

VIAJANTES, MISSIONÁRIOS E IMIGRANTES: OLHARES SOBRE O BRASIL

ANA MARIA DIETRICH
CARLOS ANDRÉ SILVA DE MOURA
ELIANE MOURA DA SILVA
(ORGS.)

Coleção Idéias 13



Ana Maria Dietrich (org.)
Carlos André Silva de Moura (org.)
Eliane Moura da Silva (org.)

VIAJANTES, MISSIONÁRIOS E
IMIGRANTES: A HISTÓRIA EM
MOVIMENTO



UNICAMP

Série IDÉIAS 13 – 1ª edição
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas
2013

Coleção IDÉIAS 13

VIAJANTES, MISSIONÁRIOS E IMIGRANTES: A HISTÓRIA EM MOVIMENTO

Profa. Dra. Ana Maria Dietrich, Prof. Doutorando Carlos André Silva de Moura e Profa. Dra. Eliane Moura da Silva (orgs.)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas

Diretora: Prof. Dr. Jorge Coli

Diretor Associado: Prof. Dr. Jesus José Ranieri

ISBN 978-85-86572-56-2

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral

Prof. Dr. Jesus José Ranieri;

Coordenação da Coleção Idéias:

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida;

Coordenação das Coleções Seriadadas:

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira;

Coordenação da Coleção Trajetória:

Prof. Dr. Álvaro Bianchi;

Coordenação das Coleções Avulsas:

Profa. Dra. Guita Grin Debert.

Representantes dos Departamentos:

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida – DH;

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira – DF;

Prof. Dr. Álvaro Bianchi – DCP;

Profa. Dra. Guita Grin Debert – DA.

Representantes dos funcionários do

Sector de Publicações e Gráfica:

Maria Cimélia Garcia e Samuel Ferreira

Representantes discentes:

Rodrigo Bulamah (pós-graduação);

Gabrieli Simões (graduação).

Editoração e finalização miolo e capa: Setor de Publicações

Produtor Editorial: Maria Cimélia Garcia

Projeto da capa: Vlademir José de Camargo

Capa: Vintage railway and sea travel world map ad print. Autor: A. Schindeler, 1890.

Impressão: Gráfica do IFCH – Unicamp

Ficha Catalográfica Elaborada pela

Biblioteca do IFCH – Unicamp

Bibliotecária: Neiva Gonçalves de Oliveira CRB/8 nº 6792

V65 Viajantes, missionários e imigrantes : a história em movimento /
Ana Maria Dietrich... [et al.], org. Campinas, SP :
UNICAMP/IFCH, 2013. 311 p. : il. (Coleção Idéias; 13)

ISBN 9788586572562

1. Viajantes - Brasil - História. 2. Missionários - Brasil -
História. 3. Imigrantes - Brasil - História. 4. Religião - Brasil -
História. I. Dietrich, Ana Maria. II. Universidade Estadual
de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título. IV. Série.

CDD - 981.04

Índices para catálogo sistemático:

Viajantes - Brasil - História	981.04
Missionários - Brasil - História	981.51
Imigrantes - Brasil - História	325.81
Religião - Brasil - História	200.981

SUMÁRIO

- 5 Apresentação
Ana Maria Dietrich
Carlos André Silva de Moura
Eliane Moura da Silva
- I - Viajantes e Missionário: olhares sobre o Brasil**
- 13 A Revolução de 1817 sob o olhar de um viajante francês
Flavio José Gomes Cabral
- 35 Viajantes e Missionárias Protestantes Norte-Americanas:
narrativas e alteridades na segunda metade do século XIX
Eliane Moura da Silva
- 51 Entre “assassinos e vagabundos de toda espécie”:
olhares estrangeiro-protestantes sobre a violência no
Brasil oitocentista
Sergio Willian de Castro Oliveira Filho
- 75 Entre as delícias e temores do ser tropical: Missionários,
viajantes e filósofos e a rede de tensões por trás da
identidade tropical brasileira do século XIX
Luis Fernando Tosta Barbato
- II - Imigrantes: a História em movimento**
- 103 O éden tropical dos alemães
Ana Maria Dietrich

- 127 Imigrantes do Império Austro-Húngaro no Brasil:
uma agenda de pesquisa
João Fábio Bertonha
- 149 Portugueses em terras brasileiras: trocas culturais
na primeira metade do século XX
Carlos André Silva de Moura
- 171 Futebol, Carnaval e Romería: práticas de lazer
e religiosidade entre os imigrantes espanhóis
na Paulicéia das décadas iniciais do século XX
Marília Klaumann Cánovas
- 209 Cristãos e Muçulmanos na Experiência
Migratória Árabe no Brasil
Samira Adel Osman
- 241 O corvo não é negro: religião e religiosidade entre
imigrantes japoneses e descendentes no Brasil
Richard Gonçalves André
- 265 Entre o Chile e o Brasil: histórias de vidas de imigrantes
Vanessa Paola Rojas Fernandez

Encarte de Imagens

APRESENTAÇÃO

Ana Maria Dietrich¹

Carlos André Silva de Moura²

Eliane Moura da Silva³

Esse livro caminha por complexas e fascinantes veredas, conhecendo os personagens oriundos de grupos de diversas nacionalidades e que são repletos de histórias de longas viagens com bagagens pesadas de memórias e hábitos sociais, culturais e religiosos.

Os textos apresentados no livro “Viajantes, Missionários e Imigrantes: a história em movimento” são o resultado de parte das discussões realizadas na linha de pesquisa “Historiografia, Religiões e Cultura”, do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, em parceria com pesquisadores de outras instituições do Brasil. A produção foi antecedida de uma publicação na revista “História Viva”, de divulgação científica (dossiê Brasil: País de Imigrantes, Ed. 97) em novembro 2011, quando se iniciou os debates entre os autores, posteriormente ampliados para especialistas em imigração/migração de grupos que não estavam contemplados nesse primeiro momento. Além disso, foi proposto que os autores elaborassem reflexões que fossem ao encontro do escopo da linha de pesquisa em referência, organizando dois elos: viajantes e cultura (1) e religiosidade e imigração (2).

¹ Professora da Universidade Federal do ABC.

² Doutorando em História na Universidade Estadual de Campinas.

³ Professora do Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas.

O resultado desse processo é a divisão dessa obra em duas partes. Na primeira, buscou-se compreender os diversos olhares que viajantes e missionários lançaram sobre o Brasil, produzindo ricos registros em forma de relatos e da literatura. Também se discutiu quais os motivos que levaram a essa movimentação de massas humanas, um deles, do qual trazemos contribuições pontuais, foram os projetos de se levar os valores religiosos para outras culturas que não a conhecida eurocêntrica.

Os viajantes e missionários também colaboraram no conhecimento do novo mundo, com suas descrições sobre as cidades, os movimentos históricos e as transformações dos espaços urbanos. Atualmente seus escritos são fundamentais para compreendermos os diversos períodos históricos do Brasil, com descrições que fugiram das “penas” dos “relatos oficiais”. As formas de apreciações podem ser percebidas nos textos de Flávio José Gomes Cabral, quando analisou a Revolução de 1817 em Pernambuco, sob o olhar do francês Louis-François de Tollenare.

No capítulo de Eliane Moura da Silva é possível perceber algumas questões relativas ao papel das missionárias protestantes americanas, na segunda metade do século XIX, em seus deslocamentos para a tarefa de redimir, cristianizar e civilizar o mundo. A partir de diários e cartas, a autora debates temáticas como a construção de identidades e de alteridades baseadas em perspectivas de gênero, de classes, de pertencimentos nacionais, religiosos e culturais.

Na mesma perspectiva, Sergio Willian de Castro nos apresentou o Brasil oitocentista a partir das missões protestantes, destacando suas formas de implantação das tradições religiosas no país, enfatizando o cotidiano em parte do Nordeste brasileiro. Com o capítulo de Luis Fernando Barbato, conseguimos compreender como os viajantes e missionários estrangeiros construíram as representações da identidade brasileira.

Já na segunda parte, procura-se compreender a complexidade do fenômeno imigratório, especificamente para a Terra Brasilis. Entre 1819 e 1940, quase cinco milhões de pessoas migraram para o Brasil, vindos de várias partes do planeta. Conhecer sua história nos ajuda a compreender o complexo processo de formação da sociedade nacional.

Os grupos mais numerosos, em ordem decrescente, foram italianos, portugueses, espanhóis, alemães, japoneses e árabes.

As razões que levaram os diferentes grupos a emigrar estão ligadas a condições políticas, econômicas, religiosas e sociais específicas de cada país. No entanto, em termos gerais, o movimento pode ser compreendido a partir da crise econômica que assolou a Europa entre o fim do século XIX e o início do XX. No caso da Alemanha e da Itália, países unificados entre as décadas de 1860 e 1870, e que viveram uma Revolução Industrial tardia, o trabalho nas fábricas produziu grandes levas de desempregados. Desprezados por seus governos, decidiram deixar os respectivos países e partir para o Continente americano, onde a produção artesanal, que não tinha mais espaço na modernidade europeia, foi bem acolhida e valorizada.

No Japão, cujos cidadãos começaram a desembarcar no Brasil depois dos demais grupos (o primeiro navio vindo do Oriente só chegou em 1908), a emigração foi uma política adotada pelo governo para modernizar o país e diminuir a mão de obra excedente no campo. Já os espanhóis, não só fugiam da miséria no campo, como também tentavam escapar das guerras coloniais travadas pela Coroa ibérica para manter suas últimas possessões ultramarinas.

Portugal, por sua vez, passava por fortes turbulências políticas no início do século XX: a monarquia caiu em 1910 e em 1933 foi instaurada a ditadura do Estado Novo. Finalmente, a emigração árabe foi provocada por conflitos políticos e sociais internos em cada país da região e pelo descontentamento generalizado com a dominação turco-otomana.

Mesmo com tantas especificidades, as histórias desses diferentes grupos sempre tiveram algo em comum: as grandes dificuldades pelo caminho. As adversidades começavam durante a própria travessia, feita de navio, intensificando-se com a chegada a uma pátria estranha. Antes de partir, o imigrante em geral era obrigado a vender quase tudo que tinha e embarcar levando apenas o essencial. As companhias de imigração faziam contratos nem sempre muito vantajosos. Em vários casos as empresas

pagavam a travessia, mas ao chegar ao local de trabalho o imigrante era obrigado a converter esse valor em uma dívida a ser quitada ao longo de anos.

A entrada massiva de mão de obra no Brasil começou na segunda metade do século XIX e ganhou impulso com a abolição da escravidão, em 1888, e com a proclamação da República em 1889. A medida foi a solução encontrada para contornar a escassez de trabalhadores gerada pela proibição do tráfico negreiro, em 1850, e suprir a necessidade de mão de obra livre para as lavouras do café, que no momento eram o motor da economia nacional. Aproveitando o instante, as multidões de italianos, portugueses, espanhóis e alemães começaram a chegar ao país. Os estrangeiros foram bem recebidos por parte do governo brasileiro, pois na visão das autoridades contribuía para o branqueamento da raça e para a transformação do Brasil em uma nação “mais civilizada”.

A primeira colônia de expatriados no Brasil foi fundada em 1818 por suíços que se estabeleceram no que hoje é a cidade de Nova Friburgo, no estado do Rio de Janeiro. Em seguida, outros grupos de imigrantes alemães e de origem germânica se dirigiram ao sul do país para povoar uma região isolada, em um momento em que era importante proteger as fronteiras do Brasil com seus vizinhos platinos.

A década de 1880 marcou o início da chegada massiva de estrangeiros, que desembarcavam no porto de Santos e ficavam alojados na Hospedaria dos Imigrantes, na cidade de São Paulo, antes de partir para as fazendas de café no interior do estado. Ao contrário dos seus companheiros do início do século XIX, estes se destinavam ao trabalho em grandes propriedades de terra sob o jugo de patrões, antigos senhores de escravo, que muitas vezes não tinham traquejo para lidar com essa mão de obra livre. Como resultado desta disputa, muitos se rebelaram contra maus tratos, falta de pagamento e condições precárias de moradia.

No entanto, a história da imigração no Brasil não guarda apenas lembranças ruins. Muitos deixaram as fazendas, tornaram-se empresários e enriqueceram nas emergentes cidades brasileiras. Esses grupos deram grandes contribuições para a ciência, a religiosidade e a cultura nacional, criando uma intensa vida associativa em clubes e entidades beneficentes,

muitas delas voltadas para a manutenção dos vínculos com seus países de origem.

Ana Maria Dietrich revelou que os grupos germânicos que chegaram ao Brasil foram verdadeiros desbravadores, pois as províncias da região Sul ainda não tinham infra-estrutura para recebê-los. Demorava-se um ano para atingir seu destino, e ao chegar, estabeleciam-se de forma precária em meio à mata, fundando núcleos de povoamento isolados. Era assim que muitos deles realizaram o sonho de conquistar seu próprio quinhão de terra.

João Fábio Bertonha analisou a permanência dos imigrantes que vieram do Império Austro-Húngaro no Brasil, debatendo temas como a lealdade ao domínio Habsburgo, as suas nacionalidades ou a Monarquia e o impacto da Primeira Guerra Mundial. Seu texto oferece novas possibilidades de investigação para uma temática ainda pouco trabalhada nos diversos centros de estudo do país.

Carlos André Silva de Moura trouxe uma reflexão a respeito das trocas culturais elaboradas pelos portugueses no Brasil da primeira metade do século XX. Tais trocas tinham como protagonistas os pensadores portugueses que participavam de importantes redes de colaboração em território brasileiro. Passando para um plano mais específico, o historiador enfatiza sua análise nas discussões entre os intelectuais portugueses e brasileiros a respeito da politização do clero.

Marília Klaumann Cánovas destacou o processo de arregimentação dos espanhóis que estavam na penúria para fazer a vida no sonhado paraíso além do Atlântico e todas as dificuldades da travessia, fazendo com que muitos não chegassem ao seu destino. Seu estudo enfoca os espanhóis que escolheram como morada a São Paulo da virada do século XIX para o XX, que na época era conhecida como a “metrópole do café”, onde passavam a compartilhar não só espaços de trabalho, mas de sociabilidade e lazer.

Samira Adel Osman enfatizou a diversidade religiosa dos árabes que vieram para o Brasil, enfocando dois grandes grupos: o primeiro, os imigrantes árabes cristãos, apresentando-os como maronitas e sunitas

e o segundo, os imigrantes árabes muçulmanos dos quais ela deu especial destaque para os sunitas e xiitas.

Richard Gonçalves André esboçou um quadro histórico sobre a religião e a religiosidade entre imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil, na medida em que as práticas religiosas do grupo étnico não se manifestaram em lugares convencionalmente sacralizados, como templos, santuários e ritos definidos. O autor demonstrou como se desenvolveram as representações e práticas antinipônicas, tendo a religião e a religiosidade elementos fundamentais no tocante à identidade nikkei.

Vanessa Paola Fernandez apresentou algumas questões sobre a imigração chilena no Brasil, ocorrida nas três últimas décadas do século XX. Sua pesquisa se baseou em histórias de vida, observando as versões, explicações, opiniões e impressões dos próprios protagonistas do processo social em questão. A historiadora nos apresentou o cotidiano dos chilenos no país, destacando suas práticas e modos de fazer, como as festas, as manifestações religiosas e educacionais.

Além dessas grandes colônias, outros tantos grupos de estrangeiros migraram e continuam a migrar para o Brasil: tchecos, poloneses, russos, franceses, ingleses, lituanos, letônios, armênios, norte-americanos, latino-americanos, entre outros. Durante muito tempo eles foram o motor da economia brasileira. Segundo o historiador Edgard Carone, em 1901 havia 50 mil operários no estado de São Paulo, sendo apenas 10% de brasileiros, situação que só começaria a mudar a partir da década de 1930, com os projetos nacionalistas implantados por Getúlio Vargas.

Estudar a história desses grupos de estrangeiros nos ajuda a entender o complexo processo de formação da sociedade brasileira. Esses indivíduos exerceram um amplo leque de profissões, trabalharam no campo, na indústria e no comércio e trouxeram em sua bagagem o “sonho de fazer a América”, estabelecendo-se no Brasil com a pátria. Analisando suas histórias, compreendemos um pouco melhor as principais mudanças pelas quais a sociedade brasileira passou nos últimos dois séculos.

Primeira Parte

Viajantes e Missionários: olhares sobre o Brasil

A REVOLUÇÃO DE 1817 SOB O OLHAR DE UM VIAJANTE FRANCÊS

*Flavio José Gomes Cabral**

Com a instalação da corte portuguesa no Brasil, em 1808, a assinatura de decretos que favoreceram a aliada Inglaterra, seja com a abertura dos portos da América portuguesa, ainda em 1808, seja com o Tratado de Amizade e Paz, em 1810, concorreu para intensificar os contatos entre o Velho Mundo e a nova sede da coroa. Somam-se a esses eventos a queda de Napoleão e a assinatura na Europa de um acordo de paz, que contribuiu para que numerosos europeus começassem a procurar o Brasil, uns como imigrantes com desejo de fixar residência aqui, outros na esperança de realizar bons negócios no ramo mercantil. No que tange aos franceses, antes de 1814, os que desejassem trabalhar no Brasil teriam que obter do monarca a nacionalidade portuguesa ou entrar no país na condição de imigrante fugitivo das ebulições revolucionárias que conturbaram a Europa (DUMONT, in VIDAL, LUCA, 2009, p. 107). Mais tarde, o simples fato de ser francês era um grande trunfo, uma vez que o gosto por essa cultura era muito apreciado na corte joanina e em todo o Brasil, inclusive em Pernambuco, onde desembarcaram muitos franceses, que passaram a oferecer aulas de boas maneiras, de piano, de dança e de língua francesa.

* Doutor em História pela UFPE, professor de História da Universidade Católica de Pernambuco e vencedor do Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa, 2011 (2º lugar).

Na esteira desses acontecimentos, muitos estrangeiros, movidos pela curiosidade e desejosos de conhecer a paisagem e a gente de uma terra vista como exótica, desembarcaram aqui e registraram no papel impressões sobre o país. Munidos de bons guias e de animais de montaria, lá estavam eles embrenhando-se mato adentro, especulando o cotidiano das pessoas e participando do dia a dia delas, coletando insetos e plantas e até mesmo desenhando essas raridades, que mais tarde seriam divulgadas e consumidas por leitores sedentos de informações sobre os trópicos. Isso porque as notícias sobre os mundos do lado de cá eram poucas, uma vez que a política metropolitana pouco abria brecha para a divulgação das coisas de sua colônia, o que concorria para o surgimento de fantasias no imaginário europeu sobre o *modus vivendi* na América.

Olhando-se do mar, a paisagem pernambucana parecia soberba. Era o que achavam os viajantes estrangeiros, com óculos de alcance na mão, ao chegarem às cercanias pernambucanas após meses cruzando o Atlântico. Com mais nitidez, na altura de Goiana, um pequeno rio de homônima denominação desaguava no mar. Mais adiante, ficava Ponta de Pedras. Descendo mais um pouco, via-se a desembocadura do Rio Igarassu e, nesse meio, a Ilha de Itamaracá. O mar muitas vezes estava povoado de jangadas ou de outras pequenas balsas, que vinham de várias regiões transportando pessoas e riquezas, como o açúcar. Mais abaixo se podia vislumbrar a velha Olinda, capital da província, edificada no século XVI entre pequenos outeiros serpenteados de verdes arvoredos. Seguindo o olhar, em uma estreita península de areia ligando essa cidade ao Recife, podiam-se distinguir os fortes do Buraco e do Brum, principais pontos de defesa do local, além do Forte do Mar, nas extremidades não submersas dos recifes de pedra, espécie de couraça natural protetora da vila de homônima denominação. Visto do mar, o Recife parecia emergir das ondas. Tais foram as impressões que o inglês Koster (2002, p. 64), o francês Tollenare (1978, p. 17) e a inglesa Maria Graham (1957), viajantes dos princípios dos 1800, tiveram ao adentrar o território pernambucano.

Na realidade, este artigo se preocupa em estudar a impressão do francês Louis-François de Tollenare sobre a província de Pernambuco em um tempo de grande instabilidade política: a Revolução Pernambucana de

1817, da qual ele se tornou testemunha ocular. Nascido em Nantes em 4 de abril de 1780, Tollenare vivia cercado de livros em busca de informações, principalmente daquelas relacionadas com as ciências naturais, sobretudo a botânica. Os tempos de Tollenare coincidem com o movimento de exploração científica, quando se multiplicavam histórias de relatos de viagens e de riquezas espalhadas em vários pontos da Terra. Tomemos como exemplo a França, onde algumas obras sobre o Brasil foram divulgadas, entre elas a *Histoire du Brésil depuis sa découverte en 1500 jusqu'en 1810*, de autoria de Alphonse de Beauchamp, publicada em 1815 e que provavelmente teria chegado ao conhecimento do viajante (GLÉNISSON, in VIDAL e LUCA, 2009, p. 124). Enquanto na França a referida obra tinha livre trânsito, despertando curiosidade, no Brasil ela foi proibida de circular porque, no fim do terceiro volume, conforme alegava a coroa, “a sagrada e augusta pessoa” do monarca “era gravemente desacatada pela imprudência leviana e ignorante do seu autor” (ANRJ. MDP, Cx. 170, pac. 4, doc. 82).

O diário de Tollenare saiu do anonimato graças às pesquisas do historiador pernambucano Alfredo de Carvalho (1870-1916), que, ao ler alguns escritos do viajante Ferdinand Denis sobre o Brasil, encontrou várias referências à estada do viajante francês no Recife. Localizado no fundo da Biblioteca Sainte-Genève, de Paris, o livro de Tollenare foi traduzido para o português sob o título *Notas dominicais tomadas durante uma residência em Portugal e no Brasil nos anos de 1816, 1817 e 1818*.

A parte relativa a Pernambuco, como as demais, foi escrita aos domingos, pois o arguto observador passava a semana vendo os costumes, movimentos políticos, cenas da escravidão, conversas com os amigos que aqui construiu. Escritos praticamente no calor da revolução, os apanhados de Tollenare constituem, no dizer de Frédéric Mauro (1976, p. 1.254), uma das mais representativas fontes de informação sobre as relações entre Portugal e Brasil no período da construção do Estado nacional brasileiro.

A parte referente às províncias de Pernambuco e da Bahia foi traduzida por Alfredo de Carvalho nas revistas do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano, em 1904 (v. 61), e do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, em 1907 (v. 14), sob o título *Notas*

dominicais. Tollenare veio para o Brasil como sócio do conde Dufou objetivando fazer negócios com os produtores locais de algodão. Aquele seria um momento interessante, uma vez que, derrubado Napoleão, não havia mais empecilho de cruzar o Atlântico a fim de concretizar seus interesses. O viajante, ao desembarcar nos trópicos, tinha certo conhecimento do *modus vivendi* local, tendo em vista que havia lido o livro de Koster sobre o Nordeste, publicado em Londres em 1816 (MELLO, in TOLLENARE, 1978, p. 6). Deste autor, Tollenare anotou informações referentes à coreografia da região. Suas anotações sobre botânica foram extraídas dos ensinamentos de Arruda Câmara, carmelita e doutor em medicina formado em Montpellier, que deixou vários estudos sobre mineralogia, botânica e agricultura, e de sua amizade com o padre João Ribeiro Pessoa de Melo Negromonte, que foi um dos arquitetos da Revolução de 1817. Conhecedor das obras de Condorcet¹, João Ribeiro se apoderou de interessantes informações sobre o criatório de gado nas terras agrestes do Sertão.

O padre era também um naturalista e se tornou grande amigo do viajante, que via nele uma das pessoas mais cultas que havia conhecido

¹ Aqui o viajante francês fornece uma pista importante. Durante a Revolução Francesa, Condorcet apresentou um projeto baseado na fisiocracia para a construção de uma nova monarquia reformada através da aplicação dos métodos estatísticos à política e à economia. O objetivo era garantir um sistema racional de representação dos interesses sociais. Esse modelo deveria residir não na igualdade política, mas no modelo do cidadão proprietário de terra compromissado com a boa governabilidade do país. Desse modo, o comércio para os fisiocratas não era a principal atividade econômica, mas a agricultura, para eles a única fonte primordial de riqueza e sobre a qual se deveria construir o Estado. Esses pensamentos serviram de apoio para que os fisiocratas pudessem definir os proprietários de terra como os principais membros da nação, uma vez que eles, com sua produção, participavam do enriquecimento da sociedade e, portanto, eram os verdadeiros cidadãos, como admitiu em 1788 Condorcet em seu *Essai sur la constitution des assemblées provinciales* (FURET, François; OZOUF, Mona. Dicionário crítico da Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 230-238, 710-716. GARDINER, Patrick. Teorias da história. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [19--], p. 69-70)

na província e o “homem mais interessante que um viajante desejoso de informações sobre o Brasil poderia encontrar” (TOLLENARE, 1978, p. 94.). O francês encontrara no sacerdote um grande esteio, uma vez que, apesar da abertura do país aceitando estrangeiros, muita coisa nesse sentido estava por se fazer, pois ele havia percebido que os pernambucanos pareciam se fechar no seu mundo, dificultando o relacionamento com os estrangeiros. Nesse sentido, o viajante se enganara, porque pensara que os trópicos eram o lugar dos prazeres requintados, como se divulgava.

O Pernambuco que Tollenare conheceu vivia dias instáveis. A historiografia de 1817 tem repetido que a crise econômica vivida pelos pernambucanos nos anos de 1816 e 1817 teria sido um dos estopins para estourar o movimento rebelde deflagrado no dia 6 de março. As anotações dos viajantes que estiveram na província e os números levantados por eles sobre as exportações dos principais produtos locais, principalmente o açúcar e o algodão, permitem perceber que dias difíceis se viveram. Isso não se pode negar. Entretanto, a economia dava sinais de aquecimento. O açúcar, ainda uma cultura rentável, e o algodão se constituíam nos principais produtos de exportação e nas principais fontes de divisas pernambucanas. Esta última cultura, produzida em larga escala na Mata Norte e no Agreste, cresceu, respondendo aos estímulos externos decorrentes da Revolução Industrial inglesa, da Guerra de Independência dos Estados Unidos (1775-1783) e da Guerra Anglo-Americana (1812-1815). Tais eventos privaram as indústrias têxteis inglesas do algodão norte-americano e passou-se a dar oportunidade ao produto brasileiro. O algodão era embarcado principalmente para a Inglaterra, enquanto o açúcar continuava atado a Lisboa, que, até a época de Independência do Brasil, se responsabilizava pela reexportação do produto no mercado europeu.

Em 1816, por exemplo, ano bastante próspero para a cultura do algodão, que diante dos problemas externos disparara, Pernambuco arrecadou 1.105 contos de réis. Efetuadas as despesas locais com a administração régia e a transferência de valores para o Rio de Janeiro, que se constituiu em uma obrigação da província para sustentar a corte joanina (cerca de 360 mil contos, o equivalente a 32% da arrecadação

provincial, quantia bastante significativa), pouco se podia fazer referente a investimentos públicos. A Bahia, isenta de tal compromisso com a corte, como observou Tollenare (1978, p. 261), executava importantes obras de utilidade pública na Praça do Comércio e no jardim público, bem como abria estradas em seus arredores.

Quando o navio atracou no porto recifense, o viajante teve o primeiro contato com a localidade, no bairro da Península, o Recife propriamente dito. O local, segundo ele, era mal asseado e se constituía no principal centro econômico da província. As ruas do bairro eram constantemente frequentadas por gente que ali ia para rezar na igreja matriz, falar de assuntos diversos, comprar artigos variados, entre eles os de luxo, bem como resolver ou permutar negócios ou ainda participar de leilões de objetos, coisas e escravos. Os homens de grosso trato, isto é, os comerciantes, operavam no mercado com grande capital e, em sua maioria, eram de origem portuguesa ou inglesa. Muitos se reuniam, originando influentes grupos mercantis, como o de Antônio da Silva & Cia., o grupo inglês Michel & Carruthers e o formado por Leão, Irmão & Sobrinho, que atuaram no Recife de 1819 a 1822 (GAZETA PERNAMBUCANA, 1822). Esses dois últimos, pelo menos no tempo da Independência, possuíam embarcações que cruzavam os oceanos comercializando produtos em várias partes do mundo, lá estendendo os interesses deles. O grande universo do comércio formava uma ampla teia de contatos que interligavam as várias partes do Império colonial português.

Ao lado dos grandes comerciantes, coexistia no Recife um pequeno comércio realizado por negras, que aos gritos cruzavam as ruas com produtos em cestos sobre a cabeça ou que preparavam guloseimas para vender aos viandantes, conforme viu o cronista (TOLLENARE, 1978, p. 20-21). Tratava-se de um comércio ambulante dominado por mulheres do povo. Os homens, apesar de não notados como atuantes nesse tipo de negócio pelo dito viajante, talvez não estivessem ausentes dessa atividade, mas nelas ocupavam posição secundária. Investigar o movimento comercial realizado pelas mulheres de tabuleiro é algo muito difícil, diferentemente de pesquisar as atividades dos grandes comerciantes, uma vez que estes deixavam, de alguma forma, assentamentos de suas atividades, tanto em testamentos

quanto em inventários ou em outros registros (VENÂNCIO, FURTADO, in PRIORE, 2000, p. 104). Sobre as atividades das comerciantes, pouca informação existe na documentação consultada, sendo essas mulheres, nas entrelinhas ou em devassas, acusadas de serem prostitutas, em face de sua mobilidade. Tal modelo de vida estava muito longe de ser visto com bons olhos por uma sociedade patriarcal, cujo estereótipo era a mulher branca, reclusa e discreta, que não saía na rua, algo difícil de ser visto nas negras vendedoras recifenses.

Na realidade, o Recife, diante de sua vocação comercial e por ser ponto de escoamento de produtos locais e de artigos de outras províncias nordestinas, atraía muita gente, que para ali corria atraída pelos negócios. Diversos estrangeiros, principalmente ingleses e franceses, depois do decreto da abertura dos portos, em 1808, fixaram residência na localidade. Nos trópicos, conseguiram arranjar algum tipo de trabalho (SILVA, 1993, p. 238). Aqui instalados, passaram a oferecer à população serviços como aulas de piano, de dança, de bordado, de boas maneiras e cursos de francês e de inglês. Na realidade, com a chegada da corte ao Brasil, em 1808, o país passou a se europeizar. Antes disso, asseverou Freyre (1951, p. 739), a cultura brasileira era uma mescla de valores orientais, africanos e portugueses. Alguns intelectuais da época, como o padre Miguel do Sacramento Lopes Gama, o padre Carapuceiro, não viam com bons olhos esse novo comportamento, tanto que seus escritos acusavam os brasileiros de misturar sua cultura com a que vinha de fora, trazida pelos imigrantes. A europeização era entendida pelo dito padre-jornalista como um arremedo, ou melhor, os brasileiros passaram a “macaquear” (O CARAPUCEIRO, 1840) os estrangeiros ao introduzir novos valores à sua cultura.

Mesmo com tanta mudança ocorrendo no Brasil, ser estrangeiro, principalmente ser francês, mexia com a cabeça dos brasileiros dos princípios do século XIX por se estar associado à pátria dos iluministas. Constantemente sabatinavam o viajante fazendo perguntas sobre a cultura de seu país, razão pela qual ele passava a ser visto como um “poço de ciência” (TOLLENARE, 1978, p. 71). Várias vezes as pessoas batiam nos ombros dele dizendo: “Fala como um Voltaire”. E outros retrucavam: “Ele não é um como nós”.

Enquanto na cidade o nosso viajante era desenhado como uma fonte de conhecimento, no interior, as jovens simples, filhas dos moradores dos sítios e engenhos que o viajante conheceu na região da Mata Sul pernambucana, esticavam a cabeça entre as brechas das portas da casa de seus senhores para se certificar de que os franceses devoravam gente. Na cabeça dessas pessoas, os estrangeiros que professavam outra religião que não fosse a católica eram hereges, portanto não humanos.

Deixando o Bairro do Recife para trás, logo à frente se encontrava o bairro de Santo Antônio. O acesso entre os dois bairros se dava por uma ponte. Em Santo Antônio, lojinhas enfileiradas disputavam espaço com os pedestres. Os habitantes desse bairro não tinham vida muito cômoda: faltava água potável e a comunicação com a península era difícil e, em certas estações do ano, arriscada. Por ocasião da presença holandesa em Pernambuco, percebeu-se a excessiva concentração da população na área peninsular, por isso foram fomentadas condições para que parte dela passasse a residir em Santo Antônio. Os armazéns estavam destinados ao comércio a retalho, havendo também venda de comestíveis, entre eles bacalhau, queijo do reino e biscoito, e lojas de ourives, que expunham joias de ouro e prata. À direita da ponte, ficava o edifício do erário, erguido sobre os escombros do antigo palácio nassoviano, localizado no conhecido Campo da Hora (hoje Praça da República), onde, para fazer justiça ao monarca, foi erguido o cadafalso para os revolucionários de 1817. Nessas imediações, localizava-se a cadeia e, contígua a esta, uma casa de aspecto acanhado chamado de teatro ou Casa da Ópera.

Assim que chegou ao Recife, o viajante procurou visitar a cidade de Olinda. A velha capital se encontrava decadente. As autoridades haviam se mudado para o Recife, que, desde a saída dos holandeses, em 1654, crescia a olhos vistos. Para se chegar até lá, havia duas maneiras: pelo istmo de areia no Bairro do Recife ou por um caminho que começava na Boa Vista. Havia, entretanto, aqueles que preferiam ir pelo rio utilizando canoas que subiam e desciam o Rio Beberibe. Tollenare preferiu esta última maneira e aproveitou o passeio admirando a paisagem. O viajante viu canoas conduzidas por negros livres ou escravos, que subiam e desciam o rio transportando pessoas, água potável e material destinado à construção

de novas casas surgidas ao longo do Rio Capibaribe – Madalena, Poço da Panela, Casa Forte e Apipucos –, que se convencionou denominar de arredores recifenses.

Um negro canoeiro, segundo o viajante francês, chegava a ganhar cinco francos por dia. Infelizmente não foi possível verificar o peso da cifra na compra de produtos ou em alguma transação e se o amealhado poderia permitir ao canoeiro contribuir posteriormente para a compra de sua liberdade. O viajante duvidou desses ganhos, que muitos achavam verdadeiros, chegando a especular se era preciso ter cuidado com as “maroteiras” daqueles homens (TOLLENARE, 1978, p. 186). A profissão de canoeiro, em fase de sua mobilidade, permitia, no entanto, que eles fizessem vários contatos, inclusive em lugares diferentes. Ademais, mesmo trabalhando para seus senhores, esses homens podiam realizar algum trabalho autônomo para amealhar tostões na esperança de um dia conquistar sua liberdade e, futuramente, transformar-se em senhores de canoeiros cativos. Diante dessas vantagens, a referida profissão poderia também combinar com as atividades pesqueiras, razão pela qual chamava a atenção dos negros².

Em Olinda, nosso viajante foi de imediato visitar o horto de plantas, sendo ciceroneado pelo também francês Germain, diretor do jardim. O lugar, que tanto fascínio causou no visitante, trata-se do Horto del Rei, criado em 1796 por D. José I a pedido do naturalista Arruda Câmara, que havia preparado um importante trabalho a respeito das plantas brasileiras e instruções sobre o seu uso³. Instalado oficialmente em 1811, o horto se

² Sobre o assunto, consulte CARVALHO, Marcus J. M de. Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1998, p. 38-39. MELLO, Evaldo Cabral de. Canoas do Recife: um estudo de micro-história urbana. Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Recife: Departamento de Assuntos Culturais do Ministério da Educação e Cultura, v. L, 1978, p. 141 e 143.

³ As obras do naturalista foram reunidas pelo professor José Antônio Gonsalves de Mello e se constituem em preciosa fonte de informação sobre os estudos de botânica na América portuguesa. Cf. MELLO, José Antônio Gonsalves de.

constituía em um centro inspirado em outros tantos organizados na Europa setecentista espelhados nos espíritos ilustrados da época. O cronista ficou entusiasmado com os espécimes lá existentes. Alguns eram nativos das matas brasileiras, outros foram aclimatados, vindos de outras partes do mundo. “Como não me sentir atordoado em meio de um jardim que oferecia aos meus olhos, em pleno viço e guarnecido dos seus frutos, o cravo-da-índia, a caneleira do Ceilão, a noz-moscada das Molucas, a pimenta do Malabar, a fruta-pão do Taiti, o cacaueteiro e a cana de Caiena, o algodoeiro de Bourbon, a ipecacuanha, o gengibre, a baunilha dos sertões e a salsaparrilha do Pará?”, dizia o viajante (TOLLENARE, 1978, p. 25).

Muito antes de estourar a Revolução de 1817, conforme percebeu o viajante, várias pessoas preparavam o movimento, agrupando-se em várias residências, entre elas a casa do comerciante Domingos José Martins, para planejá-lo. Nesses encontros, era servida farinha de mandioca e cachaça, por serem gêneros da terra, rejeitando-se os produtos exportados, como o trigo e o vinho, o que constituiria prática antipatriótica. Durante tais jantares, chamados de “banquetes brasileiros”, davam-se vivas à revolução e à “independência contra a tirania real e contra os portugueses da Europa” (TOLLENARE, 1978, p. 137). Além de Domingos José Martins, outras pessoas à sombra da maçonaria vinham esboçando planos sediciosos, cujas reuniões se davam com frequência nas residências do padre João Ribeiro Pessoa de Melo, do vigário de Santo Antônio, Luís José Cavalcanti Lins, e de Antônio Gonçalves da Cruz, chamado de Cabugá, cuja casa se localizava na Rua da Casa da Pólvora, em Santo Antônio, e a outra nos Manguinhos, nos arrabaldes recifenses (ANRJ, IJJ9, 242).

A província se encontrava inquieta. Havia insatisfação generalizada tanto nos senhores em relação à coroa, que a culpavam pela carestia e por outros males que prejudicavam os interesses deles, quanto na escravidão, que com frequência se insubordinava contra seus donos.

Desde sua chegada aos trópicos, o viajante ouviu muitas histórias de rebeldia e, como se encontrava em um país que utilizava o braço escravo,

ficou curioso em saber o comportamento da escravatura. Suas averiguações fizeram-no tomar conhecimento de que a escravaria não se envergava facilmente. Também soube que um levante de escravos tinha eclodido na Bahia havia pouco tempo e que desejos de imitação concorreram para que escravos e forros planejassem em surdina um motim, que foi imediatamente abafado ainda na fase de gestação. Nesse caso, o viajante francês se referia a uma sedição escrava planejada para eclodir no dia da Festa do Espírito Santo em 29 de junho de 1814. Muitos letrados com quem o viajante tomou conhecimento dessas tramas diziam que houve exagero na punição dos rebeldes, porém não foi assim que as autoridades pensaram. O medo de que se imitassem aqui os levantes ocorridos em outras províncias e talvez nos eventos do Haiti concorreu para que as autoridades locais vivessem cautelosas, tentando espantar ajuntamentos de negros. O motim, que deveria contar com a participação de escravos e de negros forros, foi previamente planejado e talvez não tenha chegado ao seu intento porque se tomou conhecimento do sucedido, dando tempo para ser reprimido (COSTA, 1958, p. 349).

Enquanto a escravaria se apresentava indômita, os súditos do monarca, como visto, arquitetavam um movimento rebelde que estouraria no dia 6 de março de 1817. Segundo o cronista, era de seu desejo escrever essas ocorrências com a máxima exatidão, mas seus afazeres e suas inquietações impediram-no de realizar um trabalho mais acurado. Segundo José Antônio Gonsalves de Mello (MELLO, in TOLLENARE, 1978, p. 8), ao que parece, Tollenare esteve muito mais ligado aos rebeldes do que ele deixa transpassar em seus escritos, principalmente daqueles que tomaram o poder. Em várias páginas do seu diário, fica clara sua amizade com alguns revolucionários, sobre os quais ele deixou depoimentos de grande valia para um estudo psicológico dos membros do governo provisório da jovem república nordestina.

Nas várias reuniões que ele teve com os insurgentes, algumas delas organizadas em sua casa, falou-se sobre a importância de se propagar as luzes entre os povos, sobre a caducidade de muitas instituições, sobre o absolutismo e sobre a educação. Em uma delas, o padre João Ribeiro se achegou junto do francês dizendo: “É em vão que se pretende abafar

as ideias liberais; pode-se adormentar por um momento a liberdade, mas ela terá sempre o seu despertar, não duvide disso” (TOLLENARE, 1978, p. 157). Por muito tempo, o padre Ribeiro esteve afastado do viajante, porque fora informado de que este estivera ausente do seu país durante a revolução e imaginara que ele havia se autoexilado em algum país. Só veio a recobrar a confiança nele quando teve certeza do contrário.

O governador tinha conhecimento dessas reuniões na casa do francês, tanto que, dois dias antes de a revolução estourar, Tollenare recebeu em sua casa o compatriota Germain, diretor do Horto del Rei, de que falamos anteriormente, que, na qualidade de emissário de Caetano Pinto, dizia que o mandatário conhecia a opinião moderada do francês e que contava com sua “prudência para lhe comunicar o que pudesse saber de nocivo à tranquilidade pública” (TOLLENARE, 1978, p. 157). Aproveitando a mesma via, Tollenare disse ao governador que ficava “lisonjeado” com o sufrágio dele; que, “residindo temporariamente em Pernambuco, nada havia sabido que merecesse lhe ser comunicado”; e que, “em qualquer emergência”, o “achariam sempre concentrado” na sua “neutralidade nacional” e na missão que o “havia trazido ao Brasil” (TOLLENARE, 1978, p. 158).

Todas essas movimentações não eram desconhecidas da população, tampouco do governador, que, com certa frequência, era informado dessas reuniões. Segundo impressões do francês, o governador Caetano Pinto era um homem imprevidente e pouca atenção dera àqueles ajuntamentos sediciosos. Roubos e assassinatos haviam se multiplicado no Recife e tudo ficava impune. Em vez de agir, o governador aconselhava a população a se reservar em suas casas e mantê-las bem fechadas. Além disso, em uma de suas andanças pelas ruas recifenses, o governador sofrera uma emboscada e se recusara a mandar perseguir os criminosos.

No dia em que a revolução estourou, tudo parecia tranquilo. No dia anterior, 5 de março, o francês passou a tarde quase toda na companhia de José Luís de Mendonça, um jurisconsulto que gozava de considerações, no dizer do viajante, e que comporia o governo provisório da república. Às 10 horas da manhã do dia 6, podia-se andar, deitar conversa fora na rua, visitar uma igreja sem que se percebesse que algo estava por vir. Uma hora

depois, o governador, tomando conhecimento de que algo iria acontecer, expediu ordem de prisão para algumas pessoas tidas como suspeitas de planejar a rebelião. Nesse meio-tempo, houve no Forte das Cinco Pontas um levante militar com mortes, que deu início à rebelião. Uma descarga de artilharia tomou conta das ruas de Santo Antônio, confundida com os gritos de “viva a Pátria!”⁴. O oficial de artilharia Pedro Pedroso e alguns homens tomaram a ponte que ligava o Bairro do Recife ao de Santo Antônio e a cortaram. O pânico tomou conta da localidade. Muita gente, atordoada, fugiu do lugar, principalmente os portugueses, abrigando-se a bordo dos navios ancorados no porto. Em menos de uma hora, os rebeldes haviam se assenhoreado de todo o bairro recifense (TOLLENARE, 1978, p. 141).

Em sua casa, que ficava perto do Forte das Cinco Pontas, o francês se trancou com alguns patrícios quando os primeiros disparos foram detonados no forte. O medo tomou conta de todos, que pensaram em se evadir pela porta dos fundos, uma vez que, ficando a casa num ângulo entre duas ruas, se tornava alvo perfeito de ataque. De dentro da residência, os abrigados ouviam gritos de “viva a Pátria!”, sem se darem conta do significado da expressão. De uma das janelas se viu o padre João Ribeiro no meio dos insurgentes dando ordens e posteriormente se dirigindo à casa do francês gritando: “Soou a hora da liberdade!”, “O Brasil está liberto dos seus tiranos!”. Foi então que Tollenare entendeu o sentido de toda a agitação. O padre propôs um brinde, mas o estrangeiro preferiu se acautelar por achar aquele um momento crítico, preferindo limitar-se a beber pela saúde de todos. Tollenare percebeu que o sacerdote não ficou

⁴ O termo “pátria”, gritado nas ruas durante o levante e também registrado nos documentos fabricados pelos revolucionários, se trata de um indicativo local e marcou o movimento de 1817. No caso ilustrado, podia significar o lugar de nascimento ou o local onde se morava com seus laços de afetos e de sociabilidade. O termo se reporta a um patriotismo local e, quiçá, regional. Daí se concluir ser a pátria dos revolucionários de 1817 não o Brasil, e sim Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte ou Ceará. Isso porque, na época da Independência, não existiam por esses brasis sentimentos de nacionalismo, emoção característica do Oitocentos na Europa. “O Brasil não se tornou independente porque fosse nacionalista, mas fez-se nacionalista por haver-se tornado independente” (MELLO, 2002, p. 20-21).

contente com o gesto, tanto que, no dia seguinte, temendo represália, resolveu ir ao palácio sob o pretexto de pedir garantia para os produtos que tinha no porto e que estavam prestes a embarcar, recebendo do novo governo total apoio. Sem falar de sua hesitação ocorrida no dia anterior.

Quando a ponte de Santo Antônio foi tomada, içaram em uma de suas extremidades uma bandeira branca. Entretanto, houve preocupação para que se instituísse a nova bandeira republicana e não faltaram vozes sugerindo a adoção da bandeira tricolor francesa. Antes de tal pensamento ser posto em prática, porém, Tollenare foi procurado para explicar o sentido daquelas cores e disse que elas “exprimiam a reunião das três ordens que então existiam no Estado, e eles as rejeitaram” (TOLLENARE, 1978, p. 160). Inquietações pairaram na escolha do novo pavilhão, que finalmente foi confeccionado sob as cores azul e branco, segundo projeto do pintor pardo Antônio Alves (DIAS MARTINS, 1972, p. 590-591).

Quando a confusão tomou as ruas, Caetano Pinto fugiu do palácio, refugiando-se no Forte do Brum. Dessa localidade sairia preso, sendo enviado para a corte do Rio de Janeiro. Enquanto isso, na noite do dia 7, se organizava a administração da província, que ficou nas mãos de um governo provisório, inspirado no Diretório da Revolução Francesa e encabeçado pelo padre João Ribeiro, pelo comerciante Domingos José Martins, por José Luís de Mendonça, representante da magistratura, por Manuel Correa de Araújo, representante da agricultura, e por Domingos Teotônio Jorge Martins Pessoa, representante dos militares. O novo governo tornou públicas várias proclamações em que pedia à população apoio, não deixando de incitar o povo contra a “corte corrompida e dispendiosa, em que tudo se faz em proveito de favoritos e nada em favor da Nação” (TOLLENARE, 1978, p. 145), prometendo organizar um governo mais comprometido com os anseios da província.

Com exceção de Manuel Correia de Araújo e de Domingos Teotônio Jorge, o francês privou da amizade de todos os componentes do governo revolucionário. Para ele, esses homens, que tinham pensamentos divergentes e falavam em reformas sem que muitas delas fossem extremamente radicais, dividiam-se entre os filósofos seduzidos pela teoria da soberania popular e os intrigantes impelidos pelas considerações egoístas. Insere-se no primeiro

grupo o padre João Ribeiro, de quem já falamos alhures, e no segundo Domingos José Martins, homem de negócios desejoso de conseguir mais prestígio por intermédio do seu novo posto. Fora do governo, entre aqueles que foram nomeados para compor uma espécie de conselho consultivo, é que Tollenare aponta os melhores homens de ação da revolução, como Tenório, vigário de Itamaracá, “de prodigiosa elaboração mental; padre Miguelinho, de ponderado juízo crítico; e o ouvidor Antônio Carlos, de superiores predicados intelectuais e administrativos, tão instruído quanto determinado” (CARVALHO, in TOLLENARE, 1905, p. 14).

Nos escritos do viajante, fica visível a pouca simpatia devotada ao movimento de 6 de março de 1817. Para ele, o povo permaneceu apático, indiferente, e apenas a reduzida soldadesca parecia entusiástica na esperança de ser promovida. Segundo suas observações, tal entusiasmo faltava até mesmo aos novos governantes, que só pronunciavam a palavra república em voz baixa. Por isso, o estrangeiro não cria no sucesso do movimento, uma vez que a liberdade de um povo não se conquista por meio “de uma simples escaramuça” que havia ceifado a vida de algumas pessoas (TOLLENARE, p. 143). O viajante parece exagerar ou não observou bem as movimentações da rua. A presença da massa popular foi notada tanto pelos rebeldes como pelos realistas, como explica Glacyra Leite (1988, p. 187), e ambos percebiam o risco que podia representar o engajamento dessa parte da população. Nesse sentido, o governo provisório baixou medidas para conservar a ordem, mandando desarmar o populacho e vigiar os negros, ameaçando com a prisão os infratores. Monsenhor Muniz Tavares, participante do movimento em tela e autor da História da Revolução de 1817, foi enfático quando escreveu que “indivíduos de todas as classes” correram para a rua para saudar a revolução, atirando para o “ar seus chapéus, e consumiam seus pulmões com altos gritos” em apoio à república (TAVARES, 1969, p. 56).

“A revolução carecia de apoiar-se no povo, mas tinha receio da plebe”, explica Oliveira Lima (LIMA, in TOLLENARE, 1978, p. 303). Entretanto, com o objetivo de aumentar o exército revolucionário, ela teve que descer até a camada escrava, recrutando-a como soldados para sustentar a jovem república. Os senhores viram essa estratégia com

desconfiança, uma vez que a escravatura, de arma na mão, poderia se sublevar, seguindo o exemplo do Haiti. Essas cenas pareciam se materializar, conforme explicava o governador Luís do Rego ao rei assim que conseguiu tomar o Recife e restaurar a ordem monárquica. Segundo ele, muitos negros que haviam tomado parte no levante abraçaram-no “de modo excessivo e insultante e fizeram lembrar com frequência aos moradores” daquela “capitania as cenas de São Domingos”. Luís do Rego também disse que “os homens mais abjetos” daquela classe insultavam “seus antigos benfeitores, seus senhores e senhoras” (APEJE. CC, 1817-1821, fls. 106-107).

O governo provisório procurou ser condescendente com os estrangeiros e, quando os negócios falavam mais alto, havendo a necessidade de algum daqueles homens ir ao palácio, ele era bem recepcionado e “sufocado de abraços e saudado por sinais maçônicos” (TOLLENARE, 1978, p. 146). O viajante foi recebido várias vezes naquela casa e percebeu que, entre os estrangeiros, os ingleses eram vistos com desconfiança por causa da velha aliança entre as coroas portuguesa e inglesa. Entretanto, quando se tratava de comerciantes norte-americanos, estes eram bem-vindos e recebidos com regozijo. A simpatia das lideranças de 1817 pelos Estados Unidos era visível. E é possível que o modelo federal norte-americano perpassasse pelo pensamento dos homens que içaram o levante, pois tal modelo, diga-se de passagem, parecia ser mais conveniente à tradição autonomista pernambucana. Em carta escrita em 17 de março ao governo de Washington, quando os mentores do movimento pediam ajuda para o sucesso da revolução, explicitamente os revolucionários declararam que a revolução em curso em muitas de suas atitudes havia se espelhado no exemplo que aquele país tinha dado ao mundo (LEITE, 1988, p. 194).

Em meados de abril, tomou conta do Recife o boato de que a Bahia se armava para vir bloquear a cidade. O governo provisório procurou se precaver comprando um brigue, armas e munições. O ataque já era esperado, por isso, quando os rebeldes tomaram o poder, foram enviados emissários ao exterior, principalmente aos Estados Unidos, na intenção de conseguir reconhecimento e apoio para o governo. Numa ação preventiva,

tomaram os navios dos portugueses e confiscaram as propriedades dos emigrados. No dia 16 de abril, apareceram na barra do horizonte um brigue e duas corvetas vindos da Bahia destinados a tomar o Recife. A essa altura, a alimentação estava encarecida. Diante da ameaça, conforme registrou o autor das Notas dominicais, o governo abandonou o antigo palácio, mudando-se às pressas para a Soledade, na Boa Vista, e muita gente começou a abandonar o Recife para se refugiar em Olinda e no Poço da Panela.

Bombardeado o Recife, veio a revolução terminar no dia 20 de maio. Dois dias antes, recebeu-se uma notícia dos comandantes das esquadras prometendo que poupariam a cidade caso as lideranças do movimento se entregassem à clemência real. Na véspera, Tollenare (1978, p. 173) recebeu um recado do padre João Ribeiro comunicando que “o governo estava dissolvido”. Uma hora depois de receber tal aviso, ele resolveu tomar precauções, uma vez que o exército da república havia se evadido e nada se podia prever. Tomado o Recife, iniciaram-se as prisões e enforcamentos para fazer justiça à majestade. O padre João Ribeiro, segundo informe do francês, foi o único a se suicidar, pois sabia da sorte que o aguardava. Com a restauração da ordem monárquica, a sepultura do padre foi aberta e sua cabeça foi exposta em praça pública no Recife.

O viajante testemunhou a chegada do novo governador Luís do Rego Barreto no dia 29 de junho. Dizia-se que era um grande militar e que recentemente fora promovido a general para governar a província. Aliás, o general era homem talhado nos campos napoleônicos e fora escolhido a dedo para governar a província e espantar os instintos rebeldes. Barreto havia lutado em Portugal contra as tropas de Napoleão durante a invasão do reino. Sua entrada foi triunfal, afinal ele representava o próprio monarca se apossando de seus domínios. Houve festas e te-déum. A cidade se iluminou. Costume do antigo regime, as luminárias tinham a função de exaltar a majestade e expressar a adesão do povo ao seu governo. Na realidade, as festas serviam para reforçar a autoridade real.

O novo mandatário promoveu pertinaz caça às bruxas contra os rebeldes. O viajante assistiu à execução do padre Tenório, que, pálido e desfeito, mal podia caminhar para o local do cadafalso. Todas essas

imagens eram estarecedoras e faziam a pena cair de sua mão, concluía o viajante.

Com o retorno de Pernambuco aos domínios reais, o Recife aos poucos voltou à normalidade. O comércio abriu as portas e o teatro passou a funcionar aos domingos. Mesmo assim, o viajante reclamava da falta de entretenimento a não ser passear na Ponte da Boa Vista, onde se viam as mesmas pessoas que pela manhã transitavam na Praça do Comércio, no Bairro do Recife. O viajante ainda despachou alguns navios para a Europa, mas estava disposto a deixar Pernambuco e ir para a Bahia, onde continuaria seus negócios. Antes de deixar a província, lançou um último olhar sobre a cabeça desfigurada do padre João Ribeiro, que continuava exposta na Praça do Comércio para ensinar os transeuntes a nunca mais desafiar o monarca. Com essas últimas observações, o francês termina o relato.

Como podemos ver, as impressões de Tollenare são uma fonte importante para se conhecer nuances do movimento de 1817, suas lideranças, ideias, sonhos e esperanças.

Fontes

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ).

MDP. Cx. 170, pac. 4, doc. 82.

Série Interior – Negócios de Província e Estados – IJJ9 – 242.

Arquivo Público Jordão Emerenciano (Apeje), Recife-PE, CC, 1817-1821, fls. 106-110.

Jornais

Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj), Recife.

Gazeta Pernambucana. Recife, 22/10/1822. Carta de Luís do Rego para

Tomás Antônio Vila Nova Portugal, 16 de fevereiro de 1819.
Apeje. O Carapuceiro, n. 3, 14 de janeiro de 1840.

Referências

- CARVALHO, Alfredo de. *Notas dominicais tomadas durante uma residência em Portugal e no Brasil nos anos de 1816, 1817 e 1818*. Recife: Imprensa do Jornal do Recife, 1905.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1998.
- COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Anais pernambucanos*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1958, vol. 8.
- DIAS MARTINS, Joaquim. *Os mártires pernambucanos vítimas da liberdade nas duas revoluções em 1710 e 1817*. 2. ed. Recife: Assembleia Legislativa do Estado, 1972.
- DUMONT, Juliette. Preciosos súditos, emigrantes atravancadores: a França e os franceses do Brasil no início do século XIX. In: VIDAL, Laurent; LUCA, Tânia Regina de (orgs.). *Franceses no Brasil séculos XIX-XX*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.
- FURET, François; OZOUF, Mona. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [19--].

- GLÉNISSON, Jean. Um emigrante francês no Brasil: Jean Etienne Seraine (1827-1854). In: VIDAL, Laurent; LUCA, Tânia Regina de (Org.). *Franceses no Brasil séculos XIX-XX*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- GRAHAM, Maria. Diário de uma viagem ao Brasil. In: VALENTE, Waldemar. *Maria Graham: uma inglesa em Pernambuco nos começos do século XIX*. Recife: Imprensa Oficial, 1957. (Coleção Concórdia)
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. 11. ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Ed. Massangana, 2002, v. 1.
- LEITE, Glacyra Lazzari. *Pernambuco 1817: estrutura e comportamentos sociais*. Recife: Editora Massangana, 1988.
- LIMA, Oliveira. Anotações. In: TAVARES, Muniz. *História da Revolução de Pernambuco de 1817*. Recife: Governo do Estado de Pernambuco, 1969.
- MAURO, Frederic. Tollenare (L. F. de). Notes dominicales prises pendant un voyage du Portugal et au Brésil em 1816, 1817 et 1818. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1976, n. 4, v. 54, p. 1254. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revue/home/prescript/issue/rbph~0035-0818-1976_um=54_4_5430-tl-1254-0000-2.pdf> Acesso em: 2. fev. 2012.
- MELLO, Evaldo Cabral de. Canoas do Recife: um estudo de micro-história urbana. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. Recife: Departamento de Assuntos Culturais do Ministério da Educação e Cultura, v. L., 1978.
- _____. *Um imenso Portugal: história e historiografia*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

- MELLO, José Antônio Gonsalves de. Apresentação. In: TOLLENARE. L. F. de. *Notas dominicais*. Recife: Governo do Estado de Pernambuco/Secretaria de Educação e Cultura, 1978.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Manuel Arruda da Câmara, 1752-1811*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1982.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Vida privada e cotidiano no Brasil na época de D. Maria e D. João VI*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- TAVARES, Muniz. *História da Revolução de Pernambuco de 1817*. Recife: Governo do Estado de Pernambuco, 1969.
- TOLLENARE. L. F. de. *Notas dominicais*. Recife: Governo do Estado de Pernambuco/Secretaria de Educação e Cultura, 1978.
- VENÂNCIO, Renato Pinto; FURTADO, Júnia Ferreira. Comerciantes, tratantes e mascates. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *Revisão do paraíso: os brasileiros e o Estado em 500 anos de história*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

VIAJANTES E MISSIONÁRIAS PROTESTANTES NORTE-AMERICANAS: NARRATIVAS E ALTERIDADES NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

*Eliane Moura da Silva**

Introdução

Em seu diário de viagem a bordo do "Yamoyden", em 1881, a missionária batista americana Anne L. Luthers Bagby (1859-1943) revelou que "*The only New Year's Day spent away from home. [...] It must to be one of new experiences, new trials I know. And, as there is always more of joy in every life than sorrow, I expect to find new jobs as well*" (Anne Luther's Diary a bordo do Yamoyden, 1881. Baylor University, Waco Texas)¹.

Ao descrever sua partida para o Brasil, Minna S. Everett (1853-1932) a primeira missionária batista solteira enviada ao Brasil em 1885 descreveu seus dilemas:

The night before going aboard the steam ship for Eastern Coast cities of South America, I was much in thought with my mother, writing her a lengthy letter with many tears blots. The letter was

* Livre-Docente. Professora do Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

¹ O único dia de Ano Novo passado longe de casa. [...]. É uma das novas experiências e desafios, eu sei. E como, na vida sempre há mais alegrias do que tristezas, eu espero encontrar uma nova atividade."

an effort to explain why I was leaving without first going home to tell her all about and to tell all a loving good-bye. The child love of my heart was poured out in that letter [...] but [...] lest (sic) I might fail in my promise to God [...] to give my life in whatever way He might use me to be help in extending His truth² (Recollections by Minna Everett, 1920. Smith – Luther – Bagby Family Papers. The Texas Collection – Baylor University, Waco, Texas).

Relatos como esses podem ser encontrados aos milhares, principalmente a partir da segunda metade do século XIX. Eles nos trazem cotidianos das questões sociais, culturais e logísticas sobre o significado das longas viagens, para lugares novos e desconhecidos, efetuadas por mulheres sozinhas.

O objetivo desse trabalho é o de analisar a produção de narrativas e de alteridades a partir de estudos sobre as viagens e as missionárias protestantes americanas em seus deslocamentos para tarefa de redimir, cristianizar e civilizar o mundo.

As viajantes missionárias tiveram razões gerais e particulares e estudá-las significa explorar formas de construção de identidades, de gênero, de classes, de pertencimentos nacionais, religiosos e culturais. É necessário levar em consideração o fato de que as decisões das missionárias protestantes americanas em emigrar para terras distantes fazendo o “trabalho de Deus”, além de questões econômicas, sociais

² “Na noite anterior da minha subida a bordo do navio a vapor que partia para as cidades da costa leste da América do Sul, eu pensava muito em minha mãe, escrevendo uma longa carta com muitos borrões de lágrimas. A carta era um esforço para explicar por que eu estava partindo sem primeiro ir para casa para lhe contar sobre tudo e para dizer a todos um adeus amoroso. O amor filial dentro do meu coração foi derramado nessa carta [...] mas [...] (não) podia falhar na minha promessa para Deus [...] dar a minha vida em qualquer maneira para que Ele pudesse me usar para ajudar na expansão de Sua verdade”. Em 1887 Minna contraiu febre amarela no Brasil e retornou ao Texas. Depois de um período como missionária no México, ela se tornou a primeira secretária remunerada da *The Texas Woman's Missionary Union*.

e políticas dos Estados Unidos logo após o final da Guerra Civil (1861-1865), também se baseou em convicções religiosas³.

As Viajantes

Durante o século XIX, milhares de mulheres, solteiras ou casadas, viajaram ao redor do mundo e às voltas com mudanças de espaços, em ações coletivas. Desafiam as imagens de confinamento, de representações tradicionais que as ligavam a terra, à família, às figuras dos modelos tradicionais que negavam a vontade de fuga e de desafios. Se os discursos imperantes na época apelam para a dissimetria de vocabulários – aos homens os espaços públicos como essenciais ao caráter e a honra da masculinidade e às mulheres o lar e a família – muitas delas, diante das condições em que viveram, reinventaram os limites da domesticidade.

Os deslocamentos das mulheres revelam suas figuras em público, em movimento. Viajaram, migraram, mudaram de lugar e de situação, integradas nas grandes mobilidades rurais e urbanas, nacionais

³ Cf. KING, Ursula and BEATTIE, Tina (Eds). *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*. London: Continuum International Publishing Group, 2005. ROBERT, Dana L. *American Women in Mission: a social history of their thought and practice*. Macon: Georgia, Mercer University Press, 1997. ROBERT, Dana L. (Ed). *Gospel Bearers, Gender Barriers: missionary women in the Twentieth Century*. New York: Mary Knoll, Orbis Books, 2002. SHENK, Wilbert R (Ed). *North American Foreign Missions, 1810-1914*. Theology, Theory and Policy. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2004. ALMEIDA, Jane Soares. *Ler as Letras: Por que educar meninas e mulheres?* São Bernardo do Campo: Universidades Metodista de São Paulo, Campinas: Editores Associados, 2007. SILVA, Eliane Moura da. *Missionárias Protestantes Americanas (1870 – 1920): gênero, cultura, história*. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011 <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>> Dossiê Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. SILVA, Eliane Moura da. “Os Anjos do Progresso no Brasil”: as missionárias protestantes americanas (1870-1920). <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/10483>>.

e internacionais dos séculos XIX e XX. Ao se libertar das tutelas familiares prévias, fossem solteiras ou recém-casadas, podiam almejar ascensões sociais, escapar de uniões arranjadas. Viajar e, no caso desta pesquisa, trabalhar como missionárias em países distantes, exóticos, desconhecidos e de difícil acesso, em viagens arriscadas, foi uma aventura. Significou também o alargamento dos horizontes onde puderam se inscrever de outras formas e maneiras.

Segundo Miriam Moreira Leite, a mulher viajante rompeu alguns padrões difundidos no século XIX, na medida em que a viagem foi a ampliação do espaço social normalmente atribuído às mulheres. Ao viajar, inscreveram-se em outros espaços sociais que correspondiam a novas funções. Ao relatar suas viagens, apresentaram as tensões entre os consentimentos possíveis e as representações dominantes. Os deslocamentos revelam as ambiguidades e tentativas de subversão das relações de dominação e os textos das viajantes e missionárias apresentam as incorporações culturais e exprimem valores, visões e estereótipos (LEITE, 1997. & FRANCO, 2008).

De acordo com *Mary Louise Pratt* os viajantes se encontram num espaço social conhecido como “zona de contacto” no qual culturas díspares se chocam, entrelaçam-se e se modificam (PRATT, 1999). Embora essas relações sejam permeadas pelas noções de subordinação e hierarquias, o contato e a interação produzem novos sentidos e significados para todos os que neles estão envolvidos e novas construções ganham sentidos e apropriações. Conforme as comparações entre as diferenças vão sendo nomeadas, representadas e dadas a ler, as viajantes em geral, e as missionárias em particular, adotam posturas e assumem posições com o objetivo de despertar, influenciar, transformar e acabam, elas mesmas, profundamente modificadas.

As Missionárias

Longe de seus lares e países de origem por longos períodos de tempo, os missionários, homens e mulheres, tendiam a glorificar suas

nações, seus modelos religiosos e civilizatórios, bem distantes daquilo que haviam deixado para trás. Com muita perspicácia, o oficial inglês *Richard Francis Burton* (1821-1890), quando do período em que esteve no Brasil, em 1861, como Cônsul da Inglaterra em Santos e durante o qual viajou incessantemente pelo país, sintetizou esses sentimentos e representações identitárias contraditórias:

Inglese e portugueses costumam queixar-se no Brasil por serem por demais impopulares. O fato é que eles sofrem frequentemente não só pelos seus próprios pecados, que são de vária natureza, mais ainda pelos de seus vizinhos europeus, que não são poucos. [...]. E é quase um truísmo dizer que ouvimos pouca coisa boa a nosso favor por parte de outros, nós, como outras nações, ouvimos elogios demais a nós mesmos de nossa parte. Essas gabolices e fanfarronadas acerca de nossas próprias perfeições ainda são tidas na conta de patriotismo. [...]. O Brasil, também, como os demais povos, recebeu um pequeno conjunto de elogios e um grande lote de acusações imerecidas. Mas os nossos viajantes dificilmente têm sido mais polidos para com eles que outros de outras nações. (BURTON, 1983, p. 142).

Esse distanciamento levava ao esquecimento das tensões sociais, políticas e religiosas entre, por exemplo, as novas ideias de modernidade e os feminismos, que caracterizaram esse período apresentado como uma era de civilização e da emancipação feminina. Pode-se dizer que o impacto desse processo acabou por alterar e a idealizar tanto a religião como os feminismos e as relações de gênero no Ocidente.

Os movimentos de mulheres na segunda metade do século XIX nos EUA estiveram em forte conexão com as transformações religiosas que aconteceram na cultura e sociedade americana nas décadas seguintes ao final da Guerra Civil. Questões tais como igualdade e justiça de gênero estavam imbricadas em mudanças legais, sociais, políticas e religiosas. O papel que os grupos religiosos, as inovações teológicas e surgimento de igrejas desempenhada na modernidade foi revelador das contradições entre avanços e conservadorismo no que se refere ao reconhecimento e igualdade da participação feminina.

No contexto das grandes expansões coloniais dos séculos XIX e do início do XX, muitas foram atraídas pelas missões religiosas, católicas ou protestantes, que legitimavam, de forma honrada, seus deslocamentos. Agir no espaço público, arcar com as suspeitas que pesavam sobre as mulheres sozinhas, teriam sido provas ainda mais difíceis de suportar sem o apoio material, social e religioso.

Os trabalhos missionários religiosos foram opção legítima com justificativa, objetivos e, principalmente, suporte financeiro. Ao abrigo institucional, financeiro, dentro de redes de apoio social que incluíram associações femininas, literatura, escolas para formação de professoras, enfermeiras, médicas, as missionárias foram uma parte significativa dos movimentos de mulheres deste período.

As missionárias, assim como as mulheres européias e norte-americanas brancas, desempenharam um papel ambíguo: eram membros de um gênero inferior dentro de uma raça superior. O resultado foi que reconheciam a opressão das mulheres e, simultaneamente, desenvolviam um sentido de superioridade devido à raça e nacionalidade. Almejavam melhorar o mundo privado (doméstico, conjugal, maternal) das mulheres sem alterar a questão da desigualdade de gênero. O Oriente era comparado desfavoravelmente ao Ocidente e o islamismo responsabilizado pela situação de inferioridade feminina. Da mesma forma, quando em países católicos da América Latina independente, a Igreja e o catolicismo eram apontados como os grandes responsáveis pela sujeição feminina, pela falta de educação e de profissionalização das mulheres.

Estudar a história cultural das missionárias protestantes americanas em diferentes partes do mundo na segunda metade do século XIX e inícios do XX significa entender os mecanismos de negociação, conflitos que envolveram gênero, etnia, nacionalismo, religião e modernidade. Culturas não sobrevivem isoladamente e são sempre interconectadas e interdependentes. Qualquer contato entre grupos diferentes pressupõe impactos em todas as partes. As missionárias foram afetadas e sua mensagem universal, para ser eficaz, teve que ser adaptada para poder circular em contextos diferentes. Compromisso e maleabilidade foram

elementos essenciais para esses encontros culturais onde flexibilidade foi requisito básico.

Negociar as convergências e os conflitos de gênero, raça, classe, nacionalidade e religião exigiram maneiras originais, e muitas vezes improvisadas, de trabalhar. Foram persuadidas que tais problemas de gênero seriam resultado dos problemas das culturas e religiões locais – no caso brasileiro, do catolicismo – muitas vezes sem levar em conta, pelo menos de maneira explícita, que elas também eram o resultado de diferentes relações assimétricas de gênero.

Mas modificações importantes aconteceram. A experiência missionária significou viajar através de diferentes culturas e sofrer o impacto de transformações. A vida cotidiana longe de sua cultura, de suas crenças, das famílias e comunidades emocionais, sobreviver a doenças, mortes, a uma vida conjugal em um meio estranho e muitas vezes hostil, provocou modificações irreversíveis no próprio cristianismo ocidental e entre todos os envolvidos nas metrópoles e nas colônias.

Significou também, após longos períodos de afastamento de seus países e comunidades religiosas, o esquecimento das tensões de gênero que haviam deixado para trás. Foi possível imaginar e criar uma representação sobre a civilização e os estereótipos de gênero, raça, classe, idealizando situações que glorificavam uma vida política e religiosa do mundo protestante e de suas sociedades e culturas, principalmente no que se referia à posição das mulheres como o modelo de salvação e civilização.

Estudos recentes apontam o problema das conversões culturais por que passaram as missionárias e que, com frequência, modificaram seus retornos aos seus países e comunidades de origem.

Esse foi caso de Martha Foster Crawford (1830-1909), missionária batista natural do Alabama e que viveu na China desde 1851 até a sua morte em 1909. Historiadores da religião, da história da China contemporânea, das missões, das relações entre gênero, racismo, classes, política e religião, utilizam os diários e demais escritos de Martha Crawford como fontes documentais (VAUGHAN, In. SHENK, *op. cit.*, p. 243 – 260). Durante os seus 79 anos de vida, ela viajou entre culturas e sofreu o choque do seu

momento histórico. Quando retornou aos Estados Unidos, depois de alguns anos como missionária na China e imediatamente após o final da Guerra Civil, em 1866, encontrou sua cultura sulista profundamente alterada. Seus parentes no Texas, Mississippi, Alabama e Georgia tentavam se recuperar da devastação, pobreza, fome, humilhação e do desapontamento religioso. Ela observou as mudanças religiosas e culturais que agora afetavam aos sulistas derrotados. O crescimento das igrejas *african-americans*, as sociedades secretas e uma religião civil branca fizeram com que os sulistas ao final do século XIX, sentissem-se outros dentro de seu próprio país⁴. Para Martha Crawford, houve a sensação de que sua casa, seu estilo de vida e missão civilizatória haviam sido destruídas pelos Estados Unidos em 1865 e sofreu uma grave crise de identidade.

Ao se sentir uma estrangeira em sua própria cultura, o retorno de *Martha* para a China foi marcado por uma peculiar percepção do seu papel como cristã e acabou por determinar o abandono de uma forma de atuação missionária. Ela procurou desenvolver outras maneiras de acomodação, aculturação, adaptação, assimilação de ser cristã e missionária dentro da cultura e sociedade chinesa. Estabeleceu um estilo de vida bem próximo ao dos chineses em seu cotidiano, usando roupas chinesas e advogando total independência, inclusive material, das igrejas cristãs protestantes surgidas na China. Defendia o evangelismo direto em dialetos locais, a abolição de hospitais e escolas ocidentais e que os missionários desenvolvessem uma acomodação cultural ao estilo de vida simples e de acordo com os padrões cotidianos dos chineses. As suas fotos desse período mostram-na vestida como chinesa. Quando de sua morte, em 1909, seu funeral e caixão foram ao estilo chinês e era chamada, entre os chineses, de *Madam Gao*, nome que foi atribuído assim que chegou a China.

⁴ Sobre a relação entre o final da Guerra Civil e novos papéis de gênero entre as mulheres sulistas ver McARTHUR, Judith N. *Creating the New Woman: The Rise of Southern Women's Progressive Culture in Texas, 1893-1918*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1998.

As mudanças ocorridas neste período, nos Estados Unidos, sobretudo no Sul derrotado, fizeram com que a sua vida como missionária na China adquirisse novo sentido. *Martha* não viveu como uma mulher chinesa. Ao contrário, considerava a condição de vida das chinesas opressiva e cruel, mas preferiu viver na China, onde acreditava poder ser uma verdadeira missionária e, dessa forma, proporcionar um novo modelo de mulher cristã como emancipação de gênero. Na sua perspectiva homens e mulheres cristãos e santificados viveriam relações abençoadas e harmônicas dentro de uma perspectiva de igualdade espiritual na China ou em qualquer outra parte do mundo.

As Narrativas

A produção das narrativas missionárias foram construções sobre alteridades que estavam situadas dentro de complexos paradigmas sociais e históricos, além de indissolivelmente conectados com o que acontecia na história do protestantismo norte-americano. Quanto mais expansivos foram os movimentos missionários, mais acumularam poder. Os aspectos das outras culturas e religiões frequentemente refletiam as tendências, padrões de referências e agendas reformistas dentro de suas próprias denominações, países e culturas.

As narrativas dos missionários também são produto do contato e das interações espaciais e temporais de sujeitos anteriormente separados. Esses sujeitos, anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas, começaram a se encontrar, cruzar e, nesses contatos, as dimensões interativas e improvisadas geraram relatos fundamentais para a construção, representação, descrição destes novos grupos. Esta presença em comum foi geradora de interação, entendimentos e práticas assimétricas de poder.

A missionária metodista Martha Watts, escreveu diversas cartas durante o período que esteve no Brasil, entre 1881 e 1908, um bom número delas destinadas à leitura pelas mulheres que formavam o Conselho

Consultivo em *Nashville*⁵. Analisando alguns trechos é possível identificar algumas dessas assimetrias, por exemplo, de gênero e étnicas:

Não pude empregar ninguém porque não há alemães precisando de lares e não pude admitir uma negra porque eu gosto de casa limpa e elas não gostam de fazer esse tipo de trabalho. Mas consegui, por fim, uma boa pessoa – membro de nossa igreja e uma humilde cristã. [...]. Acho um trabalho precioso educar as meninas para que elas saiam e ensinem seu próprio povo. Tenho uma menina que espero que se torne útil em seu tempo e geração nesse sentido. (Martha Watts. Carta do Brasil. n. 7, janeiro, 1882. In. MESQUITA, 2001, p. 56 – 57).

As narrativas das viagens missionárias foram práticas de tradução, formas de comunicação interculturais, e envolviam relações de poder e de dominação, não sendo neutras ou técnicas. Algo ou alguém ao ser traduzido se transformava em outro objeto. As narrativas modificavam, de forma hierárquica e assimétrica, as culturas e sociedades locais:

Quando estávamos na Bahia, disseram-nos que Piracicaba era uma das mais belas cidades do interior. Eu fiquei encantada com a ideia de viver em uma “bela cidade”, não levando em consideração as palavras “no interior”, que mudavam as coisas. Minha imaginação imediatamente criou a imagem de casas com telhados altos e janelas pequenas; com belas palmeiras franjadas, cactos, bananeiras e todos os tipos de plantas tropicais e grandes jardins com frutas e flores. Essa ideia era, sem dúvidas, uma reprodução do que eu havia visto no subúrbio da Bahia e parte do que me lembrava de Lisboa. [...]. As pessoas se vestem tão bem quanto nos Estados Unidos – isto é, as de melhor classe. O povo pobre e os negros não se vestem nem com um mínimo de dignidade. Entretanto não existem trajes fantásticos. Todas as mulheres e a maioria dos homens envolvem-se em xales,

⁵ Sobre Martha Watts ver SILVA, Eliane Moura da. Gênero, Religião, Missionarismo e Identidade Protestante Norte-Americana no Brasil ao final do século XIX e inícios do XX. In. *Mandrágora – Gênero, Cultura e Religião*, Ano 12, n. 16, 2008, São Bernardo do Campo, UESP.

seja de manhã ou à noite, de tal forma que relembram figuras de mulheres do Oriente. (Martha Watts. Carta do Brasil. n. 6, dezembro, 1882, *op. cit.*, p. 31, 34).

As narrativas missionárias que traduziam os comportamentos e culturas locais, também mostravam as ações e reações dos locais. Deviam ser lidas e serem legíveis entre seus pares, os receptores destas representações: as igrejas, os *Board of Missions*, os jornais evangélicos que reservavam espaço para os relatos de missionários nas terras distantes, exóticas e perigosas onde desafiavam, com risco da própria vida e a ponto de suportar seu martírio para evangelizar e salvar. Superioridade, tenacidade, destreza seriam atributos essenciais aos projetos missionários que exigiam esforço e superação.

Através das representações dos outros, em particular, das outras mulheres vitimizadas – dependentes, exploradas, submissas, enclausuradas, deseducadas – largamente exploradas pela literatura missionária, as mulheres norte-americanas iniciaram seus movimentos de “*Woman’s Work for Woman*”, uma agência bastante audaciosa e ativa que, por volta de 1900, rivalizava e ultrapassava em termos financeiros e número de missionárias, os *Mission Boards* masculinos. Isto significou que salvar as irmãs da opressão e levá-las pelo caminho da verdadeira religião e salvação, foi base do empoderamento das associações missionárias. O crescimento dos grupos e da presença das mulheres nas igrejas e organizações missionárias, não esteve dissociado da produção dos discursos sobre gênero.

As missionárias, como as demais viajantes no século XIX e inícios do XX, em suas cartas, diários, notícias para jornais, relatórios descreviam suas observações das situações diferentes e singulares. Destacavam os aspectos pessoais, culturais, sociais e religiosos que presenciavam e uma grande atenção às condições da vida cotidiana, comparando situações vividas nos locais de origem com aquelas que procuravam descrever e interpretar. Descrever o estranhamento dos contatos e dos desentendimentos, ao revelarem suas curiosidades e observações, as maneiras como enfrentavam as situações desconfortáveis, servia para mostrar os riscos que assumiam assim como reforçar as descrições da miséria moral e religiosa que deveriam manter os esforços espirituais e materiais que apoiavam as missões.

Os vínculos, as negações, as discussões, as críticas e discordâncias acabavam por revelar as tradições culturais que moldam, alimentam e sustentam as representações. Essas representações são compartilhadas pelos personagens em jogos de relações culturais, de produção de sentidos e sempre através de ausências que justificam presenças, definindo o que são em relação ao que não são considerando-se que “[...] significado / identidade de cada conceito é constituído (a) em relação a todos os demais conceitos do sistema em cujos termos ele significa.” (HALL, 2003, p. 85).

Conclusão

A produção acadêmica sobre história das missionárias protestantes aponta alguns problemas fundamentais. Em primeiro lugar, destacam o contexto histórico e religioso ocidental no momento da grande expansão missionária. Demonstram como as missionárias encontraram, paradoxalmente, padrões de oportunidades e constrangimentos dentro do movimento missionário nas organizações e instituições dominadas pelas relações assimétricas de gênero. Isso acontecia tanto na teologia como nas posições de comando. Enfatizam a necessidade de entender os locais de origem, histórica, social e cultural para estudar os encontros e desencontros diante de múltiplas afiliações. As conexões entre gênero, filantropia, religião, direitos das mulheres no século XIX são essenciais para compreender as atividades das missionárias em outros países e culturas.

Em segundo lugar, analisam as formas através das quais o trabalho das missionárias, dentro de uma perspectiva colonialista e imperialista, foi fundamental para modificar as construções vitorianas sobre a mulher e os papéis tradicionais de gênero. Estudam a reformulação das funções femininas no que se refere à autoridade e responsabilidade social, transformando os discursos de resgate, salvação e redenção em temas centrais para preservar suas ações de gênero com autonomia e poder dentro das instituições e organizações masculinas das Igrejas protestantes.

Estes estudos demonstram os diferentes níveis através dos quais a relação entre religião e gênero foi fundamental para garantir novas perspectivas que alteraram o empoderamento das mulheres no/e através do projeto missionário, na educação feminina e sua profissionalização.

A cultura missionária nesse período pode ser considerada um sistema de ideais religiosos e culturais através dos quais as atividades e esforços missionários justificavam suas atividades. Descritos como heroínas / heróis travavam uma boa luta em nome da religião e da civilização cristã evangélica. Cristianizar o mundo era um ideal através do qual a religião e a cultura mantinham uma dinâmica particular. O Cristianismo aplicado incluía a educação, a saúde, o trabalho cooperativo, a legalização do status das mulheres, a atenção especial aos pobres, crianças, famintos e oprimidos. A devoção cristã foi um novo motivo para atuação e apoiada, particularmente, na esperança de que o Reino de Deus se concretizaria a partir da América para o mundo todo. O papel das missionárias foi parte da construção de uma representação que lhes conferiu respeitabilidade e exemplaridade por destacarem a coragem, a altivez, a determinação, a modéstia, a delicadeza, o altruísmo, a generosidade e a abnegação, como fatores essenciais da construção da personagem.

As descrições culturais, geográficas, sociais das narrativas de viagem das missionárias protestantes americanas entre meados do século XIX e inícios do XX devem ser analisadas em diferentes aspectos. Em primeiro lugar, o significado da viagem e dos escritos sobre as viagens; em segundo lugar, as características colonizadoras das representações dos discursos das diferenças baseadas em gênero, raças, classes, faixas etárias e práticas religiosas. Uma missionária, ao descrever suas viagens, produz importantes narrativas que revelam toda a ambivalência e as assimetrias das diferenças espaciais, geográficas e de representação textual de tais discursos.

Essas representações formularam, reforçaram e construíram novas subjetividades através do espaço e do tempo. As missionárias viajaram dentre e entre esferas de poder, de sentidos características das diferenças de gênero. Suas cartas, relatórios, diários, notícias, entre outros produtos narrativos, são reveladores das concepções entre as esferas públicas

e privadas, da construção de diferenças e de subjetividades. E, mais ainda, são reveladores da complexidade e das ambivalências as quais estiveram sujeitas.

Fontes

Anne Luther's Diary a bordo do *Yamoyden*, 1881. Smith – Luther – Bagby Family Papers. The Texas Collection – Baylor University, Waco Texas)

Martha Watts. Carta do Brasil. n. 6, dezembro, 1882. In. MESQUITA, Zuleica (Org.). *Evangelizar e Civilizar: Cartas de Martha Watts, 1881-1908*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2001.

Martha Watts. Carta do Brasil. N. 7, janeiro, 1882. In. _____ (Org.). *Evangelizar e Civilizar: Cartas de Martha Watts, 1881-1908*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2001.

Recollections by Minna Everett, 1920. Smith – Luther – Bagby Family Papers. The Texas Collection – Baylor University, Waco, Texas.

Referências:

ALMEIDA, Jane Soares. *Ler as Letras: por que educar meninas e mulheres?* São Bernardo do Campo: Universidades Metodista de São Paulo, Campinas: Editores Associados, 2007.

BURTON, Sir Richard. *Viagens aos Planaltos do Brasil (The Highlands of the Brazil publicado em Londres em 1869)*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, Fundação Pró-Memória, 1983.

FRANCO, Stella Maris Scatena. *Peregrinas de Outrora: Viajantes latino-americanas no século XIX*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNICS, 2008.

HALL, Stuart. *Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*. In. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

KING, Ursula and BEATTIE, Tina (Eds). *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*. London: Continuum International Publishing Group, 2005.

LEITE, Miriam Lifichtz Moreira. *Livros de Viagem (1803-1900)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

McARTHUR, Judith N. *Creating the New Woman: The Rise of Southern Women's Progressive Culture in Texas, 1893-1918*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1998.

PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: relatos de viagens e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

ROBERT, Dana L. (Ed). *Gospel Bearers, Gender Barriers: missionary women in the Twentieth Century*. New York: Mary Knoll, Orbis Books, 2002.

_____. *American Women in Mission: a social history of their thought and practice*. Macon: Georgia, Mercer University Press, 1997.

SHENK, Wilbert R. (Ed). *North American Foreign Missions, 1810-1914. Theology, Theory and Policy*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2004.

SILVA, Eliane Moura da. “Os Anjos do Progresso no Brasil”: as missionárias protestantes americanas (1870-1920). <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/10483>>.

_____. Gênero, Religião, Missionarismo e Identidade Protestante Norte-Americana no Brasil ao final do século XIX e inícios do XX. In. *Mandrágora – Gênero, Cultura e Religião*, Ano 12, n. 16, 2008, São Bernardo do Campo, UMESP.

_____. Missionárias Protestantes Americanas (1870 – 1920): gênero, cultura, história. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011 – ISSN 1983-2850 <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>> Dossiê Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades.

VAUGHAN, Carol Ann. Missionary Returns and Cultural Conversions in Alabama and Shandong: The Latter Years of Madam Gao (Martha Foster Crawford). In. SHENK, Wilbert R (Ed). *North American Foreign Missions, 1810-1914*. Theology, Theory and Policy. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2004. p. 243 – 260.

ENTRE “ASSASSINOS E VAGABUNDOS DE TODA ESPÉCIE”: OLHARES ESTRANGEIRO-PROTESTANTES SOBRE A VIOLÊNCIA NO BRASIL OITOCENTISTA

*Sergio Willian de Castro Oliveira Filho**

Encontramos um cavaleiro que acabava de regressar de uma viagem de dez ou doze dias pelo interior. Dizia ser lamentável a situação moral e o estágio de civilização nos sertões do Rio Grande do Norte [...] a intriga, a discórdia e o crime que aí imperavam. A vingança arrogava-se o direito de ministrar justiça e os mais nefandos crimes tripudiavam sobre a lei, desafiando-a impunemente. Afrontazinhos de somenos eram punidas com a morte e a vida de qualquer pessoa podia ser objeto de mesquinhas transações com vis assassinos. (KIDDER, 1980, p. 134.).

Civilização e controle de si sempre andaram de mãos dadas nos discursos acerca do processo civilizador. A ideia de um arrefecimento das práticas consideradas violentas ou de uma transferência das mesmas para outros campos da vida social não consideradas perniciosas, tais como os esportes foram amplamente discutidas pelos teóricos do “processo civilizador”, tendo em Norbert Elias seu principal porta-voz.

A citação que abre este texto denota apenas uma das várias vezes dos estrangeiros visitantes do Brasil no oitocentos que formataram uma generalização acerca do cotidiano violento dos sertões brasileiros neste

* Doutorando em História na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

período. Locais estes nos quais, para muitos destes viajantes, imperavam a vadiagem, a vingança, os roubos, os latrocínios e a ausência quase total do Estado na reprimenda a tais ações.

O missionário estadunidense Daniel Kidder, que apesar de não haver percorrido o interior do Império em suas viagens entre 1837 e 1840, não deixou de expor as informações acerca da violência que provavelmente lera em relatos de outros viajantes acerca do Brasil, bem como de habitantes desta nação estrangeira. Relacionando desta forma a lamentável "situação moral e o estágio de civilização" de recônditos locais do Brasil àquilo que se convencionou como a realidade violenta de tais espaços.

Tal percepção de um Brasil cujos sertões estavam repletos de "crimes de sangue" não era peculiaridade do reverendo metodista, diversos outros visitantes estrangeiros deixaram registros acerca do contato ou do medo que tal contexto lhes impunha.

Notável é a constância de tal tema nos escritos destes estrangeiros, em que tais práticas tidas como atos fora da lei eram consideradas inaceitáveis a estes sujeitos, denotando totalmente o quanto esta nação ainda teria que caminhar para tentar chegar ao nível civilizacional de Estados Unidos e Inglaterra. Ademais, expunha-se uma relação direta de tais ações violentas com a falta de moralidade da população praticante destas atividades.

Os grupos armados que cruzavam com estes estrangeiros nas estradas do interior do Brasil complementavam nestes últimos esta impressão de insegurança e medo. Ao comentar sobre um destes grupos armados que encontrara na Província de Pernambuco, Daniel Kidder deixa transparecer certo antagonismo de sentimentos com relação à situação encarada, pois se por um lado o medo tomara conta de seus sentimentos, Kidder notou um ar totalmente diferente com relação aos homens armados que cruzaram seu caminho: "Logo que entramos no primeiro mato, cruzamos com dois homens armados de espadas e espingardas, que nos causaram má impressão apesar de passarem conversando alegremente sem nos molestar" (KIDDER, 1980, p. 140).

Já na Província do Ceará, George Gardner, contemporâneo de viagens de Kidder¹, cruzaria com outro destes grupos armados, que somadas à suas leituras e informações da população destas regiões às suas experiências na “zona de contato” levou-o a tirar a seguinte conclusão acerca da moral da população:

Para o europeu acostumado a viajar com relativa segurança, sem recurso ao porte de armas, o encontro de viajantes trigueiros com ar de salteadores, cada qual armado de pistolas, espada, adaga, faca e espingarda dá idéia muito desfavorável da moral dessa gente. Assassinatos e roubos são frequentes entre eles, raramente se verificando um sem o outro, e sempre por traição. (GARDNER, 1975, p. 84).

A comparação inevitável ao estrangeiro aparece novamente. Ante o europeu que teoricamente seria acostumado a viajar com sentimento de segurança mesmo desarmado, postava-se uma realidade diferenciada a qual surgia o estereótipo de nativos brasileiros armados com “ar” de assaltantes que era reforçado quase que de forma inconsciente pela cor da pele de tais sujeitos, “viajantes trigueiros”, isto é, de pele morena.

Gardner que tanto amedrontara-se com o encontro de nativos armados, logo passou a comportar-se de maneira semelhante àqueles “viajantes trigueiros”, descrevendo o arsenal que ele e seus homens levavam:

Eu levava um par de pequenas pistolas, além das que tinha nos coldres e tinha na cinta uma grande espada. Mr. Walker carregava, além do facão usual dos brasileiros, uma pequena espada. Os homens todos tinham espingardas. (GARDNER, 1975, p. 144).

Além do escocês Gardner, o viajante Anglo-lisboeta Henry Koster, bem como seus guias e empregados viajavam todos armados, armas

¹ O naturalista escocês George Gardner realizou suas viagens pelo Brasil entre os anos de 1836 a 1841, percorrendo diversas áreas do interior do Brasil.

estas que serviriam justamente para proteção pessoal ante os habitantes do Brasil. Após solicitar o passaporte com o fim de viajar por terra até o Ceará, Koster relata as provisões e equipamentos da jornada:

Sr. Félix, eu, John, meu criado inglês, a cavalo, armados de espadas e pistolas, e o guia negro, também montado, sem sela nem brida, carregando um bacamarte e levando diante de si um cavalo conduzindo a bagagem, com um mulatinho escanchado entre os cestos. (KOSTER, 2003, p. 85).

Tal situação, segundo o próprio Koster, quase gerou um confronto armado entre ele e seus homens e um grupo de milicianos na fronteira do Rio Grande do Norte com o Ceará. Especificamente no Arraial Santa Luzia (atual Mossoró), Koster fora ordenado por um português, sargento do distrito, a mostrar seu passaporte, no entanto, recusou-se terminantemente a obedecer ao miliciano pelo fato deste não estar uniformizado, vestindo apenas camisa e ceroulas, além de não haver se comportado de maneira respeitosa ante um inglês. Após ser irônico e galhofar o sargento ao perguntar a seu guia se o mesmo ouvira o que aquele solicitara, Koster completa:

O sargento saiu e preparamos nossas armas, para distração e assombro de alguns pacatos moradores. Viu-o, logo depois, vir em nossa direção, acompanhado de duas ou três pessoas. Gritei-lhe que se detivesse à distância sob pena de Júlio disparar contra ele. Julgou mais prudente parar. (KOSTER, 2003, p. 162).

Quase oitenta anos após esse episódio, o reverendo estadunidense De Lacey Wardlaw relataria suas impressões acerca de ações tidas como violências fruto da ignorância e intolerância da população do interior brasileiro. Escrevendo ao periódico "The Missionary" em 1887, este missionário presbiteriano relataria sua recepção em Mossoró:

Era uma segunda-feira. Tive dificuldades em alugar uma casa, pois aos nossos não se permitia cantar nem mesmo em seus lares. Eu não pude visitar a todos. Terça-feira, anunciado o culto,

juntou-se uma multidão, que apedrejou a casa. Eu estava só, mas fiquei lá apesar do ataque. [...] Na noite seguinte fiz um culto só para homens. Não estava ainda bem no meio do sermão, e a casa foi atacada. À segunda leva de pedradas a congregação estava do lado de fora, e depois da trigésima carga, puseram fogo de ambos os lados, e o quarteirão ficou iluminado. (FERREIRA, 1992, p. 226).

Em outra ocasião, Lacey comentaria acerca de ataques sofridos no Ceará, desta vez por sua esposa Mary Hoge Wardlaw: “Still we are making progress and have had very little to disturb us in the meetings we have had in the outskirts, even in that part where on two former occasions my wife was struck with stones while visiting with me”².

Nota-se toda uma construção discursiva por parte destes estrangeiros de um Brasil, principalmente nas regiões longe das cidades e vilas mais habitadas, que reinava a violência manifesta em forma de assassinatos, assaltos, furtos, vinganças, brigas, distúrbios. Não podemos negar que tais ações eram praticadas no Brasil do século XIX. A violência emergia no cotidiano dos habitantes dos sertões brasileiros como uma forma de negociação ante uma realidade construída historicamente por pactos familiares, famílias estas que não eram constituídas apenas por laços consanguíneos, mas através de acordos de apadrinhamentos.

Partindo das representações de administradores coloniais, câmaras municipais locais e particulares ao Conselho Ultramarino acerca de constantes queixas com relação à criminalidade, Eudes Gomes (GOMES, 2005, p. 127-128) constatou que a violência percebida nas impressões tanto de Koster como de Gardner no Ceará do século XIX, não era algo constituído em tal período, mas que tinha uma longa periodicidade

² Jornal ‘The Missionary’. A monthly Journal, issued in behalf of The Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States. Edited by the secretaries. Vol. XXIII. Published by Whittet & Shepperson. Richmond: Novembro de 1890, p. 421. (<http://www.archive.org/details/missionary00missgoog>). “Assim mesmo estamos fazendo progresso e temos tido pouco a nos perturbar nas reuniões que realizamos nos arredores, mesmo naquela parte onde, em duas ocasiões minha esposa foi atacada com pedras quando me visitava”. (Tradução Livre).

remontando ao próprio processo de colonização durante os séculos XVII e XVIII.

Tais expressões de violência se mostravam no dia a dia deste homem sertanejo como uma linguagem, a qual acreditamos que deva ser compreendida em suas tênues tramas de negociações e complexidades e não apenas como surtos e picos de incoerências e extremos psicológicos. A primeira tentativa de compreensão de tal quadro perceptivo destes estrangeiros anglo-saxões seria a lógica questão: Se tais sujeitos estranharam de forma tão veemente este aspecto do contacto, seria então pelo fato de que na Europa e nos Estados Unidos não haveria manifestações de violência semelhantes às vivenciadas no Brasil do oitocentos? Ora, a resposta vem com uma negativa surpreendente. O cotidiano de violência também era marca premente da realidade britânica e norte-americana do setecentos e oitocentos.

Bandos de "vadios" e "vagabundos", como eram denominados por seus compatriotas, vagavam pela Inglaterra amedrontando viajantes ante a possibilidade de assaltos e assassinatos. Emblemática é a figura lendária do assaltante Robin Hood, que habitando com seu bando na floresta de Sherwood roubava os incautos ricos. Interessante é que o mito de Robin Hood com o passar dos séculos ganhou contornos quase épicos, configurando uma inversão de concepções, onde o criminoso tornou-se o herói, justamente pelo fato de o criminoso verdadeiro ser encarnado pelo governante que oprime o povo.

A prática de crimes por parte de bandos na Inglaterra não ficou restrita a estórias como as de Robin Hood. Peter Linebaugh (LINEBAUGH, 1984, p. 20) nos traz uma lista de gírias que denominavam grupos de ladrões e vagabundos na Inglaterra, como os "Files – batedores de carteira (de meados do século XVII a XIX)", os "Dunakers – ladrões de gado, especialmente de vacas (de finais do século XVII até início do século XIX)", os "Roberds-men – membros de um bando de vadios saqueadores, como Robin Hood", os "Swadlers – aqueles que não apenas roubavam e batiam, como também matavam viajantes", os "Anglers – ratoneiros que com varas curvas roubavam através de janelas e portas abertas (de meados do século XVI até XIX)".

A sociedade letrada inglesa do século XIX pôde contemplar e apreciar os romances de Charles Dickens e Arthur Conan Doyle. Alguns destes romances apresentavam uma Inglaterra cuja delinquência e crimes de morte cerceavam o dia a dia dos ingleses da era industrial. O *Oliver Twist* de Dickens apresenta a delinquência juvenil forjada a partir das mazelas provocadas pelas condições precárias de sobrevivência que foram submetidos as classes subalternas na ilha da rainha Vitória. Por outro lado o *Sherlock Holmes* de Conan Doyle surge a partir de uma série de contos acerca do espetacular detetive habitante de Londres que desvenda crimes quase perfeitos através de sua arguta percepção.

Não podemos afirmar que tais escritos traziam em si traços que podem nos levar a inferir que aquela era a realidade do cotidiano britânico, já que se tratava de textos repletos de liberdade da imaginação de seus autores, porém, por outro lado não podemos também afirmar que tais romances surgiram como de uma manifestação sobrenatural na mente de seus criadores, sem uma série percepções e negociações com as realidades que circundavam Dickens e Doyle.

De certa forma, pode-se considerar que os assassinatos e roubos apresentados nos diversos romances policiais da era vitoriana tivessem sua inspiração em casos que deixou perplexa a sociedade inglesa do período, como a famosa série de assassinatos de prostitutas que assolou Londres no ano de 1888, crimes estes que ficaram insolúveis, cuja única conclusão a que se chegou foi a que um assassino apelidado de Jack, o estripador, era o autor dos brutais crimes.

Poder-se-ia considerar figuras como Robin Hood, *Oliver Twist*, e até mesmo Jack, o estripador, como portadores de uma aura muito mais de fantasia que de realidade. Porém, sujeitos comuns, muitas vezes anônimos, atuaram neste mundo da criminalidade inglesa do século XIX, executando seus atos nos papéis de ladrões, falsificadores, assassinos, arruaceiros.

Em um artigo na *'Endinburgh Magazine'* de março de 1820, certo articulista autodenominado *'T. H.'* ao discutir sobre os códigos criminais na Inglaterra, chegou à conclusão que comparativamente com o restante da Europa, as leis penais inglesas não estavam surtindo muito efeito com relação aos crimes contra a propriedade, levando-se em consideração que,

segundo 'T. H.', "the laws of Great Britain are, in this point, severer than those of any country. Now, it is a certain fact, that proportionately more crimes against the right of property are committed in England than in any other country of Europe"³.

Mas não eram apenas a atuação de bandos de ladrões, assassinos e falsificadores que pintaram o quadro da violência na Inglaterra do oitocentos. Constantes foram os distúrbios, brigas em tabernas e levantes que se deram nas ilhas britânicas do período. O contexto da industrialização muito contribuiu para a recorrência de tais atos, na medida em que houve uma explosão urbana em diversos pontos da Inglaterra, ao mesmo tempo que uma massa de miseráveis concentravam-se em tais cidades. A insatisfação com relação ao desemprego ou ao preço dos alimentos gerava constantes tensões entre as autoridades com relação a esta população.

Por outro lado, a imigração irlandesa trouxe outro ingrediente à já conturbada situação da Inglaterra. Isto pelo fato de que tais irlandeses não eram bem vistos pela grande maioria da população inglesa, sendo considerados inferiores, bárbaros, ignorantes e brigões. Havia uma forte ideia na Inglaterra segundo a qual os irlandeses seriam comparáveis a animais. Muito se deveu tal consideração pelo fato de que tais irlandeses eram católicos romanos, sendo a concepção acerca de tais sujeitos uma opinião não apenas da elite inglesa, mas, inclusive, da grande massa pobre de ingleses, o que gerava uma série de constantes distúrbios nos bairros populares entre ingleses e irlandeses.

Mas não eram apenas os membros das classes subalternas que promoviam arruaças nos campos e nas ruas das cidades inglesas. Thompson (THOMPSON, 2002, p. 222-223) ao analisar o momento vivenciado por alguns românticos ingleses do findar do século XVIII e início do XIX, afirma que foram constantes as ameaças e distúrbios provocados contra

³ The Edinburgh Magazine, and literally miscellany; a new series of the Scots Magazine. January-June 1820. Vol. VI. Edinburgh, 1820. p. 252. "As leis da Grã-Bretanha são, neste ponto, as mais severas que as de qualquer país. Agora, é um fato certo, que proporcionalmente mais crimes contra o direito de propriedade são cometidos em Inglaterra do que em qualquer outro país da Europa". (Tradução Livre).

John Thelwall por conta de seus discursos jacobinos. Diversas vezes marinheiros eram enviados por seus oficiais com o intento de impedir de maneira violenta que as palestras de Thelwall fossem realizadas. Tal era o espírito dos ânimos que o orador inglês sempre andava armado com uma pistola.

Já do outro lado do Atlântico a literatura policial também se manifestou nas linhas do estadunidense Edgar Allan Poe através de seu detetive Dupin. Auguste Dupin, um detetive francês, que morava em Paris, e que agia com procedimentos semelhantes ao inglês Sherlock Holmes para desvendar assassinatos e roubos.

Se na Europa figuras criminosas quase míticas tiveram espaço de destaque, nos Estados Unidos tantas outras viriam se manifestar no século XIX. Como no caso de Jesse James, líder de um bando de assaltantes de bancos que agiram no oeste dos Estados Unidos.

De certa maneira a história dos Estados Unidos está repleta de episódios sangrentos, a própria expansão rumo ao oeste americano no oitocentos, a chamada “corrida do ouro” propiciou dentre outros aspectos, o extermínio de nações aborígenes, a formação de grupos armados visando a prática de assaltos e assassinatos. Tanto que se construiu desta maneira o imaginário tantas vezes representado no cinema americano dos filmes de far-west onde despontam roubos, homicídios, duelos, tudo isto em um local geralmente denominado de terra sem lei.

A formação dos Estados Unidos da América deu-se de maneira deveras irônica, pois apesar de postar-se numa mitologia da liberdade política, religiosa e econômica, por ter seu mito de origem justamente na busca pela liberdade de alguns puritanos que fugiam das perseguições religiosas na Inglaterra, esta nação constituiu-se culturalmente através de elementos de forte intolerância racial e religiosa.

Os diversos conflitos armados como as guerras de Independência e de Secessão complementaram este estado de intolerância já presente. Levando-se em consideração a inaceitabilidade da abolição da escravatura por parte de parcela da população estadunidense coadunada com o estilo administrativo federativo norte-americano, entende-se a consecução de

diversos códigos excludentes e discriminatórios com relação a população negra, principalmente ao Sul dos Estados Unidos.

Se no Oeste a expansão se fazia com tons de violência, no sul conflitos raciais se faziam presentes, o Leste trazia a imigração de irlandeses e italianos como outra fonte propícia a crimes, principalmente na cidade de Nova York. Assim como na Inglaterra, o desenvolvimento da economia estadunidense no século XIX tornou-se um chamariz para a imigração de estrangeiros pobres que almejavam melhores condições de vida, e assim muitos irlandeses e italianos embarcaram rumo aos Estados Unidos, entretanto grande parte da população norte-americana não via com bons olhos a presença de tais sujeitos, a maioria católicos.

Assim o palco estava pronto para o desenvolvimento de conflitos entre os diversos grupos envolvidos neste contexto, o que possibilitou a aglutinação de diversos segmentos que se uniam para protegerem-se de eventuais ataques. Constantes eram as notícias no 'The New York Times' acerca dos confrontos entre as diversas gangues étnicas que atuavam na cidade ao findar do século XIX⁴. Tal situação da cidade de Nova York não era algo restrito ao findar do século XIX. Fazendo uma comparação da região da cidade chamada "The five points" dos anos de 1846 e 1896, o 'The New York Times' comentaria que em 1846 tal região "was famous as the abode of thieves, thugs, and murderers"⁵.

⁴ No dia 25 de setembro de 1893 foi publicada uma matéria sobre um confronto entre italianos e irlandeses no Brooklyn envolvendo 50 homens, onde foram presos 20 italianos; Com o título de "Hard Work for the police", uma matéria de 17 de agosto de 1885 noticiou o ataque de gangues a policiais da cidade; outro confronto foi noticiado em 29 de novembro de 1885, neste caso entre duas gangues de negros que se enfrentaram com facas e navalhas, deixando como saldo um homem chamado Denison em estado grave com um corte na cabeça e outro chamado Morgan cujos olhos foram arrancados, apesar disso, ninguém foi preso. In. 'The New York Times'. Nova York, 25 de setembro de 1893. (<http://query.nytimes.com/search/sitesearch>).

⁵ 'The New York Times'. Nova York, 21 de março de 1896. (<http://query.nytimes.com/search/sitesearch>).

Levantado este quadro, confessamos bem generalista, mas que a partir do mesmo podemos ponderar que o grande espanto por parte de Koster, Kidder, Gardner, e Wardlaw ante a violência no Brasil, não se tratava de uma questão de estranhamento total às práticas de assaltos, furtos, assassinatos, latrocínios e brigas, já que tais práticas também ocorriam em suas nações.

Logicamente não significa dizer que tais práticas possam ser postadas em uma unidade absoluta. Havia uma série de aspectos culturais que diferenciavam a violência nestas diferentes territorialidades, há de se entender as manifestações tidas por violentas partindo de várias negociações culturais que estão em constante processo de reformulação. Daí entendermos que se por um lado disputas étnicas davam ensejo a várias ações violentas na Europa e nos Estados Unidos, no Brasil tínhamos as relações familiares como propulsora de conflitos. Além disso, havia toda uma configuração diferenciada com relação a noções de propriedade privada entre os habitantes destas nações.

Mas retornando à questão do estranhamento destes estrangeiros no Brasil, podemos encontrar uma pista na própria escrita de George Gardner quando este, então no interior do Ceará, esteve prestes a presenciar um confronto entre seu criado Pedro e o guia que contratara para a viagem, e pelo qual não nutriu muita simpatia:

Este [o guia] me fora recomendado como muito útil para a viagem, mas mostrou-se um sujeito preguiçoso e falador, bem ao contrário de Pedro, que era ativo e inteligente. A briga nasceu de recusar o guia fazer certo dever enquanto se descarregavam os cavalos, e, apesar de minha interferência, esquentaram-se tanto, que ameaçaram esfaquear-se, *modo usual de liquidar desavenças nesta terra sem lei*. (GARDNER, 1975, p. 91)⁶.

As ameaças de morte de ambos os lados, motivadas por uma discussão banal, pareceram para o naturalista explicáveis pelo fato de se estar em uma “terra sem lei”. Do mesmo modo, Koster fez considerações

⁶ O grifo é nosso.

acerca da prática da vingança no Brasil: "Essa gente é vingativa. As ofensas muito dificilmente são perdoadas e, em falta da lei, cada um exerce a justiça pelas próprias mãos" (KOSTER, 2003, p. 211).

A esta "falta de lei" cremos que poderíamos inferir qual era o grande incômodo ante os olhos destes estrangeiros com relação à violência no Brasil, que era a ação do Estado no combate ao crime. De modo que para estes anglo-saxões a ideia levantada por Max Weber de "monopólio do uso legítimo da força física" por parte do Estado já era algo tão entranhado culturalmente que lhes parecia como natural, e que quando fugia deste prisma do monopólio estatal da violência legítima nos moldes britânicos ou norte-americanos o estranhamento se desencadeava.

Para Weber, esta característica da monopolização da legitimidade da violência é ponto crucial para a existência do Estado, já que a autoridade deste está contida na obediência dos membros de determinada sociedade que constituiu como uma de suas identidades a pertença a alguma territorialidade a qual deve possuir seu Estado, desta maneira:

Hoje, porém, temos de dizer que o Estado é uma comunidade humana que pretende, com êxito, *o monopólio do uso legítimo da força física* dentro de um determinado território. Note-se que "território" é uma das características do Estado. Especificamente, no momento presente, o direito de usar a força física é atribuída a outras instituições ou pessoas apenas na medida em que o Estado o permite. (WEBER, 1979, p. 98).

Elias (ELIAS, 1993), em seus estudos acerca do processo civilizador, deu bastante ênfase naquilo que denominou de sociogênese do Estado. Segundo o autor, a formação do Estado como hoje é compreendido só pode ser entendido através da percepção histórica de um processo de longa duração em que paulatinamente o uso legítimo da força foi centralizado na figura do Estado e de suas instituições. Isto é, nem sempre houve uma compreensão de que era papel do Estado a repressão de determinados comportamentos considerados perniciosos à sociedade, e que tal repressão, através de punições físicas e morais, fosse tida como algo natural.

Desta maneira, o fortalecimento das instituições estatais deu-se concomitantemente a formação de concepções culturalmente constituídas acerca do autocontrole dos sujeitos, ou seja, uma série de aparatos morais foi sendo forjando visando o controle das ações que passaram a ser tidas como bárbaras e prejudiciais.

Isto não significa afirmar que esta ação do Estado representava a extinção dos crimes e da violência como já pudemos demonstrar, porém tais estrangeiros possuíam uma concepção de que era papel do Estado a punição de determinados atos, isto é, o poder de vingança não podia ser um direito da população como um todo. Tal percepção da função do Estado inicia-se com a constituição do Estado Moderno, o qual atribuiu-se a função de impor limites claros entre o privado e o público.

Assim, a atuação do Estado com relação ao que convencionou-se como violência parece ser o ponto chave desta questão. Storch afirma que durante todo o século XIX houve uma grande mobilização por parte das autoridades britânicas na reestruturação da polícia, que passou a atuar não somente com o intuito de capturar assassinos e ladrões, mas principalmente na regulamentação e repressão de inúmeras ações que passaram a ser vistas como delitos, tais como jogos violentos, festas, corridas, brigas de galo:

No início do século dezenove, lançou-se um ataque sem precedentes sobre muito do que anteriormente fora tolerado dentro dos antigos limites, especialmente sobre pequenos crimes, divertimentos populares e todos os tipos de desordem urbana desde a violência coletiva até brigas em tavernas e danos de menor importância. Uma quantidade considerável de recursos humanos e materiais foi investida neste empreendimento, sendo a polícia uma das agências mais importantes criadas para fazer frente à grande desordem cotidiana. (STORTCH, 1985, p. 8).

A vila do Crato, no Cariri cearense, mostrou-se para o britânico Gardner como um ponto do território do Império do Brasil, cuja violência não o deixou nem um pouco à vontade, a ponto de o mesmo haver declarado que fora um dos locais que empreendeu mínimos relacionamentos com os habitantes locais. Uma das principais queixas do naturalista estava

justamente com relação aos crimes de vingança, que, segundo Gardner, imperavam na localidade:

Os habitantes desta parte da província, geralmente conhecidos pelo cognome de cariris, são famigerados no país por sua rebeldia às leis. Aqui foi, e até certo ponto ainda é, embora em menor extensão um esconderijo de *assassinos e vagabundos de toda a espécie* vindos de todos os cantos do país. *Embora haja um juiz de paz, um juiz de direito e outros representantes da lei, seu poder é muito limitado e, ainda assim, quando o exercem, correm o risco de tombar sob a faca do assassino.*

Muitos criminosos de morte foram mostrados andando livremente. O principal perigo a que se expõe é da parte dos amigos dos assassinados, que os seguem a grandes distancias e não perdem oportunidade de tomar vingança.⁷ (GARDNER, 1975, p. 93-94).

Assim, a construção discursiva deste escocês forjou acerca de tal localidade as diversas características que tanto espantavam estes estrangeiros com relação à violência no Brasil: A fama da população em desobedecer as leis, a ineficácia da presença das autoridades estatais na localidade, que inclusive corriam o risco de serem vítimas da “faca do assassino” e a sede de vingança dos “amigos dos assassinados”.

Apesar do espanto e tom de indignação de Gardner ante a limitação do poder das autoridades instituídas pelo Estado no combate às práticas tidas como perniciosas, na realidade, muitos destes representantes do Estado estavam também imiscuídos em diversas tramas que envolviam acordos familiares, truculências, violências como discute Eudes Gomes em sua dissertação de mestrado ao referir-se aos conflitos entre as famílias Feitosa e Monte no interior do Ceará. Segundo Gomes, membros da família Feitosa assumiram diversos cargos relacionados à administração colonial como de sargento-mor, oficial de cavalaria, coletor de dízimos, juiz ordinário, juiz de órfãos, capitão-mor de ordenanças, cavaleiro da Ordem de Cristo, os quais apoiando-se nestas funções:

⁷ O grifo é nosso.

utilizavam-se de práticas violentas para fazer valer o seu poder de mando, dentre as quais se contavam ameaças e agressões a oficiais da câmara da vila de São João do Príncipe, prisões arbitrárias, acusações falsas e testemunhas forjadas, além de crimes de encomenda, já tidos por habituais nos sertões cearenses. (GOMES, 2009, p. 22).

Gardner quando ainda estava no Crato, em 1838, escreveu uma carta a seu principal patrocinador, William Hooker, a qual foi publicada na revista de História Natural coordenada por Hooker. O principal objetivo da correspondência, datada de 05 de dezembro de 1838, era relatar os achados botânicos realizados por Gardner em sua jornada pela Província do Ceará, como uma espécie de relatório. No entanto, algumas linhas do escocês foram reservadas para as impressões que o naturalista teve da população local:

They are remarkably revengeful, and their frequent quarrels are commonly settled by the treacherous use of the long sharp knife (faca de ponta), which every one carries at his side. [...] For my own part I find necessary to be very cautious as to what I say or do among them⁸.

De certa forma as precauções tomadas por Gardner quanto ao que dizer e fazer no Brasil foi algo que se estendeu aos outros estrangeiros aqui discutidos. Como havia um receio constante com relação a bagagem que carregavam a vigilância das mesmas era algo constante. Koster, em sua passagem por Aracati no Ceará, resolveu precaver-se de possíveis

⁸ Information respecting Botanical Travellers. Mr. Gardner's Journeys in Brazil. In. Annals of natural history; or Magazine of zoology, botany and geology Vol. III, Number XVIII. pp. 327-336. Printed and by R. and J. E. Taylor. London, 1839. p. 335. (<http://www.archive.org/details/annalsofnaturalh03lond>). "Eles são muito vingativos, e suas brigas frequentes são normalmente resolvidas com o uso traiçoeiro da faca afiada longa (faca de ponta), que cada um carrega na cintura. [...] De minha parte eu achei necessário ter muito cuidados quanto ao que dizer ou fazer entre eles". (Tradução Livre).

urtos comprando “um grande cão a quem haviam ensinado a guardar as bagagens dos viajantes” (KOSTER, 2003, p. 194).

Entretanto nem sempre todos os cuidados tomados por estes estrangeiros foram capazes de evitar determinados contatos mais diretos com aquilo que tentavam poupar-se. Henry Koster, já fixado em Pernambuco como senhor de engenho, não pôde fugir do jogo de relações conflituosas que se davam entre os proprietários locais de terras. Pelo que, quando na função de dono de engenho, geralmente em suas descrições mostrava-se constantemente acompanhado de uma pequena tropa de criados escravos e livres para proteção pessoal, tendo em vista que “Era um distrito bem turbulento esse em que fixara minha residência. Muitos proprietários das redondezas viviam perpetuamente em luta e eu tivera que tomar o mesmo caminho, porque se não fizesse seria enganado” (KOSTER, 2003, p. 318).

A narrativa de Koster se nos mostra bastante interessante na medida em que o mesmo declarou-se como participante desta imensa trama que cerceava os jogos de poder entre os senhores de engenho da região em que resolvera viver.

Koster comentaria acerca do modo como agiam os Feitozas no interior do Ceará e Piauí, os quais “Vingavam pessoalmente as ofensas”, e que “Os indivíduos condenados eram assassinados publicamente nas aldeias do interior” (KOSTER, 2003, p. 184). Este poder de uso da violência por parte de famílias que arrogavam a si o direito de vingança era algo inaceitável a tais viajantes, na medida em que em suas nações de origem, tal poder pertencia unicamente ao Estado.

Por esta razão a desconfiança com relação à moralidade dos donos de terras não era menor do que a que estes estrangeiros declaravam à população pobre. Ainda na Província do Ceará, George Gardner, hospedado por um pequeno senhor de engenho, tendo alguns objetos pessoais furtados de sua bagagem logo desconfiou de seu anfitrião (GARDNER, 1975, p. 91)⁹, que

⁹ Posteriormente o criado de Gardner denunciou a este a desconfiança que fora o guia da comitiva que cometera o furto, ao que o escocês resolveu dispensar

apesar de ser proprietário de terras, não mostrou ser mais confiável aos olhos de Gardner que os outros brasileiros que lhe rodeavam na “zona de contacto”.

Além da bagagem havia outras possibilidades de subtração de elementos imprescindíveis para a viagem como os cavalos, mulas, e outros animais de carga. A astúcia era um elemento preponderante nestas relações entre os “viajados” e os viajantes, na medida em que alguns habitantes do Brasil possuíam uma série de artimanhas para lidarem com estes estrangeiros, artimanhas estas nem sempre bem vistas por parte dos viajantes que quase sempre tomavam os modos de negociação cotidiana daqueles com os quais travavam contato no Brasil como fruto da baixa moralidade dos mesmos, que os tornava indolentes ou ladrões.

Discutindo acerca destas astúcias cotidianas dos brasileiros no século XIX percebidas a contrapelo no olhar dos viajantes estrangeiros, Barreiro nos fornece um relato do francês Saint-Hilaire acerca do furto de animais no Brasil:

Saint-Hilaire narra a sagacidade de um mulato, que, na região de Taubaté, em aliança com o caixeiro de uma venda, roubou o burro de uma comitiva de viajantes. O animal roubado fora escondido no pasto do próprio vendeiro. Enquanto isso, o mesmo mulato praticante do furto, dizendo-se sabedor do paradeiro do animal, procurava extorquir da vítima a quantia de dois mil réis com a promessa de conduzi-lo até o local em que encontrava o produto do roubo. (BARREIRO, 2002, p. 28).

Logicamente o mulato autor do crime sabia da importância do burro furtado para a comitiva de viajantes, e desta maneira, em vez de cometer um assalto a tais viajantes, correndo o risco de alguma reação, o mesmo preferiu “sequestrar” o animal tão valioso à comitiva. Ao que parece tal prática astuciosa era bastante corriqueira em diversos pontos do Brasil

o guia sem pagamento, mas temendo alguma represália voltou atrás em sua decisão, afirmando que “sabia da índole vingativa de tal gente” (GARDNER, 1975, p. 92).

e não somente nas regiões próximas a São Paulo, tendo em vista que outros viajantes fazem relatos acerca de tais furtos.

Gardner teve constantes problemas em sua jornada pelo interior do norte do Império devido a tais furtos e pedidos de resgate, tendo em vista que os animais eram importantíssimos para a missão do naturalista no Brasil. Havia a necessidade de cavalos e mulas para servir como seu meio de transporte, aliás, únicos existentes para longas jornadas pelo interior, bem como para transporte da imensa carga de espécimes vegetais e animais, além dos fósseis que Gardner coletava com o objetivo de enviar à Inglaterra.

Após descrever um destes episódios de furto ocorrido em Icó, o escocês tentou explicar a seus leitores compatriotas como agiam os que praticavam tais ações:

Frequentemente um animal é levado por alguém que deseja fazer uma curta viagem, reaparecendo um ou dois dias depois no lugar donde foi tirado. Outras vezes são levados e escondidos por uns poucos dias, para quando achados, renderem uma gratificação; e, ainda que certo deste embuste, nunca recusei pagar o preço, para evitar coisa pior. (GARDNER, 1975, p. 88).

Se por um lado Gardner mostrava-se deveras ciente dos procedimentos que seguiam os ladrões de animais, tendo inclusive precauções em sempre entrar no jogo dos que solicitavam o resgate pela posse furtada, temendo inclusive que, caso contrário, algo fosse feito contra sua integridade física, para Koster pareceu ser de mais difícil compreensão tal prática. Assim se expressou este inglês:

Admirou-me o número de ladrões de cavalos num país onde esses animais são tão abundantes. É quase a única espécie de latrocínio para cuja execução firmaram bandos regulares, mas esses homens, quando tem oportunidade, roubam bois e vacas. (KOSTER, 2003, p. 291).

A admiração de Henry Koster se dava por este compreender que furtos só poderiam ser explicados pela carestia de determinado gênero,

isto é, se o Brasil abundava em cavalos, bois e vacas, como sugere o inglês, os roubos e latrocínios provocados com o fim de obterem-se tais animais tornavam-se espantosos ante o repertório de práticas e concepções culturais deste estrangeiro.

Toda esta discussão volta constantemente à idealização de uma moral universalista intentada por estes viajantes, crimes contra a propriedade eram inaceitáveis ante uma ética moral burguesa, sendo papel dos poderes públicos a repressão de tais atividades.

Compreendemos tal moral como fruto de uma constituição histórica e cultural, entretanto, tal não era o pensamento que enraizou-se nos redutos intelectuais europeus e norte-americanos no século XIX. O ideal que se fez de moral em tais locais foi a de culturas superiores, as quais possuíam valores morais também superiores, restando aos outros adaptarem-se com a moral idealizada. Porém, a diversidade pela qual se constitui a moral propicia a formação de uma série de conflitos morais.

Este aspecto do conflito moral é justamente que faz com que determinados elementos culturais como cruces postas nas margens das estradas, que para os habitantes do Brasil trazia representações de rememoração e de relacionamento com a morte e auxílio no caminho dos mortos, compreendia para estes estrangeiros uma percepção totalmente outra. Percepção esta que denunciava os violentos costumes locais e o medo que tais símbolos inspiravam a estes estrangeiros:

Durante a jornada desse dia vimos quatro ou cinco cruces, toscamente construídas, eretas à margem da estrada. Marcavam os lugares onde assassinatos foram cometidos. (KOSTER, 2003, p. 90).

A presença de uma cruz à beira da estrada, no Brasil, faz sempre supor que naquele lugar ou em suas proximidades se tenha dado um assassinio, pensamento esse que de forma alguma inspira reflexões agradáveis, principalmente a um viajante indefeso, em meio de uma floresta escura e isolada, onde freqüentemente se encontram tais cruces. (KIDDER, 2001, p. 239).

Este aspecto da moral é ponto de importante função em tal análise, na medida em que não podemos deixar de lado o ethos protestante

presente nos escritos destes estrangeiros. A moral protestante prima por uma série de regras de comportamentos, em que as prescrições do meio social devem alcançar os comportamentos particulares. Weber em seu clássico "A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo" (WEBER, 2001) analisou o aspecto do ascetismo mundano tão prezado e reivindicado por parte de diversos agrupamentos protestantes. Tal preocupação protestante configurava-se como uma busca exacerbada daquilo que Elías denominou de privatização dos modos, ou fortalecimento do recato (ELIAS, 1994, p. 188), existente nos processos civilizadores.

Tal tendência de "coerção interna" empreendida por cada sujeito, não poderia ser efetiva se contasse apenas com a boa vontade dos membros individuais da sociedade, por esta razão fazia-se necessário a constituição de um elemento que representasse simbolicamente a efetivação das regras práticas de obediência, tal elemento era o Estado.

Aqui retornamos à discussão acerca do Estado, porém agora coadunando com a percepção protestante de mundo. Para a maioria dos agrupamentos protestantes, o Estado postava-se como algo benéfico para a sociedade, contanto que este não interferisse diretamente nos aspectos religiosos, que ficaria a cargo das comunidades eclesiais.

Dito de uma maneira mais simples: diversos protestantismos pregavam que o Estado deveria ser responsável pelo cuidado dos assuntos seculares, civis e econômicos, enquanto a igreja seria responsável pelas questões espirituais, se o Estado cumprisse sua função de não interferência direta na igreja, os membros desta deveriam obediência àquele.

Weber assim se expressa com relação a este assunto:

Normalmente, o protestantismo, porém, legitimou de forma absoluta o Estado como instituição divina e daí a violência como meio. O protestantismo legitimou especialmente o Estado autoritário. Lutero isentou o indivíduo da responsabilidade ética pela guerra e transferiu-a para as autoridades. Obedecer às autoridades em assuntos fora da fé jamais poderia constituir culpa. (WEBER, 1979, p. 148).

Talvez este seja um aspecto imprescindível para nossa compreensão acerca do espanto a que foi submetido o olhar destes estrangeiros com relação à violência no Brasil. Pois, a partir de uma idéia de um Estado que é legitimado de forma absoluta, através da obediência de sua população, a contrapartida seria a de um Estado ativo, eficiente e respeitado pela população que representava.

De determinada maneira Koster, Kidder, Gardner e Wardlaw puseram suas observações naquilo que Todorov denominou de “Plano Praxiológico” (TODOROV, 2003, p. 269), isto é, impuseram ao outro sua própria imagem, tentaram assimilar e compreender aquilo que lhes era estranho a partir daquilo que compreendiam como coerente à suas próprias culturas.

As vinganças, os assassinatos, os furtos de cavalos, os latrocínios, os homens armados com suas facas de pontas prontas para serem usadas, devem ser entendidos como uma série de elementos constituintes de repertórios culturais que objetivavam uma espécie de ordenação social cotidiana. Não se pode explicar tal contexto cultural como fruto da barbárie da população, ou sua moral reprovável, ou ignorância, miséria e indolência dos sujeitos que praticavam tais ações.

Muito mais que isto, o Brasil do século XIX, e principalmente o que se convencionou de sertão, possuía outra lógica da existente nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha do mesmo período, uma lógica que a partir de algumas práticas consideradas violentas buscavam imprimir aos membros da sociedade uma espécie de senso de justiça, uma preservação de determinada tradição social, que possuía outros elementos além do sangue, tais como solidariedade familiar, busca pela sobrevivência, defesa da honra.

Devemos ter em consideração os direcionamentos a que foram levados os olhares destes estrangeiros protestantes anglo-saxões com relação às suas experiências no Brasil, sem perdermos de vista toda esta carga cultural constituída historicamente entre estes sujeitos. Não obstante, podemos também concordar com a seguinte afirmação de Vieira Júnior: “O debate europeu e americano, entre os burgueses ilustrados e vitorianos,

estava longe de alcançar as práticas cotidianas inerentes à família cearense" (VIEIRA JÚNIOR, 2005, p. 31), quiçá às de todo o Brasil.

Este debate comentado por Vieira Júnior partia muitas das vezes dos escritos de viagem, na medida em que tais relatos almejavam dar a seus leitores uma visão fidedigna da realidade dos locais visitados, constituindo discursos acerca de um "outro" que necessitava enquadrar-se aos padrões da civilização moderna, dentre os quais destacava-se a necessidade premente do controle das pulsões dos indivíduos como pré-requisito ao alcance de tal status, que segundo muitos teóricos setecentistas e oitocentistas de nações europeias e dos Estados Unidos já havia sido efetivado justamente em seus solos pátrios.

Referências

BARREIRO, José Carlos. *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Uma História dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. V. 1.

_____. *O Processo Civilizador*. Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. V. 2.

FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992. V. 1.

GARDNER, George. *Viagem ao interior do Brasil, principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

GOMES, José Eudes Arrais Barroso. Vagabundos e ladrões, assassinos e facinorosos. Violência, crime e impunidade na Capitania do Ceará (século XVIII). In. *Documentos Revista do Arquivo Público do Ceará*. V. 1 n. 4. p. 127-155. Fortaleza: Arquivo Público do Ceará, 2005.

_____. *As milícias d'El Rey: Tropas militares e poder no Ceará setecentista*. Niterói Dissertação UFF. 2009.

Information respecting Botanical Travellers. Mr. Gardner's Journeys in Brazil. In. *Annals of natural history; or Magazine of zoology, botany and geology* Vol. III, Number XVIII. p. 327-336. Printed and by R. and J. E. Taylor. London, 1839.

KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias do Norte do Brasil*: compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 1980.

_____. *Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil [Rio de Janeiro e Província de São Paulo]*: compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e de diversas províncias. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. 12 ed. Rio – São Paulo – Fortaleza: ABC Editora, 2003. V. 1.

_____. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. 12 ed. Rio – São Paulo – Fortaleza: ABC Editora, 2003. V. 2.

LINEBAUGH, Peter. Todas as montanhas atlânticas estremeceram. In. *Revista Brasileira de História*. p. 7-46. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, n. 6, 1984.

- STORCH, Robert D. O policiamento do cotidiano na cidade vitoriana. In. *Revista Brasileira de História*. p. 7-33. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, v. 5. n. 8-9, 1985.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- The Edinburgh Magazine, and literally miscellany: a new series of the Scots Magazine*. January-June 1820. Vol. VI. Edinburgh, 1820.
- The Missionary*. A monthly Journal, issued in behalf of The Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States. Edited by the secretaries. Vol. XXIII. Published by Whittet & Shepperson. Richmond: 1890.
- The New York Times*. Nova York, 1885-1887-1893-1896.
- THOMPSON, E. P. *Os Românticos: a Inglaterra na era revolucionária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- VIEIRA JÚNIOR, Antonio Otaviano. Apresentando a família a partir da violência: Tramas, tensões e cotidianos no Ceará (1780-1850). In. *Documentos Revista do Arquivo Público do Ceará*. V. 1 n. 4. p. 9-32. Fortaleza: Arquivo Público do Ceará, 2005.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

ENTRE AS DELÍCIAS E TEMORES DO SER TROPICAL: MISSIONÁRIOS, VIAJANTES E FILÓSOFOS E A REDE DE TENSÕES POR TRÁS DA IDENTIDADE TROPICAL BRASILEIRA DO SÉCULO XIX

*Luis Fernando Tosta Barbato**

Podemos trazer os oitocentos como o momento em que primeiro se buscou a produção de uma identidade nacional para o Brasil. Foi no século XIX que tal identidade passou a se desenhar de um modo mais sólido, sob o apoio de um governo preocupado com os fracos laços de união existentes entre seus habitantes, distribuídos por um território de proporções continentais, de maneira esparsa e ainda muito mal comunicada entre si.

Desta maneira, havia a necessidade de se criar essa tal e tão cara identidade nacional brasileira, mas ela seria baseada em que? Afinal, a identidade só existe dentro de um jogo de elementos distintos, no qual cada um deles, nesse caso as nações, mostra-se como detentor de elementos únicos, que servem como guia para que seus nacionais se enxerguem de maneira diferente dos demais e iguais entre si. Se esses elementos de distinção também tocarem no orgulho desses nacionais, fazendo-os valorizar a si mesmos e a sua nação, ponto positivo.

É dentro desse contexto de emergência da nação brasileira, na busca por símbolos capazes de atender às necessidades desse jogo, que elementos

* Doutorando em História na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

surtem como característicos da nação brasileira. De tal modo, podemos destacar entre eles a natureza tropical do Brasil, afinal, atendia ela a todos os requisitos acima, era ela exuberante, bela e generosa, capaz de encher os olhos daqueles de fora que aqui chegavam, e provocar admiração aos de dentro, tocando assim no orgulho nacional, peça-chave nesse processo de construção identitária para a nação. Além do que, era essa natureza tocada pelos trópicos algo ímpar, afinal, existiam outros países tropicais, mas algum tão grandemente agraciado pela natureza como o Brasil? Estava aí a peculiaridade, outro ponto-chave nesse jogo para a construção da identidade nacional brasileira (BARBATO, 2011, p. 75).

No entanto, esse processo não foi simples, havia uma série de conceitos e preconceitos, desenvolvidos principalmente no Velho Mundo, que atentavam contra o orgulho tropical e ditava fins fracassados, em matéria de civilização, a esse novo país que se construía. Os trópicos eram, afinal, a terra da preguiça, da lascívia, da doença, dos animais peçonhentos... enfim, eram a terra da barbárie, em oposição a uma Europa da civilização e do progresso, como veremos no decorrer do trabalho.

Desta maneira, podemos dizer que a construção de uma identidade tropical se deu não de maneira tranquila e natural, mas sim em meio a grandes embates e desconfiças. Combates ocorriam dentro daqueles engajados nesse processo de construção de uma identidade nacional brasileira – do qual se destacam os membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (BARBATO, 2011, p. 21) –, pois a vontade de querer ser tropical e gritar o orgulho disso para o mundo convivia com os temores de um fracasso civilizacional, afinal, não eram poucos e pouco importantes aqueles que isso afirmavam, mas sim justamente aqueles que estavam na base da formação do pensamento social brasileiro de origem europeia. Cabe-nos mostrar a rede de opiniões que ajudaram a formar a identidade tropical brasileira dos oitocentos, além de apresentar que essa identidade bebeu tanto dos privilégios tropicais cantados desde os primórdios da colonização europeia no Brasil, quanto dos ataques aos trópicos, que também sempre foram cantados na e a partir da Europa.

Sobre essa rede de opiniões, estudos e experiências europeias, que ajudaram a construir nossas próprias noções e visões de trópicos no

século XIX, podemos começar a tratar dos primeiros europeus que cá pisaram e que deixaram suas impressões. Viajantes, missionários e colonizadores que pela primeira vez aproximaram os trópicos e sua natureza exuberante de um paraíso terreal, e que, através dessas boas impressões ajudaram séculos depois, na construção de uma identidade tropical brasileira, que muito guardava do paraíso – não isento de problemas é sempre bom frisar – descrito por esses estrangeiros.

Podemos começar a desvendar essa rede de opiniões que ajudou a formar o paradigma tropical do século XIX com os textos de Pero Vaz de Caminha e Américo Vespúcio, que podem ser considerados pioneiros na empreitada marítimo-comercial que atingiu as terras situadas do outro lado do Atlântico. Caminha disse sobre a terra encontrada que ela em “si é de muitos bons ares, assim frios e temperados... As águas são muitas, infíndas”. Vespúcio afirmou sobre o Brasil: “E, em verdade, se o paraíso terrestre está localizado em alguma parte da terra, julgo que não dista muito daquelas regiões [referindo-se ao Brasil]” (PARKER, 1991, p. 25-28).

Nos séculos XVI e XVII temos uma gama de relatos de europeus que, desembarcando como religiosos, militares, comerciantes, exploradores, ou apenas curiosos, passaram pelas regiões tropicais e deixaram suas impressões, sendo o Brasil um local privilegiado no que toca a essa questão.

Em relação aos viajantes europeus que passaram pelo Brasil, as visões positivas sobre o clima e a natureza do país também são bastante significativas. Segundo Sant’anna Neto, esses viajantes percorriam um território natural e selvagem, muito diferente da Europa com a qual estavam acostumados. Repletos de simbologia e envoltos em mitos e fábulas, seus relatos apresentam descrições que evidenciam muito mais visões do que fatos (SANT’ANNA NETO, 1999, p. 14).

Lília Schwarcz corrobora os dizeres de Sant’anna Neto ao afirmar que a literatura de viagem produzida nos séculos XVI e XVII aliava a fantasia com a realidade, e buscava no mundo natural americano aquilo que os europeus já imaginavam previamente, o que, segundo a autora, seria justamente o mito do Paraíso Terrestre. Para esses cronistas do Velho Mundo, em meio àquelas maravilhosas terras americanas, poderia estar o Paraíso Terrestre, com sua primavera eterna, seus campos férteis, suas

fontes da juventude... Mas essas terras também poderiam ser inóspitas, habitadas por monstros disformes¹.

Desta maneira, podemos aqui elencar os numerosos relatos de viajantes, alguns estabelecidos na colônia, que tratam da questão do clima no Brasil e suas ambivalências. Podemos começar pelos relatos dos missionários jesuítas que aportaram no Brasil logo no início da colonização, os quais enaltecem a natureza e o clima brasileiro. Exemplo disso é a carta de Pe. Manuel da Nóbrega, enviada em 1549, que descreve a Bahia como uma terra agradável, “muito temperada. De tal maneira que o inverno não é nem frio nem quente, e o verão, ainda que seja mais quente, bem se pode sofrer² [...]” (HUE, 2006, p. 32).

Fernão Cardim, que esteve no Brasil entre os anos de 1583 e 1599, é outro desses exemplos de cronistas que deixaram relatos positivos sobre o clima e as terras brasileiras. Afinal, o viajante de seus *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, compara o clima brasileiro com o clima de Portugal, constatando que os climas do Rio de Janeiro e de São Paulo

¹ Os verdadeiros “monstros disformes” que mostrariam o outro lado das presumíveis paradisíacas terras tropicais se apresentariam na forma humana. Eram os indígenas, que com sua nudez, seu canibalismo, poligamia e outras atitudes condenáveis aos olhos europeus, seriam os formadores do antiparaíso e até do inferno. Cf. BARBATO, Luis Fernando Tosta. *Brasil, um país tropical: o clima na construção da identidade nacional brasileira (1839-1889)*. Campinas, SP: [s. n.], 2011. p. 105.

² Para esses missionários da Companhia de Jesus, como ressalta Ronaldo Vainfas, os males das terras tropicais não estavam em seu clima e natureza, que viam com bons olhos, mas sim em suas gentes, tanto as nativas, como as de origem lusitana que aqui aportavam, prontas a desobedecer as ordens de Deus. Não vamos nos alongar agora sobre essa questão, pois ela será retomada mais afundo no decorrer do trabalho. Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 18-31.

são bastante agradáveis³, enfatizando ainda a fertilidade do solo paulista (SANT'ANNA NETO, 1999, p. 16-17).

Entre os portugueses que por aqui estiveram e deixaram suas impressões, vale citar os tratados de Pero de Magalhães Gândavo, que escreveu as obras *História da Província de Santa Cruz*, de 1576, e *Tratado de Terra & História do Brasil*, e também a obra de Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogo das grandezas do Brasil*, de 1618.

Ambos os autores enfatizaram expoentes da vertente *edenizadora* das terras brasílicas, no entanto, como ressalta Laura de Mello e Souza, há uma matização da edenização nesses cronistas, reiterando a ideia de que o caráter edênico se reelabora, transmutando-se, com o processo de colonização. A natureza tropical da colônia portuguesa era reafirmada como pródiga e generosa, mas desde que transformada pelo homem (MELLO E SOUZA, 1986, p. 40).

Gândavo escreve, como diz Schwarcz, “em tom de eterna propaganda”⁴ a respeito das terras brasileiras, uma vez que não se cansa de elogiar suas qualidades. Suas obras fazem referência ao clima ameno, ao solo fértil e viçoso, à luminosidade do sol, às boas águas, que são sadias

³ Se ao descrever as terras brasileiras com ares que as aproximam do Paraíso, sobre os homens nativos destas terras suas descrições não foram tão positivas, chegando a comparar a oca indígena a um labirinto infernal, onde o fogo acesso dia e noite, verão e inverno fazia as vezes de única roupa que conheciam, além de ali serem praticados atos de promiscuidade, em ambientes sem divisórias nos quais viviam cem ou duzentas pessoas, tudo isso às vistas uns dos outros e como testemunha o fogo que ardia sem parar. Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Op. Cit.* p. 152.

⁴ O que é plenamente justificável, a notar que Gândavo desfere palavras alentadoras acerca da colônia portuguesa na América, a fim de incentivar a imigração de portugueses para o Brasil, como pode observar no trecho: “[...] achei que não se podia dum fraco homem esperar maior serviço (ainda que não pareça) que lançar mão desta informação da terra do Brasil (coisa que ategora não empreendeu pessoa alguma) pera que nestes Reinos se divulgue sua fertilidade e provoque a muitas pessoas pobres que se vão viver a esta província, que nisso consiste a felicidade e augmentodella”. Cf. GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil – História a Província Santa Cruz*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980. p. 21.

para beber, finalmente sintetizando: “Esta terra é tão deleitosa e temperada que nunca nela se sente frio nem quentura sobeja” (SCHWARCZ, 2008, p. 96).

Sobre Gândavo, Laura de Mello e Souza observou que as imagens empregadas para qualificar a Província de Santa Cruz são as normalmente empregadas nas descrições europeias dos Paraísos Terrestres, como nas passagens: a terra é “mui deliciosa e fresca [...] onde permanece sempre a verdura com aquela temperança da primavera que cá [Europa] nos oferece abril e maio”. No entanto, para Gândavo, segundo Mello e Souza, essas potencialidades da natureza tropical se revertem em favor do trabalho humano, facilitando-o (MELLO E SOUZA, 1986, p. 40). O trecho abaixo mostra como a fertilidade da terra, unida ao esforço humano pode ser fonte geradora de grandes riquezas, como o açúcar e o algodão:

Além das plantas que produzem essas frutas e mantimentos que na terra se comem, há outras de que os moradores fazem suas fazendas, convém a saber, muitas canas-de-açúcar e algodões, que são a principal riqueza que há nestas partes, de que todos se ajudam e fazem muito proveito em todas as capitânicas, especialmente na de Pernambuco, onde foram feitos perto e trinta engenhos, e na Bahia do Salvador quase outros tantos, donde se tira a cada ano grande quantidade de açúcares, e se dá infinito algodão [...]. (GÂNDAVO, 2004, p. 84)

Brandônio também ressalta as qualidades climáticas das terras brasileiras, com seus ventos frescos, a simetria na duração de dias e noites. Assim, também podemos atrelá-lo à vertente *edênica* das terras tropicais do Novo Mundo, como podemos observar na seguinte passagem: “Não faltam autores que querem afirmar estar nessa parte situado o paraíso terreal” (BRANDÃO, s. d. p. 40).

Segundo Mello e Souza, Brandônio incorpora a *edenização* como um elemento importante do imaginário europeu, mas dela faz uma leitura nova, pois o Éden é formado a partir da união da natureza pródiga e generosa ao trabalho humano. Mello e Souza mostra isso ao defender que de todas as riquezas fundamentais do Brasil, arroladas por Brandônio,

com exceção da madeira e do pau-brasil, todas as demais – lavoura do açúcar, mercancia, algodões, lavouras de mantimentos e criação de gado – pressupõem atividade colonizadora (MELLO E SOUZA, 1986, p. 41).

Podemos ainda citar aqui, como exemplo da *vertente* edenizadora das terras brasílicas entre os portugueses, Rocha Pita, que em sua *História da América Portuguesa*, de 1730, dá a seguinte opinião sobre nossas terras:

Em nenhuma outra Região se mostra o Ceu mais sereno, nem madrugada mais bella a Aurora: o Sol em nenhum outro Hemisferio tem os rayos tão dourados, nem os reflexos nocturnos tão brilhantes: as Estrellas são as mais benignas, e se mostrarão sempre alegres: os horisontes, ou nasça o Sol, ou se sepulte, estão sempre claros: as aguas ou se tomem nas fontes pelos campos, ou dentro das povoações no aqueductos, são as mais puras: é enfim o Brasil Terreal Paraíso descoberto, onde têm nascimento e curso os mayores rios: domina salutifero clima; influem benignos Astros e respirão auras suavissimas, que o fazem fértil, e povoado de innumeráveis habitantes, posto que por ficar debaixo da Torrida Zona, o desacreditassem, e dessem por inabitavel Aristoteles, Plinio e Cicero [...] (PITA, 1950, p. 23).

Como podemos notar, entre os portugueses que aqui vieram nos séculos XVI e XVII, as imagens do clima e das terras brasílicas foram positivas. Em relação aos primeiros franceses que passaram pelo Brasil⁵, tais imagens também foram levantadas, pois da mesma forma relataram uma terra de belezas, fertilidade e alegria. Em todos estes relatos, é quase unânime a boa impressão da flora, fauna e habitantes. Léry, Abbeville

⁵ É importante lembrar que até a chegada da Corte portuguesa no Rio de Janeiro, em 1808, a entrada de estrangeiros era basicamente impedida ou limitada no Brasil. No entanto, essa proibição não evitou a vinda de religiosos, soldados, comandantes, corsários ou meros curiosos, como ressaltou Lilia Schwarcz, pessoas que deixaram uma série de relatos sobre nossas terras, passados avidamente de mão em mão. Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de D. João*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008. p. 23.

e Evreux, Barré⁶, entre outros defendiam a existência de um quadro natural puro, sadio e paradisíaco.

Como, a esse respeito, ressaltou Leyla Perrone-Moisés:

O Brasil desses primeiros viajantes franceses é uma terra de beleza, fertilidade e alegria. A opinião sobre os bons ares, a riqueza e o colorido da flora e fauna, assim como a boa impressão sobre os habitantes é unânime (PERRONE-MOISÉS, 1989, p. 90).

Isso vem a ser corroborado nos diversos trechos retirados dos relatos desses viajantes franceses, que veem certa aproximação entre as terras brasileiras e o Éden. Nicolas Barré, por exemplo, entusiasmado com a abundância de peixes, plantas e metais à disposição humana, mostra seu aspecto positivo em relação ao clima e terras que encontrou na colônia portuguesa na América: “A terra é irrigada e tem belos rios de água doce, a mais saudável que jamais bebi. O ar é temperado, tendendo mais ao calor que ao frio [...] a terra é fértil e salubre” (SCHWARCZ, 2008, p. 32).

André Thevet⁷ a princípio descreveu o Rio de Janeiro como um lugar inóspito, de chuvas incessantes e calor insuportável, acreditando ser a natureza brasileira perigosa e corrompida. No entanto, após sua estadia no Brasil, Thevet mudou sua postura em relação ao clima do país, acreditando que os antigos falavam mais por conjecturas do que por experiência sobre a vida nos trópicos, e que, depois de morar nessas terras quentes, constatou que não lhe restavam dúvidas a respeito da superioridade dos

⁶Os quatro eram membros das missões francesas que tentaram colonizar áreas do Brasil. Jean de Lery visitou o Brasil em 1557, na chamada França Antártica, situada no Rio de Janeiro. Já Claude d’Abbeville e o capuchinho Yves d’Evreux participaram da missão francesa na chamada França Equinocial, o primeiro em 1612, permanecendo por 4 meses e o segundo durante os anos de 1613 e 1614. Já Nicolas Barre foi um dos calvinistas enviados ao Brasil a fim de participar dos empreendimentos de Villegagnon no Brasil, em 1555.

⁷O franciscano Thevet permaneceu por 3 meses na chamada França Antártica durante o ano de 1555, em companhia de Villegagnon.

tropicais para a sobrevivência e habitabilidade humanas (SANT'ANNA NETO, 1999, p. 19-20). O Brasil acabaria sendo apresentado por Thevet como um lugar “tropical e fértil”.

Jean de Léry publicou seu relato referente à sua estada na França Antártica, em 1578, segundo o autor, com o objetivo principal de desmentir “mentiras e erros” contidos no livro de Thevet⁸. Léry, nessa sua empreitada, como diz Schwarcz, “faz o leitor seguir viagem ao seu lado e logo se refere ao impacto que sentiu diante da natureza brasileira [...]” (SCHWARCZ, 2008, p. 34). Como podemos ver no trecho abaixo:

Por isso, quando a imagem desse novo mundo, que Deus me permitiu ver, se apresenta aos meus olhos, quando revejo assim a bondade do ar, a abundância de animais, a variedade de aves, a formosura das árvores e das plantas, a excelência das frutas e em geral, as riquezas que embelezam essa terra o Brasil, logo me acode a exaltação do profeta no salmo 104:

*Ó seigneur Dieu, que tes oeuvres divers
Sont merveilleux par Le monde univers:
Ó que tu as tout fait par grande sagesse!
Bref, La terre est pleine de talargesse⁹.*

O trecho acima, ainda nos serve de exemplo para a divinização da natureza brasileira entre viajantes que percorreram nossas terras nos séculos XVI e XVII, atrelando a sua magnitude à prova da obra de Deus na Terra, como nos mostra Laura de Mello e Souza:

⁸ Em seu relato, Thevet demonstrou deveras repulsa a hábitos indígenas como a poligamia e o canibalismo, afirmando assim a certeza da ausência de regras entre eles. Já Léry vem justamente em defesa dos nativos, mostrando que entre eles também haveria regras e valores como entre os colonizadores. Cf. SCHWARCZ, 2008, p. 34.

⁹ “Senhor Deus, como tuas obras diversas são maravilhosas em todo o universo! Como tudo fizeste com grande sabedoria! Em suma, a terra está cheia de tua magnificência.” Cf. LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980. p. 181.

[...] associar a fertilidade, a vegetação luxuriante, a amenidade do clima às descrições tradicionais do Paraíso Terrestre tornava mais fácil e familiar para os europeus a terra tão distante e desconhecida. A presença divina fazia-se sentir também na natureza; esta, elevada à esfera divina, mais uma vez reiterava a presença de Deus no universo (MELLO E SOUZA, 1986, p. 35).

Nesse rol de viajantes que valorizaram e elogiaram a natureza brasileira, vendo em seu clima, terras, rios, águas, fauna e flora componentes de uma imagem edênica, poderíamos ainda enquadrar as *Memoires de M. Du Gué-Trouim* (1730), de Duguay-Trouim; *Relation historique et géographique de la grande rivière des Amazones* (1655), de Blaise-François Pagan e *Historie du Nouveau Monde ou Description de Indes Occidentales* (1640), de Joannes de Laet¹⁰. Há ainda uma gama de outros autores que poderiam ser citados como exemplos desse vertente edênica da natureza tropical brasileira, o que ressalta esse caráter primordialmente positivo de nossa condição tropical propagado por esses primeiros visitantes estrangeiros que aqui estiveram.

Schwarcz, em seu *O Sol do Brasil*, afirma que “a mística da terra do mel surge por toda a parte”, referindo-se às terras brasileiras nesses idos dos séculos XVI e XVII, o que não deixa de ser verdade. No entanto, cabe aqui frisar que nesses relatos, apesar de haver um maior número de imagens positivas a respeito do clima e terras do Brasil, há também o aparecimento de imagens negativas, por isso, o correto é afirmar que nesse período da História, o clima tropical apresentava uma visão globalmente positiva, como afirma Perrone-Moisés (PERRONE-MOISÉS, 1989, p. 90).

Gândavo, apesar de relatar um Brasil de maravilhas e salubridade, mostra que aqui também havia perigos: “Este vento da terra é mui perigoso e doentio e se acerta de permanecer alguns dias, morre muita

¹⁰ Todos esses exemplos foram retirados da obra *O Sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de D. João*, p. 39-40.

gente, assim portugueses, como índios da terra” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 45).

Em outra passagem, Gândavo culpa o clima do Brasil pela grande quantidade de animais peçonhentos que possui:

Dos climas que a senhoreiam [a Terra], não pode deixar de os haver [os animais peçonhentos]. Porque como os ventos que procedem da mesma terra se tornem infeccionados das podridões das ervas, matos e alagadiços geram-se com a influência do sol que muito concorre, muitos e mui peçonhentos, que por toda a terra estão esparzidos, e esta causa se criam e acham nas partes marítimas, e pelo sertão dentro infinitos da maneira que digo (GÂNDAVO, 2004, p. 106).

Ainda sobre a questão da abundância de animais peçonhentos no Brasil, Cardim nos dá o seguinte relato:

Parece que este clima influi peçonha, assim pelas infinitas cobras que há, como pelos muitos Alacrás, aranhas e outros animais imundos, e as lagartixas são tantas que cobrem as paredes das casas (CARDIM, 1978, p. 33-34).

Esses dois trechos servem para exemplificar o que afirma Mello e Souza, segundo o qual não houve uma sequência ordenada entre os movimentos de *edenização* e *detrção* do clima tropical, assim, como da natureza do Novo Mundo. Mesmo os maiores *edenizadores* das terras tropicais não pouparam observações negativas, em maior ou menor grau, sobre as terras que visitaram no Novo Mundo. Como afirma a autora: “Houve, portanto, tendência à edenização da natureza, predomínio dela, mas não exclusividade” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 43).

A fim de entender esse outro aspecto da *edenização*, “detratora e mesmo infernalizante”, Mello e Souza vai até o Renascimento e o traz como inspiração dessa dualidade. “O Renascimento teria sido enigmático e contraditório. Seus contemporâneos tiveram consciência disso” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 44). Para corroborar seus dizeres, a historiadora apresenta a seguinte sentença de Delumeau: “Tudo [no Renascimento] foi

misturado, o mais alto com o mais baixo, o inferno com o céu, o melhor com o pior”. Mello e Souza conclui então que “sendo assim, não é de admirar que o céu e inferno se misturassem também nas crônicas sobre a América, e que o mais edenizador dos autores se visse também às voltas com a detração” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 44).

Vale ainda ressaltar que até agora não tocamos no assunto que entre esses autores mais aproximava o Brasil, agradável de viver, e divino em sua natureza, em uma espécie de antiparaíso, que são suas gentes nativas, com seus hábitos que para alguns eram a evidência de que o diabo havia se instalado na América (MELLO E SOUZA, 1993, p. 30). Tocamos apenas no ponto referente à natureza e ao clima do Novo Mundo, que mesmo apresentando uma nítida tendência à *edenização*, ainda contava com elementos de detração. Em relação aos seus homens, esses fatores de detração pesam bem mais na sua balança com a edenização, uma vez que os olhares positivos que pairavam sobre os trópicos se perdiam entre costumes como o canibalismo, a feitiçaria, a lascívia, entre outros costumes nativos menos digeríveis aos europeus daquele tempo.

Esses são apenas alguns exemplos de europeus que aprovaram a vida nos trópicos, que foram cantados em suas maravilhas por muitos outros que aqui estiveram, e que assim contribuíram para a construção de um paradigma sobre os trópicos que marcaria o século XIX no Brasil. Essa mítica do paraíso terreal seria recuperada a todo o momento, como ocorreu nesse processo de elevação dos trópicos como elemento constituinte da identidade nacional brasileira (BARBATO, 2011, p. 102).

No entanto, como foi dito, a visão europeia sobre os trópicos era ambivalente, se os aspectos positivos eram exaltados, os negativos também eram em alguns momentos, mas a verdade é que os trópicos nunca foram uma unanimidade. Algumas dessas teorias que difamavam os trópicos e os que estavam sob sua influência tiveram longa vida no pensamento social brasileiro, sendo frequentes no século XIX e mesmo no início do século XX.

Por mais que o ideal e a vontade de mostrar um país tropical belo e simultaneamente apto ao progresso fizessem parte de uma missão patriótica e de uma agenda oficial, a verdade é que certas incredulidades

acerca dos trópicos e de seu potencial assombravam aqueles intelectuais e políticos oitocentistas. Acostumados a ver e analisar o Brasil através de um “jogo de espelhos deformantes”, ou seja, através do olhar estrangeiro, e nesse caso, principalmente francês, esses homens de letras e ciências não conseguiam se desvincular das teorias do Velho Mundo que inferiorizavam os trópicos e o condenavam, juntamente com seus habitantes, a ocupar um lugar secundário no rol das grandes nações, como ficará mais claro no decorrer do trabalho.

Referências negativas ao clima tropical existem há séculos, um dos motivos das vivas de Sérgio Buarque de Holanda foi justamente a habilidade do português de se trasladar às zonas tórridas e de habitá-las, desafiando o conceito quinhentista que os homens nela se degeneravam. Isso, para não citarmos as teorias hipocráticas, que ainda na Grécia antiga, já viam a chamada “zona tórrida” como um lugar de inferioridade frente às consideradas zonas médias (GLACKEN, 1967, p. 87). Todavia, esse debate sobre a interferência do clima e da natureza em geral na vida e desenvolvimento das pessoas e povo se intensificou no século XVIII, principalmente na parte que toca a América. Tanto que Antonello Gerbi batizou essas discussões acerca da natureza americana de “A Disputa do Novo Mundo” (GERBI, 1996).

Inclusive os filósofos pertencentes ao movimento da Ilustração europeia discutiram as relações entre a natureza, o corpo social e a política, como é o caso de Montesquieu em seu *O Espírito das Leis* (1748), no qual defende que os homens não são guiados apenas por suas fantasias, mas haveria princípios que governariam as leis e os costumes, válidos em todo o mundo. Ao contrário de Hobbes, Locke e Rousseau, Montesquieu não se interessa pelo contrato social. Sua reflexão se volta para os tipos de sociedade, buscando nelas suas regras objetivas. Constrói assim uma teoria geral do clima, que ajuda a explicar a pluralidade dos costumes e das leis: “o império do clima é o primeiro de todos os impérios”, afirma ele (VENTURA, 1991, p. 19).

Essa teoria tem como centro a natureza e as instituições da Europa, produzindo uma hierarquia do espaço natural e social, no qual o clima

temperado e a monarquia constitucional são considerados os modelos ideais, tendo como opostos os climas tórridos e glaciais, e seus respectivos padrões de governo, segundo Montesquieu: a república e o despotismo oriental.

O trecho de Ventura abaixo relata bem o pensamento de Montesquieu:

A escravidão, a poligamia e o despotismo resultam, na sua visão [de Montesquieu], da apatia geral dos habitantes dos climas quentes, em que o calor traria o “relaxamento” das fibras nervosas. Com isso o indivíduo perderia toda sua força e vitalidade, seu espírito ficaria abatido, entregue à preguiça e à ausência de curiosidade, enervando o corpo e enfraquecendo a coragem. O clima quente favorece a aceitação da servitude: “não surpreende que a covardia dos povos dos climas quentes os tenha tornado quase sempre escravos, e que, a coragem dos povos dos climas frios os tenha mantido livres. É um efeito que deriva de sua causa natural [aqui citando Montesquieu]” (VENTURA, 1991, p. 20).

Notamos por esse trecho que a visão do filósofo francês a respeito dos ambientes de clima quente é extremamente negativa. O mesmo valia para os climas extremamente frios. A liberdade predominante na Europa poderia então ser explicada em virtude de estar posicionada na zona temperada ideal do globo.

Nos demais continentes, as condições naturais teriam trazido o despotismo e a escravidão. Assim sendo, a Ásia seria um continente cuja predisposição à tirania seria explicada devido ao clima muito frio, que se altera com áreas excessivamente quentes; já a África teria como características a escravidão e a debilidade de seus governos, por causa precisamente do clima tórrido. Sobre a América, que ele divide em duas áreas, a posição de Montesquieu é ambígua.

Havia a América próxima ao Equador, terra dos “impérios despóticos do México e do Peru”, e outra fora dos trópicos, povoada por “pequenos povos livres”. Montesquieu apontava que a existência dessas populações no continente poderia ser atribuída à fertilidade do solo americano, que produzia por si só frutos, independente da ação do homem.

Portanto, notamos que na teoria de Montesquieu o futuro do Novo Mundo está aberto, já que havia áreas dentro da “zona climática ideal”, compatíveis com o modelo europeu. Ou seja, apesar das facilidades que a natureza oferecia, o que era visto de forma negativa, pois não levava seus habitantes a pensar e evoluir para sobreviver, ainda havia uma chance de a América se civilizar (VENTURA, 1991, p. 20-21).

Sobre o pensamento de Montesquieu em relação à interferência do clima no caráter do ser humano, podemos observar um retorno das ideias hipocráticas, que pregam, por exemplo, a ação benéfica do clima frio sobre os corpos, retesando-os, e aumentando assim sua força, e da mesma forma, o efeito maléfico dos climas quentes sobre esses mesmos corpos, alongando-os, diminuindo-os, o que explica o maior vigor dos povos do Norte, de clima frio, e em contraposição, a frouxidão os povos tropicais. Podemos encontrar ainda nessas teorias hipocráticas, revisitadas por Montesquieu, e muitos outros depois – uma vez que se já não era, viriam a se tornar um *lugar-comum*, segundo Bresciani –, a gradação da sensibilidade em relação aos prazeres e à dor, da menor nos climas frios, à maior nos climas quentes (BRESCIANI, 2007, p. 75).

No entanto, vale aqui frisar, que assim como Hipócrates, Montesquieu não era de todo determinista, apesar de crer na intensa participação das condições ambientais na determinação de comportamentos e caráter dos povos, o iluminista francês não via essa relação de maneira peremptória e incontornável.

Como mencionou Bresciani, “ele se recusaria expressamente a isso, considerando mesmo um grande absurdo pensar que um fatalismo cego pudesse ter produzido seres inteligentes” (BRESCIANI, 2007, p. 75). Montesquieu via como tarefa dos legisladores e bons governantes, sobrepor-se a esses percalços impostos pelo clima e outros fatores ambientais (ARNOLD, 2000, p. 27).

Vale ainda ressaltar que Montesquieu não foi original ao elaborar essas ideias, na Europa Moderna, Jean Bodin, por exemplo, um século e meio antes já antecipara alguns dos paradigmas que Montesquieu abordaria em Seu *O Espírito das Leis*. No entanto, como ressalta David Arnold, a importância de Montesquieu está na sua capacidade de

absorver e sintetizar essas ideias sobre a influência do meio no homem, que circulavam pela Europa para apresentá-las de uma forma atrativa e relativamente coerente. Tanto que podemos encontrar vestígios dessas teorias de Montesquieu em obras como *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith, *A Filosofia da História*, de Hegel, além das questões referentes à discussão do “despotismo oriental”, e do “modo de produção asiático”, presentes em Marx e Engels (ARNOLD, 2000, p. 28-29).

Essas ideias expressas por Montesquieu, nas quais o clima e o meio em geral atuavam na modelagem do homem voltaram a entrar bastante em voga já em finais do século XVII, sendo muito importantes nos séculos XVIII e XIX. A Medicina, as ciências, a filosofia, a poesia, a pintura e até mesmo a jardinagem, nos dão provas da profunda penetração dessas ideias nas sociedades europeias – e depois em outros lugares do globo – nesse período (ARNOLD, 2000, p. 24).

Como observa Glacken, em nenhuma das épocas anteriores, os pensadores se haviam posto a examinar as questões relativas à cultura e ao ambiente com tanta minúcia, curiosidade e dedicação como fizeram no século XVIII (GLACKEN, 1967, p. 501).

Arnold aponta algumas causas para esse súbito interesse pela natureza, no século XVIII: 1) Graças aos avanços da física, astronomia e botânica, ocorridos desde o século XVI, as formas e efeitos do mundo natural poderiam ser melhores compreendidos, e motivaram um desejo – e uma capacidade – sem precedentes de controlar as forças da natureza. 2) A segurança e opulência, recém-adquiridas de governantes e aristocratas, promoveram, através do mecenato, um incentivo às artes e ciências. 3) A urbanização e os inícios da industrialização avivaram a reação romântica, o que alimentou o apetite para as paisagens naturais. Assim, podemos dizer que no século XVIII, a natureza, através dos filósofos, cientistas e artistas, converteu-se também em uma das metáforas principais da época, o prisma através do qual se refratavam com inusitado brilho toda classe de ideias e ideais (ARNOLD, 2000, p. 24-25).

Desta maneira, outro francês, também relacionado à Ilustração, o naturalista Georges-Louis Leclerc, Conde de Buffon, em sua obra *História Natural do Homem* (1749), adota a teoria do clima de Montesquieu,

inserindo o homem em um modelo hierárquico e eurocêntrico de climas temperados.

O clima temperado se localiza do 40° a 50° grau de latitude; é também nessa zona que se encontram os homens mais belos e bem feitos [...] é daí que se devem tomar o modelo e a unidade a que se devem referir todas as outras nuances de cor e beleza (VENTURA, 1991, p. 21-22).

Além disso, Buffon avançou em relação a Montesquieu no momento em que detratou a natureza americana, acusando-a de ser menos “ativa” do que a do Velho Mundo. Ele acreditava que a umidade e o calor, característicos das “zonas tórridas” da América, eram responsáveis pelos animais menos numerosos e de menor porte (VENTURA, 1991, p. 22). No Novo Mundo não havia leões, girafas ou elefantes, o lhama não passava de um camelo mirrado, o continente era dominado por répteis e insetos, portadores de sangue frio, e os animais europeus aqui não se adaptavam ou diminuía de tamanho. Tudo isso, segundo Buffon, vinha a corroborar com sua tese da hostilidade ao desenvolvimento que a natureza americana proporcionava, através do seu calor e da sua umidade generalizada¹¹, que tudo corroía e deteriorava, “enchendo o ar de miasmas perigosos”, como nos diz Maria Ligia Prado (PRADO, 1999, p. 181).

Munido de relatos de viajantes que percorreram a América, Buffon saiu em defesa da teoria monogenista e da condição racional de toda a espécie humana, sem, no entanto, deixar de estabelecer uma classificação dos tipos humanos em função dos graus de sociabilidade observados e avaliados pelo esclarecimento, polidez, submissão às leis e à ordem estabelecida. Podemos notar que para Buffon, o modelo

¹¹ Maria Ligia Prado nos lembra que no século XVIII eram comuns teorias sobre a geração espontânea de vermes e víboras a partir de corpos putrefatos, e sobre terras encharcadas e insalubres, o que justificava, aos olhos de Buffon, a presença e tantas moléstias no Novo Mundo. Cf. PRADO, Maria Ligia Coelho. *América Latina no Século XIX: tramas, Telas e Textos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999. p. 182.

de civilização a ser seguido era o europeu, inclusive no seu aspecto físico, e o que se distanciava dele ganhava uma conotação negativa, sendo os europeus do Norte os ocupantes do topo de sua escala, seguidos pelos outros europeus, depois pelos asiáticos e certos africanos, cabendo aos selvagens americanos, australianos e africanos o mais baixo grau, próximo ao dos animais (BRESCIANI, 2007, p. 76).

Buffon acreditava que, assim como os animais, os homens das regiões tropicais eram vítimas da natureza, já que esta seria tão poderosa a ponto de impedir seu crescimento e evolução. Portanto, notamos a continuação da visão negativa sobre a América de Montesquieu na obra de Buffon.

Buffon detratou a natureza americana, acusando-a de ser “imatura”, inferior à natureza do Velho Mundo, ao contrário dos viajantes do século anterior, não via no calor dos trópicos, na fertilidade das terras e nas florestas exuberantes, motivos para comemorações, pois proporcionavam um continente infantilizado em seu desenvolvimento.

No entanto, as ideias detratoras de Buffon a respeito da América foram muito bem recepcionadas no meio letrado europeu, não só sendo aceitas como verdadeiras, como tendo uma grande e duradoura persuasão. Exemplo disso foi que pensadores de renome, como Auguste Comte e Domingo Sarmiento teceram elogios ao filósofo francês e suas teorias, muitas décadas depois de sua publicação (PRADO, 1999, p. 182-183).

Além disso, Prado realça a importância da obra de Buffon, pois ao tratar a natureza americana, um tema aparentemente neutro, ele contribuiu para a gestação de uma identidade, a princípio continental e de inferioridade em relação à Europa (PRADO, 1999, p. 183).

Se Buffon detratou a natureza da América ao proclamar sua suposta “imaturidade”, Cornelius De Pauw, em seu *Investigações filosóficas sobre os Americanos* (1768), radicalizou ainda mais essa deturpação, pois afirmou que os animais, as plantas e mesmo os homens (incluindo os descendentes de europeus) que habitavam o Novo Mundo passavam por um processo de degeneração.

Segundo ele, antes de serem vítimas dos conquistadores europeus, os nativos da América foram vítimas do clima, do solo, da natureza em

geral do seu continente, que impedia qualquer tipo de indústria humana (VENTURA, 1991, p. 23).

Provavelmente conhecedor de algumas elaborações de finais do século XVII, produzidas pela escola dos chamados *diluvians*, que atribuíam ao dilúvio as causas para a debilitação dos solos e a diminuição da longevidade dos seres humanos e animais, De Pauw acreditava que essa catástrofe era a mais provável causa para os vícios que encontrou nos habitantes das Américas (PRADO, 1999, p. 183).

Citar todos os autores que depreciaram a imagem da natureza da América no século XVIII demandaria um tempo e um espaço que não temos aqui, e nem esse é o objetivo do trabalho, mas é preciso destacar que além desses aqui citados, o abade Raynal, Thomas Buckle, Hegel, além de outros, são responsáveis por atacar e difamar a imagem do Novo Mundo, na disputa a que Gerbi se referiu.

O que notamos então é que, apesar de diversas discordâncias entre os autores acima, em geral se propagava a tese de inferioridade americana, tanto em termos naturais, quanto em termos populacionais. Mas se Gerbi chamou esse período de disputa, quem são os que defendem a América no embate?

Segundo Márcia Naxara, havia na Europa do período a noção de que o homem civilizado já não era mais capaz de viver de maneira feliz, pois fora acometido por outro tipo de barbárie e perdera a sua humanidade (NAXARA, 1999, p. 25). O principal representante dessa concepção foi o filósofo iluminista Jean Jacques Rousseau, que via no homem selvagem, a alternativa para a “degeneração” que acometera o homem civilizado, levando-o a perder a bondade original. Nesse contexto, a Europa civilizada tinha muito que (re) aprender¹² com a América selvagem (SCHWARCZ, 2008, p. 45).

¹² Sobre essa questão da valorização do meio natural, em especial do selvagem que nele habita, Todorov nos faz uma ressalva importante, ao mostrar-nos que a imagem do “bom selvagem” (e por oposição, à do “mal selvagem”) constitui uma construção mental, uma ficção, realizada com a finalidade de facilitar a compreensão dos argumentos dos autores. Para Rousseau, em seu Discurso sobre a origem da Desigualdade, prossegue Todorov, o homem da natureza se apresentaria como uma elaboração literária, com o objetivo de “conhecer um estado que não mais existe, que provavelmente nunca terá existido, que não

No entanto, não foi Rousseau o principal responsável pela mudança da imagem negativa do Novo Mundo nos círculos acadêmicos. O naturalista e viajante alemão Alexander von Humboldt reverteu essa visão, ao mostrar seu entusiasmo pela natureza e clima da América tropical e do Caribe, tidos então como insalubres para o desenvolvimento humano.

Humboldt conseguiu essa mudança de pensamento ao dar à América um passado próprio, específico, sem comparações com a Europa. Ao tratar a natureza americana dessa maneira, como nunca havia sido feito antes de maneira científica, os estudos de Humboldt subverteram a noção de fragilidade e juventude da natureza e clima do Novo Mundo. Ele conseguiu esse feito ao localizar na natureza desse continente uma série de “ruínas” que atestavam a grandiosidade e a idade avançada da América. Exemplo dessas ruínas são os monumentos deixados por povos pré-colombianos, que atestam que aqui também houve grandes e avançadas civilizações, capazes de obras arquitetônicas invejáveis e que nada se assemelhavam ao padrão europeu (SCHIAVINATTO, 2003, p. 615-616).

Além disso, para refutar as opiniões a respeito da degeneração do homem americano, Humboldt tomou como exemplo os trabalhadores indígenas e mestiços das minas no México, que chamavam a atenção pela robustez e resistência, nada parecidos com o estereótipo de físico frágil em virtude da ação do meio, propagados na Europa (VENTURA, 1991, p. 27).

Humboldt também negou a ideia de juventude geológica do Continente Americano ao encontrar fósseis pré-históricos que atestavam a idade avançada do Novo Mundo. Assim, através dessas “ruínas”, Humboldt inverteu a imagem negativa da natureza da América dentro dos círculos intelectuais europeus. Ventura traz uma frase de Humboldt na qual sua opinião acerca desse debate fica bastante clara: “Essas ideias se propagaram facilmente, porque lisonjeavam a vaidade dos europeus,

existirá jamais, e do qual é entretanto necessário ter noções precisas para bem compreender a situação presente”. Cf. TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*. Apud. BRESCIANI, Maria Stella Martins. *O Charme da Ciência e a Sedução da Objetividade: Oliveira Vianna entre Intérpretes do Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2007. p. 90.

ligando-se a hipóteses brilhantes sobre o antigo estado de nosso planeta” (VENTURA, 1991, p. 27).

A verdade é que a Humboldt fascinava a tensão existente entre as forças da natureza, que ele podia observar com maior intensidade nos trópicos. Para o naturalista germânico, a natureza tropical “aparece mais ativa, mais fecunda, pode-se, inclusive, dizer que é mais pródiga de vida”. Segundo Arnold, foi a fecundidade e a diversidade dos trópicos que alimentou seus pensamentos de como uma só e indissolúvel cadeia mantém unida toda a natureza, formando um único todo ordenado harmoniosamente, o qual chamou de *Cosmos* (ARNOLD, 2000, p. 134).

Com as teses de Humboldt, que derrubaram as imagens negativas do Novo Mundo nos debates intelectuais¹³, e a retificação de Buffon em relação à sua própria teoria, ao negar a ação degenerativa da natureza sobre homem americano, sendo esta atuante somente os animais domésticos, a chamada “Disputa do Novo Mundo” chega ao fim, e essa discussão perde forças no pensamento europeu (VENTURA, 1991, p. 26).

Vale aqui ressaltar, que, apesar de o século XVIII ser mais conhecido na historiografia como um período de detração da natureza americana, observou-se apenas uma tendência a ela, principalmente na Europa, pois se observarmos, não deixa de ser farta a produção de imagens positivas sobre o meio-ambiente tropical no século XVIII.

Histoire générale des voyages ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre, de Prevost, que começou a escrever em 1746; *Abregé de l’histoire* (1780), de La Harpe; *Voyage autour du Monde* (1771), de Antoine Bouganville, entre outros, são exemplos de obras na qual a natureza que aparecia nos escritos era edenizada (SCHWARCZ, 2008, p. 45-48), e é interessante que lembremos que apesar de Humboldt ser preconizado como o responsável pela inversão da imagem dos trópicos entre os europeus, já havia (ou ainda havia) homens que acreditavam nos benefícios dos trópicos, antes mesmo da visita do naturalista germânico à América.

¹³ Não podemos deixar de citar as “defesas” do continente americano realizadas por jesuítas exilados pela Coroa Espanhola, como é o caso de Clavijero e Molina, que ao lado de Humboldt, integraram o outro lado da “disputa” de Gerbi.

No entanto, apesar de a visão positiva da América, simbolizada por Humboldt, ganhar espaço de maneira gradativa nos círculos intelectuais, a maneira negativa de se enxergar esse continente ainda permaneceu bastante latente, como ressalta Márcia Naxara (NAXARA, 1999, p. 37). Um exemplo disso é o debate a respeito das teorias raciais que tomam conta do Brasil a partir da década de 1870.

No entanto, sobre o século XIX, sabemos que a partir da revalorização da natureza promovida por Humboldt, e também com a abertura dos portos às nações amigas, em 1808 – como diz Schwarcz, “a maravilhosa natureza brasileira ganhava novas representações, clichês e banalidades, sobretudo na França”. Além disso, há todo um redescobrimto de nosso mundo natural, promovidos por uma multidão de geógrafos, botânicos e outros cientistas que aqui desembarcam, em busca de conhecer e descrever aquele famigerado desconhecido que era o Brasil (SCHWARCZ, 2008, p. 48).

Maria Liga Prado nos conta que no século XIX, os cientistas desejavam observar a natureza, medi-la, descrevê-la e rotulá-la. Já os artistas românticos viam na atravessada por qualidades e defeitos semelhantes aos dos humanos, projetando nela sentimentos, despertando em si a admiração ou o temor. “Os primeiros usavam a linguagem supostamente objetiva e fria da ciência, enquanto o segundo fazia descrições que carregavam nas cores e nas tintas e que respiravam emoções” (PRADO, 1999, p. 180).

No entanto, se cientistas e artistas se debruçavam sobre a natureza buscando conhecimento ou inspiração, o clima tropical continuava a ser tratado de maneira ambivalente no debate letrado.

Assim, podemos notar que os homens de letras e ciências do século XIX, engajados no processo de construção de uma identidade tropical brasileira, escreviam sob uma rede de tensões que trazia os trópicos ora vistos como motivo de orgulho, ora vistos como motivo de preocupação, em um movimento que dividia claramente o globo em duas zonas distintas e antagônicas entre si. Uma zona temperada, lugar do trabalho e do progresso, e outra tropical, lugar do deleite e do atraso, o que presumia que estratégias seriam necessárias, a fim de contornar tais sentenças nada alentadoras, além de guiar um país com vontade de progresso e civilização, mas fadado a arder sob um sol, que podia ser dádiva ou tormento.

Um projeto de brasileiros, para brasileiros, mas realizado a muitas mãos, Montesquieu, Humboldt, Buffon, Caminha, Lery... todos eles contribuiriam para a formação de uma identidade tropical brasileira forjada sob o signo da ambivalência, cada um a sua maneira.

Desta maneira, notamos que o clima tropical atendia aos interesses daqueles engajados na busca por uma identidade capaz de unir todos os brasileiros, dispersos nas enormes e mal comunicadas extensões de terras do Brasil oitocentista, pois era um elemento do qual os países europeus, as paradoxais referências nas quais o Brasil deveria se espelhar e ao mesmo tempo se distinguir, não partilhava. Se os envolvidos na busca por uma identidade nacional estavam em busca de símbolos capazes de causar comoção entre os nacionais e inveja entre os estrangeiros, encontraram no clima tropical, e em todas as suas decorrências na natureza brasileira, um elemento capaz de atender a esses ideais, afinal, qual dentre as então consideradas grandes nações do globo se construíra sobre um suposto paraíso tropical?

O clima tropical brasileiro foi então exaltado, vangloriado e defendido nesse processo de construção de uma identidade nacional para o Brasil, e principalmente, foi assumido. Pela primeira vez, brasileiros, ou expatriados que aqui se assentaram, assumiram-se como tropicais, como filhos de uma nação majoritariamente cunhada sob o calor da zona tórrida. O clima brasileiro foi então utilizado como elemento constituinte da identidade nacional brasileira. Ser brasileiro também implicava em ser tropical, para o bem ou para o mal.

Para o bem, porque viver nos trópicos poderia ser algo próximo à vida em um paraíso terreal, de águas mornas, de terras férteis, de pouca roupa, enfim, de vida fácil. Para o mal, porque viver nos trópicos também poderia ser próximo à vida no inferno, com seus mosquitos e serpentes, seus nativos ferozes, suas doenças e aquela preguiça que fadava o Brasil a não se desenvolver plenamente em suas capacidades civilizatórias.

Foi nessa tensão entre dois polos antagônicos que se construiu essa identidade tropical brasileira. A ambivalência tropical estava por toda parte, entre aqueles que defendiam e se vangloriavam dessa condição climática, característica para um país que buscava um lugar no rol das grandes nações,

havia temores, e entre aqueles que denegriam essas paragens, também havia admiração.

Conclui-se dessa forma que a identidade tropical brasileira foi construída sob o signo da ambivalência, sob a noção de que poderia sim ser o Brasil um paraíso terreal, mas um paraíso terreal ambíguo, lotado de perigos e carregado de visões nada alentadoras. Enfim, percebemos que as visões sobre os trópicos no XIX, escapam às idealizações, pois eram calcadas em experiências que aproximavam-nas do paraíso, do inferno, do bem, do mal, do orgulho, da vergonha, experiências essas baseadas em noções, percepções, escritos, conceitos e preconceitos que há tempos já circulavam no Brasil e no mundo, e que, resignificados, adaptados, trabalhados, formaram a identidade tropical brasileira forjada nos oitocentos. Ser brasileiro era também ser tropical, com todos os prazeres e percalços que isso acarretava, tratando-se de civilização.

Referências

- ARNOLD, David. *La Naturaleza como Problema Histórico: El medio, la cultura y la expansion de Europa*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BARBATO, Luis Fernando Tosta. *Brasil, um país tropical: o clima na construção da identidade nacional brasileira (1839-1889)*. Campinas, SP: [s. n.], 2011.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das Grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro: Dois Mundos Editora, s. d.
- BRESCIANI, Maria Stella Martins. *O Charme da Ciência e a Sedução da Objetividade: Oliveira Vianna entre Intérpretes do Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

- CARDIM, Fernão. *Tratado da Terra e gente do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional-MEC, 1978.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil – História a Província Santa Cruz*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- GERBI, Antonello. *O Novo Mundo – História de uma polêmica 1750 – 1900*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- GLACKEN, Clarence. *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley, 1967.
- HUE, Sheila Moura. *Primeiras Cartas do Brasil (1551 – 1555)*. Rio de Janeiro: Jorge Zaluar, 2006.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-VXIII*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993.
- _____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1986.
- NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Sobre o Campo e a Cidade – olhar, sensibilidade e imaginário: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Campinas: [s.n.], 1999.
- PARKER, Richard. *Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Best Seller, 1991.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. “Alegres trópicos: Gonville, Thevet e Lery”. In. *Revista USP*. São Paulo: USP, CCS, 1989.

- PITA, Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1950.
- PRADO, Maria Ligia Coelho. *América Latina no Século XIX: Tramas, Telas e Textos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.
- SANT'ANNA NETO, João Lima. "História da climatologia no Brasil: Gênese e Paradigmas do clima como fenômeno geográfico". In. *Cadernos Geográficos/Universidade Federal de Santa Catarina*. N. 1. Florianópolis: Imprensa Universitária, 1999.
- SCHIAVINATTO, Iara Lis. "Imagens do Brasil: Entre a natureza e a História". In. JANCSÓ, Istvan. *Brasil: Formação do Estado e da Nação*. São Paulo: HUCITEC; Ed. Unijuí; Fapesp, 2003.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de D. João*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- VENTURA, Roberto. *Estilo Tropical: História Cultural e Polêmicas literárias no Brasil 1870 – 1914*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

Segunda Parte
Imigrantes: a História em movimento

O ÉDEN TROPICAL DOS ALEMÃES

*Ana Maria Dietrich**

Adeus minha pátria ingrata
Nós rumamos alegres de mãos dadas
Para lá, para aquelas muito elogiadas terras
Para nós construirmos um Paraíso Terrestre.
(FREEDEN, AMOLTA, 1820).

Quase cinco milhões de indivíduos migraram de sua pátria natal para o Brasil entre 1819 a 1940. Esses imigrantes ajudaram a compor parte do amalgamento do que é a chamada nação brasileira: resultado de um hibridismo entre culturas diversas. Corajosos ao deixar sua pátria em rumo ao desconhecido e se estabelecer em situações muitas vezes adversas, os imigrantes influenciaram áreas como a educação, arquitetura, a saúde, a ciência e tecnologia no país.

Segundo Abdelmalek Sayad (1998), o fenômeno de migração de populações humanas deve ser entendido como um “processo total”, tanto na esfera da saída do país, quanto com relação às suas formas de inserção

* Pós-doutora em Sociologia pelo Instituto de Filosofia e Ciências da UNICAMP com o projeto Traumas de guerra na contemporaneidade. Professora no Bacharelado de Ciências e Humanidades da Universidade Federal do ABC e doutora em história social pela Universidade de São Paulo. Autora do livro *Caça às Suásticas, o Partido Nazista em São Paulo* (IMESP, 2007). Esse texto é uma adaptação de trechos da tese de minha autoria *Nazismo Tropical, o partido nazista no Brasil* (São Paulo: USP, 2007).

no novo lugar que escolheram como morada. Para se compreender a complexidade de tal fenômeno, é necessário caminhar entre esses dois pólos.

Entre as razões de esse *emigrar*, há elementos específicos das realidades políticas, econômicas e sociais de cada país. Em termos gerais, no entanto, o que une tais motivos é crise econômica que se estabelecia em diversos países da Europa. No caso da Alemanha, país unificado no final do século XIX e que também viveu uma Revolução Industrial tardia, o trabalho nas fábricas deixou grandes levas de desempregados que não foram bem quistos ao governo local que, por sua vez, os estimula a deixarem o país. A produção artesanal que se ocupavam até então não tinha mais lugar no cenário de modernidade. Contraditoriamente, na América, tais modos de vida foram bem aceitos, incorporados no cotidiano e valorizados.

A migração desses grandes contingentes de população humana tem como seus traços em comum as dificuldades enfrentadas, que se iniciavam pela própria travessia, feita de navio, e se intensificava com o estabelecimento em uma pátria estranha. Antes de partir, comumente, o imigrante tinha que vender quase tudo que tinha e vir com o essencial para a América. As companhias de imigração – responsáveis por uma agressiva propaganda para trazer tais grupos para cá – faziam contratos nem sempre muito humanos. Muitas vezes a companhia pagava sua travessia, mas ao chegar a seu local de trabalho, o imigrante era obrigado a converter esse valor em uma dívida que seria paga ao longo de anos.

A entrada de mão de obra imigrante aconteceu principalmente com o fim da escravidão e o advento da República, eventos que aconteceram respectivamente em 1888 e 1889. Principalmente a partir de 1850, quando há a proibição do tráfico negreiro, houve, então, uma real necessidade de mão-de-obra livre para as lavouras do café que nesse momento impulsionavam a economia nacional. Foi nesse momento que aconteceu a imigração maciça de diversos grupos estrangeiros. Em primeiro lugar, o grupo mais expressivo foi dos italianos seguidos pelos portugueses, espanhóis e, na quarta posição, os germânicos.

Deve-se lembrar que antes desse intenso período de recebimento de imigrantes, já nas primeiras décadas do século XIX, o País começou

a receber os primeiros estrangeiros. A primeira colônia foi de Nova Friburgo, fundada em 1818 no Rio de Janeiro, formada por imigrantes suíços. Em seguida, outras levas de imigrantes alemães e de origem germânica se dirigiam ao Sul do País. O objetivo era o povoamento dessa região, em um momento em que era importante proteger as fronteiras do Brasil com seus vizinhos platinos.

Já no segundo momento da imigração na segunda metade do século XIX, os imigrantes que chegavam pelo Porto de Santos, ficavam hospedados na Hospedaria dos Imigrantes em São Paulo e dali, por meio das estradas de ferro, rumavam para as fazendas de café no interior do estado. No entanto, ao contrário de seus companheiros do início do século, eles iriam trabalhar em grandes propriedades de terra sob o jugo de patrões, antigos senhores de escravo, que muitas vezes não tinham traquejo para lidar com essa mão-de-obra livre. Resultado: muitos se rebelaram contra os maus tratos e com a falta de pagamento, condições de moradia ruim (figura 1).

FIGURA 1 – Imigrante alemã em sua moradia improvisada com folhas de palmeira, década de 30. IFA/ Alemanha. Revista *Der Auslandsdeutsche*. Stuttgart, Jahrgang 21, Fevereiro de 1938, Heft 2. Fonte: IFA/S, Alemanha.



Porém, além do motivo mais evidente da substituição de mão de obra escrava, havia outros que faziam com que essas populações fossem bem recebidas por parte do governo brasileiro: o branqueamento da raça e a necessidade de uma nação “mais civilizada”, ideários desejados nessa época. Teorias de eugenia vigentes na Europa encontraram eco no pensamento brasileiro nacional. A partir das três últimas décadas do século XIX, com o fim da escravidão e início da república, intelectuais como Oliveira Vianna, Nina Rodrigues e Silvio Romero dedicaram-se à questão da formação da identidade nacional brasileira (SANTANA, N., 199, p. 121-131).

Sílvio Romero, da Escola de Recife, desenvolveu uma teoria nos anos 70 do século XIX na qual aceitou a máxima do “mestiço como tipo nacional”. Segundo ele, a cultura brasileira era formada como um reflexo do processo de miscigenação no qual são fundidas as três raças do branco, negro e índio, um dos pilares do mito da democracia racial no Brasil (SCHWARCZ, L., 2001, p. 177). Ao lado de Oliveira Vianna, Romero defendeu que sucessivos casamentos do mestiço nacional com imigrantes “brancos” promoveriam o branqueamento dos brasileiros e o conseqüente progresso do seu povo. (BREPOHL, M., 1998, p. 58/59)

Romero, porém, via aspectos negativos na presença de alemães no Brasil. Mesmo desejáveis etnicamente por serem brancos, eles teriam características que prejudicariam a formação da identidade nacional brasileira como a concentração em uma região específica do País, o Sul e o uso de sua língua de origem, além da maneira desordenada ao Brasil com que emigraram ao Brasil. Tais aspectos poderiam ocasionar conflitos políticos regionais cujo maior perigo seria criar no Sul do Brasil uma colônia alemã independente (BREPOHL, M., 1998, p. 59). A solução encontrada por Romero é que os alemães se espalhassem pelo Brasil e, junto a imigrantes portugueses que garantiriam a unidade lingüística, fariam no País uma nova população (SCHWARCZ, L., 2001, p. 174).

Enquanto os intelectuais brasileiros estavam preocupados com o branqueamento da população brasileira, as instruções do governo alemão nas décadas de 1930 e 1940 iam à direção oposta. Havia uma norma de que o alemão não devia se miscigenar com os brasileiros para que pudessem

manter o que acreditavam ser a raça pura dentro do divulgado ideário nazista (figura 2). Além disso, foram feitas experiências para se observar se seria possível a sobrevivência dos chamados “arianos” no Brasil, devido ao seu clima tropical. Atentos a estas duas variáveis – do clima e da raça – foram feitos experimentos com três gerações de alemães que moravam no Espírito Santo. Os experimentos visavam saber se a “raça” se adaptaria bem ao clima, à alimentação, às possíveis doenças, aos insetos e outros animais, e até ao convívio com a população “mestiça” brasileira. A pesquisa foi encomendada pelo Instituto Tropical de Hamburgo, no verão de 1937. Seu objetivo foi verificar as possibilidades de colonização da raça branca em terras tropicais.

A região escolhida foi o estado do Espírito Santo, localizado no “norte do Brasil” para os alemães e considerado por eles como de “clima tropical”. Lá, segundo o instituto, moravam 30.000 alemães e descendentes, cuja imigração tinha se iniciado em 1847 e terminado em 1880. A maioria da população já se encontrava na terceira geração. Foram estudadas modificações na massa corporal dos alemães, taxa de mortalidade e incidência de doenças tropicais. Os resultados foram positivos. Segundo os dados do relatório, não foram encontrados sinais de degeneração do corpo ou do espírito daquela comunidade alemã devido à influência dos trópicos. A taxa de mortalidade era de apenas irrisórios 8,7%. Os alemães foram descritos como tendo corpos fortes e boa saúde. A ocorrência de doenças venéreas, malária e tuberculose era rara. A única grande incidência era de vermes (90% da população). Mesmo que mulheres e crianças trabalhassem intensamente nos campos de café, não foram verificadas doenças relativas ao clima. A pesquisa concluiu que:

Os imigrantes estavam saudáveis e capazes, eles conseguiram manter sua raça no estrangeiro e evitar toda a mistura de raças com a população local. [...], até onde podemos verificar hoje, pode-se dizer que o grande experimento de europeus em uma região tropical foi bem-sucedido¹.

¹ Der Auslandsdeutsche. Zeitschrift für die Runde vom Auslandsdeutschtum. Herausgegeben vom Deutschen Ausland-Institut Stuttgart. Jahrgang 20. Januar 1937, p. 30-31.

A experiência do Instituto Tropical de Hamburgo procurou verificar se era possível desenvolver a “raça branca” nas condições climáticas do Brasil, considerado um país de clima tropical. Este primeiro passo foi equacionado com “sucesso” – a raça branca se adaptaria, sem problemas, ao clima do Brasil e conseguiria se desenvolver, mesmo com eventuais disseminações de doenças tropicais entre os alemães. Ficou explícito que o maior problema para a sobrevivência desta raça seria a mistura com a população local. No resultado, foi notificado que a população alemã do Espírito Santo (figura 3) evitou a miscigenação, ficando evidente que o sucesso do experimento estava acondicionado a este fator. Pode-se pensar em uma ponte destes experimentos com a questão política, afinal, no pangermanismo e na busca pelo espaço vital, a América Latina, em especial o Sul do Brasil, foi contemplada como uma área passível de se criar uma colônia alemã independente.

FIGURA 2 – O ideário nazista e racista estava presente na comunidade alemã nos anos 30 e 40. Na foto, alemães de Ijuí e Nova Württemberg (RS) portam bandeiras da suástica em 1933. Fonte: StB/B, Alemanha.

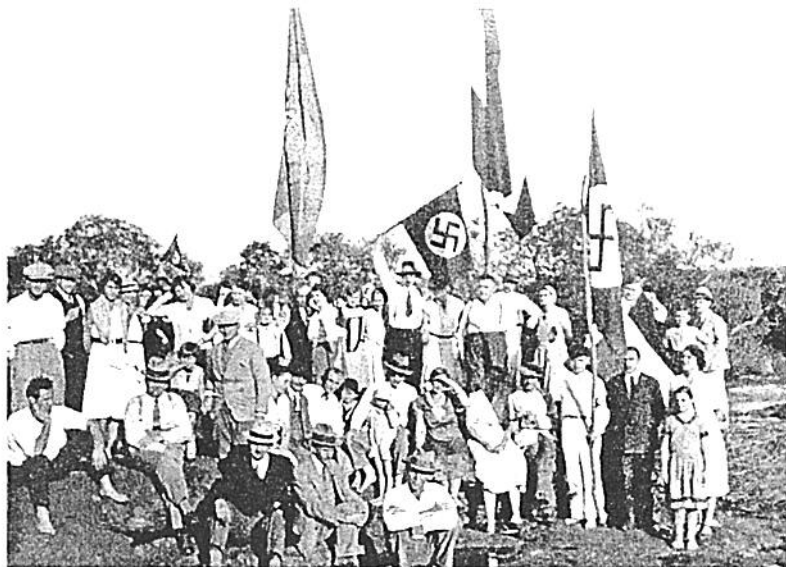


FIGURA 3 – Experiências biológicas com os descendentes da colônia alemã no Espírito Santo demonstraram que não houve problemas com a adaptação ao clima e às doenças tropicais. *Deuschtum im Ausland*, 1937.



Acompanhando a tendência dos outros grupos étnicos, as primeiras ondas imigratórias de alemães foram mais comuns a partir da segunda metade do século XIX e seus objetivos estavam associados à colonização e povoamento do interior do Brasil. Os alemães que vieram durante essa época se ocuparam principalmente de atividades agrícolas em fazendas no interior do Brasil, concentrando-se nos estados do Sudeste e do Sul. Formaram então diversas colônias agrícolas de alemães pelo território brasileiro e concentradas no Sul. Em São Paulo, destacou-se a criação da Colônia de Santo Amaro (SP), em 1829, a colônia Friburgo em Campinas (SP), em 1879, e a fundação da colônia “Senador Vergueiro”, na Fazenda Ibicaba, em Limeira (SP), em 1817, conhecida pela rebelião pacífica de seus colonos contra os abusos de seus contratadores.

No caso dos alemães, no entanto, também no século XX, mais especificamente nos anos 20, acontece uma nova leva imigratória. Não

faltaram motivos para esses grupos deixarem sua pátria natal. A Alemanha se encontrava em profunda crise econômica, em parte por uma dolorosa reconstrução do pós-Primeira Guerra, marcada pelas sanções severas do Tratado de Versalhes na recém-instituída República de Weimar (1929-1933). O contexto de crise se agravou em 1923, quando um dólar chegou a valer 4,2 bilhões de marcos. Franceses e belgas ocupavam a região preciosa do rio Ruhr, uma das principais áreas de produção de carvão alemã. Em 1923, quando a situação estava à beira de um colapso, o desemprego chegou a atingir um quarto da população ativa. Foi quando os Estados Unidos resolveram investir 110 milhões de dólares na Alemanha, reduzindo o problema do desemprego e trazendo anos de relativa estabilidade. (RICHARD, L., 1988.)

O *crash* de Nova York e a grande depressão econômica mundial de 1929 fez com que a crise alemã voltasse mais forte e mais cruel, chegando à cifra de 5,66 milhões de desempregados em 1932. (Ibidem, p. 94) A partir desse quadro se tornou expressiva a ascensão de movimentos políticos extremistas como o nazismo e o êxodo de parte da população em busca de outras oportunidades no além-mar que apareciam quando os navios tinham como ponto de chegada a América vista pela propaganda imigratória como um paraíso tropical (Ibidem, p. 94).

Tal corrente imigratória contrasta com do século XIX por possuir um perfil mais urbano. Nas últimas décadas do século XIX e primeiras décadas do século XX as principais cidades brasileiras, entre elas o Rio de Janeiro, então capital do Brasil, São Paulo, Porto Alegre e Paraná tiveram um crescimento expressivo demográfico e urbano. Atraídos para trabalhar nesse mercado econômico industrial e do terceiro setor então em expansão, chegaram da Alemanha técnicos, funcionários de empresas variadas, professores e indivíduos de profissões ditas urbanas (DIETRICH, A. M., 2007).

Ofereciam mão de obra técnica e qualificada e muitos deles abriram firmas comerciais, trabalharam em bancos, na indústria química e mesmo nas linhas ferroviárias e aéreas brasileiras. O vínculo com a Alemanha era maior e eles próprios se diferenciavam dos teuto-brasileiros da primeira onda imigratória denominando-se como *Reichsdeutsche* (alemães do Reich), em contraposição com os teutos, chamados de *Volksdeutsche*

(alemães do povo). Muitos aderiram ao ideário nazista e até mesmo ao partido nazista estabelecido no Brasil.

A composição numérica dos chamados alemães de nascimento em 1939 no Brasil reflete esse novo perfil. Foram contabilizados 87.024 imigrantes alemães no Brasil, que tinha uma população geral de 30 milhões de habitantes. Segundo o censo de 1940, esses alemães concentravam-se em São Paulo e nos estados do Sul, sendo 33.397 em São Paulo, 15.279 no Rio Grande do Sul, 12.343 no Paraná e 11.293 em Santa Catarina. São Paulo aparece como o estado com maior número de *alemães de nascimento* atraídos pelas ofertas de trabalho nesse estado em um momento de sucesso da produção e exportação de café, cujo lucro excedente era investido na indústria local.

Paraíso terrestre

No período de 1884 a 1933 238 mil alemães imigraram para o Brasil. Nos estados do sul, tal grupo representou um percentual significativo da população. Nos anos 30 estima-se que 50% da população dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul eram de descendência alemã. Em algumas cidades do Sul era comum o uso do idioma alemão em lugar da língua portuguesa. Hans Henning von Cossel, então chefe do Partido Nazista no Brasil, ao visitar Blumenau em 1935, mostrou uma grande surpresa com o que encontrou:

Quem pode compreender a sensação que se tem ao encontrar no coração da América do Sul uma cidade em que é difícil ouvir uma palavra em português, em que as casas lembram uma pequena cidade da Alemanha central, na qual todas as lojas e inscrições são alemãs? Vê-se aqui e ali palmeiras, mas elas parecem deslocadas num lugar onde até os poucos negros existentes falam alemão e se sentem como bons “alemães”.

O retrato do Brasil como uma espécie de Eldorado, com riquezas naturais e minerais abundantes e um solo fértil, era o chamariz utilizado para

atrair os alemães. Divulgava-se que só os chamados grandes aventureiros que teriam força e coragem para desbravar a “selvagem floresta brasileira” poderiam vir ao Brasil. A iconografia divulgada nas revistas voltadas para o imigrante e nos panfletos de companhias de imigração enfatiza o exotismo da fauna e flora e mesmo da população local com palmeiras, matas, cabanas.

Em um anúncio publicado no jornal *Deutscher Morgen* (Aurora Alemã) em 1934 fica claro tal estímulo à imigração. Publicado na década de 30, a propaganda chama os alemães a se estabelecerem na colônia Tannenberg, pela Companhia de Viação São Paulo – Mato Grosso. Diz o anúncio que havia nesta colônia “solo frutífero” para todas as culturas: farinha, arroz, batata e plantas de fibra. Outra vantagem era a abundância de madeira² (ilustração 4).

FIGURA 4 – 3.49. Anúncio da colônia Tannenberg no jornal *Deutscher Morgen* (1934). Fonte: IFA/S, Alemanha.

Unabhängigkeit erzielen Sie schnellstens durch Bewirtschaftung eig. Scholle.

Die **Kolonie Tannenberg**

In unseren schon berühmten Ländereien in Altz Sorocabana bietet die beste Gelegenheit, mit kleinster Geldanlage eigener Herr zu werden. Lose von jeglicher Größe von Rs. 350\$000 pro Alqueire aufwärts.

Wir bieten einzig dastehende Vorzüge:

- Bahnähe mit eigener Zufuhrstrasse, (beste d. ganz. Zone),
- Billige Frachten der Sorocabana-Bahn (Rs. 2\$400 pro Sack nach São Paulo),
- Fruchtbarste Böden für alle Kulturen (Mais, Reis, Kartoffeln, Faserpflanze),
- Holzreichtum,
- Gesicherter Absatz (durch eigene kommerzielle Organisation).

Näheres erteilen auf Wunsch bereitwilligst:

Cia. de Viação São Paulo - Matto Grosso
Rua Flor. de Abreu 170 - Caixa postal 471 - São Paulo.

² Deutscher Morgen, 1934. IFA/S, Alemanha.

Quando o imigrante chegava ao Brasil, o paraíso muitas vezes se dissolvia frente às dificuldades de adaptação com o clima, com a população e também com as chamadas doenças tropicais. Raramente os imigrantes eram informados da diversidade regional do Brasil tanto de clima como de costumes, de hábitos, de conjuntura política e de economia local. Realidades diferentes esperavam o alemão que resolvesse se instalar no Pará próximo à selva amazônica, no litoral de Recife ou nas colônias agrícolas de Santa Catarina.

Em relatórios da década de 30 dirigidos às autoridades da Organização do Partido Nazista no Exterior, os imigrantes queixavam-se de que, no Brasil, o solo de abundância era uma falácia. Diziam que o clima não era condizente ao povo alemão, e que este estava exposto também a uma gama de doenças. Até a queixa que havia uma indesejável mistura de raças no Brasil aparece. Afirmavam ser inaceitável para os nazistas que arianos puros se misturassem com negros e judeus, o que se pode perceber no trecho abaixo, retirado do relatório do integrante do partido nazista de São Paulo Albrecht Andriessen e enviado ao Ministério das Relações Exteriores em Berlim.

O solo do Brasil não é nenhum Eldorado de abundância, que tudo dá, este solo precisa como o solo da Alemanha de muito cuidado, contra o que falam os prospectos de propaganda de emigração. A selva é atroz, tanto quanto as pessoas podem imaginar, ela assassina nossa gente alemã no corpo e na alma, a selva torna a gente alemã má, porque os alemães não pertencem a esta terra, mas sim as condições climáticas de sua terra voltadas para sua raça. Ela torna os alemães maus, porque estes são obrigados conviver com uma gentilha infame, uma mistura de todas as raças³.

Ainda não havia muita infra-estrutura para receber tais imigrantes, eles chegavam a demorar um ano para atingir seu destino e ao chegar aos estados do sul, se estabeleciam em meio à mata, de forma precária e se

³ Duplicata de Dr. Albrecht Andriessen para Generalfeldmarschall. São Paulo, 5/3/1939. (5f), p. 2. Ata 127506. AA/B, Alemanha.

mantendo bastante isolados. Porém, o sonho de ter seu quinhão de terra, se estabelecer em uma casa, ou, como era, no início, um casebre de pau a pique e ganhar pela própria subsistência se tornaria real. Esses imigrantes tiveram uma preocupação especial em manter o modo de vida de seus países de origem.

Trouxeram em sua bagagem o “sonho de fazer América” se estabelecendo no Brasil e fazendo dele sua pátria. Ouvir suas histórias nos faz entender as principais mudanças históricas da sociedade brasileira nos últimos dois séculos, como do alemão Helmut Bietrich, que trabalha em um pequeno comércio de conserto de materiais eletrônicos, em Rolândia (PR):

Cheguei a Rolândia em 1934. Tinha sete anos. Só havia três casas aqui, era tudo mato. Desde aquele tempo eu moro aqui. Não tinha cidade. Nós fomos morar direto do sítio. Asfalto... só muito mais tarde. Morei trinta anos lá. Primeiro se plantava feijão, arroz, milho, mandioca. Depois, plantava-se o café, foi a época do café. Era muito bom, tinha bastante movimento. Nosso sítio tinha vinte alqueires, cinco famílias cuidavam do café. O café tinha preço bom e sobrava dinheiro. Em 1962 eu mudei para a cidade, que já era mais ou menos cidade, sempre crescendo.

A gente não tinha carro, nem bicicleta. Andava só a pé, eram doze quilômetros do sítio para Rolândia.

Hoje eu conserto televisão. Comecei no sítio com um radinho. Quantos anos faz!? Quarenta e cinco que estou aqui...”⁴

Alemães que se estabeleciam em regiões mais afastadas dos centros urbanos interior do Brasil rural tiveram que construir, de maneira precária, as próprias residências e plantar seu alimento como o que aconteceu na colônia Paulista, localizada em terra de “mata”, entre os rios Aguapé e do Peixe, a 80 quilômetros da cidade de Araçatuba (SP). Algumas grávidas faziam trabalho pesado e, quanto à moradia, o conforto foi deixado de lado. A maior parte das casas era feita de madeira, e os telhados cobertos de

⁴ Entrevista de Helmut Bietrich para Ana Maria Dietrich. Rolândia, 2005.

ripas de madeira de cedro ou grama de sapé. Muitas casas ainda não tinham piso. Alguns faziam ranchos de galhos de palmito.

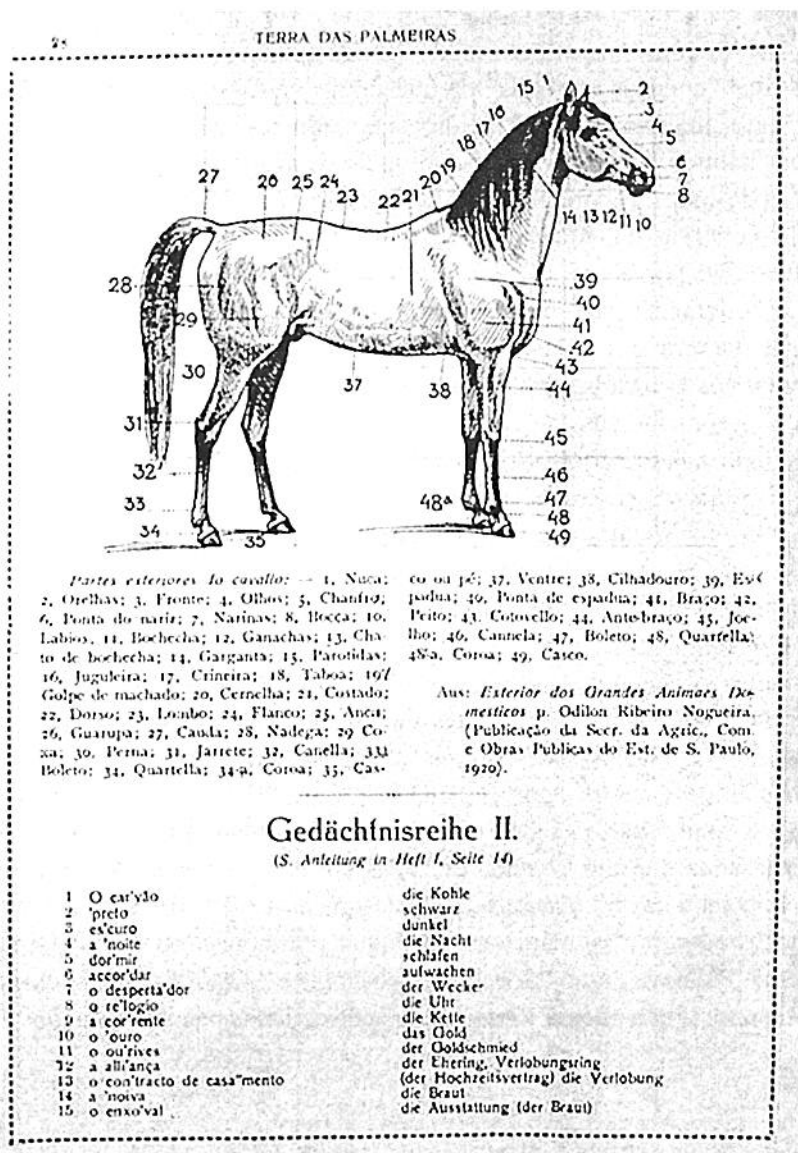
Os alemães não estranharam o “clima continental” do Noroeste de São Paulo, com temperatura média de 20 graus. O mesmo não pode se dizer das “doenças tropicais” de que foram vítimas: ferida brava, úlcera de Bauru, malária, amarelão, catarata e lombriga, que eram ocasionadas pelos “hábitos pouco higiênicos no início de sua vida na selva”, segundo relatos de época. Havia dificuldades para tratar essas doenças: o tratamento médico era feito na cidade de Araçatuba e muitos colonos não conseguiam custear a viagem até lá.

Felizmente, tal história da imigração do Brasil não guarda apenas lembranças ruins. Muitos deixaram as fazendas, se tornaram empresários e enriqueceram nas emergentes cidades brasileiras. Grandes foram as contribuições desses grupos para a formação da nação brasileira e também nas áreas científicas e tecnológicas. Foi intensa também sua vida associativa em clubes e associações beneficentes diversas com vistas a manter um vínculo com suas tradições de origem.

Com o passar dos anos, muitos se dirigiram às cidades onde se dedicaram à indústria e ao comércio. Nomes de alemães muito conhecidos como Victor Northman e Frederico Glette, que hoje dão nome a ruas do centro da capital paulista, trabalharam como empresários do vinho e também foram grandes agentes da urbanização das áreas de Campos Elíseos e Barra Funda. Outros alemães contribuíram na indústria farmacêutica e nos transportes (SIRIANI, S., 2003.).

A maior parte desses alemães se mantinha fiel à terra de seus antepassados, mesmo vivendo em vilas em meio à mata, “distantes dias a cavalo ou a carro”. Aqueles que já estavam no Brasil há cinco ou seis gerações haviam “germanizado” a língua portuguesa ou “abrasileirado” a alemã. Palavras como “*Schacker*” (chácara) e “*Kabocler*” (caboclo) não existiam na língua alemã e eram adaptações criadas pelos imigrantes.

FIGURA 5 – Na revista Terra das Palmeiras, lições úteis para o Brasil rural: as partes do cavalo em português. Revista Terra das Palmeiras, São Paulo, Setembro de 1922, Jahr 1, nr. 3. Fonte: IFA/S, Alemanha.



A revista *Terra das Palmeiras*, publicada em São Paulo nos anos 1920, explorou bem esse encontro de culturas entre os colonos e a sociedade brasileira. Com a preocupação de dar a eles uma base de conhecimento para aprender a se movimentar em tal “território estranho”, a revista publicou traduções de trechos de *Os Lusíadas*, de Camões, e de *O Guarani*, de José de Alencar, clássicos da literatura portuguesa e brasileira. Apresentaram também conjugações de verbos-“chave” para o imigrante, como dar, falar, partir, e exemplos de um vocabulário específico sobre a realidade de um colono rural no Brasil, como as partes de um cavalo (figura 5), da cozinha e do banheiro. O nome da revista é uma representação que esses colonos fizeram do Brasil: *terra das palmeiras*, fazendo alusão à exuberância de sua mata, enfatizando a espécie nativa que cobria grande parte do litoral brasileiro.

Percebe-se que o uso da língua alemã no Brasil não impediu que ela se transformasse e, diferentemente da oficial utilizada na Alemanha, se tornasse não apenas uma língua germânica, mas *uma língua alemã falada no Brasil com seus abasileiramentos, sotaques e dialetos*. Ao contrário do pensamento vigente na época, que acreditava que os alemães viviam em guetos fechados étnica e socialmente, houve um processo de interação com a sociedade brasileira em diferentes escalas. Isso fez com que mesmo a língua, considerada um dos elementos de manutenção da cultura alemã, se transformasse em contato com a sociedade brasileira, assim como outros elementos da cultura germânica.

Cabe ressaltar dois aspectos fundamentados na visão do “outro”: de como o alemão via o brasileiro e de como o brasileiro reagia a esta visão. Dentro do recorte temporal dessa pesquisa, décadas 30 e 40 do século XX, observa-se que os alemães que compartilhavam com os ideais segregadoras do nacional-socialismo, costumavam enxergar a população brasileira como inferior pelo seu caráter mestiço e a descreviam por metáforas pejorativas como “macacos”.

O brasileiro, por sua vez, reagia — no cotidiano — ironizando tal visão racista do seu povo. Por meio da ótica do projeto de nacionalização varguista, era o alemão que era visto como o outro, o “alienígena” e portador de idéias exóticas, como o nazismo. (DIETRICH, A. M., 2007).

Sua imagem passou a ser associada, principalmente a partir do final dos anos 1930, também por influência do pan-americanismo, como perigo (o Quinta-Coluna⁵). Porém, do ponto de vista étnico, os alemães também eram considerados como modelo de *raça* por serem considerados “brancos e civilizados”. Houve linhas de resistência dos brasileiros a este pensamento de superioridade dos alemães, representada tanto pelos intelectuais brasileiros, quanto pela própria população que reagia com ironia e escárnio a este pensamento.

FIGURA 6 – Colonos saem de um culto protestante dominical. Revista Der Auslandsdeutsche. Stuttgart, Jahrgang 20, Janeiro de 1937.



⁵ No Brasil, o “Quinta-Coluna” poderia ser japonês, italiano ou alemão, pessoas oriundas de países pertencentes ao Eixo. Segundo Dezem, “o termo era usado para designar o agente ou simpatizante de uma das partes da guerra e que realizava atos de subversão e sabotagem no próprio território inimigo. A expressão originou-se da Guerra Civil Espanhola, servindo para designar os anti-republicanos que viviam em Madrid, simpatizantes das quatro colunas franquistas que marchavam sobre a cidade”. DEZEM, R., 2000, p. 38.

Imigração, etnicidade e religião

Além da intensa relação entre a língua e o sentimento de nacionalidade (*Deutschtum*), é inegável a relação com a identidade dos imigrantes e a religião. No caso dos imigrantes alemães, muitos que emigraram para o Brasil eram adeptos de credos diferentes da religião oficial católica, sendo em sua maioria protestantes. Isso se tornou mais uma dificuldade no processo de adaptação dos imigrantes alemães ao Brasil.

Antonio Carlos Ribeiro enfatiza que a vinda da família Real em 1808 e uma série de acontecimentos nos posteriores quatorze anos que culminaram na independência do Brasil são pertinentes para se pensar a vinda de pessoas de outros credos. Tal conjuntura favoreceu, segundo ele, colocar em risco o até então universalismo católico no Brasil.

A transferência da corte implica uma nova configuração nas relações de poder político e religioso, já iniciada com a transferência da Sede dos Vice-Reis do Brasil da cidade de Salvador para a cidade do Rio de Janeiro, acentuando-se ao ponto de tornar o Brasil um centro de convergência dos interesses portugueses, especialmente nas possessões no Estado do Grão-Pará, no Estado Maranhão e Piauí e no Estado do Brasil, entre outras unidades menores (RIBEIRO, A., 2008, p. 3).

Tal nova configuração favoreceu a vinda de imigrantes não católicos, incluindo os alemães. Foi montado um novo aparato institucional no Brasil com novos museus, escolas, bibliotecas, imprensa, Academia de Artes que favoreceu o florescimento de um mundo laico, mais moderno e mais independente dos mandos de Roma. Intelectuais brasileiros, entre eles Joaquim Nabuco, criticaram a interferência da Igreja na política e defendiam uma igreja nacional que só se submeteria a Roma em termos de doutrina. A Igreja Católica Romana reagiu com dificuldade em lidar com tal movimento moderno e liberal que então se fortalecia no Brasil e “voltou-se a si mesma” com o intuito de reforçar-se de maneira institucional.

Do ponto de vista da política externa, a pressão inglesa para a proibição do tráfico de escravos também facilitou e incentivou a mão

de obra imigrante. Configurou-se, então, um vácuo de poder religioso que, ao mesmo tempo, ajudou na quebra da hegemonia católica brasileira e proporcionou o surgimento da religião protestante no Brasil. Ribeiro chama tal processo de “protestantismo de imigração”. (Ibid., p. 6-7). Gertz afirma que além desse tipo, havia outros dois tipos de protestantismo – o protestantismo de missão e o protestantismo episcopal (GERTZ, R., 2001, p. 5).

Os imigrantes não-católicos, entre eles os alemães, que chegaram ao Brasil principalmente a partir da segunda metade do século XIX, faziam que a religião fosse mais um elo de etnicidade, fornecendo um traço identitário que ajudou na adaptação a um ambiente adverso e cheio de diferenças em comparação à terra natal tanto do ponto de vista da geografia quanto do clima e de aspectos culturais, econômicos e religiosos. Imigrantes alemães adeptos do protestantismo, ao chegarem ao Brasil, enfrentaram uma dupla diáspora, a primeira étnica, a segunda de caráter religioso. Já da parte dos brasileiros, a tolerância se deu principalmente em virtude da necessidade de mão de obra. (RIBEIRO, A., 2008, p. 8.)

Isso abriu prerrogativa para uma mudança na esfera legal. A Constituição de 1824 previu em seu artigo 5º o exercício privado da religião. Foi um avanço, mesmo que o exercício público ainda fica restrito à Igreja Católica. A liberdade religiosa foi estabelecida no país no mesmo momento da grande imigração em massa, no século XIX, sendo os dois fenômenos intrinsecamente ligados. A partir dessa liberdade ainda que restritiva, diversas minorias religiosas se instalaram no Brasil (DECOL, R., 2001, p. 1). Isso teria garantido uma liberdade de consciência, ou seja, professar uma fé diferente da vigente, mas durante todo o período monárquico o exercício de culto e da cidade dos imigrantes era repleto de restrições, algo que só iria mudar com o advento da República (GERTZ, R., 2001, p. 7).

Os primeiros protestantes formaram bolsões no Brasil, para em seguida se estabelecerem com mais força. Apoiando-se em dados do IBGE, Decol afirma que em 1940, tínhamos 39,2 milhões de católicos contra apenas 1,1 milhões de protestantes. Em dados mais atuais coletados em 1991 o grupo protestante aumentou radicalmente para 13,2 milhões.

Nesse mesmo ano, os católicos foram contabilizados em 121,8 milhões, dados que reafirmam sua hegemonia, mas mostram um grande avanço das religiões protestantes. Em termos de distribuição espacial, os grupos protestantes alocados em estados brasileiros refletem os lugares onde a imigração foi mais expressiva, caso do Espírito Santo e Rio de Janeiro (DECOL, R., 2001, p. 3).

Mesmo sendo a maioria dos imigrantes alemães adeptos do protestantismo, alguns autores enfatizam que a diversidade religiosa desse grupo é grande. Várias regiões alemãs de onde eles eram oriundos eram católicas e mesmo nas regiões predominantemente luteranas, havia divisão entre a área reformada e a protestante. Alguns eram menonitas. A maioria era ligada a uma corrente do luteranismo do século XVII denominada pietismo que tem como marca uma fé pessoal e uma religiosidade subjetiva. (SCHUNEMAN, H., 2003, p. 5). Os primeiros luteranos chegaram ao Brasil em 1819 e os primeiros alemães luteranos em 1824. São minoria no Brasil até hoje, com um milhão e trezentos adeptos e também o são dentro do grupo adepto das religiões protestantes. Pela composição de seus sobrenomes é possível inferir que a grande parte é de origem alemã. (GERTZ, R. 2001, p. 6).

Entre as dificuldades enfrentadas por esse grupo ao viver em um país eminentemente católico pode-se citar o longo processo para reconhecimento de casamentos não católicos como também o registro de nascimento e morte. Não havia uma regularização jurídica para isso:

Os protestantes dessa época (quase unicamente membros das colônias alemãs) contentavam-se com uma união de fato acompanhada de uma cerimônia religiosa celebrada por algum pregador (LÉONARD apud DIETRICH, 2001).

Somente em 1863, estabeleceu-se via decreto o casamento nas religiões toleradas pelo Estado. O ritual deveria ser precedido de proclamas e celebrado por um ministro cuja nomeação ou eleição tivesse sido registrada na Secretaria do Império; os certificados desses casamentos seriam registrados na Câmara Municipal mais próxima. (DIETRICH. A. M., 2001, p. 34.) Estabelecia também que os nascimentos e sepultamentos

seriam registrados nos cartórios de paz e que os cemitérios públicos comportariam um “lugar separado” para suas sepulturas (LÉONARD apud DIETRICH, 2001).

Além disso, existem diversos registros de perseguição religiosa à comunidade protestante. O jornal “O Estado de São Paulo”, noticiou em 1898, um evento ocorrido em Santos no litoral paulista de apedrejamento de pastores protestantes pela comunidade local:

[...] foi pedrada de crear bicho contra a egrejinha e contra os respeitáveis barbaças. Acoçados de medo, estes fugiram pelos fundos da casa e apresentaram-se ante-hontem na delegacia de polícia onde pediram garantias em nome do Christo, que já viram e apalparam. (DIETRICH, A. M., 2001, p. 33).

Esse acontecimento causou furor na comunidade protestante em São Paulo. O protesto de alguns fiéis foi noticiado pelo jornal *O Estandarte* e o principal argumento era que tal episódio se constituiu em uma afronta contra aqueles que representariam parte da “família brasileira” (Ibidem, p. 33).

Alguns imigrantes protestantes, porém, na ânsia, por se adaptar aos costumes locais e também aprender a língua se converteram para a religião do catolicismo e era grande também o grau de assimilação de costumes religiosos locais nas práticas religiosas protestantes ocasionando em uma perda de cultura religiosa:

O contato do protestante com a cultura católica teve conseqüências diretas para esta comunidade. A possibilidade do status e do reconhecimento social por adesão à comunidade católica, por exemplo, fez com que alguns alemães se convertessem, adotando, inclusive, comportamentos típicos deste grupo. Com o tempo, a perda de elementos da cultura religiosa foi se acentuando, principalmente nas comunidades isoladas. O teuto-brasileiro, interessado em integrar-se e conquistar status na sociedade brasileira, adotou elementos da religião local, além de assimilar alguns aspectos lingüísticos. (SANTANA, N., 2010, p. 7).

Porém, não houve uma mudança maciça para a religião oficial, fato que foi mencionado com ênfase por René Gertz e que, segundo ele, mostra que mesmo em situações adversas, os protestantes alemães não abriram mão de sua opção religiosa. Porém, o mesmo autor enfatiza que houve grandes adaptações à maneira de se professar a sua fé. Uma vez na nova pátria, muitos imigrantes se viam “livres” da austeridade do culto original. O processo imigratório corresponderia a “uma libertação das imposições sociais e políticas, mas também das religiosas. São abundantes as manifestações de que não se desejava submeter-se a um pastorado imposto de fora, por uma autoridade eclesiásticas, por exemplo” (GERTZ, R., 2001, p. 8). Isso deu feições autônomas à religião protestante praticada pelos imigrantes alemães no Brasil.

Também é importante a lembrança de que a ligação da religião protestante com o nacionalismo alemão. Configurou-se um “complexo étnico-religioso” (WILLEMS apud SANTANA, N.) que articulava os elementos da língua e da religião com o sentimento de germanidade. A igreja não deveria ser evangélica, mas também *nacional*. No momento pós unificação alemã (1871) e também inspirados pelos ventos revolucionários e liberais de 1848, muitos liberais deixam a Alemanha e levam impulso de se converter a população alemã residente no Brasil à Igreja evangélica (Ibidem, p. 8). Nessa conjuntura, há a penetração do pangermanismo no Brasil que mais tarde seria a porta de entrada para o partido nazista no Brasil.

Referências

- ALVIM, Zuleika. *Imigrantes: a vida privada dos pobres do campo*. In: SEVCENKO, Nicolau. (Org.) *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras, 1998. v 3.
- BREPOHL, Marionilde Dias. *Pangermanismo e nazismo. A trajetória alemã rumo ao Brasil*. Campinas: UNICAMP/FAPESP, 1998.

- DECCOL, R., *Imigração internacional e mudança religiosa no Brasil*. Comunicação apresentada na Conferência Geral sobre População. Salvador, 2001.
- DEZEM, Rogério. *Shindô-Renmei: terrorismo e repressão*. São Paulo: Arquivo do Estado/ Imprensa Oficial, 2000.
- DIETRICH, Ana Maria. *Caça às suásticas: o Partido Nazista em São Paulo sob a mira da Polícia Política*. São Paulo: IMESP/ Humanitas, 2007.
- _____. *Nazismo Tropical. O partido nazista no Brasil*. São Paulo: FFLCH, USP, 2007.
- _____. Imigração suíça e protestantismo no século XIX. In: FERRAZ, Vera Maria de. (Org.) *Imagens de São Paulo: Gaensly no acervo da Light*. São Paulo: FPHESP, 2001.
- GERTZ, R. Os luteranos no Brasil. *Revista de História Regional*. Ponta Grossa, vol. 6, n. 2, p. 9-33, 2001.
- SIRIANI, Sílvia Cristina Lambert. *Uma São Paulo alemã: vida cotidiana dos imigrantes germânicos na região da capital (1827-1889)*. São Paulo: Arquivo do Estado / Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- FREEBEN, H. V. e OMOLTA, G. Auswanderer (Emigrantes) de H. Von Freeben e G. Omolta, c. 1820. Leipzig, 1937 apud. São Paulo (Estado). Secretaria do Estado da Cultura, Museu da Imigração.
- RIBEIRO, António Carlos. Protestantismo de Imigração: Chegada e re-orientação teológica. *Protestantismo em Revista*. Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia, Volume 16, mai.-ago. de 2008. Disponível na Internet: <http://www3.est.edu.br/nepp> 49.

- RICHARD, Lionel. *A república de Weimar (1919-1933)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SANTANA, Nara. *Associações nazistas no Brasil (1938-1945)*. Niterói, 1999. Dissertação – Universidade Federal Fluminense.
- _____. Colonização alemã no Brasil: uma história de identidade, assimilação e conflito. *Dimensões*. Espírito Santo: UFES, vol. 25, 2010, p. 235-248.
- SAYAD, Abdelmalek. *Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- SCHWARCZ, Lilia. Dando nome às diferenças. In: SAMARA, Eni de Mesquita (Org.) *Racismo & racistas*. São Paulo: Humanitas / FFLCH, 2001.
- SCHUNEMANN, Haller. A inserção do Adventismo no Brasil através da comunidade alemã. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, São Paulo, PUC/SP, 2003.

IMIGRANTES DO IMPÉRIO AUSTRO-HÚNGARO NO BRASIL: UMA AGENDA DE PESQUISA*

*João Fábio Bertonha***

Uma das entidades políticas mais curiosas a sobreviver à modernidade liberal-capitalista do século XIX europeu foi o Império Austro-Húngaro (IAH). Surgido a partir do compromisso do antigo Império austríaco com a Hungria em 1867, ele era, na verdade, a última expressão institucional de uma unidade política construída pelos Habsburgo desde o ano de 936. Esses, por um milênio, acumularam terras e expandiram suas fronteiras até a derrota militar e conseqüente dissolução do Império, em 1918.

Por quase toda a sua existência, o Império teve, como seu imperador, o Kaiser Franz Joseph (1830-1916), o qual reinou como imperador austríaco entre 1848 e 1866 e como imperador da Áustria e rei da Hungria entre 1867 e 1916, data de sua morte. Um império realmente multinacional, no qual alemães e húngaros formavam as nacionalidades dominantes política e economicamente em cada uma das suas “metades”, mas dentro das quais nunca foram demograficamente absolutos. Em 1910, de cada cem

* Gostaria de dedicar esse artigo ao meu bisavô Antonio Bertogna, nascido no Friuli e falecido em Itatiba (SP) em 1922 e que, até o fim da vida e malgrado o sobrenome, se dizia um “austríaco” e não um italiano.

** Doutor em História Social/Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com Pós-doutorado na Università di Roma (La Sapienza). Professor de História Contemporânea na Universidade Estadual de Maringá/PR (Brasil) e pesquisador do CNPq. Autor de vasta obra, incluindo mais de uma dezena de livros, no campo dos estudos do fascismo, relações internacionais, defesa, imigrações, história da Itália e dos EUA.

austro-húngaros, 24 eram alemães, 20 húngaros, 13 tchecos e eslovacos, 10 poloneses, 8 ucranianos (rutênios), 6 romenos, 5 croatas, 4 sérvios, 3 eslovenos, 2 italianos e 1 bósnio, além de outras nacionalidades menores.

Defini o Império utilizando o termo “curioso” no primeiro parágrafo simplesmente porque, numa era marcada pelo nacionalismo exacerbado e pelo avanço da sociedade capitalista e liberal, a simples existência de um Estado multinacional, com um imperador e rei que concentrava imensos poderes e que conseguiu se modernizar ao menos parcialmente parece um anacronismo, uma estrutura dos séculos XVII ou XVIII perdida na era contemporânea.

Na verdade, o atraso e o anacronismo imperiais podem ser no mínimo matizados. O Império perdeu relevância em termos de força econômica e militar relativa e não espanta, assim, o seu desempenho apenas mediano nos campos de batalha da Primeira Guerra Mundial. Mas, em termos absolutos, os anos imperiais foram de progresso material e de forte desenvolvimento tecnológico, cultural e nas artes, especialmente em Viena (SCHORSKE, 1988; KENNEDY, 1989) e, em 1913, o IAH, com seus 52 milhões de habitantes, era um dos maiores e mais populosos Estados europeus.

Há, nesse sentido, um grande debate historiográfico na Europa sobre as razões do desmoronamento desse Império, as quais oscilam, normalmente, entre os que identificam razões internas como fontes da decadência e os que observam pressões externas - a guerra - como centrais na sua dissolução (FEITJO, 1992 e VALIANI, 1996).

De qualquer forma, a construção institucional desse Império – reunindo dois Estados separados e um sem número de nacionalidades e línguas, todos unidos pela figura do Imperador e pela Monarquia – e a sua heterogeneidade sempre chamaram a atenção. Por muito tempo, viu-se, no Império, uma instituição anacrônica em plena era dos nacionalismos e que as leis históricas condenariam à destruição. Hoje, faz-se uma revisão, identificando-se o Império, ao menos na sua metade austríaca, como um modelo de convivência pacífica dos povos europeus, quase como um prenúncio simbólico da União Europeia. De qualquer modo, a produção sobre o tema do IAH na Europa é bastante desenvolvida, enquanto no

Brasil, salvo engano, temos apenas um texto consistente publicado sobre o assunto¹.

Em termos de Brasil, o tema da Áustria-Hungria se revela, pois, quase inexistente, o que é lamentável, pois as relações entre os dois países foram razoavelmente densas. Não temos um bom livro que resuma as relações diplomáticas – intensas, dados os vínculos dinásticos – entre o Império austríaco e o do Brasil. Alguns estudos sobre viagens de cientistas ou sobre a origem austríaca da família real brasileira estão disponíveis (KANN e SOUZA LIMA, 2006; KAISER, 1997), mas nada consistente em termos das relações diplomáticas, comerciais e outras, fora um trabalho velho de décadas (RAMIREZ, 1968).

No campo da imigração, o mesmo pode ser dito, ainda que o número de imigrantes austro-húngaros tenha sido considerável, na faixa de 80 mil indivíduos entre 1872 e 1914. As estatísticas, com certeza, não são precisas. Segundo Renzo Grosselli (1991, p. 152), teriam entrado no Brasil 78.358 súditos do Império austríaco nesse período, dos quais 27.463 se fixaram no Estado de São Paulo. As estatísticas brasileiras (ALVIM, 1998, p. 233) indicam 93.974, mas no período 1819-1939, o que muda o contexto.

Úrsula Prutsch (2011, p. 4.), por sua vez, menciona 64.540 imigrantes entre 1876 e 1910, dos quais 55.860 da parte austríaca do Império. Em 1914, seriam 150 mil os súditos austríacos e descendentes vivendo no Brasil. Já Lolla (2011, p. 46.), também usando estatísticas brasileiras, é mais específica e menciona 12.287 imigrantes austríacos até 1889, 40.475 de 1890 a 1900 e 27.196 de 1901 a 1920, enquanto haveria registros de 1.834 húngaros chegando ao país entre 1900 a 1920, num total de 81.792 indivíduos.

É verdade que, frente o enorme volume de emigrantes austro-húngaros (3,5 milhões de indivíduos no período considerado) e à maciça imigração de austro-húngaros para os Estados Unidos (que chegaria a casa de 2 milhões ou mais de indivíduos entre 1876 e 1910), parece uma imigração menor. Também os números do Canadá – 158.000

¹ MARTINS (2009). Sobre o Exército imperial, o único artigo em português que conheço é ROTHENBERG (1982).

imigrantes – ou da Argentina, na faixa de 340 mil unidades, sempre entre fins do século XIX e 1910 (BLASCHITZ, 1992, p. 28-29), indicam que a emigração para o Brasil foi secundária entre os países transoceânicos.

Não obstante, os súditos de Franz Joseph eram o quarto ou quinto grupo de imigrantes no Brasil do período, sendo superados apenas pelos portugueses, espanhóis, italianos e alemães e essa importância não se reflete nos estudos históricos. Os austríacos só receberam maior atenção no tocante à emigração de refugiados, judeus ou não, do nazismo no entre-guerras, mas daí já se trata de outra realidade (PRUTSCH, 1996 e 2011; DOUER e SEEBER, 1995). Não se justifica, pois, o esquecimento dos súditos austro-húngaros pela historiografia, ao menos a brasileira².

A sua invisibilidade, parece-me, tem a ver essencialmente com os acontecimentos posteriores. Com a dissolução do Império, a Áustria e a Hungria se tornaram pequenos Estados centro-europeus, vários territórios foram incorporados à Romênia e à Itália e novos países surgiram. A partir de então, aqueles que queriam estudar, digamos, os poloneses da Galícia austríaca simplesmente os incorporavam ao estudo dos “poloneses” como um todo. Do mesmo modo, os antigos croatas ou eslovenos entrariam nos estudos sobre “iugoslavos no Brasil” (ao menos até 1991), os trentinos e tirolezes naqueles a respeito dos italianos, etc. Sobre os austro-húngaros em si, o nada.

Essa naturalidade ao “dissolver” as nacionalidades depois da chegada ao Brasil (ou a outros países de imigração) parte também do pressuposto que o sentimento nacional era perfeitamente desenvolvido em todos os povos que compunham o Império e que, após a partida, eles imediatamente se reagrupavam segundo as suas nacionalidades. Esse pressuposto não ser absurdo, já que os imigrantes de uma dada etnia tendiam, até por facilidade

² Para textos gerais, em alemão, são fundamentais os trabalhos de Úrsula PRUTSCH (1998, 2000 e 2001^a). Felizmente, uma síntese dos seus trabalhos também foi recentemente publicada em português. Ver PRUTSCH (2011). Em italiano, os textos chave são os de Renzo GROSSELLI (1991 e 1999). Um excelente resumo dos problemas e debates relacionados ao estudo da emigração austro-húngara está em EHMER (2007).

de comunicação, em se estabelecerem, quando possível³, em comunidades uniformes.

Contudo, essa automaticidade do abandono da identidade austríaca supranacional talvez não seja tão lógica e imediata como se imagina, até porque o Império não era simplesmente uma “prisão das nacionalidades”, como muitos afirmavam, mas uma coleção de etnias em contínua negociação e conflito entre si e dentro do qual algum tipo de identidade supranacional coexistia com a étnico-linguística.

Manter todas essas nacionalidades unidas era realmente um exercício contínuo de repressão e concessões. Na parte húngara do Império, a ideia era de forçar a “magiarização” do maior número possível de habitantes, ao mesmo tempo em que se procurava dificultar a expressão nacionalista das outras nacionalidades. Na parte austríaca, os alemães eram claramente dominantes, mas concessões foram feitas a várias nacionalidades, tanto que a hegemonia germânica estava sendo questionada. Isso levou, inclusive, ao despertar de um nacionalismo alemão que acabaria por desembocar no nazismo. Não por acaso, Hitler era austríaco e tinha ojeriza pelo Império e pela Viena “mestiça”.

O jogo entre as nacionalidades, assim, era contínuo. Os húngaros, beneficiados com o status de iguais dentro do Império, eram fiéis a ele, ainda que em contínuo conflito por espaço com os alemães. Os croatas e eslovenos tinham algumas prerrogativas especiais, mesmo dentro da parte húngara, enquanto os sérvios ou os romenos eram vistos com especial desconfiança, dada o apelo irredentista da Sérvia e da Romênia. Já os poloneses viam o Império com olhos razoavelmente positivos, já que tinham direitos e liberdades inexistentes nas partes da Polônia dominadas pela Alemanha e pela Rússia, mas, para manter o equilíbrio das nacionalidades, Viena permitiu e apoiou o desenvolvimento de uma

³ Em alguns casos, o próprio governo brasileiro insistia numa combinação de nacionalidades, até para evitar a formação de um bloco segregado da sociedade maior. Foi o que aconteceu na colônia austríaca de Jorge Tibiriçá (SP), onde se estabeleceram imigrantes da Boêmia, Croácia, Galícia, Estíria e Carníola. Ver PRUTSCH (2011, p. 22).

identidade ucraniana ou rutênia na parte oriental da Galícia (WILSON, 2009, p. 101-118).

Na Boêmia, os conflitos entre tchecos e alemães eram mais intensos, o que estimulou um movimento de resistência nacionalista entre os tchecos e os fez opositores ferrenhos não tanto da cultura alemã, mas dos alemães locais. Os italianos do Trentino tinham direitos e representação, mas muitos se viam ameaçados pela crescente germanização da província e alguns desejavam a incorporação ao Reino da Itália, enquanto outros se perguntavam se era possível ser italiano e, ao mesmo tempo, súdito austríaco (CAPPUZZO, 2009; QUERCIOLI, 2009; SARTORELLI, 1995 e TONEZZER, 2009). Conflitos entre germânicos, eslovenos, húngaros e outros também ocorriam na Península Balcânica.

O quadro, pois, era muito mais matizado do que simplesmente um Estado que reprimia todas as expressões nacionalistas em favor de uma unidade total. Havia esforços de germanização e, especialmente, de magiarização dentro do território imperial, mas também um jogo de identidades nacionalistas e políticas que se contrapunham ou se opunham. Do mesmo modo, especialmente na parte austríaca do Império, havia todo um esforço para criar uma identidade “austríaca” que iria além da etnia e se centraria na figura do Imperador e na fidelidade à Monarquia.

Essa identidade tinha seus pilares na figura do Imperador, na Monarquia, no clero, nas Forças Armadas e na burocracia imperial, mas esforços de integração cultural a partir da música, de literatura, do ensino escolar e de outros mecanismos simbólicos também foram feitos, num processo análogo ao que acontecia no resto da Europa, mas procurando fortalecer uma identidade supranacional e não uma nação em si. Tudo isso deve ter se reproduzido, em condições diferentes, claro, dentro do mundo dos emigrantes que deixavam o IAH e isso não tem sido levado em conta nos estudos sobre a imigração europeia para o Brasil.

Afinal, os emigrantes desse Estado continuavam, juridicamente, detentores de passaportes austríacos e, em muitos casos, podiam se ver, no exterior, como alemães ou croatas fiéis ao Imperador (*kaisertreu*), como membros de uma nacionalidade finalmente livre das restrições e prontos a se assumir como tais ou ainda como uma combinação de ambas. O que

fica claro é que o nacionalismo etno-linguístico dos emigrantes imperiais fora do IAH não pode ser visto como automático e nem isolado de outras circunstâncias, incluindo a própria configuração da emigração.

No caso dos Estados Unidos, por exemplo, a combinação de estatísticas de nacionalidade com língua materna permite inferir que, em 1910, havia cerca de 1, 174 milhão de imigrantes da Áustria (mais 2 milhões de segunda geração, nascidos nos EUA) e 495 mil da Hungria (mais 710 mil da segunda geração) no país, o que totalizava cerca de 4,5 milhões de pessoas.

Desses, as etnias dominantes no IAH totalizavam apenas 1,2 milhão de pessoas, ou seja, 600 mil alemães e 540 mil húngaros. Outras etnias consideradas relativamente fiéis à Monarquia estavam bem representadas, como os poloneses (820 mil), os croatas (165 mil) e os eslovenos (300 mil). Havia também 50 mil rutenos, 35 mil russos e 27 mil italianos, além de 280 mil judeus e 30 mil romenos. Por fim, algumas das etnias mais “rebeldes” estavam fortemente representadas, com 720 mil tchecos, 35 mil sérvios e 165 mil eslovacos (DANIELS, 1991, p. 217-218).

Não espanta, assim, que, no momento em que a estrutura imperial pareceu entrar em colapso, depois de 1915, tenha sido nos Estados Unidos, onde os eslavos estavam bem representados entre os povos emigrados do IAH, que boa parte dos planos para a organização dos novos Estados nacionais tenham sido gestados (ARA, 1973). Na Argentina, onde, dos 358.507 imigrantes, apenas 94.047 eram da parte austríaca do Império, a organização e expectativas dos imigrantes também só podiam ser diferentes (PRUTSCH, 2001^a, p. 134).

No caso do Brasil, não conheço dados estatísticos comparáveis, mas Úrsula Prutsch (2011, p. 19) afirma que cerca de 30 mil austríacos de língua polonesa (ou descendentes) e outros 40 mil rutenos viviam no Brasil (especialmente no Paraná) antes da Primeira Guerra, enquanto uns 40 mil dos imigrantes seriam trentinos ou friulianos e o resto de alemães. Mesmo que tais dados sejam contestáveis nos seus detalhes, há sinais de que as etnias mais representadas, dentro dos emigrantes do IAH, eram os italianos do Trentino e de Friuli (que emigraram seguindo a “onda” emigratória do Vêneto), os poloneses e os ucranianos/rutênios, com um número bastante

razoável de austríacos de língua alemã e poucos croatas e outros eslavos do sul. Húngaros, magiares, só vieram em grande número – algumas dezenas de milhares – depois da Primeira Guerra Mundial, especialmente da Transilvânia, quando também aumentou a imigração de austríacos alemães para o país.

Como indicado acima, as estatísticas são enganosas, especialmente as brasileiras, já que muitos imigrantes do IAH aparecem como poloneses ou italianos, o que dificulta as análises a partir da documentação nacional. Mas a concentração da imigração em torno de poloneses, ucranianos, italianos e alemães parece uma aposta razoável para o período considerado, o que deu um caráter diferente ao problema nacional dos austro-húngaros brasileiros, com a presença proporcionalmente maior de nacionalidades menos fiéis à Monarquia nos Estados Unidos do que no Brasil.

Todos esses homens e mulheres abandonariam imediatamente a sua identidade austro-húngara no seu novo país e/ou se assumiam como membros da “sua” nacionalidade? Sendo a maioria dos imigrantes camponeses pobres, haveria, aliás, uma conscientização maior em termos de nação ou comunidade política entre eles? Se houvesse, seriam suavizadas ou reforçadas ao deixarem o território imperial? Não sabemos.

A situação se torna ainda mais complicado quando o ser “austríaco”, naqueles anos, implicava, em muitos casos, em uma identidade política mais do que étnica, ou seja, em sinônimo de católico, conservador e fiel à Monarquia. Seria possível ser tudo isso e, ao mesmo tempo, se pensar como pertencente a Nações que nem existiam, como a Polônia ou a Boêmia? Ou seria possível, no caso de nações “divididas”, ser, por exemplo, um fiel austríaco e, ao mesmo tempo, um nacionalista romeno? Os dados, como se verá, indicam que ambas as alternativas existiam.

Um exemplo interessante é o dos boêmios em Santa Catarina. Em São Bento do Sul, imigrantes boêmios de língua alemã fundaram, mais ou menos em 1895, a *Sociedade Auxiliadora Austro-Húngara*, criada para servir como ponto de reunião de veteranos de guerra do IAH que não queriam se misturar com os “alemães prussianos” de outras associações da cidade.

A Sociedade teria uma bandeira que misturava o verde-amarelo do Brasil com o amarelo-preto da dinastia dos Habsburgo. A grande festa dessa associação era no dia 18 de agosto, dia do aniversário do imperador. Os festejos seriam animados por bandas que tocavam canções da Boêmia, terra de todos eles. Terminavam o dia na cervejaria de Johann Hoffmann, que era o secretário da Sociedade⁴. Eles podiam ser, portanto, orgulhosos boêmios e fiéis súditos do Imperador sem maiores problemas, mas não há registros se eles aceitavam outros oriundos do Império que não fossem de língua alemã ou de como a situação evoluiu, por exemplo, na época da Primeira Guerra.

Já em Ijuí, no Rio Grande do Sul, vieram, em 1893, um grupo de imigrantes de fala alemã da Baixa Áustria e da Estíria, aos quais se uniram, anos depois, outros de língua italiana do Tirol. Já em 1897, criou-se um *Centro Cultural Austríaco*, uma *Sociedade Escolar Austro-Húngara* e um jornal chamado “Serra-Post”, esse fundado por Robert Low, nascido em Praga. Sinais de uma identidade austríaca, com retratos do Imperador e de Viena ou a popularidade do nome “Francisco José” para as crianças, eram relativamente abundantes (PRUTSCH, 2011, p. 22-23).

Já para outro centro de imigração austríaca, o Estado de São Paulo, as informações são mais escassas. Segundo Úrsula Prutsch (2011, p. 19), 30 mil austríacos de fala alemã viviam em São Paulo em 1916 e havia colônias de agricultores trentinos e de outras comunidades no interior. Em São Paulo teria sido fundada, em 1913, a Associação austríaca *Donau*, sucessora da *Viribus Unitis*, dirigida pelo cônsul honorário da Áustria na capital paulista, Theodor Putz e que foi reaberta em 1919, indicando algum tipo de atividade supranacional. Ao mesmo tempo, em Curitiba, haveria uma sociedade filantrópica austro-húngara, que atenderia imigrantes de todo o Império, o que indica uma solidariedade transnacional residual, mas sabemos pouco sobre ambas as associações.

Todos esses exemplos indicam, pois, a permanência de algum tipo de identidade supranacional entre os imigrantes, se sobrepondo à étnica

⁴ <http://coisavelha.wordpress.com/2008/03/01/a-sociedade-auxiliadora-austro-hungara/>. Acesso em 20 jan. 2011.

ou, no mínimo, coexistindo com ela. Já para outros povos e realidades, a situação parece ter caminhado mais para o reforço da identidade étnica, como no caso dos poloneses e ucranianos.

Sobre os poloneses e sua complexa identidade nacional antes de 1918, é a se recordar como vários intelectuais poloneses chegaram a ver, no Brasil, uma chance de sobrevivência da Nação e da identidade polonesas frente à repressão que esta sofria na Europa, criando uma "Nowa Polska" no Brasil. No Paraná, aliás, eles fundaram inúmeras associações e jornais entre 1892 e 1914. Só em Curitiba foram 19 jornais, entre os quais a "Gazeta Polska w Brazylji", editado entre 1892 e 1941 e que, se estudado, nos poderia dar pistas importantes sobre a identidade polonesa de homens que vinham não da Polônia, mas de três Impérios diferentes (Oliveira, 2009.).

Aliás, pelos nomes de algumas das associações fundadas no Brasil pré-1914 – Sociedade de Ginástica Falcão (1898), o *Círculo da Mocidade Polonesa* (1901), a *Sociedade Santo Estanislau* (1906) – é possível levantar a hipótese de que a identidade polonesa foi reforçada no exterior, e que os poloneses, fiéis ao Imperador da Áustria enquanto mal menor, parecem ter rapidamente esquecido isso fora da jurisdição imperial. Entre as associações, deve-se mencionar também a *Sociedade Polono-Brasileira Tadeuz Kosciusko*, fundada em 1890 e que tinha uma escola primária, um coral e uma pequena banda de música. Sua ação teria sido especialmente importante na organização do Primeiro Congresso Polonês, cujo objetivo era reunir todos os poloneses residindo na América do Sul com vistas a atuar para a reconquista da independência da Polônia.

Já no caso dos ucranianos, há sinais de que, na região do Brasil onde eles se tornaram predominantes (o Paraná e, especialmente, a região de Prudentópolis), eles tiveram um relacionamento ambíguo – proximidade e distanciamento – com os poloneses. Tudo parece indicar que os atritos que surgiram tiveram mais a ver com problemas locais do que de heranças da vida na Europa, mas o fato de uma grande parte dos poloneses e ucranianos da região terem vindo da Galícia austríaca, onde vivenciavam uma relação complexa dentro do domínio imperial, talvez não tenha sido explorado a contento (RAMOS, 2006).

Em resumo, fica claro como havia identidades em conflito, uma nacional e étnica e outra supranacional. Os imigrantes, em alguns casos, se aproximavam mais da sua identidade étnica e, em outros, estavam mais próximos da supranacional. Não sabemos em detalhes os motivos de uma ou outra opção, mas os exemplos acima indicam como as respostas ao problema da identidade deviam ter relação com a experiência de cada grupo dentro do Império e talvez com as suas experiências no Brasil. Assim, em Ijuí, trentinos e alemães tiveram poucos problemas de relacionamento e enfatizaram a sua identidade austríaca. Já para os poloneses, tradicionalmente discriminados pelos de fala alemã no Paraná, talvez pertencer a uma sociedade comum fosse inadmissível para ambos, o que os levou a se concentrarem em associações mais diretamente étnicas. Mas é um quadro ainda cheio de lacunas e as generalizações são difíceis.

A própria ação do governo austro-húngaro no Brasil precisa ser investigada. No caso argentino, graças ao trabalho de Úrsula Prutsch e Claudia Stefanetti Kojrowicz (2003, p. 11), fica claro como esse Estado procurava financiar e apoiar iniciativas que reforçassem, entre os emigrantes, uma identidade austríaca supranacional, fiel ao Império e ao imperador. Nem sempre isso era possível, mas havia alguma receptividade e sinais simbólicos – comemorações, festas, bandeiras do Império, retratos do imperador – apareciam às vezes, o que indica como Viena e Budapeste podiam estar tentando semear num terreno pouco fértil, mas não cem por cento estéril. No caso brasileiro, a própria Prutsch indica distribuição de publicações e outros símbolos da identidade imperial pelos consulados austríacos (PRUTSCH, 2011, p. 23-27), inclusive com cuidados para não privilegiar uma ou outra nacionalidade e para anular mensagens nacionalistas (inclusive da própria Alemanha), mas tais questões ainda são praticamente desconhecidas pela historiografia brasileira.

Outro momento especial a ser investigado seria a Primeira Guerra Mundial, especialmente porque foi esse o momento em que as lealdades e identidades dos povos que compunham o Império foram colocadas a prova (DUNN, 1996.). Alemães austríacos e húngaros devem ter, com certeza, se aproximado e procurado apoiar seu país na guerra, mas não sabemos quase nada a respeito das suas atividades no Brasil nos anos entre 1914 e 1918.

E quanto às nacionalidades minoritárias? Os tirolezes, romenos ou poloneses apoiaram o Império ou suas respectivas Nações?

E quanto ao governo brasileiro, que olhou com extrema desconfiança para os alemães aqui residentes, como viu os súditos do IAH? No Canadá e nos EUA, muitos dos muitos austro-húngaros residentes foram declarados *Enemy Aliens* (estrangeiros perigosos), vigiados pela polícia. Na Argentina, neutra, houve atividades de recolhimento de fundos e propaganda (BLASCHITZ, 1992, p. 222-25). Já sobre o Brasil, os dados existentes são fragmentários e precisaríamos de pesquisa, especialmente em jornais e relatórios diplomáticos, para ter um quadro mais preciso.

Até por ser a história italiana minha área de especialização mais direta (BERTONHA, 2005 e 2011), gostaria de centrar minhas reflexões, agora, sobre o caso dos austríacos de língua italiana no Brasil, o qual o qual é realmente emblemático e perfeitamente dentro das preocupações maiores acima mencionadas.

Com efeito, os imigrantes italianos, especialmente os das primeiras ondas, vinham de um Estado recém-unificado e que procurava inculcar uma nova nacionalidade nos habitantes da península. Para um primeiro momento, aliás, talvez fosse mais correto falar de oriundos da península itálica do que em italianos. Neste momento, realmente, os imigrantes italianos que chegavam ao país não se identificavam, na sua maioria, como “italianos” e são numerosas as menções ao imenso regionalismo dos primeiros imigrantes, os quais se sentiam mais vênéticos ou sicilianos do que necessariamente italianos.

A identidade italiana foi se fortalecendo, contudo, com o passar do tempo. De um lado, porque ela estava se consolidando na própria Itália, com a difusão de uma língua única e do sentimento Pátrio através do serviço militar, da escola primária e de outros mecanismos. Isso não poderia deixar de ter reflexos no mundo da emigração.

Nas colônias de emigrantes, na verdade, talvez seja possível dizer que, ao mesmo tempo em que os regionalismos se mantiveram com força, o sentimento de “ser italiano” foi se reforçando, até mais do que na própria Itália, dadas as próprias características do ambiente. Para isso teria contribuído, sem dúvida, o ambiente brasileiro que tratava a todos como

“italianos” e colocava muitos deles em situações que estimulavam uma identidade comum e a psicologia do emigrado que, às vezes, parecia ter certa necessidade de recriar e endeusar simbolicamente a Pátria distante.

As transformações do importante jornal italiano de São Paulo (*Fanfulla*), a criação de associações (como o *Circolo Italiano* e, especialmente, do *Istituto Medio Dante Alighieri*) e a fundação do “Palestra Italia” em 1914 como instrumento para a criação de uma identidade italiana em São Paulo via futebol podem comprovar esse esforço das elites locais, com apoio da Itália, para reforçar os vínculos simbólicos entre os italianos.

Nesse cenário, o caso dos trentinos ou dos friulianos nunca recebeu um estudo detalhado. Eles representaram, no mínimo, algumas dezenas de milhares de imigrantes e, mesmo que esse número seja pequeno em comparação ao dilúvio de imigrantes da Itália em si, era suficiente para gerar questionamentos sobre se era possível “ser italiano” mesmo sob a bandeira austríaca. Uma questão, como visto, que atingia o Trentino como um todo naqueles anos e que teve ecos no Brasil, pois muitos tirolezes eram chamados de “senza bandiera” justamente por isso, por não pertencerem ao Estado nacional italiano. Aliás, cumpre recordar que, até hoje, os descendentes desses imigrantes têm problemas para conseguir a cidadania italiana, já que seus ancestrais, juridicamente, não eram cidadãos italianos, mas sim austríacos.

Vale a pena mencionar, nesse momento, os interessantes e inovadores artigos de Paulo Possamai (1999, 2004; 2004a), o qual, ao trabalhar com a imigração italiana no Rio Grande do Sul (majoritariamente veneta, mas com cerca de 10% de trentinos e friulianos), dissecou os vários posicionamentos nacionalistas dos colonos, indicando os debates entre liberais e conservadores, regionalistas e nacionalistas, italianos e austríacos e como as várias visões de “italiano” se misturavam e permeavam.

Ele indica, por exemplo, a forte presença de uma identidade regional-tiroleza – entre os imigrantes daquela região, mais facilmente acomodável dentro da realidade do IAH do que numa possível unificação com a Itália. Também ressalta como os ideais de unificação ou nacionalistas atingiam

mais a burguesia liberal e urbana de Trento, tendo pouco impacto entre os camponeses, que eram o grosso dos imigrantes e que se mantinham extremamente ligado aos ideais conservadores do Império e à Igreja.

Possamai também indica como muitos dos trentinos falavam tanto dialetos próximos aos das províncias de Belluno e Vincenza, como tinham noções de alemão, dada a vizinhança com a Áustria e o fato de muitos terem prestado serviço militar nas fileiras do Exército Imperial e real. Isso permitia um trânsito maior com as outras comunidades e os diferenciava - além de um índice de alfabetização maior - dos imigrantes italianos propriamente ditos.

Mesmo assim, muitos trentinos participavam de associações italianas e a associação austro-húngara que existia em Porto Alegre, a *Osterreich-Ungarischerverein*, reunia provavelmente apenas os austríacos de língua alemã. Por outro lado, há relatos de casas de trentinos no sul do Brasil onde se exibiam retratos do Kaiser austríaco e bandeiras imperiais e provinciais. Portanto, a língua e a comunhão cultural talvez não sejam as chaves para estabelecer a linha divisória entre italianos e austro-italianos, a ser buscada realmente na religião.

A questão católica realmente parece ser o problema central. Na Áustria, sempre segundo Possamai, os ideais ultramontanos se difundiram com apoio do clero e do Estado e repercutiram com força entre os trentinos e nos seus padres. Já no Brasil, isso levou a enormes conflitos com aquela parcela do clero italiano que aceitava o diálogo com o Estado italiano e defendia a italianidade, como os escalabrinianos. Já os capuchinos franceses e os franciscanos alemães, que prestavam assistência espiritual aos colonos, defendiam uma italianidade a parte desse Estado e eram simpáticos a Viena, recebendo apoio dos trentinos e de parte dos próprios italianos locais.

Em outras palavras, para alguns membros do clero italiano do Rio Grande do Sul, a Nação italiana era preterida por representar algo laico, enquanto o Império da Áustria era visto como o defensor do catolicismo e o verdadeiro representante da italianidade. Do mesmo modo, muitos trentinos teriam se sentido mais católicos do que italianos, pelo que

preferiam a Áustria. Isso indica como religião, opção política e identidade se misturavam, num quadro que levou a vários choques entre italianos e austríacos de língua italiana. Essa fidelidade ao Império, ao menos em parte, se manteve mesmo durante a Primeira Guerra.

Houve até mesmo acontecimentos simbólicos, como quando, em 1916, ano da morte do Imperador Franz Joseph, italianos de Caxias do Sul roubaram o badalo do sino da Igreja, pois os súditos austríacos locais teriam encomendado uma missa em memória do imperador e os “autênticos italianos” não teriam aceitado a ideia. Os jornais de língua italiana da zona colonial também se dividiram e vários apoiaram a causa austríaca, especialmente os católicos.

Mesmo em Porto Alegre, o jornal *Il Trentino*, surgido em 1915, mudou de nome, em 1917, para *Áustria Nuova*, “órgão dos austro-húngaros no Brasil”, procurando defender o sentimento de pertencimento ao Império dos trentinos e friulianos. Não sabemos se, na ocasião, eles se aproximaram dos sócios da *Osterreich-Ungarischerverein*, mas tudo isso indica a complexidade da questão nacional para os oriundos do IAH, dentro e, ainda mais, fora da jurisdição imperial.

Além disso, com dezenas de milhares de trentinos ou triestinos lutando nas forças imperiais (DÉAK, 1994; FRANCESCOTTI, 1994; FRANZINA, 2003; MAZZINI, 2010; QUERCIOLO, 2006) – muitos dos quais com parentes e amigos no Brasil – o problema da fidelidade nacional talvez tenha tido contornos bem menos precisos do que imaginamos *a posteriori*, como se todos os austríacos de língua italiana fossem automaticamente italianos já em 1914 ou antes.

Complementando Possamai, vale recordar os dados levantados, para o caso de Santa Catarina, por Lolla (2011, p. 271). Ela registra como os primeiros colonos italianos, de 1875, instalados na região de Blumenau eram, na verdade, trentinos, chamados localmente de tirolezes ou de austríacos do sul. Ela também menciona (Idem, p. 277.) como, em 1883, entre os quase vinte mil habitantes da colônia, 66% eram alemães ou austríacos que falavam alemão; 5,1% de italianos que falavam apenas italiano e 8,7% de tirolezes que falavam italiano e alemão igualmente, o que revela novamente uma capacidade/potencialidade de trocas culturais

que deveria ser investigada com maior rigor, especialmente dentro do grupo de cidadãos austríacos.

Ainda segundo Lolla (Idem, p. 300-314), a comunidade de Rodeio (SC) era formada por "austríacos do sul", os quais falavam italiano, com uns poucos que falavam igualmente alemão. Já nas vizinhas Ascurra e Rio dos Cedros, a colonização foi de "italianos do Reino", alguns com ideias socialistas ou risorgimentales. Os franciscanos alemães, que dominavam a região, viam com maus olhos os "italianos do Reino" e preferiam os tirolezes, que, para eles, contudo, deveriam ser germanizados.

Em Rodeio, igualmente, o viajante italiano Ranieri Venerosi Pesciolini observou, as vésperas da Primeira Guerra Mundial, a existência de várias escolas de italianos do Reino e de trentinos. Livros e cartilhas vinham da Itália, como era comum, mas, para as escolas de trentinos e dos franciscanos, havia também distribuição de algumas publicações que eram enviadas gratuitamente pela consulado austríaco, o qual dava também dinheiro a outras escolas e paróquias católicas. Nas suas escolas, os franciscanos até aceitavam o ensino da língua italiana, mas não os ideais do Risorgimento.

Os franciscanos também apoiavam a venda do tabaco local para a Áustria e negociavam diretamente com Viena. Fundaram até mesmo uma Liga austríaca local para ajudar nessas negociações comerciais. O governo italiano procurava lutar contra isso apoiando a italianidade na versão republicana e estimularam os salesianos, mais próximos da italianidade oficial, a se instalarem no lugar. Para Pesciolini, em todas as colônias do sul do Brasil, trentinos e italianos confraternizavam. Só naquela região, não, pela ação dos franciscanos alemães.

Tais informações carecem de confirmação e aprofundamento, mas, depois da leitura de Lolla e Possamai, nos trabalhos já citados, é visível como a luta pela definição da italianidade italiana ou austríaca dos colonos no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina se dava, em boa medida, dentro da estrutura da Igreja, das ordens religiosas, etc. Em resumo, para o caso do sul do país, temos ao menos algumas informações com que trabalhar. Mesmo assim, as lacunas ainda são imensas para o caso de São Paulo e de outros Estados e mesmo para o conjunto dos Estados do sul.

Percebe-se, portanto, como o estudo de um grupo particular dentro dos austro-húngaros (os italianos) já indica as perspectivas que podem ser abertas, em termos de estudos sobre a imigração, se começarmos a recordar que muitos dos italianos, alemães ou poloneses que vieram para o Brasil eram cidadãos de um Estado que hoje não existe mais. Um Estado que reunia, de uma forma ou de outra, todos esses povos no seu território e cuja existência tem sido, em boa medida, negligenciada pela historiografia sobre a imigração europeia no Brasil e em outros países. Mesmo a historiografia italiana sobre emigração, como observado por LEHMER (2007, p. 26-27) praticamente ignora os italianos do IAH, assim como a austríaca do pós-1918, a qual tende, muitas vezes, a identificar, como emigrantes austríacos, apenas os alemães (PRUTSCH, 2011, p. 10).

Esse artigo, evidentemente, não pretendeu fazer uma revisão completa de toda a bibliografia direta ou indireta produzida a respeito do tema no Brasil e, menos ainda, nos países sucessores do IAH. Também não objetivou abordar a ampla bibliografia disponível sobre a imigração austro-húngara em países como os Estados Unidos, o Canadá e a Argentina, os quais servem de contraponto ao caso brasileiro. Rever essa bibliografia demandaria uma disponibilidade de tempo e dotes linguísticos além da capacidade de um único pesquisador. Para estudar essa temática de forma unificada, como propomos, seria necessário, pois, um projeto multidisciplinar, com pessoas focando em cada comunidade, desdobrando o seu estudo em associações, jornais, etc. para enfim unificar a análise em torno dos problemas identitários chave. Tarefa para anos e para muitas pessoas e que, claro, não se esgota aqui.

O que espero é que, ao levantar a questão e propor o tema, seja possível começar um processo que leve a um redirecionamento das pesquisas sobre imigração no Brasil e que os cidadãos do IAH comecem a ser estudados como o que eles eram, cidadãos – leais ou não, se identificando ou não com ele - de um Império multiétnico desaparecido já há quase um século.

Referências

- ALVIM, Zuleika. Imigrantes: a vida privada dos pobres no campo. In: SEVCENKO, Nicolau. *História da Vida Privada no Brasil 3* (República: da Belle époque à Era do Rádio). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ARA, Angelo. *L'Austria-Ungheria nella politica americana durante la Prima Guerra Mondiale*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1973.
- BERTONHA, João Fábio. *Os italianos*. São Paulo: Contexto, 2005.
- _____. *Itália: presente e futuro*. São Paulo: Contexto, 2011.
- BLASCHITZ, Edith. *Auswanderer, Emigranten, Exilanten – die österreichische Kolonie in Buenos Aires*. Von den Anfängen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1918 – 1945. Dissertação de Mestrado. Viena: Universidade de Viena, 1992.
- CAPPUZZO, Ester. *Alla periferia dell'Impero*. Terre italiane degli Asburgo tra storia e storiografia (XVIII-XX Secolo). Napoli: Edizioni Scientifiche italiane, 2009.
- DANIELS, Roger Daniels. *Coming to América – A history of immigration and ethnicity in American life*. New York: Harper Collins, 1991.
- DÉAK, István. *Gli Ufficiali della Monarchia Asburgica*. Oltre il nazionalismo 1848-1918. Gorizia: Editrice Goriziana, 1994.
- DOUER, Alisa e SEEBER, Ursula Seeber (orgs.). *Wie weit ist Wien*. Lateinamerika als Exil für österreichische Schriftsteller und Künstler. Wien, 1995.

- DUNN, Seamus (ed.) *Europe and Ethnicity. World War I and Contemporary Ethnic Conflicts*. Florence (KY, USA): Routledge, 1996.
- EHMER, Josef Ehmer et alii. *Migration Patterns in Late Imperial Austria*. Working paper 3. Viena: Kommission für Migrations- und Integrationsforschung, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2007.
- FEITJO, François. *Réquiem pour un empire défunt. Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*. Paris: Le Seuil, 1992.
- FRANCESCOTTI, Renzo. *Italiani. L'epopea degli italiani dell'Esercito Austroungarico prigionieri in Russia nella Grande Guerra (1914-1918)*. Valdarno: Gino Rossato Editore, 1994.
- FRANZINA, Emilio. *Una trincea chiamata Dolomiti. Ein Krieg – Zwei Schutzengraben*. Udine: Gaspari, 2003.
- GROSSELLI, Renzo. *Da Schiavi bianchi a coloni. Un progetto per le fazendas. Contadini trentini (veneti e lombardi) nelle foreste brasiliane*. Trento: Provincia autonoma di Trento, 1991.
- _____. *Noi tirolese, sudditi felici di Dom Pedro II*. Porto Alegre: EST, 1999.
- KANN, Betina, SOUZA LIMA, Patrícia. *Cartas de uma imperatriz*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2006.
- KAIZER, Glória. *Dona Leopoldina, Uma Habsburg no trono brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.
- KENNEDY, Paul. *Ascensão e queda das grandes potências. Transformação econômica e conflito militar de 1500 a 2000*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

- JOHNSON, Lonnie. *Central Europe: Enemies, Neighbours, Friends*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- LOLLA, Beatriz Pellizzetti. *L'Ideologia e la creatività dell'immigrazione europea in Brasile*. Cuneo: Primalpe, 2011.
- MARTINS, Estevão de Rezende. Império Austro-Húngaro: finis Austriae ou o ocaso da Monarquia do Danúbio. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Impérios na História*. Rio de Janeiro: Campus, 2009, p. 205-214.
- MAZZINI, Federico. Patriottismo Condizionato. Identità e Patrie dei soldati trentini, 1914-1920. *Contemporanea – Rivista di storia dell'800 e del'900* 13, 3: 457-86, 2010
- OLIVEIRA, Márcio. Origens do Brasil meridional: dimensões da imigração polonesa no Paraná, 1871-1914. *Estudos Históricos* 22, 43: 218-237, 2009.
- POSSAMAI, Paulo César. *Igreja e italianidade no Rio Grande do Sul (1875-1945)* 141: 75-90, 1999.
- _____. Os trentinos no Rio Grande do Sul (1875-1919). *História, debates e tendências* (dossiê: Brasil – Itália, travessias) 5, 1: 98-115, 2004.
- _____. Imprensa e Italianidade: Rio Grande do Sul (1875-1937). In: DREHER, Martin et alii. *Imigração e Imprensa*. Porto Alegre: EST, São Leopoldo: Instituto Histórico de São Leopoldo, 2004a, p. 561-84.
- PRUTSCH, Ursula. *Das Geschäft mit der Hoffnung*. Österreichische Auswanderung nach Brasilien 1918-1938. Wien/Köln/Weimar, 1996
- _____. Die österreichische Auswanderung nach Brasilien am Beispiel Rio Grande do Suls (1820-1938) und ihr Verschwinden in der

Immigrationsgeschichte. In: *Ibero-Amerikanisches Archiv: Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte* (Berlin), 24, 1-2: 31-59, 1998.

_____. El príncipe Rodolfo de Habsburgo posee tierra en el Brasil. Problemas que afronta la historia de la migración austro-húngara. In: OPATRYNY, Josef Opatrny (Ed.). *Emigración Centroeuropea a América Latina*. Praga: Universidad Carolina, 2000, p. 195-204.

_____. Grenzen und Horizonte? Zentraleuropäische Kolonisten in Brasilien, Argentinien und Paraguay (1850-1930). In: *Américas. Zeitschrift für Kontinentalamerika und die Karibik* 20, 4: 73-88, 2001.

_____. Migration und Identität. Österreichisch-ungarische Auswanderung nach Argentinien und Brasilien (1876-1914). In: FEICHTINGER, Johannes e STACHEL, Peter (Eds.). *Das Gewebe der Kultur*. Innsbruck: Studienverlag: 2001a, p. 127-148.

_____. *A emigração de austríacos para o Brasil (1876-1938)*. Brasília: Embaixada da Áustria, 2011.

_____. KOJROWICZ, Claudia Stefanetti. Apostoles y Azara: dos colonias polacas-rutenas en Argentina vistas por las autoridades austro-húngaras y argentinas. In. OPATRYNY, Joseph (Ed.). *Emigración Centroeuropea a América Latina*. Praga: Editorial Karolinum, p. 147-160.

QUERCIOLO, Alessio. I volontari trentini nell'Esercito Italiano, 1915-1918. In: *La scelta della Patria*. Giovani volontari nella Grande Guerra. Rovereto: Museo storico italiano della guerra, 2006, p. 23-46.

- _____. "Tutti gli studenti dovrebbero venir quassù". Giovani irredenti nelle Università italiane, 1880-1915. *Passato e Presente – Rivista di Storia Contemporanea* 27, 77: 31-56, 2009.
- RAMIREZ, Ezekiel Stanley, *As relações entre a Áustria e o Brasil - 1815-1889*. Coleção Brasiliana, Vol., 337, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- RAMOS, Odinei Fabiano. *Ucranianos, poloneses e "brasileiros": fronteiras étnicas e identitárias em Prudentópolis/PR*. Dissertação de Mestrado (História), Unisinos (São Leopoldo), 2006.
- ROTHENBERG, Gunther. O Exército do Império Austro-Húngaro no período de 1868 a 1918: o estudo de um caso de força multiétnica. In: WEIGLEY, Russell. *Novas Dimensões da História Militar*. Rio de Janeiro: Bibliex, 1982, v. 2, p. 273-288.
- SARTORELLI, Mariarosa. *Ai confini dell'Impero. L'emigrazione trentina in Bosnia, 1878-1912*. Trento: Provincia Autonoma di Trento, 1995.
- SCHORSKE, Karl. *Viena fin de Siècle. Política e Cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- VALIANI, Leo. *La dissoluzione dell'Austria-Ungheria*. Milano: Il Saggiatore, 1996.
- TONEZZER, Elena. I Trentini in Áustria. La costruzione di un'identità nazionale. *Contemporanea – Rivista di storia dell'800 e del'900* 12, 3: 471-93, 2009.
- WILSON, Andrew. *Ukrainians. Unexpected Nation*. 3a edição. New Haven and London: Yale University Press, 2009.

PORTUGUESES EM TERRAS BRASILEIRAS: TROCAS CULTURAIS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

*Carlos André Silva de Moura**

Fui encontrar, como esperava, os portugueses empenhados em construir o Brasil e dando-lhe por toda a parte feição nossa. Vi-os aceitando todas as profissões, ainda as mais humildes, com uma doçura e fidelidade enternecedoras. Não resisto a lembrar, como uma sensação que sempre me commovia, que todos os jardineiros do Rio e Petropolis são portugueses. Nunca os vi nem lhe falei que me não parecesse falar com outros tantos poetas da minha terra desafogando sem cessar, em pequeninos poemas lyricos de rosas, cravos, margaridas e violetas, o seu amor e a saudade de Portugal. A sua enxada era a sua Lyra, ingênua, melancolia e resignada.

(D'OLIVEIRA, Alberto. *Os Portuguezes no Brasil*. Atlantida, Lisboa, p. 202, ano I, v. I, 1915)

Os debates sobre os imigrantes/emigrantes, os viajantes e os missionários têm conquistado espaços entre as produções historiográficas. Tem sido importante para os trabalhos acadêmicos perceber as redes de colaborações formadas por intelectuais, religiosos e trabalhadores em diversos países, seja durante o exílio, nas viagens destinadas às missões

* Doutorando em História Cultural na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

religiosas, na busca por novas formas de emprego ou para promover as ações já desenvolvidas em espaços de sociabilidade. A temática envolve diversas áreas do conhecimento, como as Relações Internacionais, a Psicológica – através do chamado “luto do exílio” – a Sociologia, as Ciências Políticas, a História e outros ramos das ciências humanas.

As abordagens interdisciplinares têm contribuído para percebermos o fenômeno da imigração como resultado de uma convergência de fatores. De tal modo, evita-se identificar o processo como algo natural ou sem um determinante, caracterizando-se como uma análise simplificada para questões que envolvem a economia, a política, a religião e a cultura daqueles que saem dos seus países (Cf. MARTINS, 2006, p. 274).

Em nosso capítulo, oferecemos atenção especial às trocas culturais desenvolvidas com a presença de portugueses no Brasil da primeira metade do século XX¹. Destacamos que no período analisado, a circulação de lusitanos em terras brasileiras era intensa. Entre os anos de 1901 e 1930 desembarcaram no país 754.147 imigrantes, com uma média anual de 25.138 indivíduos. No período de 1931 e 1950 os números chegaram a 148.699, com uma média de 7.434 portugueses por ano. Os 30 primeiros anos do século XX foi o momento de maior movimento da imigração lusa, destinando-se as diversas regiões do país².

Os números aqui apresentados fizeram do Brasil o principal destino dos portugueses na primeira metade do século XX. Os Estados Unidos da América foi o segundo lugar escolhido, resultado de uma emigração solitária ou com as famílias completas, em busca de melhores condições financeiras ou políticas das encontradas em Portugal. Argentina e Havaí foram os outros lugares mais procurados no Continente Americano. Os países africanos de língua portuguesa também apresentaram números de imigrantes consideráveis, no entanto, não estavam entre as principais opções daqueles que buscavam melhorias financeiras (FELDMAN-BIANCO, 2010, p. 17).

¹ Em nossa pesquisa focamos as discussões desenvolvidas na cidade do Recife.

² <<http://www.ibge.gov.br/brasil500/portugueses.html>> Acesso em; 09 fev. 2012.

Devido às condições adversas, o maior número dos emigrantes portugueses era originário da região norte do país. A saída dos trabalhadores deste espaço ocasionou a falta de mão – de – obra para as funções de serviço braçal, como o trabalho na lavoura. Os trabalhadores do sexo masculino também se tornaram escassos, já que eram os primeiros a se lançarem na “aventura” da emigração. Tal fato foi alinhado às baixas ocasionadas durante a primeira guerra mundial e as epidemias dos anos de 1918 e 1919, levando a um crescimento demográfico muito abaixo da média³. Entre os religiosos e homens das letras, em grande parte, a emigração foi resultado da fuga das perseguições devido às mudanças políticas que o país ibérico atravessava na primeira metade do século XX.

Em nossas análises, focamos as discussões desenvolvidas entre os pensadores portugueses nos espaços de sociabilidade em terras brasileiras, destacando os meios utilizados pelos intelectuais para a formação de suas redes de colaboração. Destacamos que no momento, nossa proposta é compreender os debates entre os letrados lusos e brasileiros sobre a politização do clero, observando os diálogos sobre a cultura e a sociedade nas primeiras décadas do século XX.

As ações que buscavam a retomada do poder político e civil dos eclesiásticos foram classificadas como a Restauração Católica⁴. As discussões foram lideradas pela Sé romana, destacando os caminhos a serem seguidos pelos líderes religiosos para a formação de uma neocristandade e a sacralização da política. Os debates ganharam força a partir das reações dos eclesiásticos às leis que tinham o objetivo da laicização do Estado, como no Brasil em 1891 e em Portugal em 1911. Com o fortalecimento do movimento republicano nos dois países, membros da Igreja Católica foram perdendo espaços nas decisões que envolviam as questões políticas e as práticas culturais.

³ Entre os anos de 1900 e 1911 registrou-se o crescimento de 1% da população. (MARTINS; SOUSA, 2006, p. 271).

⁴ Em alguns momentos substituiremos o termo Restauração Católica por recatolização.

Com a Proclamação da República portuguesa, as relações entre o Estado e a Igreja Católica passaram a ser questionadas por líderes republicanos. Os novos integrantes do governo protestavam sobre a intervenção do poder religioso em decisões políticas, destacando que a relação do político com o eclesiástico criava um Estado católico dentro de uma organização civil. A independência das instituições em Portugal aconteceu com a aprovação da *Lei da Separação do Estado das Igrejas*, publicada para estabelecer os lugares de atuação dos membros do clero, dos governantes e os limites de interferência de cada poder nas questões sociais e culturais no país (OLIVEIRA, 1914).

Para José Mattoso, os movimentos anticlericais representaram a principal distinção entre os projetos de laicização no Brasil e em Portugal. No Brasil, mesmo com a separação do político e religioso, o clero e os governantes mantiveram laços que colaboraram com o combate aos seus inimigos em comum, a exemplo do comunismo durante o governo de Getúlio Vargas. Em Portugal, a parceria entre o Estado e a Igreja não era mais aceita por governantes e parte da população, com alegação de que as intervenções religiosas atrapalhavam o desenvolvimento econômico, social e político do país (MATTOSO, 1993, p. 407 e 409). A laicização do Estado português também esteve ligada às práticas cotidianas de parte da população, que não aceitavam dividir seus espaços com os símbolos católicos.

De tal modo, as relações entre eclesiásticos e lideranças políticas no Brasil foram vistas como um modelo para os letrados conversadores e os religiosos em Portugal. Mesmo com a independência entre os poderes, os membros do clero brasileiro continuavam com a permissão de manifestar publicamente suas atividades culturais, que em alguns instantes tiveram apoio do Estado, a exemplo das ações que envolveram a coroação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida e a inauguração do Cristo Redentor. Os dois eventos foram fundamentais para selar o apoio do governo de Getúlio Vargas às ações desenvolvidas por Dom Sebastião Leme, que desde

a sua Carta Pastoral publicada em 1916 trabalhava para a reaproximação da Igreja com os assuntos políticos⁵.

As trocas culturais entre os membros do clero e os intelectuais dos dois países contribuíram com a organização de uma rede de sociabilidade, que também tinha o objetivo de colaborar com a formação dos discursos recatolizadores. Os diálogos foram promovidos em revistas, jornais e espaços de vivências onde se compartilhavam ideias para a condução do movimento liderado pela Sé romana. Tais discussões foram fundamentais para as parcerias criadas entre pensadores e religiosos lusitanos e os intelectuais na cidade do Recife. As discussões desenvolvidas na capital pernambucana tiveram como espaço irradiador o Gabinete Português de Leitura e o Centro Dom Vital, que promoviam ações que envolviam temáticas com as questões culturais e políticas nos dois países.

Outros lugares importantes para a organização de ideias foram as lojas do comércio, as indústrias, a imprensa, os cafés, as livrarias e os centros de formação acadêmica. No Recife, o Café Lafayette e a Livraria do Nogueira reuniam pensadores ibéricos que compartilhavam seus projetos com os intelectuais da Faculdade de Direito do Recife. Entre o sabor dos cafés e a literatura portuguesa, os letrados desenvolviam propostas que eram postas em prática nos diversos espaços de sociabilidade da cidade. Em meio às discussões, buscava-se fortalecer os discursos que defendiam a tríade do Deus (catolicismo), Pátria (nacionalismo) e Família (moral), colaborando assim com o fortalecimento dos movimentos de massa no Brasil, a exemplo da Ação Integralista Brasileira (A. I. B.).

Líderes da A. I. B. mantiveram contato com os principais pensadores do Movimento Integralista Lusitano. Os diálogos entre os intelectuais foram importantes para a formação dos discursos do movimento brasileiro, que defendia a alternativa autoritária para a resolução dos problemas

⁵ A *Carta Pastoral Saudando a sua Archidiocese* foi publicada em 1916 por Dom Sebastião Leme ao assumir a Arquidiocese de Olinda. O documento estabeleceu os objetivos e caminhos a serem traçados para o movimento de Restauração Católica no Brasil. Cf. MOURA, Carlos André Silva de. *Fê, Saber e Poder: os intelectuais entre a Restauração Católica e a política no Recife (1930 – 1937)*. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, 2012.

nacionais. O intelectual Manoel Lubambo, diretor do jornal *Fronteiras*, foi o principal divulgador do pensamento de António Sardinha, líder do integralismo lusitano que no início do século XX compôs o movimento dos estudantes na Universidade de Coimbra. O jornal destacava as ações do intelectual ibérico, demonstrando suas contribuições para o pensamento da direita no Brasil.

Nos artigos publicados em *Fronteiras*, demonstrou-se a importância de Jackson de Figueiredo e António Sardinha para o pensamento conservador no mundo luso-brasileiro⁶. As ideias dos pensadores foram basilares para os movimentos de Restauração Católica em Portugal e no Brasil, agregando militantes de vários setores da sociedade devido ao lugar social que ocupavam e a receptividade dos discursos autoritários no momento trabalhado. Para os pensadores católicos, o clero e intelectuais deveriam se empenhar na formação da neocrisandade, com a colaboração dos vários setores da Igreja, como as Ações Católicas e as ordens religiosas⁷.

Com os atritos entre o Estado e o clero português, as ordens religiosas foram profundamente atingidas. Tendo retomado suas ações em Portugal durante a segunda metade do século XIX, as organizações concentraram seus projetos na evangelização e no ensino, com a formação de seminários e retiros. Com as leis que levaram a menor interferência da Igreja Católica nos diálogos sociais, que também contribuíram para o fim da sua posição como religião oficial do Estado, os líderes da Sé romana passaram a enfrentar o confisco de seus bens e o fechamento de algumas instituições que agregavam suas atividades pastorais. Com tais ações, setores de assistência social da Igreja tiveram algumas de suas atividades

⁶ Classificamos como letrados conservadores, os pensadores que “colocavam ênfase na preservação da autoridade, da ordem e de uma sociedade hierarquizada”. Para os pensadores, tais pontos seriam possíveis a partir das propostas católicas, que tinha como um dos princípios a defesa do lema “Deus, Pátria e Família” ou a Doutrina da Ordem. Cf. SILVA, Francisco Carlos Teixeira da et al. (Org). *Dicionário Crítico do Pensamento da Direita*: Idéias, instituições e personagens. Rio de Janeiro: FAPERJ / Mauad, 2000. p. 102.

⁷ Em Memória de Antonio Sardinha. *Fronteiras*, Recife, p. 02, jan. – fev. 1938. & Jackson o 10º Anniversario de sua Morte. *Fronteiras*, Recife, p. 01, nov. 1938.

proibidas, impossibilitando a continuação de vários projetos católicos em Portugal (HOMEM, 2007, p. 168, 170).

Com a nova relação dispensada aos membros das ordens religiosas, a exemplos dos integrantes da Companhia de Jesus, as atividades de evangelização e politização do clero ficaram comprometidas no país ibérico. As atividades de ensino, um dos principais meios de doutrinação, precisaram seguir as estruturas laicas, comprometendo os trabalhos de formação de uma neocristandade nas escolas e retiros.

Após a proclamação da república portuguesa em 05 de outubro de 1910, membros de diversas ordens católicas emigraram para outras regiões. Para o Brasil, destinaram-se os eclesiásticos que já mantinham um debate cultural com os intelectuais do país. Entre as organizações, destacamos os integrantes da Companhia de Jesus, que durante a década de 1910, escolheram várias cidades brasileiras como refúgio. Aos poucos os Jesuítas montaram bases nas cidades de Salvador, Recife e Baturité, interior do Ceará. Em seus trabalhos apostólicos, tornaram-se acessíveis a população, que enfrentavam várias problemáticas sociais, como a seca e a falta de recursos para o desenvolvimento econômico. As ações dos religiosos foram fundamentais para angariar apoio aos projetos da Igreja, pois com os “serviços” prestados às comunidades conseguiram manter uma rede de colaboração com a população (AZEVEDO, 1986, p. 09).

Um dos principais responsáveis pelo bom estabelecimento dos membros da Companhia de Jesus no Brasil, sobretudo no Nordeste, foi o Pe. Wladimir Ledochowski, SJ. Suas ações contribuíram com o aumento do número de províncias, missionários e membros da companhia, que no ano de 1942 contava com 26.588 religiosos (Idem, p. 11). É importante destacarmos que alguns eclesiásticos que emigraram por força das perseguições políticas desenvolveram uma ação cultural não programada, outros deram continuidade aos projetos que vinham desenvolvendo em Portugal. As atividades cooperaram com o movimento de recatolização já iniciado por intelectuais brasileiros, principalmente no setor da educação formal.

As práticas culturais dos jesuítas portugueses foram integradas ao cotidiano da população no Brasil. Em suas ações, divulgaram “novas”

formas de devoção católica⁸. Classificamos a inserção de novas regras e rituais aos cultos como ortopráticas, ou seja, ações que são inseridas as ortodoxias da Igreja romana (Cf. GASBARRO, 2006). Diferenciamos tais questões do catolicismo popular, por acreditarmos que o termo representa uma visão tradicional que busca identificar uma corrente “pura” em suas práticas religiosas. As ortopráticas foram importantes para aproximar o clero dos fiéis que tinham suas devoções ligadas as ações cotidianas, invenções e reinvenções culturais que contribuíram com as táticas para aproximar os líderes religiosos da neocrisandade que estava em formação.

Além dos eclesiásticos, intelectuais também foram recebidos para exílio no Brasil durante a primeira metade do século XX. Em relação a esse grupo, enxergamos dois momentos de imigração. O primeiro instante, logo após a Proclamação da República, pensadores que não apoiaram as ideias republicanas e não conseguiram se inserir nas novas estruturas do Estado, buscaram refúgio no Brasil. Este momento foi importante para o fortalecimento dos debates sobre a Restauração Católica, pois colocaram no mesmo espaço, letrados que compartilhavam de ideias que contribuíram com o fortalecimento dos discursos da Igreja Católica. O segundo momento foi após a instauração da ditadura em 1926, que tinha Antônio de Oliveira Salazar como Ministro das Finanças. Com o novo sistema de governo, democratas, acadêmicos e intelectuais de esquerda migraram fugindo das perseguições políticas estabelecidas no país (SILVA, 2007).

Para Douglas Mansur, as cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Recife foram os principais locais onde se estabeleceram os intelectuais do segundo momento da imigração. Nas capitais, os pensadores organizam suas redes de sociabilidade, com atividades em centros de pesquisas, universidades e na imprensa. Mesmo com os trabalhos desenvolvidos no Brasil, os exilados continuavam combatendo à política autoritária implementada em Portugal, para que assim pudessem reativar suas atividades no país de origem na ocasião da derrubada da ditadura (Idem, p. 85 – 112).

⁸ Sobre as propostas de “novas formas” de cultos, mais a frente realizaremos um debate mais aprofundado.

As redes de contatos formadas entre pensadores portugueses e brasileiros foram fundamentais para viabilizar a permanência dos lusitanos no período de exílio. Com os diálogos transoceânicos foram estabelecidos espaços para o trabalho, inserindo os letrados na estrutura de afazeres dos homens das letras no Brasil. A imigração portuguesa possibilitou o compartilhamento de ideias, de práticas culturais e de saberes de diversas áreas, colaborando com a formação cultural no país (idem, p. 134). O fato contribuiu para o fortalecimento da vida associativa em cafés, livrarias e instituições citadas anteriormente.

Na cidade do Recife, o Gabinete Português de Leitura era servido por uma biblioteca que contava com vários periódicos e livros, que eram utilizados por pensadores ibéricos em pesquisas para os trabalhos desenvolvidos nas edições dos jornais. O espaço também era aproveitado para a realização de eventos sobre a cultura portuguesa, com a participação de imigrantes e autoridades que debatiam as relações luso-brasileiras do período. Entre os principais eventos, destacam-se as atividades desenvolvidas por Andrade Bezerra, professor da Faculdade de Direito do Recife, e Manoel Lubambo, que promoviam discussões sobre a cultura no Brasil e suas relações com o país luso (Cf. MOURA, 2012).

Os espaços de sociabilidade e eventos realizados para os debates sobre a cultura luso-brasileira no Recife diminuíam as problemáticas causadas pelo exílio entre intelectuais. Edward Said demonstrou as dificuldades de um homem das letras expatriado, pois o momento se torna um instante de dois exílios, o político / cultural e o profissional, já que o letrado também se distanciava de suas redes de produção. Para o autor, o letrado saído / expulso da sua nação “existe num estado intermédio, nem completamente integrado no novo lugar, nem totalmente liberto do antigo” (SAID, 2000, p. 52). Os pensadores buscavam se integrar à cultura local, para que pudesse iniciar uma nova rede de contatos, dando continuidade a suas atividades intelectuais já desenvolvidas no país ibérico.

Além de intelectuais e religiosos, destinaram-se ao Brasil trabalhadores e desempregados portugueses, poucos acompanhados de suas famílias, devido à burocracia da emigração para as mulheres

e criança⁹, mas que buscavam reconstruir a vida após a crise financeira que assolava a Europa. O grupo compôs o maior número de imigrantes que desembarcaram nos portos brasileiros, sobretudo no Rio de Janeiro, que foi a principal porta de entrada dos navios que vinham de “além mar”. Em sua maioria eram homens e mulheres analfabetos ou com pouca instrução que se lançavam nas embarcações para tentar a vida em outros países. Com a chegada ao Brasil, concorriam no mercado de trabalho com alemães, italianos, espanhóis, japoneses, dentre outros estrangeiros que tinham uma formação educacional diferenciada. Uma das principais críticas dos opositores à imigração portuguesa no Brasil era a falta de orientação profissional dos lusitanos, que poderia dificultar na formação de uma mão-de-obra especializada.

A decisão de vir ao Brasil era acompanhada pela expectativa da conquista de fortunas. Esse pensamento esteve alinhado ao histórico do período colonial e imperial, onde o Continente Americano era visto como o lugar das oportunidades e da riqueza, principalmente durante a extração de ouro e diamante. A lenta industrialização no país ibérico proporcionou a formação de uma camada de trabalhadores desocupados, que observavam nas partidas dos navios que seguiam para o Brasil a oportunidade de mudar sua posição social. É interessante destacar que a imigração para os centros urbanos foi mais proveitosa se compararmos com os lusitanos que se destinaram ao campo. As ofertas de trabalho e as oportunidades de montarem seus próprios negócios foram latentes nas regiões das grandes cidades (PEREIRA, 2002, p. 45). Por isso, muitos navegadores se especializaram no transporte de trabalhadores ibéricos para o Brasil, com promessas de rendimentos garantidos.

Nas edições do Diário de Pernambuco das décadas de 1920 e 1930, encontramos notícias que nos mostram a movimentação das embarcações trazendo imigrantes para o trabalho no Brasil. No exemplar de 30 de janeiro de 1930, foi publicado que no:

⁹As mulheres casadas e filhos não poderiam emigrar sem autorização do marido e dos pais, por esse motivo, a imigração portuguesa foi basicamente masculina.

Rio, 29 – A bordo do “Nyassa” chegaram aqui, procedentes de Lisboa, numerosos passageiros alem de 646 emigrantes que foram recolhidos á Ilha Flores. Logo que o navio atracou foram á bordo numerosas pessoas. O “Nyassa” já tem reservadas accomodações para oitocentas pessoas, na sua viagem de regresso a Lisbôa. Seguem pelo mesmo vapor para Santos 355 passageiros¹⁰.

A ideia da emigração clandestina foi muito presente entre as negociações de transporte dos ibéricos ao Continente Americano. Com a lentidão na resolução dos problemas sociais, a crise financeira e as perseguições políticas, muitos portugueses se destinaram a outros países de forma ilegal. Este tipo de movimento era realizado principalmente quando os homens pretendiam levar parte da família aos novos países de destino, já que o fato envolvia a necessidade de autorizações e o envio de remeças financeiras. Os grupos de portugueses “clandestinos” eram utilizados por comissários e engajadores em ações que não traziam remuneração aos imigrantes. Durante a viagem e no lugar de destino, o trabalho era realizado apenas para pagar as despesas do transporte e os gastos com a hospedagem, ficando sem opções para buscar novas oportunidades de emprego, já que permaneciam ligados aos engajadores pelo débito que contraíam.

A saída de alguns intelectuais, religiosos e trabalhadores de Portugal foi incentivada por governantes republicanos mais conservadores. A emigração de integrantes das camadas desempregadas diminuiu os problemas do governo, assim como, o exílio de ativistas evitou a formação de grupos de opositores ao novo sistema político. Observando a documentação, encontramos reportagens que nos demonstram os diálogos entre o governo português e brasileiro para a vinda de trabalhadores ao Brasil. Entre as negociações, empresas e comerciantes especializados no traslado lucravam com o mercado que crescia entre os dois países. Observamos no Diário de Pernambuco de 21 de fevereiro de 1938 que:

¹⁰ Emigrantes Portuguezes para o Brasil. *Diario de Pernambuco*, Recife, p. 03, 30 jan. 1930.

A companhia Brasileira Itaquerê, constituída para contractar immigrantes portuguezes destinados á lavoura do Estado, recebeu hoje, pelo “Monte Samiento”, a primeira leva dos 5.000 colonos escolhidos entre os trabalhadores do norte de Portugal, por indicação do próprio governo do paiz. Compõe a leva 351 pessoas, entre homens, mulheres e creanças, pois foi uma condição imposta aos pretendentes á emigração a viagem com a família. Aos immigrantes foram concedidas todas as facilidades para o desembarque. Do Rio de Janeiro viajou com os immigrantes o Sr. Antenor Silveira, director interino da Directoria de Terras, Colonização e Immigração do Estado, que fôra verificar as boas condições de saúde dos colonos portuguezes enviados ao Brasil. Esse funcionario nos informou que no dia 24 chegarão mais 560 immigrantes da mesma procedência, viajando a bordo do “Monte Rosa”¹¹.

Seguindo para o Brasil com o objetivo de construir uma nova vida, os portuguezes mantiveram a constante esperança da mobilidade social e um futuro retorno ao país de origem. A recepção dispensada pelo governo brasileiro animava os imigrantes que contavam com tal apóio. No entanto, ao chegar a terras brasileiras era percebido que a economia no país enfrentava problemas socioeconômicos parecidos com os da Europa. As dificuldades sociais impediram a ascensão financeira de alguns portuguezes, tendo que trabalhar em funções que não estavam em seus planos. Entre as principais atividades, destacamos os ajudantes em casa comerciais, estivadores, agricultores e carroceiros. O sonho da terra de riqueza fácil deu lugar aos dias de trabalho pesado, dificuldades de moradia e famílias separadas pela necessidade de se buscar melhores oportunidades em um lugar distante.

Em discussão de membros do governo brasileiro com portuguezes contrários ao processo de imigração, foram debatidas as dificuldades das várias etapas da viagem. Acusou-se o governo Brasileiro de não oferecer suporte para os trabalhadores ibéricos durante a viagem, na busca por trabalho e no estabelecimento em suas novas cidade, sendo o Brasil

¹¹ Desembarcaram em Santos, 351 Immigrantes. *Diario de Pernambuco*, Recife, p. 8, 22 fev. 1938.

classificado como “cemitério de portugueses”. No debate acusou que no Brasil os lusitanos estavam morrendo por falta de higiene ou por não terem como se alimentar, por não conseguirem trabalho, não havendo assistência das autoridades competentes.

Em resposta a tais afirmações, o governo brasileiro destacou as dificuldades dos portugueses se inserem no mercado de trabalho devido à falta de instrução e formação profissional. Em texto publicado em 1913, foi enfatizado que:

Com relação aos portuguezas no nosso paiz, a culpa é do próprio emigrante, que se dirige systematicamente para o Rio de Janeiro e S. Paulo, suppondo, na sua triste ignorância de analphabeto, que o Brazil se resume n'essas duas cidades. [...]

Sendo os emigrantes, na sua maior parte, operários agrícolas das províncias do norte de Portugal, de preferência deviam escolher os estados agrícolas do Sul do Brazil, onde encontrariam um clima quase igual ao das suas terras, a par d'uma lavoura conhecida. Em geral, preferem o commercio nas grandes cidades, onde têm de lutar com os emigrantes mais preparados de outros paizes, e fazem isso por não saber que no interior dos estados do Rio de Janeiro, S. Paulo, Minas, Paraná, Santa Catharina e Rio Grande do Sul, existem vastos campos de plantação onde faltam braços e onde as mesmas culturas de Portugal seriam lenitivo para as agruras da nostalgia¹².

¹²TELLES, Moreira. *A Emigração Portuguesa para o Brazil*. Lisboa: Livraria Ventura Abrantes, 1913. p. 28 - 29.

IMAGEM 1: Imigrante português entregando pão, com sua carroça. São Paulo. Fonte: Acervo digital do Museu da Imigração do Estado de São Paulo.



Devido à concorrência com os imigrantes de outros países, a falta de instrução profissional e a crise econômica, muitos portugueses aceitavam remunerações baixas ou atividades ilegais, como a prostituição e a venda de produtos clandestinos. Com as dificuldades aqui destacadas, parte dos trabalhadores informais, já doentes pela alimentação e instalações precárias, trocou seus objetivos de enriquecerem por juntar recursos para a compra da viagem de volta a sua terra natal. Este grupo acreditava que era melhor enfrentar os mesmos problemas financeiros junto à família e em seu país de origem. Com a intenção de diminuir as dificuldades dos emigrantes lusitanos, foi criada a Liga Portuguesa de Repatriação, liderada pelo engenheiro Emílio Gouveia do Amaral. A instituição tinha o objetivo de buscar recursos para financiar a volta dos seus compatriotas em situação de risco, além de promover o debate para as ações do governo contra a emigração sem um controle das instâncias legais (MARTINS; SOUSA, 2006, p. 290).

Outros grupos de imigrantes portugueses, que tiveram melhores oportunidades na formação do comércio, controlavam as vendas de tecidos e pequenos artigos, até então dominado pelos ingleses. Os ibéricos atuavam em variados ramos mercantis e de serviços. Eram alfaiates, lavadeiras, tintureiros, vendedores de gêneros alimentícios, negociantes de roupas e tecidos, donos de hotéis e de pensões, entre outras atividades. Na capital federal, os serviços de transportes tiveram especial participação dos lusitanos, que controlavam mais de 80% das licenças de carroças de fretes no final do século XIX (CHALHOUB, 2001, p. 60).

As questões políticas e econômicas em Portugal e o constante desembarque de imigrantes lusitanos no Brasil era uma das principais temáticas de parte da imprensa pernambucana entre os anos de 1910 e 1940. Em algumas edições, percebemos os relatos dos ibéricos sobre “o sonho da volta à terra natal”, destacando que a vinda ao Brasil era algo passageiro, que buscava solucionar as dificuldades que estavam atravessando. Outros depoimentos destacaram que o país seria o novo lugar de moradia permanente, pretendendo constituir uma nova vida e família nas cidades onde estavam instalados¹³. É interessante destacarmos que os dois relatos não fazem parte do mesmo grupo de imigrantes, pois devemos compreender que existiram situações socioeconômicas diferentes para os lusitanos que buscavam novas oportunidades em terras brasileiras, refletidas pelos motivos destacadas anteriormente.

Os debates sobre as condições dos portugueses no Brasil chegaram até as lideranças políticas ibéricas. Em entrevista com o presidente António Óscar de Fragoso Carmona, o editorial do Diário de Pernambuco trouxe uma reportagem analisando as mudanças na política portuguesa. Durante a reportagem se discutiu sobre a visão dos governantes em relação ao status quo social lusitano no início do século XX, destacando as ações tomadas para a implementação da ordem no país. Para António Carmona:

¹³ Muitos imigrantes que deixaram mulheres e filhos em Portugal iniciaram uma nova vida, constituindo família em terras brasileiras. O fato reforçava a representação criada pelas portuguesas que o Brasil era o país de belas mulheres, que seduziam os homens e colaboravam com o fim dos relacionamentos que eram deixados no país ibérico.

A Dictadura Portuguesa não é um regimen de violências, desejando, sobre tudo, levar a cabo a obra de regeneração nacional. Si há ainda desterrados em África e nas Ilhas, esses soffrem apenas as conseqüências do seu procedimento constantemente envolvidos em conspiratas contra a ordem da Nação e a que o governo tinha, infallivelmente, que por ordem¹⁴.

Percebe-se que o líder governamental destacou os beneficio do regime ditatorial e sua atuação para a implementação da ordem. Ainda segundo o presidente, o controle econômico que o país conquistou foi resultado da “séria organização do novo sistema de governo”, fato que se deve as ações de Oliveira Salazar como principal responsável pelas finanças portuguesas. Mesmo assim, as condições de trabalho ainda eram inseguras entre os lusitanos, não atraindo os grupos de imigrantes que conseguiram se estabelecer financeiramente para o retorno ao país.

Questionado sobre a saída de portugueses para o Brasil, o presidente destacou que o fato era uma questão natural da movimentação populacional entre os dois países, já que entre eles havia uma ligação histórica e cultural. No entanto, reconhecia que muitos “compatriotas” desejavam o retorno para sua terra natal, que deveria ser feita de forma responsável para não desarticular as mudanças econômicas alcançadas em Portugal. Percebe-se que o líder político reconhecia as dificuldades do país de absorver os grandes números de trabalhadores, necessitando apoiar a emigração para outras regiões. Em mensagem aos lusitanos no Brasil, o presidente destacou que:

Pode dizer aos nossos compatriotas d'Além Mar, que o governo da Dictadura, de olhos fitos no porvir de Portugal, espera que os portugueses do Brasil saibam cumprir com seu dever, tendo na nossa obra a maior confiança e prestando-lhe justiça, como nos temos sabido e saberemos desobrigar-nos da missão e que nos

¹⁴ Portugal á Luz da Verdade. *Diario de Pernambuco*, Recife, p. 03, 30 jan. 1930.

nos propuzemos, depositando no seu acrisolado amor patrio as maiores e mais rutilias esperanças¹⁵.

Com o estabelecimento dos portugueses nas diversas cidades brasileiras, as trocas culturais com as variadas camadas sociais foram intensas. Práticas que eram desenvolvidas no país ibérico passaram a fazer parte do cotidiano da população, com ações que podem ser destacadas nos diversos setores da cultura. A literatura, a religião, o comércio, a culinária e tantos outros aspectos mantiveram um forte intercâmbio com as propostas trazidas pelos ibéricos.

Em conferência realizada no dia 01 de outubro de 1937, no Salão da Biblioteca do Palácio do Itamarati, o cônsul português Martinho Nobre de Mello destacou as aproximações entre a cultura brasileira e Portugal durante a História. Para o palestrante, a formação sócio-cultural do país apresenta muitos aspectos trazidos de outras regiões, seja de Portugal ou mesmo de localidades africanas. O intelectual destacou que as formas culturais no Brasil estão impregnadas de aspectos portugueses, como na literatura, na arte e na religião.

Avaliando sobre os debates intelectuais no mundo luso-brasileiro, o cônsul destacou que os homens das letras têm a função de vigorar as trocas culturais entre os dois países. Para Martinho Nobre, à frente do movimento de reaproximação cultural estavam os “homens símbolos, que conduzem as correntes de opinião, que pregam idéias, que cristalizam anseios espirituais, que se sobrepõem ao ambiente [...]” (MELO, 1938, p. 07). Tais indivíduos eram considerados os responsáveis pelo fortalecimento cultural e a ordem social nos dois países, por isso deveriam estreitar seus debates sociais.

Uma das mais intensas propostas portuguesas para as práticas religiosas no Brasil foi o culto a Nossa Senhora de Fátima. A devoção se fortaleceu com suas aparições as crianças Lúcia, Francisco e Jacinta em 13 de maio de 1917. O acontecimento foi visto como um fato que contribuiu com a resistência dos religiosos em relação às ideias da laicização

¹⁵ Idem, p. 04.

do Estado Português. Destacamos que o ano de 1917 foi crucial para a população lusitana, onde o Continente Europeu atravessava uma guerra, o desenvolvimento da Revolução Russa e o início das epidemias que se fortaleceram em 1918 e 1919.

No Brasil, o culto a Nossa Senhora de Fátima esteve voltado para o combate às propostas do comunismo, como a salvadora dos males que a esquerda política poderia provocar ao país. Seu primeiro santuário fora de Portugal foi construído nas instalações do Colégio Nóbrega da Companhia de Jesus no Recife, lugar de circulação de intelectuais e religiosos envolvidos com o movimento de Restauração Católica. Sua imagem serviu de símbolo para as ações de formação da neocristandade, sendo inserida nos textos dos intelectuais e pregações dos eclesiásticos.

Percebemos que a imagem de Nossa Senhora de Fátima, combatente do comunismo e que agregava as ideias da recatolização, tanto em Portugal como em terras brasileira, foi uma inserção de uma ortoprática à ortodoxia católica. A devoção à “Santa” cresceu com suas representações de estabelecimento da ordem social, do fortalecimento da fé e das tradições que estavam em acordo com os ensinamentos católicos. Suas atribuições foram adaptadas às necessidades dos fiéis e aos projetos eclesiásticos que estavam em desenvolvimento nas primeiras décadas do século XX, colaborando com o projeto de politização da Igreja romana.

Além do mundo luso-brasileiro, a imagem religiosa foi uma das responsáveis pelo discurso da promoção da paz em outras regiões. Com sua peregrinação durante os anos de 1940, buscava-se o fim do conflito mundial e a valorização dos ensinamentos cristãos. Nos relatos sobre suas romarias nos diversos países europeus, destacou-se que:

A Europa, o Mundo inteiro, debatia-se na mais terrível guerra que a humanidade tem conhecido. Portugal, por privilégio especialíssimo do céu, era um oásis de paz! Em FÁTIMA, aos pés da VIRGEM PADROEIRA, reunia-se em setembro desse mesmo ano [1943], o Conselho Nacional da J. C. F., e aí prometia solenemente organizar uma Peregrinação Internacional à Cova da Iria, apenas quando ao mundo fôsse dado, enfim, gozar o dom da paz (CUNHA, 1953, p. 11).

Podemos notar que na narrativa do momento político da Europa, mesmo com uma guerra em desenvolvimento, a paz em Portugal era decorrente das ações da “Santa”. A mesma ideia de pacificação decorrente das crenças religiosas buscava-se levar a outras nações, com sua peregrinação principalmente aos lugares com o desenvolvimento de conflitos bélicos. No Brasil, os projetos em que a imagem estava inserida eram para a promoção de uma paz social, política e econômica, que angariou seguidores devido à intervenção dos eclesiásticos e intelectuais conservadores portugueses que imigraram para o país com o objetivo de continuar com suas ações religiosas.

Destacamos que foram vários os projetos ampliados pelos imigrantes portugueses no Brasil. Suas ações colaboravam com as práticas culturais do país, envolvendo intelectuais, religiosos e trabalhadores em um projeto que iniciou na decisão de construir uma nova vida em terras brasileiras. Muitos lusitanos não tiveram sucesso em seus projetos, haja vista, as dificuldades econômicas que enfrentaram. No entanto, suas atividades contribuíram com as trocas culturais promovidas nos diversos momentos da História do país, seja em aspectos religiosos ou em atividades laicas.

Fontes

CUNHA, Maria Teresa Pereira da. *Nossa Senhora de Fátima Peregrina do Mundo Através dos Continentes, a Caminho de Roma, dos Mares e dos Ares*. Rio de Janeiro: Editora Santa Maria, 1953.

D’OLIVEIRA, Alberto. Os Portuguezes no Brasil. *Atlantida*, Lisboa, p. 202, ano I, v. I, 1915.

Desembarcaram em Santos, 351 Immigrantes. *Diario de Pernambuco*, Recife, p. 8, 22 fev. 1938.

Em Memória de Antonio Sardinha. *Fronteiras*, Recife, p. 02, jan. – fev. 1938.

Emigrantes Portuguezes para o Brasil. *Diario de Pernambuco*, Recife, p. 03, 30 jan. 1930.

Jackson o 10º Aniversario de sua Morte. *Fronteiras*, Recife, p. 01, nov. 1938.

MELO, Martinho Nobre de. *Intercâmbio Cultural entre Portugal e Brasil*. Rio de Janeiro: Edição do Liceu Literário Português, 1938.

OLIVEIRA, Carlos de. *Lei da Separação do Estado das Igrejas anotada por Carlos de Oliveira*. Porto: Companhia Portuguesa Editora, 1914.

Portugal á Luz da Verdade. *Diario de Pernambuco*, Recife, p. 03, 30 jan. 1930.

Referências

AZEVEDO, Ferdinand. *A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste 1911 – 1936*. Recife: FASA, 1986.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, Lar e Botequim*. Campinas: UNICAMP, 2001.

FELDMAN-BIANCO, Bela (Org). *Nações e Diásporas: estudos comparativos entre Brasil e Portugal*. Campinas: UNICAMP, 2010.

GASBARRO, Nicola. *Missões: A Civilização Cristã em Ação*. In MONTERO, Paula (Org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: GLOBO, 2006.

HOMEM, Amadeu Carvalho *et. al.* (Org.) *Progresso e Religião: a república no Brasil e em Portugal (1889 – 1910)*. Coimbra: EDUFU, 2007.

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. *Imigração Portuguesa no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2001.

- MARTINS, Ismênia de Lima; SOUSA, Fernando (Org.) *Portugueses no Brasil: migrantes em dois atos*. Rio de Janeiro: Muiraquitã, 2006.
- MATTOSO, José; RAMOS, Rui. *História de Portugal: a segunda fundação*. Lisboa: Estampa, 1993. v. 06.
- MOURA, Carlos André Silva de. *Fé, Saber e Poder: os intelectuais entre a Restauração Católica e a política no Recife (1930 – 1937)*. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, 2012.
- PEREIRA, Miriam Halpern. *A Política Portuguesa de Emigração (1850 – 1930)*. Bauru: EDUSC, 2002.
- SAID, Edward. *Representações do Intelectual: as palestras de Reith de 1993*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.
- SILVA, Douglas Mansur. *Intelectuais Portugueses Exilados no Brasil: formação e transferência cultural, século XX*. 2007. 335 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2007.
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira da et al. (Org). *Dicionário Crítico do Pensamento da Direita: Idéias, instituições e personagens*. Rio de Janeiro: FAPERJ / Mauad, 2000.
- TELLES, Moreira. *A Emigração Portuguesa para o Brasil*. Lisboa: Livraria Ventura Abrantes, 1913

Sites

- <<http://www.ibge.gov.br/brasil500/portugueses.html>>. Acesso em: 09 fev. 2012.
- <<http://www.museudaimigracao.org.br>>. Acesso em: 12 de mar. 2012.

FUTEBOL, CARNAVAL E *ROMERÍA*: PRÁTICAS DE LAZER E RELIGIOSIDADE ENTRE OS IMIGRANTES ESPANHÓIS NA PAULICÉIA DAS DÉCADAS INICIAIS DO SÉCULO XX

*Marília Klaumann Cánovas**

O protótipo do espanhol que imigrou com destino a América idealizada e desconhecida, no período da emigração em massa, partia para um exílio involuntário. Era um elemento que fugia, em sua grande maioria, de um país destroçado – ou invertebrado, na expressão de Ortega y Gasset¹ –, econômica e politicamente: guerras coloniais (especialmente a de Cuba, mas também a das Filipinas), minavam as forças e a economia do país, e as convocações militares para alimentá-las, como sentença, obrigavam famílias inteiras a deixar o país em fuga, na visão devastadora da guerra, que transformava os sobreviventes em seres inutilizados para a vida.

Esse imigrante fugia da miséria e da fome, fruto do caciquismo político, sistema instaurado sobre fraudes eleitorais privilegiando oligarquias locais de grandes latifundiários e seus agregados, vigente sobretudo na Andaluzia (origem do maior contingente aqui fixado) e ainda mais poderosos depois das desamortizações de que tinham se beneficiado,

* Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP); pós-doutoranda em História Econômica pelo Cedhal – Centro de Estudos de Demografia Histórica da América Latina, da FFLCH/USP.

¹ José Ortega y Gasset, *España Invertebrada: Bosquejo de Algunos Pensamientos Históricos*, 1922.

o que provocou a expropriação do camponês à terra a que, historicamente, tivera acesso, por meio do sistema de campos abertos.

Esse sujeito que “elegeria” o Estado de São Paulo como um dos seus destinos na América, resistiu ao êxodo ultramarino o quanto pode, engajando-se, no período imediatamente anterior ao das grandes emigrações, a movimentos locais de mobilidade sazonal, em múltiplas direções, fenômeno observado especialmente na população rural andaluza. A ocorrência de uma reordenação provincial, das zonas tipicamente minifundiárias para aquelas onde predominavam os latifúndios, pode ser atestada pelo considerável coeficiente imigratório registrado, cuja desaceleração coincidirá com o ritmo desferido ao movimento ultramarino.

Seu êxodo em massa, muitas vezes clandestino, inadiável diante da penúria, deixava um rastro de desesperança e frustração e era alimentado pela fome por onde passava, a caminho das rotas de fuga, impregnando-se da crise de identidade que perpassava o país, reproduzida em versos e prosa na obra de uma geração de homens perplexos e inconformados – Antonio Machado, Baroja, Unamuno – e unidos pelas mazelas nacionais.

Os ganchos, os arregimentadores por cabeça, acenavam-lhes com o paraíso para além do Atlântico, e lhes ofertavam o salvo conduto, o bilhete de navio, para a travessia. Desenganados e seduzidos por falsas promessas, vendiam o pouco que tinham, ou simplesmente abandonavam tudo, para fugir da miséria, do medo e da falta de perspectiva no futuro do país.

A matéria exibida no *El Diario Español*, de 30.10.1913, é lapidar, nesse sentido:

IMAGEM 1

No hay más que presenciar el desembarque de los desventurados que llegan al puerto de Santos, procedentes de España, para adivinar en sus organismos raquíticos, en sus semblantes demacrados y famélicos y en su indumentaria humildísima, que no es la voluntad la que les ha impulsado á salir de la Patria: les ha arrojado de ella la falta de medios de vida.

Muitos ficavam pelo mar, não resistiam à travessia. Os demais, chegados em terra estranha, eram despachados, como gado, para as bocas de sertão, para o trato do cafezal, tarefa que não conheciam, como ademais, desconheciam tudo: o país, a língua, a vizinhança, o manejo com o cafezal, os hábitos alimentares, etc.

Rápido concluiriam pelo engodo, consubstanciado em um contrato de trabalho, que a maioria sequer soubera assinar. Realidade crua, distância abissal entre ela e a expectativa de melhorar de vida e poder retornar a seu país, o desejo de todos. Restava-lhes, assim, trabalhar, tentando acumular algum pecúlio, objetivo do qual não se afastavam, malgrado o impacto provocado pelas precárias condições de vida e de trabalho na lavoura.

O eixo era a família, elo fundamental, núcleo em torno do qual orbitava todo o plano cotidiano da vida, todos os projetos, conformando uma unidade afetiva e econômica. Trajetória compartilhada, por vezes desestruturada, quando milhares destes desterrados, peregrinando de fazenda em fazenda, iam à busca de melhores condições de ganho e de sobrevivência e partiam sozinhos, deixando a família, que se destroçava,

para tentar a vida nas pequenas vilas ou nas cidades que brotavam no rastro dos trilhos. Já nem se lembravam de que, um dia, pensaram em retornar ao seu *pueblo*² de origem.

Sua meta, agora, deslocara-se, quase obrigatoriamente: vislumbravam a Paulicéia, a verdadeira locomotiva, que se transformava, na passagem do século XIX para o XX, na “metrópole do café” e que vivenciava, em ritmo desenfreado, um momento crucial de sua história, passando por uma tumultuária transformação, enquanto era absorvida pela vertigem da modernidade.

O problema de uma maior ou menor capacidade de adaptação às exigências do trabalho urbano, embora crucial para a sua sobrevivência, não representava o único a ser enfrentado por esse imigrante, que tinha o campo como referência, apesar das especificidades locais. A vida na cidade acarretava profundas alterações em seu modo de vida, implicando, em suma, um “reordenamento de todo seu estoque simbólico”. Uma vez na cidade,urgia “reconstruir uma nova identidade, reconstruir laços de parentesco e vizinhança, acostumar-se aos equipamentos urbanos” (MAGNANI, 1998, p. 25-26).

A metamorfose radical da cidade, de pacata capital da Província em centro urbano envergando sua armadura de cimento e ostentando com eloquência os frutos colhidos pelo café, vinha, assim, a ritmo de locomotiva – máquina revolucionária, percebida como símbolo do progresso pelo ideário liberal – e impulsionada pela imigração européia.

No Estado de São Paulo, a virada do século contabilizava índices expressivos: 3375 km de ferrovias, mais de meio bilhão de cafeeiros e uma população de aproximadamente 2,3 milhões de habitantes (MATOS, 1955,

² Pueblo: termo de origem latina, com várias acepções, dentre as mais correntes, massa, multidão, público, população ou habitante de um território, país ou nação. Em espanhol, conservou algumas delas, representando, em primeiro lugar, um conjunto de pessoas, que vivem em um conglomerado urbano de tamanho reduzido; pode significar também lugar, aldeia ou vila, ou, ainda, a classe mais humilde de uma sociedade urbana ou rural. Neste artigo, *pueblo* é usado, na maioria das vezes, com o sentido de lugar e aldeia. Conforme *Diccionario de Historia de España*. Tomo II - I-Z y Apendices. Madrid: Revista de Occidente, 1952, p. 941.

p. 105.). Na capital do Estado, a década crucial, a de 1890-1900, exibiria uma população que passou de 64 934 para 239 820 habitantes, elevação de 268% em apenas dez anos, revelando taxa de crescimento anual de 13,9%; apenas como comparativo, no período anterior de dezoito anos, entre 1872-1890, essa taxa havia sido de apenas 5,2%³. Com respeito ao crescimento da população imigrante na cidade, em 1872, ela representava 6,4% da população total; já em 1886, menos de quinze anos depois, este percentual cresce para 25,8%, decrescendo levemente em 1890 para 22,1% (ou 14.303 pessoas).

As ruas tranquilas da antiga vila jesuítica estavam profundamente alteradas e suas primeiras avenidas passaram a ser movimentadas e continuamente agitadas por pregões, circulação de carroças, carros de praça, gente transitando a pé, vendedores mal-vestidos, cabras leiteiras, compradores de sucatas, ambulantes, artistas.

Esse trepidante momento da Paulicéia foi registrado pela ótica de cronistas da metrópole em construção, surpreendidos e, às vezes, confundidos pela perplexidade de seu ritmo, cujo legado revela um universo de dimensões e percepções da cidade, fragmentado e circunstancial, porém amplo de significados. Tais narrativas, de reconhecido potencial histórico, buscavam demarcar uma Paulicéia que se esvaía para dar lugar à outra, que contínua e inapelavelmente se impunha.

São relatos que, no período do despertar da metrópole, pontuam as diferentes faces que a capital paulista assumia, caracterizando, em seu cosmopolitismo conflituoso, as diversas temporalidades e as múltiplas tensões que experimentava, exprimindo a síntese da efervescência da cidade, seus contrastes, sua modernidade postiça e suas gentes, fixando-se particularmente em observações da vida cotidiana de seus habitantes. Deste seletto elenco de escritores, destaque especial para

³ Os dados são dos Censos Nacionais de 1872, 1890, 1900 e 1920 e do Censo da Cidade de São Paulo de 1893; as taxas anuais de crescimento foram estimadas por Gerald Michael Greenfield em *The Challenge of Growth: The Growth of Urban Public Services in São Paulo, 1885-1913*, 1975, apud B. Fausto, "Controle e Criminalidade em São Paulo: Um Apanhado Geral (1890-1924)", em Paulo Sérgio Pinheiro (org.), *Crime, Violência e Poder*, 1983, p. 195.

Antonio de Alcântara Machado que, como ninguém, soube retratar, com extrema sensibilidade, esse momento da história da cidade, numa visão irônica e crítica à urbanização excludente.

Na ordem liberal republicana (ou na ordem republicana supostamente liberal) a exclusão passava a se revestir de múltiplas caras. Misturados no tecido urbano, circulavam por esta cidade uma parcela pobre da população nacional “os chamados negros, índios, mestiços, pretos, pardos, caboclos, caipiras, mulatos, nativos, brasileiros, os da terra” (SANTOS, 1998, p. 15) e uma grande massa de estrangeiros que para ela afluía, ofertando sua força de trabalho, compondo um leque que, de acordo com o Recenseamento Geral de 1920⁴, chegaria a trinta e três nacionalidades distintas.

[...] a Babel era de verdade. Ela agregava centenas de milhares de seres desenraizados, arrancados pela força ou pela aflição de seus lares e regiões de origem, transportados como gados através dos mares, negociados por “agentes de imigração” com preço fixo por cabeça, conforme a idade, sexo, origem e condições físicas [...] sem instrução, sem conhecimento da língua, sem recursos, sem condições de retorno, reduzidos a mais drástica privação, para que a penúria mesma lhes servisse de acicate ao trabalho e motivo de submissão [...] postos a competir com os párias negros, recém egressos da escravidão e os “caipiras”, mestiços [...] (SEVCENKO, 1992, p. 21).

Os imigrantes cruzavam-se, conviviam nas ruas, nas habitações coletivas, nos bailes caseiros, no trabalho, nas festas públicas e religiosas, nas pescarias no Tietê, nos jogos de futebol de várzea, nos concertos musicais dos parques, mesclando, assim, a um meio urbano saturado de

⁴ Recenseamento Geral de 1920 (T. IV, 1962) do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. De acordo com ele, a cidade de São Paulo possuía 577 621 habitantes. Deste total, 35,5% (205.245 pessoas) eram estrangeiros, compondo 33 nacionalidades distintas. Os espanhóis representavam, então, aproximadamente 13% desse total de estrangeiros, com uma colônia de 24. 902 pessoas, isso sem computar os descendentes já nascidos no Brasil.

usos africanos e tradições caipiras, uma esfera de circulação de valores e tradições culturais de origens europeias diversificadas.

Nos bairros operários, que surgiam sem qualquer planejamento, próximos às estações das estradas de ferro, erguiam-se as chaminés da zona industrial nascente: Brás, Bom Retiro e Luz configurariam, por isso mesmo, as áreas de maior densidade, que depois se expandiriam em direção à Mooca e ao Belenzinho. Núcleos isolados, no rastro dos trilhos, começavam a aparecer nas estações mais distantes: Ipiranga, Vila Prudente, Vila Mariana, Água Branca e Lapa.

Era no bairro do Brás, contudo, que vivia boa parcela dessa população emigrante. O bairro do Brás passou a existir como tal na planta cadastral da cidade somente em 1874, com o início das atividades da estrada de ferro do Norte (CENNI, 1975, p. 231) e, de acordo com a Planta da Cidade de São Paulo, elaborada pela Cia. Cantareira em 1881, possuía duas ruas principais – “a rua do Brás, antigo caminho da Penha e a rua do Gasômetro, ambas ligadas ao núcleo principal da cidade por meio de aterros construídos através da várzea inundável do Tamanduateí” (AZEVEDO, 1954, p. 232).

O Brás representava o primeiro contato do imigrante com a cidade, porque lá se localizava a Hospedaria dos Imigrantes, local onde eram alojados, logo após terem desembarcado no porto de Santos, e antes de seguir viagem para as fazendas⁵. Sua presença ali desencadeou um movimento paralelo de hotéis, pensões, pequeno comércio, escritórios de locação de serviços e “agentes de trabalho que se estabeleciam ao redor do edifício para aliciar os imigrantes” (LEME, 1984, p. 152).

Localizado aos pés da colina histórica, porém nas várzeas da cidade, era uma região basicamente alagadiça, insalubre e foco permanente de endemias. Talvez seja por essa característica física que o Brás concentrou tudo o que o núcleo central de certa forma rejeitou: as fábricas do incipiente

⁵ Cabia à Hospedaria dos Imigrantes de São Paulo, para onde os imigrantes eram transportados pelos trens da São Paulo Railway Company, depois de desembarcados no porto de Santos, recepcionar, dar alojamento e encaminhá-los às fazendas de café. A passagem pela Hospedaria era uma exigência contratual, certamente atrelada à tentativa de mantê-los à disposição dos agentes oficiais que intermediavam os acordos e contratos entre eles e os fazendeiros.

parque industrial, as hospedarias baratas, os mercados populares, as pensões e os cortiços e até o gasômetro da cidade, com seu mau cheiro, cujo aterrado foi construído por Bernardino de Campos em 1893⁶.

IMAGEM 2: O bairro do Brás e suas fábricas década 1920 In: GERODETTI, J. e CORNEJO, C. *Lembranças de São Paulo. A capital paulista nos cartões postais e álbuns de lembranças*. São Paulo: Studio Flash, 1999. p. 109.



A presença espanhola no bairro, ainda que maciça, parecia subordinar-se, também nesse microcosmo, à presença ostensiva dos italianos, de predomínio esmagador no quadro geral das imigrações para o Brasil no período, e que os haviam antecedido.

⁶ Sobre a evolução urbana do Bairro do Brás, ver, entre outros, André Roberto Martin, *O Bairro do Brás e a Deterioração Urbana*, Dissertação de Mestrado, São Paulo, FFLCH-USP, 1984.

Perscrutado esse bairro medularmente, ele oferece um aspecto deveras curioso: é um verdadeiro tabuleiro de xadrez de raças e povos, os mais estranhos pelos sentimentos e os mais diferentes pelas procedências onde [...] disputam entre si, agressivos e astutos, maneirosos e calculistas, a partida fatal para vencer o rei dinheiro e a torre milhões [...] Em cada esquina desse bairro, fala-se uma língua estranha e ostenta-se um hábito disparatado. Em cada rua, exhibe sua tradição um povo diferente [...] Ao lado desse espetáculo de enorme agitação, surpreendemos a miúdo, os que vieram para aqui e encasquetaram a idéia inamovível de fazer a América, seja lá como for. [...] vemos então a plebe mourejando nas fábricas [...] e os ofícios mais contraditórios e os misteres mais desiguais e chocantes aí se confundem e se entrelaçam, formando uma rede extremada e resistente de múltiplas atividades que buscam invadir e dominar todas as esferas da luta pela vida [...] Não se pode, contudo, 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 vistos, não passam de inquilinos (FLOREAL, 2003, p. 20-21).

No Brás não moravam só italianos. Os portugueses, em São Paulo, não tinham uma grande colônia, como em Santos e no Rio de Janeiro. No Brás, os portugueses ficavam nas padarias e nos bares. Eram poucos. Mais espanhóis que portugueses. Os espanhóis ficavam nos armazéns de cereais [...]. A maioria preferia se estabelecer por conta própria. Abriam uma portinha de cebolas na Santa Rosa⁷.

Os espanhóis, no entanto, progressivamente iam se espalhando por outros logradouros próximos, pertencentes ao vizinho bairro da Mooca e, conforme aumentava seu contingente na cidade, expandiam-se também para além desse entorno, pulverizando-se por outros locais mais distantes deste núcleo. O bairro do Bom Retiro, especialmente a rua dos Imigrantes (hoje rua José Paulino), foi um desses locais, porém, também

⁷ Lembranças do Sr. Amadeu”, em Ecléa Bosi, *Memória e Sociedade: Lembranças de velhos*. São Paulo, T. A. Queiróz, 1979, p. 94-95. O Sr. Amadeu era filho de imigrantes italianos, e metalúrgico.

encontramos parcelas menores vivendo em alguns pontos mais extremos da cidade, como Lageado (hoje Guaianases)⁸, Penha, Água Branca e Alto da Serra, por exemplo, e mesmo nos “subúrbios”, caso de São Caetano que, especificamente a partir de 1911, passa a concentrar um crescente número de espanhóis.

Na primeira década do século XX, sob a administração dos prefeitos Antonio Prado e Raimundo Duprat, a cidade sofre inúmeras intervenções de remodelação urbanística: obras de saneamento (várzea do Tamanduateí); canalização de rios e ribeirões; melhor distribuição de água potável para a população e abertura de novas ruas e avenidas eram iniciativas que resultaram em profunda alteração da sua fisionomia que, apesar disso, ainda guardava aspectos pré-urbanos, com chácaras e moradias precárias de ranchos, cômodos alugados e cortiços se alternando na cartografia de um processo urbanizador mais espontâneo do que organizado.

No Brás, a propósito, a pequena moradia de aluguel, o cortiço, a vila e os quintalões⁹ respondiam pela grande maioria das habitações, representando variações de um mesmo padrão de construção coletiva. Ali, proliferavam as “construções em série das casas térreas e geminadas e, no interior dos quarteirões, vieram aparecer os cortiços” (AZEVEDO, 1954, p. 233.), onde moravam até trinta famílias misturadas, de espanhóis e italianos.

Nós cozinhávamos no mesmo quintal e usávamos o mesmo banheiro. As portas das casas ficavam sempre abertas e uns

⁸ O Lajeado (hoje, Guaianases) formava com Itaquera uma antiga fazenda dos padres carmelitas, região atravessada pelos trens da antiga Companhia São Paulo e Rio de Janeiro, hoje Central do Brasil. Esse local parece ter-se progressivamente constituído em núcleo de espanhóis que, em 1897, já foram localizados ali domiciliados e, ainda que não possamos assegurar, parece provável que exercessem atividades relacionadas à estrada de ferro. Em 1922, a propósito, o El Diario Español publica nota informando da “morte de Antonio Gómez, espanhol, na Santa Casa, motivada pelas queimaduras que sofrera quando trabalhando em Lajeado, na linha da Central”. Cf. EDE 28.7.1922. Trad. da autora.

⁹ O maior cortiço do Brás localizava-se na Rua Caetano Pinto e denominava-se “Quintalão”; havia também o famoso “Quintal dos espanhóis”.

ajudavam os outros. Além disso, eu podia brigar com uma espanhola por causa de futebol, mas se alguém de fora me ofendesse, ela vinha correndo me defender¹⁰.

O período que antecedeu à virada do século XIX caracterizou-se por manifestações coletivas de lazer, sem distinção entre os “diferentes grupos sociais”. Nas festas religiosas e nas profanas, como no entrudo; nos esportes então praticados (o bilhar, o boliche e a peteca, típicos do período), nos passeios públicos e até mesmo nadar no rio para aqueles que se arriscavam, representavam manifestações compartilhadas, de iniciativa particular, que não sofriam a interferência do governo municipal, o que gradualmente passará a ocorrer, implicando modificações acentuadas no lazer e na diversão da massa da população (ELAZARI, 1979, p. 185 e SS.).

De fato, a cidade possuía alguns locais – recreios, parques, jardins e passeios públicos – em que eram comuns as reuniões, os piqueniques, as comemorações, ou o simples bate-papo e onde se desenrolavam muitas dessas possibilidades de recreação, tranquilidade e até romance.

Localizados inicialmente na zona central da cidade, esses locais públicos destinados ao lazer, foram paulatinamente sendo deslocados, devido o progressivo afluxo de pessoas, o que exigiu a abertura de novos espaços em locais mais retirados: o parque da Cantareira, área onde, além do elemento natural foram instalados aparelhos para a prática do atletismo, trapézio, paralelas e barras; o bosque da Saúde, onde havia mesas para piquenique e onde se instalarão restaurantes de culinária estrangeira; o parque Antártica, espaço reservado pela Companhia Antártica Paulista ao lado de suas instalações que, a partir de 1902, passa a oferecer inúmeras atrações como riques de patinação, carrossel para crianças, coretos para bandas de música, restaurantes, salões de baile e até um esporádico cinematógrafo quando ainda era novidade na cidade, enfim, tal leque de

¹⁰ Depoimento de Joana Teodósio em *A Reconstituição da Memória Estatística da Grande São Paulo*. São Paulo, Secretaria dos Negócios Metropolitanos. Emplasa – Empresa Metropolitana de Planejamento da Grande São Paulo S.A., Vol. II, 1983, p. 47.

opções constituía as atrações que passaram a ser frequentadas também por elegantes senhoras da sociedade paulistana.

Mais tarde ocorreriam, aos domingos, partidas de futebol, e a afluência foi se popularizando. Por fim, o jardim da Aclimação, aberto ao público por volta de 1910 (LEME, 1984, p. 179; ELAZARI, 1979, p. 67 e SS), onde tocava uma banda de música, havia fotógrafos ambulantes e um “parque zoológico improvisado com um casal de leões e muitos bichos da terra: capivaras, coatís, tamanduás, carneiros, cabritos, macacos, jacarés” (PINTO, 1984, p. 157), os campos e a represa de Santo Amaro e os jardins do Museu do Ipiranga.

Dentre todos os locais públicos destacava-se, no entanto, na preferência popular, o Jardim Público da Luz (antes denominado Jardim Botânico), criado na década de 1870, o primeiro e durante muito tempo o único lugar de lazer urbano da população que, por isso mesmo, virou ponto de convergência, com inúmeras atrações, como quermesses e festas populares, mas principalmente pelos concertos de música, muito frequentados nos finais de semana e nos feriados (ELAZARI, 1979, p. 67).

Consta que sucessivas administrações municipais procuraram embelezá-lo e que “ele foi se enriquecendo não só de árvores e de flores novas, como de estátuas, portões monumentais e até de um observatório”. Atraía gente até do interior, interessada em subir no Canudo, o mirante amarelo de cinco andares (CARVALHO, 1949, p. 51). Mais tarde, construiu-se um coreto, para a apresentação, aos domingos (BRUNO, 1991, p. 969), da Banda da Força Pública, cujo repertório se compunha, na primeira década, de música erudita e clássica, mais ao gosto musical de uma elite (ELAZARI, 1979, p. 131; 138-139). O local não era muito aprazível às crianças: “correr atrás dos bichinhos soltos no parque – qual a graça? – comer lanche trazido de casa numa cesta [...] e de vez em quando [tirar] retrato num dos lambe-lambes...”, recorda Gattai, que preferia o Parque Antártica, “o melhor de todos para mim” (GATTAI, 1987, p. 38). Entretanto, tirar retrato no lambe-lambe representava, para outros, uma experiência fascinante e inesquecível:

O fotógrafo espanhol se aproximou de chapéu na mão. Seu Dagoberto concordou logo. Porém Silvana relutou. Tinha vergonha. Diante de tanta gente. Só se fosse mais longe. O espanhol demonstrou que o melhor lugar era ali mesmo [...]. A família deixou os pacotes no banco e se perfilou diante da objetiva. O fotógrafo não gostou da posição. Estudou o efeito. Ótimo. Enfiou a cabeça debaixo do pano. Magnífico. Atenção. Aí Jujú derrubou a chupeta [...]; quinze minutos depois estava firme de novo às ordens do artista [que] solicitou a gentileza de um sorriso artístico. Silvana colocou as mãos na boca e principiou a rir sincopado [...]. Depois da sexta tentativa, o retrato saiu tremido e o espanhol cobrou doze mil réis por meia dúzia (MACHADO, 1928, p. 168-169).

Jacó Penteado (1963, p. 47-48), destaca o futebol, mas também o cinema, o teatro de amadores e o baile, como a diversão da massa da população, nesse período. Nos “salões” eram “os espanhóis os mais divertidos, primando no traje: apareciam com chapéu de fandangistas¹¹ e coletes de veludo transpassados, curtos na cintura, faixas largas de cetim”, relembra Zélia Gattai, em *Anarquistas, Graças a Deus*.

A prática de modalidades de jogos ou de esportes e mesmo a de jogo esportivo de caráter lúdico constituíam atividades de lazer, divertimento e distração a que os indivíduos, como participantes ou como espectadores buscavam se dedicar nas horas livres das obrigações da vida cotidiana. O século XIX inaugurou na cidade inúmeras formas de lazer vinculadas a essas práticas. Falava-se até mesmo em “esportemania” e “febre esportiva”, fenômeno que grassava na cidade, ainda não permitindo que se distinguisse muito bem nos periódicos, que passaram a apresentar seções específicas, as categorias “jogo” – associada em geral à prática da pelota, do bilhar, boliche, futebol, peteca etc. –, das de “esporte”, vinculadas às corridas de cavalo, bicicleta e carro, regatas, patinação, esgrima, mas também à pelota, ao futebol, ao bilhar.

¹¹ Fandango: música, dança e cantos espanhóis de origem árabe, em compasso ternário, acompanhados de guitarra ibérica e castanholas.

As touradas, outra tradição tipicamente espanhola, eram realizadas na cidade desde o Império, no largo dos Curros, um vasto descampado limítrofe da área urbanizada da cidade. Marques nos brinda com uma passagem, datada de 1852, em que narra uma fatídica tourada lá ocorrida, adjetivando os toureiros como “todos uns míseros amadores” e na qual “o Tam-Tam, um pobre diabo manco de uma perna” e chefe do grupo procedente de Sorocaba “enfiado em sua roupa de galões dourados” acabaria morto pelo animal, num duelo acompanhado por ricos “vestidos de veludo e vidrilho”, “cartolas rebrilhantes” e “sobrecasacas solenes” e pela ralé, “apinhada num canto das arquibancadas (MARQUES, 1957, p. 122 e SS). Ernani da Silva Bruno (1991, p. 1233), por sua vez, informa que em 1877 a Câmara negou permissão a Antonio Aragón para “levantar um circo, no largo da Luz ou no Campo dos Curros, onde pretendia dar corrida a touros”. No mesmo ano, porém, a Câmara deliberava que os “espetáculos de corrida de touros” só seriam permitidos caso os animais estivessem “embolados”, a fim de que “ocorrências funestas” fossem evitadas.

Entre 1901 e 1902, comenta o autor, havia duas praças de touros em funcionamento: uma na Praça da República (largo dos Curros) e outra, em um terreno que dava para a Av. Brigadeiro Luis Antonio, ocasião em que se usavam as bandarilhas, mas não havia morte dos animais¹².

Pelos poucos indícios e informações obtidos depreende-se que a atividade de toureiro era irregular e improvisada por alguns indivíduos “amadores”, que se deslocavam com seu grupo para realizar as apresentações, o que atraía grandes platéias. Talvez essa grande mobilidade explique o fato de apenas um único toureiro ter-se registrado no *Consulado Geral da Espanha* da cidade, em todo o período analisado e, ainda assim, declarando-se “transeunte”, em direção à cidade de Guaratinguetá, onde talvez estivesse sediado seu grupo ou fosse realizar alguma apresentação. Isso aconteceu em 1894: Antonio Domínguez Herrera, solteiro, com 27 anos, natural de Madri, apresentou-se naquela ocasião no Consulado, sem qualquer documento de identificação. Em 1914 ainda se realizavam

¹² Embolar: proteger os chifres com chumaços.

touradas na cidade, as chamadas “temporadas de corrida de touros”. Desta feita, nota do *El Diario Español* informava aos leitores que, “devido à grande aceitação do público”, haveria a prorrogação da temporada ocorrida em Santo Amaro, do “aplaudido matador” Salvador Peña (Peñita), “com reputação na Espanha”¹³. E não se sabe bem por que razão, ainda em 1922, um espanhol de nome Francisco Gómez anunciava, no mesmo periódico, a venda de “Touros Hereford, puro sangue, para cruzamento”¹⁴.

O touro, contudo, continuaria sendo evocado pela população, na principal festa profana, o carnaval, a de maior afluência e participação popular, primazia conquistada pelo bairro do Brás, que se firmou como importante reduto da folia, a partir de inícios da segunda década.

Constatamos com surpresa que, já em 1913, grupos de espanhóis organizados em associações carnavalescas também desfilavam “*en el curso de la avenida Paulista*” sendo “*muy aplaudidos*”: “*Vai ou Racha, Los Legionarios del Averno y Los Excêntricos*”, estes com “22 *carruajes*”¹⁵.

Infelizmente não conseguimos reunir qualquer informação adicional a seu respeito. Enquanto isso se dava com esse grupo, minoritário imaginamos, no Brás, outros mais remediados alugavam carros com motorista para os três dias de folia. A grande maioria, contudo, fazia o percurso a pé, dançando e brincando, em blocos ou cordões familiares, de vizinhança ou de colegas de trabalho que se formavam para a ocasião. Pudemos observar que, também aqui, a colônia se mobilizava, organizando “*comparsas compuestas de connacionales nuestros*” uma das quais “*muy numerosa y ricamente ataviada con trajes de la época del descubrimiento, cantaba coplas patrióticas y de fina crítica*” e a outra, uma “*excelente y chistosísima murga*” era “*dirigida por Don José Ruis*” as quais “*en todas partes fueron muy aplaudidas y vitoreadas*”¹⁶.

¹³ EDE 17.5.1914. Trad. da autora.

¹⁴ EDE 28.7.1922. Rua Brigadeiro Tobias, 94. Trad. da autora.

¹⁵ EDE 03.02.1913. Averno: inferno. Notar a denominação aportuguesada da associação “Vai ou Racha”.

¹⁶ EDE 03.02.1913. Comparsa: bloco ou cordão; murga: músicos.

Comentando sobre a coexistência pacífica entre grupos socioeconômicos por vezes tão distintos no Carnaval do Brás – na Avenida Paulista “as classes sociais se mantinham separadas”, não havendo interação alguma entre a platéia assistente e os participantes, nos carros –, Simson evoca a narrativa de uma “informante espanhola”, segundo o qual “os ricos aqui do Brás eram aqueles que tinham uma casa de calçados ou uma metalúrgica, mas eles também já tinham sido pobres. Então, não tinha problema, todo mundo se dava muito bem”. O curso era, definitivamente, o auge dos festejos de Carnaval; para sua informante “a rua era mais divertida”, comparada aos bailes nos salões. Nas ruas do bairro desfilavam pequenos grupos cômicos, para deleite da molecada e também dos adultos, na imagem rememorada por uma espanhola, D. María Marín, referindo-se à década de 1920 (ANTONACCI, 2002, p. 30)¹⁷.

Aquellos lindos carnavales en Brás! Cada uno llevaba su silla a la esquina. Carneiro Leão, calle Cactano Pinto! En la esquina y listo! Nos sentábamos, mira, serpentinas hasta esta altura pisando! [...] Era una belleza! Nessas ocasiões, era comum encontrar-se, no meio da agitação, um touro personificado por dois elementos cobertos com um pano escuro, levando uma grande caveira de boi com seus chifres, acompanhado pelo indispensável toureiro, armado de espada e pano vermelho; o pequeno grupo encenava alegres “touradas” pelas praças e ruas do bairro” (SIMSON, 1989, p. 28-33 e 184).

Gattai, a propósito, comenta a respeito da fantasia de toureiro “com capa e chapéu bicorne de veludo negro, todo bordado de miçangas e lantejoulas” que surpreendera na sacola presenteada por rica família paulistana, proprietária da Drogaria Baruel, a uma sua antiga criada, então casada com um irmão de seu pai (GATTAI, 1987, p. 40-41). As fantasias mais elaboradas eram confeccionadas ou podiam ser adquiridas nas lojas, que anunciavam com antecedência: “Executa-se

¹⁷ Silla: cadeira.

qualquer figurino, por mais original que seja”¹⁸. Lança-perfume marca “rodo” nacional; serpentinhas “Íris”, “Anakonda” e “Condor”; confetes de cores variadas e dourados; máscaras e demais artigos, também passavam a frequentar as páginas do periódico *El Diario Español*, nas semanas que antecediam o Carnaval¹⁹. Dona Pepa, para o curso do Brás, vestia os meninos, Pablo e Juanito, de palhaços feitos dos retalhos coloridos, fantasia que se complementava com um cone de papelão preso à cabeça, reclame da *Companhia Antártica*; levavam um lança-perfume *Pierrot* e confetes, para as brincadeiras feitas entre os carros. À noite, a família não perdia o desfile dos carros alegóricos, que se iniciava por volta da meia-noite, no centro da cidade. Deslumbravam-se com os carros, sobretudo com o dos *Tenentes do Diabo*, uma associação de amigos, delirantemente aplaudidos pelo público.

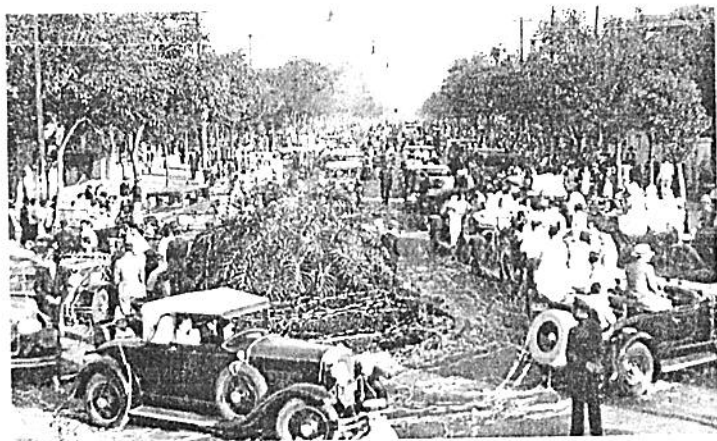
A Lapa, conforme informes de Simson, teria sido o segundo bairro a promover um carnaval de forma planejada, responsável pela realização dos festejos de rua que perduraram até o final da década de 1920. Em seu início, no entanto, constituía-se por operários das oficinas da ferrovia (*São Paulo Railway*) e pelos espanhóis da Fábrica de Bordados Lapa do suíço Henrique Scholk, que os mandara importar diretamente da Espanha, e para os quais havia construído uma vila operária na rua Engenheiro Fox, na Lapa de Baixo. A autora comenta a respeito do desfile anual dos foliões espanhóis, que se exibiam com fantasias feitas com sacos de estopa e no qual se recriava a murga para a qual confeccionavam réplicas de instrumentos musicais feitos de papelão e “com os quais executavam uma curta melodia aguda e repetitiva que se tornara sua marca” (SIMSON, 1989, p. 44-47). Também em Catanduva, no Oeste Paulista, localidade de concentração de espanhóis, verificamos a existência de uma murga, grupo popular de músicos que teria evoluído para um bloco de carnaval, cujos elementos satirizavam os representantes das camadas abastadas, num

¹⁸ EDE 15.2.1922. Anúncio da Casa Guerra, Rua São Bento, 84 e 86. Trad. da autora.

¹⁹ EDE 21.2.1922. Anúncio da Casa do Japão, Rua São Bento, 46. Trad. da autora.

primeiro momento, tendo, em seguida, assumido expressão política quando, entre seus seguidores, alguns passaram a apoiar a falange franquista no poder e outros se mostravam declaradamente favorável aos republicanos, fato que teria dividido a colônia em dois blocos na cidade, provocando tremenda confusão quando o *Centro Español* local fez menção de colocar o retrato do caudilho (Franco) numa de suas salas (CÁNOVAS, 2009, p. 432).

IMAGEM 3: Carnaval e Corso década 1920. In: GERODETTI, J. e CORNEJO, C. *Lembranças de São Paulo*. A capital paulista nos cartões postais e álbuns de lembranças. São Paulo: Studio Flash, 1999. p. 15.



Mas foi sem dúvida o futebol, esporte introduzido por ingleses residentes na cidade – indivíduos geralmente ligados à “administração das primeiras empresas multinacionais [...] burocratas que estavam espalhados pelo mundo” cujo “perfil diferenciava-se da grande massa de europeus imigrantes presentes” –, que acabaria se apoderando das massas desde as últimas décadas dos noventa, depois de encampado pelos filhos das “distintas famílias” paulistanas (ARAÚJO, 1996, p. 73 e ss).

Entre o povo, aumentava enormemente o número de praticantes que improvisavam, em qualquer terreno baldio, um campo de várzea que logo atraía empolgados torcedores para as pelepas, geralmente marcadas para os finais de semana. Tais combinações eram programadas previamente às quartas-feiras quando, ao final do dia, vindos do trabalho, os jogadores encontravam-se na rua Rangel Pestana, esquina com a Gomes Cardim, para fixar o calendário (RIBEIRO, 1994, p. 93). Diversos desses times passam a jogar regularmente na Várzea do Carmo. Em geral, os times varzeanos tinham péssima reputação. Eram tidos pela elite de torcedores dos times profissionais (oficiais), compostos por jogadores ingleses ou alemães, ou ainda por filhos das nobres famílias paulistanas, cujos jogos realizavam-se no Velódromo, como “reunião de desocupados que invariavelmente resultaria em algum tipo de desordem” (ARAÚJO, 1996, p. 87)²⁰.

O bonde parou [...]. Ramirez distraiu-se, para, logo depois, constatar que já polemizavam sobre futebol. Chegou ao cortiço onde morava. Criou alento quando os moradores lhe informaram que havia vaga para trabalho em muitas fábricas [...] “não diga que veio da roça porque lhe pagarão muito mal, se é que o colocam...

E outra! Você é espanhol. Não se meta em briga de galego com carcamano por causa de Santo Antonio ou de São Roque” (MAFFEI, 1978, p. 36)²¹.

Mais tarde, também no *Parque Antártica* ocorreriam competições de futebol, que atraíam famílias inteiras, casais com crianças de colo, inclusive, que para lá se deslocavam, tomando o bonde que desde

²⁰ O velódromo foi o primeiro estádio de futebol da cidade; ficava na Rua da Consolação, onde provavelmente hoje se situa o Hilton Hotel. Fora construído para sediar provas de ciclismo, por iniciativa do conselheiro Antonio Prado, cujo filho, Antonio Prado Jr., que retornara da Europa em temporada de estudos, era aficionado.

²¹ Nesse fragmento, Maffei discorre sobre Ramirez, espanhol de Barcelona, viúvo e com uma filha de dias, recém-chegado do interior do Estado de São Paulo.

cedo circulava com o triplo de sua capacidade (AMERICANO, 1957, p. 226-227). Somente por volta da década de 1920 é que teria havido a aceitação de jogadores de várzea na composição dos quadros profissionais das equipes oficiais (ARAÚJO, 1996, p. 89).

Consta que na Lapa se formaram vários times, o *União da Lapa Futebol Club* encabeçando a série deles. No Bom Retiro, na várzea do Tietê, surge o Corinthians cujo nome, conforme Jorge Americano, teria sido inspirado em um time homônimo da África do Sul que estivera na cidade, em 1914 ou 1915 (AMERICANO, 1957, p. 348). Essa informação é rebatida por José Renato Araújo (ARAÚJO, 1996, p. 76), que atribui a origem do nome ao mais famoso e poderoso, embora ainda amador, time da Inglaterra, que excursionara pelo Brasil em 1910, e que, a tal ponto teria entusiasmado os *sportmen* paulistanos que acabaram fundando um time com o mesmo nome no Bom Retiro.

Torcidas organizadas passam a se constituir de acordo com times criados por categorias profissionais ou por grupo étnico. Dentre os principais times de várzea, surge o *Madri*, formado pelos carvoeiros espanhóis da rua Santa Rosa (REALE, 1982, p. 41). Em suas reminiscências, o Sr. Amadeu narrou para Ecléa Bosi também haver jogado no *Madri*, “time dos espanhóis da Santa Rosa” composto de “carroceiros”, sendo depois convidado para dirigi-lo, isto já por volta da década de 1930 (BOSI, 1979, p. 88).

Valia a força bruta, era esporte “para machos, pois a violência campeava, predominando o fator físico”, informa Jacob Pentead. “Por ocasião dos escanteios (então *corners*), investiam quatro ou cinco jogadores, de pés levantados, de sola, e até de soco para cima do arqueiro (chamava-se “gorquipe”, corruptela de *goal-keeper*), que ia parar no fundo da rede (quando as havia), fortemente contundido”, prossegue, enumerando os diversos truques e agressões que então substituíam a técnica. Rivalidades étnicas também se manifestavam em dias de jogos. Suzana B. Ribeiro comenta que, ao verem fotografias antigas, moradores da rua Caetano Pinto manifestaram-se lembrando da reação dos espanhóis, que dividiam o bairro do Brás com os italianos, por ocasião do jogo entre o *Palestra Itália* e o *Juventus*, “time da colônia espanhola”. A cada gol do

adversário, relata, os torcedores espanhóis, provocativamente, “colocavam um boneco vestido com o uniforme do Palestra Itália dentro de um caixão e com ele percorriam, diversas vezes, a Caetano Pinto, de uma ponta à outra” (RIBEIRO, 1994, p. 110-111).

Querelas eram comuns por qualquer razão, em qualquer ocasião. Em ambiente de maioria italiana ocorreu uma ocasião de alguém reclamar do “chulé do milanês, que ninguém mais agüenta” e, enquanto alguns concordavam e outros saíam em sua defesa, argumentando, por exemplo, que “hoje não é sábado” (para tomar banho), o espanhol, irreverente, observou: “creo que usa meias cativas”, provocação a que o milanês, até então calado, mesmo após diversos apartes, reagiu furiosamente: “Em sua terra ninguém toma banho! Fedem de longe!” (PENTEADO, 1962, p. 245 e ss). No Belém, na primeira década, surgiria o *Flor do Belém*, time de futebol composto por elementos da colônia espanhola, onde se destacavam os irmãos Perez, Folia e Ricardo, e os irmãos Montesinos (PENTEADO, 1962, p. 245 e ss).

A Federação Espanhola também mantinha seu time de futebol, que se apresentou, na *Romería*, a grande festa da hispanidade local, jogando com o Clube Sírio. Na segunda edição da festa, em 1922, também no parque São Jorge, cobrou-se ingresso para o jogo de futebol: arquibancada, a 1\$100 e gerais, a \$600 (EDE 30.06.1921; 05.04.1922), demonstração evidente da sedução crescente que exercia sobre as massas.

Não era, contudo, apenas o futebol e o carnaval que tinham grande apelo popular naqueles tempos. O Brás, bairro de maior concentração imigrante, efervescia também em outros momentos, embalado pelas festas religiosas. Era na Matriz do Brás que a colônia se reunia, quer seja para a assistência à missa, quer seja para a celebração dos sacramentos católicos. Nessas ocasiões e evocando o tradicional xale utilizado na Espanha, destacamos duas breves cenas em Geraldina Marx, acerca das mulheres idosas que “seguiram para a igreja” [Matriz do Brás], “de mantilha na cabeça” e, em outro momento, atentando especialmente para Dona Pepa, personagem do seu *Os Humildes*, a autora informava que esta, nas mesmas circunstâncias, “usava uma mantilha de renda negra que trouxera da Espanha” (MARX, 1996, p. 110 e 152).

Ainda que não conste ter havido, como ocorreu à colônia italiana, a construção de uma igreja para a comemoração do santo padroeiro da Península, ou de alguma de suas Regiões, o espanhol, ainda assim, encontrou momentos privilegiados para sua celebração. A festa da *Romería*²², em sua origem tipicamente religiosa, constituiu-se uma dessas ocasiões que usufruía, ainda que, em sua concepção, tenha incorporado maciçamente elementos de festas profanas.

Era, contudo, na festa da Virgem de Casalucce, a santa dos italianos, que tornava intransitável a Rua Caetano Pinto, que a espanholada, misturada ao povaréu, renovava habilmente formas de culto ancestrais. Nela comparecia toda a família de Juan Garcia, o “ferro-velho”, o carroceiro espanhol residente em um cortiço à Rua Maria Domitila – personagem franqueado por Geraldina Marx em generosas passagens em *Os Humildes-*, e era onde a sua mulher, dona Pepa, reverenciava a santa, fazendo os “pequenos beijarem os pés da Virgem”. Nela também se instalava a “barraca dos espanhóis”, com enorme movimento e na qual o dono, um homem “gordo e corado, que sorria alvarmente com um dente de ouro bem à mostra, batia com a concha de ferro numa frigideira fazendo com que sua voz saltasse sonora e forte superando o barulho: – churros, churros, chu-uu-ri-tos”²³.

Garcia, aliás, trabalhava nesta barraca, ajudando o conterrâneo a fritar as longas argolas que eram despejadas em azeite fervente, enquanto

²² Herança da tradicional e remota festa popular que nos pueblos se traduz pela viagem ou peregrinação a algum santuário, em devoção a algum santo, esse legado, que ainda se conserva, é celebrado anualmente em muitas localidades da Andaluzia.

²³ Ainda hoje na cidade de São Paulo, pode-se comer o autêntico churro espanhol – em caracol e sem recheio nenhum – nas madrugadas dos finais de semana. Fabricado há mais de quatro décadas anos pelo “Toninho dos Churros”, numa pequena portinha escondida da Rua Ana Neri, na Mooca, ali, em meio a grande número de clientes servidos diretamente no balcão, o descendente de espanhóis, pelas mãos de quem se conserva uma das mais tradicionais e populares receitas da culinária espanhola, quando indagado a respeito, não hesita em se declarar apenas “um caipira de Bragança”.

a filha Lola participava da venda de prendas em benefício da igreja e Ramón, o outro filho do casal, tentava escalar o pau-de-sebo, sob o olhar atento e preocupado da mãe. Nessas horas, seu coração se transportava, evocando o outro filho, Rogelio, morto em acidente na queda do segundo andar do andaime de um edifício da Rua Líbero Badaró, onde trabalhava. Finalmente, Ramón conseguia chegar ao alto e apanhar o prêmio em dinheiro, que seria ofertado ao pai, para pagamento do aluguel atrasado. Lola, que aos domingos frequentava a missa das dez na Igreja do Brás, havia feito promessa para arranjar emprego, e agora ia todas as noites até a Igreja dos Enforcados, no largo da Pólvora, em novena.

O hábito de reunir amigos era cultivado na camada da colônia socialmente melhor situada. Pudemos observar que, pretextando diversos tipos de celebração, convidavam-se familiares e amigos para festas de comemoração e reuniões íntimas, preparadas previamente com esmero, e nas quais não podia faltar, além de boa comida e bebida, diversificada programação cultural e de entretenimento. “*Vinos de todas clases, cerveza, licores, finas pastas y aromáticos habanas*” não faltaram à festa oferecida em comemoração ao batizado realizado na Matriz do Bráz em que Lopez Campillo, o mentor intelectual da Romería, fora padrinho. Campillo, de Múrcia, chegara ao Brasil em 1906 e, em 1910, estabelecera-se no bairro do Ipiranga, com o Empório Español, à Rua Bom Pastor, 23, inicialmente “com um comércio de bebidas, louças e diversos artigos” (EDE 15.02 e 15.06.1912).

Outras efemérides religiosas também não passavam despercebidas, representando o combustível para esse tipo de reunião. Festejando o “dia de seu santo”, d. Rosa de Llaverías, esposa de Juan Llaverías, de Barcelona, industrial e proprietário de uma fábrica de móveis de luxo, com loja na Rua Barão de Itapetininga, 58 (fábrica na Rua Sérgio Meira, 16, na Barra Funda), abria regularmente sua casa “para suas numerosas relações de amizade” (EDE 06.09.1921). Do mesmo modo, a comemoração em homenagem ao “patrono da Espanha” era ensejo para festas que se realizavam, com regularidade no mês de julho, nas sociedades e agremiações da colônia. Quer fosse no *Centro Galego*, fundado em 1903, com sede à Rua da Conceição, 83 (EDE 31.7.1913 e 26.7.1919) ou no *Centro Español*, então

instalado à Rua do Gasômetro, reuniam-se as famílias “em tertúlias” aos domingos à tarde (EDE 08.11.1919) e organizavam-se festas em homenagem ao patrono da Espanha, San Tiago Apóstolo (EDE 13.8.1913).

A sexta-feira santa era data muito respeitada pela colônia, como ademais por toda a gente. Procurava-se fazer silêncio, em sinal de respeito. Até mesmo os vendedores não apregoavam suas mercadorias em voz alta; sequer os automóveis tocavam buzinas. Todos se vestiam de preto (AMERICANO, 1957, p. 268 e ss). Nesse dia, como que se nutrindo de tradições, o espanhol não deixava faltar à mesa o bacalhau e o grão-de-bico: “Se não tinha grão-de-bico e bacalhau na quinta e na sexta-feira santas, não tinha nada pra mim. Nunca comi arroz e feijão nesse dia, desde criança; minha mãe fazia; depois, meu marido era espanhol, gostava muito e eu sempre fazia”, declarou dona Teodora Dias, nascida em Bebedouro, em 1905, ano da chegada de seus pais, naturais de Cáceres, na Extremadura²⁴.

Toda a família comparecia à procissão do Senhor Morto, que saía da Igreja do Brás às seis horas da tarde, com banda de música, seguindo pela Avenida Rangel Pestana até alcançar a Rua Monsenhor Andrade, daí retornando pela Rua do Gasômetro – à qual comparecia dona Pepa com a mantilha de renda negra que trouxera da Espanha (MARX, 1996, p. 45-55; 131; 137 e 151-152; AMERICANO, 1957, p. 268-271).

Vinham devotos até do interior para participar da “procissão do enterro”, a qual era acompanhada por famílias inteiras de imigrantes, especialmente italianos, portugueses e espanhóis, “profundamente religiosos”, aos quais se mesclavam pessoas que pertenciam às irmandades, crianças vestidas de anjinho, pagadores de promessas, casais da elite, enfermos recém-curados, fiéis de todas as classes sociais, gente pobre rezando terços, mendigos com vela numa das mãos e a outra estendendo o chapéu para esmolas, rôpegos e aleijados apoiados em muletas, seguidos pela banda de música (PINTO, 1984, p. 159 apud AMERICANO).

Após o cortejo, a descontração, e a cidade voltava ao normal com seus ruídos. Era quando os fiéis, que haviam jejuado, já podiam

²⁴ Fragmento de depoimento à autora. Villa Novaes (hoje, município), SP, 1980.

dirigir-se aos carrinhos e tabuleiros dos vendedores ambulantes estacionados nas proximidades.

A fita *Paixão de Cristo*, colorida, trazida pela mão de Francisco Serrador, espanhol desembarcado em 1900, passaria a ser exibida, a partir de 1907, no Teatro Santana, à Rua Boa Vista, permanecendo nesse período quarenta dias consecutivos em cartaz, com lotação esgotada. Serrador animara-se com o sucesso de suas andanças pelo interior onde excursionava, exibindo filmes como ambulante com seu projetor de fitas, desde 1905. Tamanho êxito levou-o a arrendar um barracão no início da ladeira de São João onde funcionava o Eldorado, antigo teatro de variedades, surgindo assim a primeira sala comercial de exposições da cidade, em 1907, com enorme sucesso e aceitação da população paulistana.

O sábado de Aleluia era aguardado pelas crianças, excitadas com o “Judas”, que surgia em cada esquina e no poste da entrada do cortiço. Aguardava-se a autorização oficial para a malhação, pelo repicar dos sinos, que liberava a molecada ansiosa por estraçalhar o boneco de pano (AMERICANO, 1957, p. 266-271; MARX, 1996, p. 152). No interior, o colono espanhol comemorava a Aleluia obstruindo as estradas com grossos troncos de árvore, arrancando mata-burros, trancando porteiras (ALMEIDA, 1943, p. 189).

Era no Natal, porém, que essas criaturas procuravam aproximar-se das raízes pátrias, na evocação das lembranças e dos sentidos guardados em sua bagagem imaginária, das imagens, gostos, sabores e temperos da culinária ancestral, estreitando os vínculos que não se querem perdidos. Os hábitos alimentares do imigrante podem ser considerados como o aspecto mais persistente em seu processo de aculturação (FRANCO, 2001, p. 24). “Dentre as diferentes formas de memória coletiva, uma das mais persistentes é a memória culinária” que “com sua variedade de sabores, aromas e cores” resistiria “ao impacto do tempo e até mesmo ao desenraizamento cultural e geográfico” que, “por não se diluírem no contato com o outro, mantém a tensão da alteridade, do convívio multicultural” (HECK e BELLUZZO, 1999, p. 13).

E, assim, de véspera, já se iniciavam os preparativos. Dona Pepa caprichava algumas receitas elaboradas em datas especiais, algumas

delas herdadas num aprendizado que se perpetuara de geração a geração e outras para as quais necessitava proceder a inventivas e habilidosas adaptações aos ingredientes locais e aos seus poucos recursos, e, desse modo, valendo-se do domínio do saber adquirido, ela, como tantas outras mulheres emigrantes, reproduziam em seu cotidiano, e nos dias festivos, através da culinária, imagens, momentos e sabores, forma de transmutar a dura realidade, tornando-a mais suportável. Dona Pepa, assim, esmerava-se no preparo dos pratos, na elaboração dos *borrachuelos*, bolinhos de farinha, erva-doce, açúcar e pinga e dos mantecaus, biscoitos feitos de *manteca* (banha), que haveriam de ser compartilhados com a vizinhança do cortiço onde residia, em noite festejada pela troca de pequenos *regalos* e grandes evocações. Eram pratos modestos, populares e tradicionais. Essa gente simples, menos favorecida economicamente, procurava compor um cardápio com ingredientes baratos, fáceis de obter, alguns adaptados às novas circunstâncias.

Momentos houve em que, até mesmo para a elaboração do pão, alimento tão caro aos espanhóis, faltava o ingrediente básico, a farinha de trigo que, por isso, heresia suprema, passava a ser misturada ao fubá, fato que chegou a ser objeto da satirização de um bloco de carnaval ou *murga*, cordão popular de músicos, que compôs os seguintes versinhos, zombando do ocorrido (RANGEL, 1951, p. 395).

Ahora los panaderos
nos venden el pán
con el noventa por ciento
de puro fubá
Como es costumbre
que ya tenemos
aunque sea malo
nos lo comemos
Y podeis creer
que nos parecemos
con un tico-tico
comiendo farelo

O pão fazia-se acompanhar em todas as refeições, mas era também habitual na preparação de alguns alimentos tradicionais, constituindo a base do *gaspacho*, espécie de “sopa fria” preparada com tomates, pepino, azeite de oliva, vinagre e pão, testemunha diária do humilde cotidiano submisso e silencioso da população *jornalera* do campo andaluz, aspectos que, em detalhes, pudemos recuperar através do vigoroso e impagável retrato pintado por Blasco Ibañez (1919).

O retorno da missa do galo iniciava a reunião, em cuja mesa se dispunha os pratos preparados pelos demais vizinhos do cortiço, italianos, portugueses e espanhóis, e onde se insinuava até mesmo um cuscuz encomendado de uma baiana pelo amigo negro da família. Comendo, bebendo, conversando e jogando tómbola varavam a noite (MARX, 1996, p. 140), em ambiente amigável que era a expressão da diversidade, mas também da autonomia cultural de grupos emigrantes oriundos de distintos universos.

A festa religiosa dos espanhóis: a Romería Campestre Española

Festa comemorativa à Virgem do Rocio, de Sevilha, a Romería, representou um dos principais eventos comemorativos no período, de grande repercussão na colônia, em termos de adesão e participação. Programada inicialmente para levantar fundos em benefício da sede própria da *Sociedade Espanhola de Socorros Mútuos*²⁵, esta festa congregou indivíduos pertencentes a distintas agremiações, tanto da capital quanto do interior, atraindo diferentes sociedades que participaram de sua primeira edição, ocorrida a 15 de agosto de 1920.

²⁵ Desconhecemos os detalhes e as tratativas envolvidas no compromisso de compra desta Sociedade, porém a anunciada aquisição do imóvel para a sua futura sede, conforme constatamos, foi realizada sem que o montante correspondente ao pagamento estivesse em caixa. Esta Sociedade, a primeira associação espanhola criada na Paulicéia, inicialmente de cunho assistencial e ainda hoje existente, fora fundada por José Eiras Garcia, galego e criador do *El Diario Español* e outros membros da colônia, em 1898.

Também foi grande a adesão popular, considerando-se que, até meados de julho (EDE 14.07.1920) já haviam sido comercializados sete mil ingressos na capital e no interior, número que atingiria os vinte mil, somente de espanhóis, e mais outros dez mil, de não-espanhóis, contabilizados até o dia do evento (EDE 25.08.1920).

A lista de doações e brindes, além de dinheiro, enviados para os sorteios, barraquinhas, gincanas e brincadeiras programadas, foi relevante. À comissão organizadora foi preciso imaginação para ordenar as mais inusitadas ofertas, dentre as quais constava o extravagante recebimento de um lobo vivo, medindo 1,15 m de comprimento, trazido por um colono espanhol do interior. Com intensa cobertura pelo *El Diario Español*, informava-se aos interessados em “*alquillar puestos para ventas*” para que fossem ter diretamente com o presidente da Comissão de Festas, D. Lucas Tabuena²⁶, na Rua das Flores, 68, “*de 1 a 2 de la tarde, o de 8 a 9 de la noche*”, provável indicação de que se observava o horário da siesta, período de descanso após o almoço, típico da Espanha.

O variado programa dos festejos previa “*gaitas, bandas de música, bailes al estilo español, fuegos artificiales, paseos de barco por el lago y rio, subasta de prendas y foot-ball*”, este último evento dos mais aguardados, cujo embate sedaria entre Corinthian e Mackenzie-Portuguesa. Nesse sentido, parece evidenciar-se a preferência dos espanhóis no período, a torcida pelo Corinthians, indicativo reiterado pelo Sr. Amadeu, em seu testemunho a Ecléa Bosi, segundo o qual “no Corinthians estava a massa: os pretos e os espanhóis” (BOSI, 1979, p. 89).

Sua programação, prevista para iniciar às sete da manhã, foi aberta por uma banda de música dirigida pelo maestro Mascagni, que percorreu a cidade anunciando a festa. Às oito horas tranvias especiais partiram do largo da Sé, com a “comissão de senhoritas” e outra banda de música, diretamente para o parque São Jorge, bairro da Penha, local de sua realização.

²⁶ Tabuena era proprietário da Fábrica de Calçados Royal, na Rua do Gasômetro, 71 (EDE 02.05.1922).

Era ali, na Penha, que residia um próspero emigrante, Antonio Nieto Cortés Ruano, que possuía uma *finca* (chácara) com uma gruta e “esplêndida capela”, construída em homenagem a N. S^a de Lourdes. Nesta chácara, Cortés realizou uma festa, a que compareceram “pessoas da elite da capital”, em comemoração ao retorno da viagem que fizera à Espanha, onde não faltaram à missa e à procissão, os fogos de artifício e as bandas de música, vivamente divulgadas pelo *El Diario Español* (EDE 12.05.1920 e 21.06.1921). A festa iniciada às nove da manhã com missa solene na “esplêndida capela” que construía na gruta dedicada a Nossa Senhora de Lourdes, prolongou-se por todo o dia com fogos de artifício “em diversas horas” e bandas de música. Às cinco da tarde uma procissão de “extenso percurso fora da gruta” dava por encerrado o dia festivo (EDE 26.2.1920).

A *Romería* também receberia a maior divulgação. Assim é que, quanto à sua programação, já no Parque São Jorge, ela consistia de corridas de bicicleta em que se disputavam “ricas fitas bordadas à seda e ouro pelas Srtas. Julián, da comissão organizadora, filhas do “apreciado industrial Pedro Julián” – então o proprietário do Cine Avenida, na Av. Rangel Pestana, 111, inaugurado no início da primeira década (EDE 03.01.1913).

Da programação, constavam ainda: corridas de cavalo; pau de sebo ou cucaña, com um disputadíssimo *jamón* como prêmio; corridas de saco e, finalizando, jogo “amistoso” de futebol entre os quadros da *Federação Espanhola* e do Sírio, em disputa de uma “artística taça gravada”. Nos intervalos da programação, estavam previstas apresentações de grupos folclóricos regionais como o do *Centro União Catalã*, com a apresentação de *sardanas*, dança em coro tradicional da Catalunha; *sevillanas*, tocadas em guitarra, cantadas e dançadas; *rondalla* aragonesa e *jota*, baile popular de Aragão e gaita galega, com seus respectivos grupos de baile. A propósito, um grupo de entusiastas, *Filhos de Galícia*, havia contratado o conjunto de gaita do professor José Vázquez Barredo. Também se apresentariam músicas e coplas em acompanhamento à dança, entoadas pelo “famoso cantante” *El Andorrano*. Além disso, estavam confirmadas três bandas de música, *rondalla de panderetas e bandurrias* (instrumento musical semelhante à guitarra, porém menor e com doze cordas), apresentação

de guitarras e quartetos de gaita, além da exibição de Francisco Sanchez Muñoz, o *niño de Alcalá*, “famoso cantor, profundo conhecedor da música regional andaluza”, presença já confirmada.

Barraquinhas e quiosques ao ar livre já tinham sua participação garantida pela organização e não faltariam “bebidas, comidas, churros, *buñuelos*, *dulces*, *bombones*, café, chocolate Lacta e cigarros Castellões”. Pediam-se as senhoras e senhoritas que comparecessem as quermesses vestidas de mantilhas e trajés típicos das regiões espanholas.

O resultado da primeira *Romería*, apesar de estrondoso, não logrou arrecadar quantia suficiente para a quitação do imóvel adquirido pela Sociedade, razão que o motivara. Programou-se então a reedição do evento para maio do ano seguinte, 1921. Algumas novidades foram introduzidas, então. A festa realizar-se-ia no mesmo local, o parque São Jorge, porém teria a duração de três dias, de sexta-feira a domingo. Iniciaria às sete da manhã com o disparo de vinte e um tiros de canhão. Paralelamente, numerosas bandas percorreriam as principais ruas do Brás, tocando variado repertório de música regional e, às nove horas, sairiam da sede social da *Sociedade Espanhola de Socorros Mútuos*, no Largo da Sé, vários tranvias especiais, com a comissão de senhoras, um quinteto de gaita e uma banda de música, em todos os dias do evento. Corridas de bicicleta; conjuntos de música regional exibindo-se nos tablados instalados; jogos de futebol com o time da *Federação Espanhola* e um time convidado, desta feita disputando a taça “Socorros Mútuos”; barracas de comidas, bebidas e refrescos, a programação desta edição da *Romería* seguia o modelo do ano anterior (EDE 02.05.1922).

Notas conclusivas

Tivemos aqui a oportunidade de, brevemente, compor alguns cenários do cotidiano imigrante e multiétnico da Paulicéia, na passagem do século XX. Nesse cadinho, em tumultuária transformação, e sublinhando a realidade inerente aos novos espaços de vida urbana e

aos novos personagens e grupos sociais, que passam a coexistir naquele imenso mosaico de etnias que se amalgamavam, multiplicavam-se as formas de sociabilidade e de lazer.

Fundamentando-se na percepção das semelhanças, por terem sido partícipes de experiências compartilháveis – tal como as mudanças e/ou as adversidades provocadas pelo ato emigratório ou as motivações comuns da expatriação, por exemplo –, esses imigrantes, em sua maioria pobre e marginalizada, conviviam, obrigatoriamente, em seus espaços comuns de moradia, trabalho, lazer e religiosidade. Tais contextos de interação, acolhendo e acomodando universos heterogêneos – fruto das distintas histórias de vida de seus elementos, e dos diferentes grupos aí envolvidos –, implicavam, quase sempre, a improvisação, a espontaneidade e a capacidade de aceitar mudanças e transformações.

Tais práticas, discursos e mediações, enfim, os signos coletivos produzidos em seu interior podem balizar o grau de conformidade e pertencimento dos membros de cada coletividade aos padrões culturais de seu grupo podendo, eventualmente, indicar como cada grupo reage e reatualiza elementos ancestrais de seu universo cultural simbólico, frente ao novo ambiente e à nova realidade.

Interessa reter, nesses casos, a dinâmica que passa a operar entre os diferentes grupos constituídos no novo espaço (turbulento e conflituoso) da cidade em transformação, o modo e a intensidade como alguns, diferentes de outros (grupos) e em diversos graus, articulam, apropriam-se e fazem a mediação entre seus valores e padrões culturais, na implementação de estratégias identitárias ressignificadas no novo contexto, e a maneira como se configuraram tais continuidades, descontinuidades e rupturas.

No contexto migratório da Paulicéia na passagem do século XX, espaço fecundo para a análise desse processo de mudanças, o encontro de indivíduos de diversas origens/culturas ensejou um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução cultural. A mudança de contexto cultural do imigrado implica, em decorrência, um complexo processo de negociação quanto à sua existência – envolvendo a própria identidade, seus próprios valores, a identidade do grupo, questões étnico-raciais,

etc. (DEBIAGGI, 2005, p. 17) –, em que variados graus de assimilação, integração, separação ou marginalização, dependendo do contexto histórico e das particularidades de cada grupo, podem ocorrer.

Considerando o lócus privilegiado da paisagem paulistana desse dado período, em seus espaços de sociabilidade multiculturais, buscamos perceber, no redesenho resultante, algumas transformações decorrentes do processo de assimilação e integração ocorridas, processo este desencadeado a partir de múltiplas diferenças sociais, culturais e étnicas, e que configuraram, na urbanização de São Paulo, novos espaços de vida cultural e comunitária.

Fontes

A Reconstituição da Memória Estatística da Grande São Paulo. São Paulo, Secretaria dos Negócios Metropolitanos. Emplasa – Empresa Metropolitana de Planejamento da Grande São Paulo S. A., 2 vols., 1983.

Diccionario de Historia de España. Tomo II – I-Z y Apêndices. Madrid: Revista de Occidente, 1952.

Libros de Inscripción de súbditos españoles residentes en el Distrito Consular, do Consulado Geral da Espanha de São Paulo, 1893-1922.

Periódico *El Diario Español*, 1912-1922.

Recenseamento Geral da República dos Estados Unidos do Brasil em 31.12.1890. Brasil. Diretoria Geral de Estatística. Distrito Federal, Rio de Janeiro, 1891.

Recenseamento Geral do Brasil, realizado em 1º. 9. 1920 – vol. IV, 5ª Parte – População do Brasil, por Estados e Municípios, Segundo o

Sexo, a Nacionalidade, a Idade e as Profissões. Brasil. Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Diretoria Geral de Estatística. Rio de Janeiro, Imprensa Oficial, 1920.

Sinopse do Recenseamento de 31 de dezembro de 1900. São Paulo, Diretoria de Estatística do Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas da República dos Estados Unidos do Brasil, 1905.

Referências

ALMEIDA, A. Tavares. *Oeste Paulista, a Experiência Etnográfica e Cultural*, 1943.

AMERICANO, Jorge. *São Paulo naquele Tempo (1895/1915)*. São Paulo: Saraiva, 1957.

_____. *São Paulo nesse Tempo (1915-1935)*. São Paulo: Melhoramentos, s/d.

ANTONACCI, M. Antonieta. “Atravessando o Atlântico: Memórias de Imigrantes Espanholas no Fazer-se de São Paulo”. *Trajetos*, São Paulo, vol. 1 n. 2, 2002.

AZEVEDO, Aroldo de (Org.). *A Cidade de São Paulo*. Estudos de Geografia Urbana. São Paulo, vol. III. Cia. Editora Nacional/AGB, Seção Regional, 1954.

ARAÚJO, José Renato de Campos. *Imigração e Futebol: O Caso Palestra Itália*. Dissertação de Mestrado. Campinas: IFCH-Unicamp, 1996.

BALLINA, Sebastián. “Etnicidad y Estratégias Identitarias: Modalidade de Estructuración en un Grupo Eslavo de Berisso, Argentina”, *Revista del Cesla – Centro de Estudios Latinoamericanos*, 2006. p. 63-86.

- Blasco Ibañez, V. *La Bodega* (Novela). Valencia, Prometeo, 1919.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo: T. A. Queiróz, 1979.
- BRUNO, Ernani da Silva. *História e Tradições da cidade de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.
- CÁNOVAS, Marília. *Hambre de Tierra*. Imigrantes Espanhóis na Cafeicultura Paulista, 1880-1930. São Paulo: Lazuli/Santander, 2005.
- _____. *Imigrantes espanhóis na Paulicéia*. Trabalho e sociabilidade urbana, 1890- 1922. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2009.
- _____. El Diario Español y las Asociaciones Españolas en São Paulo, en las primeras décadas del siglo XX. In: BLANCO RODRÍGUEZ, Juan Andrés (Org.). *El Asociacionismo en la Emigración Española a América*. Salamanca: Junta de Castilla y Leon/ Uned Zamora, 2008.
- CARVALHO, Afonso José de. São Paulo Antigo (1882-1886). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1949. p. 47-64.
- CENNI, Franco. *Italianos no Brasil*. 2ª edição fac-similar comemorativa do centenário da imigração italiana no Brasil, 1875-1975. São Paulo: Martins/Edusp, 1975.
- DEBIAGGI, Sylvia Dantas. Migração e Implicações Psicológicas. Vivências Reais para o Indivíduo e o Grupo. *Travessia. Revista do Migrante*. São Paulo, ano XVIII, n. 53, set.-dez. 2005.
- ELAZARI, Judith Mader. *Lazer e Vida Urbana em São Paulo, 1850-1910*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 1979.

- FLOREAL, Sylvio. *Ronda da Meia Noite*. Vícios, Misérias e Esplendores da Cidade de São Paulo. São Paulo: Paz e Terra, 2003 (escrito originalmente em 1925).
- FRANCO, Ariovaldo. *De Caçador a Gourmet: uma história da gastronomia*. São Paulo: Senac, 2004.
- GATTAI, Zélia. *Anarquistas, Graças a Deus*. 11ª ed.. Rio de Janeiro: Record, 1987.
- HECK, Marina e Belluzzo, Rosa. *Cozinha dos Imigrantes*. Memórias & Receitas, São Paulo: Melhoramentos, 1999.
- LEME, Marisa Saenz. *Aspectos da Evolução Urbana de São Paulo na Primeira República*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 1984.
- LESSER, Jeffrey. *A Negociação da Identidade Nacional*. Imigrantes, Minorias e a Luta pela Etnicidade no Brasil. Trad. Patrícia Zimbres. São Paulo: Edunesp, 2001.
- MACHADO, Antonio de Alcântara. *Brás, Bexiga e Barra Funda*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado/Arquivo do Estado, 1982 (ed. fac-similar); (1ª ed. 1928).
- MAFFEI, Eduardo. *A Greve*. São Paulo: Paz e Terra, 1978.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no Pedaco*. Cultura Popular e Lazer na Cidade. São Paulo: Unesp/ Hucitec, 1998.
- MARQUES, Gabriel. *Ruas e Tradições de São Paulo*. Uma História em cada rua. São Paulo: Cons. Estadual de Cultura, s/d (1ª ed. 1957).

- MARTIN, André Roberto. *O Bairro do Brás e a Deterioração Urbana*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 1984.
- MARX, Geraldina. *Os Humildes*. São Paulo: Publisher Brasil, 1996.
- MATOS, Odilon Nogueira. A Cidade de São Paulo no Século XIX. *Revista de História*. São Paulo, n. 21-22, 1955.
- MOURA, Paulo Cursino de. São Paulo de Outr'ora (*Evocações da Metrópole – Pysicologia das Ruas*). 3ª ed. São Paulo: Livraria Martins S/A, 1954 (ou) São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1980; (1ª ed. 1932).
- PENTEADO, Jacob. *Belenzinho, 1910 (Retrato de uma Época)*. São Paulo: Martins, 1962.
- _____. *Memórias de um Postalista*. São Paulo: Martins, 1963.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Crime, Violência e Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- PINTO, Maria Ignez Machado Borges. *Cotidiano e Sobrevivência: A Vida do Trabalhador Pobre na Cidade de São Paulo, 1890-1914*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 1984; São Paulo, Edusp, 1994 (Coleção Campi, 18).
- RANGEL, Wellman Galvão de França. Algumas Contribuições Espanholas ao Folclore Paulista. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*. São Paulo, vol. CXLIV, ano VIII, nov.- dez. 1951, pp. 395-446.
- REALE, Ebe. *Brás, Pinheiros, Jardins, Três Bairros, Três Mundos*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1982.
- RIBEIRO, Suzana Barretto. *Italianos do Brás*. Imagens e Memórias, 1920-1930. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- SANTOS, Carlos José Ferreira dos. *Nem Tudo Era Italiano*. São Paulo e Pobreza, 1890-1915. São Paulo: Annablume, 1998.
- SEVCENKO, Nicolau. *Orfeu Extático na Metrópole*. São Paulo, Sociedade e Cultura nos Frementes Anos 20. Tese de Livre-Docência. São Paulo: FFLCH-USP, 1991; São Paulo, Cia. das Letras, 1992.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença*. A Perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes Von. *Branços e Negros no Carnaval Popular Paulistano, 1914-1988*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

CRISTÃOS E MUÇULMANOS NA EXPERIÊNCIA MIGRATÓRIA ÁRABE NO BRASIL

*Samira Adel Osman**

A imigração árabe no Brasil deve ser compreendida, dentre os diversos aspectos peculiares que a caracterizaram, do ponto de vista de sua diversidade religiosa que extrapola o agrupamento genérico como cristãos e como muçulmanos, pois há grandes variações entre eles. Por isso, para tratar do aspecto religioso da imigração árabe faz-se necessária uma abordagem mais ampla que remonte ao mosaico religioso nas terras de origem, sobretudo nos casos do Líbano e da Síria, de onde é proveniente a maioria dos imigrantes.

Os árabes, desde o início do processo migratório ao Brasil, espalharam-se de norte a sul do país, sendo possível encontrar nas mais diferentes regiões brasileiras templos religiosos cristãos e muçulmanos em toda a sua heterogeneidade para atender à comunidade, tanto no ofício religioso como na base da vida comunitária e identitária. Num primeiro momento, os cristãos árabes das mais variadas vertentes puderam professar sua fé nas igrejas católicas de todo Brasil, seja pela proximidade da fé seja pela facilidade de adaptação ao novo país, enquanto para os muçulmanos a diferença de credo tornava necessária a constituição de mesquitas como forma de preservação e prática da fé.

O início da imigração árabe ao Brasil foi marcado pela vinda de imigrantes sírios e libaneses de credo cristão, sendo os ortodoxos os mais numerosos, seguidos pelos maronitas, católicos, sírians e protestantes.

* Professora de História da Ásia Unifesp / Pesquisadora do NEHO-USP.

Os muçulmanos sunitas são majoritários, sendo seguidos pelos xiitas, drusos e alauítas. Ainda que faltem dados estatísticos oficiais que identifiquem numericamente estes grupos, sua presença e de seus descendentes se faz sentir e está presente em diferentes regiões do Brasil.

Imigrantes Árabes Cristãos

1. Os Ortodoxos

A Igreja Ortodoxa ou Igreja Católica Apostólica Ortodoxa, ou ainda Igreja Ortodoxa Oriental tem sua origem nos primórdios do Cristianismo e manteve-se unificada com a Igreja Latina ou Ocidental até a ruptura ocorrida entre 1054 e 1204, decorrente de divergências políticas, culturais e disciplinares entre Constantinopla e Roma.

Ainda que possam ser reconhecidas algumas diferenças dogmáticas, assim como litúrgicas e hierárquicas entre ambas as igrejas, em termos doutrinários mantém-se a semelhança, sobretudo, no respeito aos sete à veneração de imagens, ao uso de vestes litúrgicas nos seus cultos, e no reconhecimento das decisões dos sete primeiros concílios ecumênicos que visavam a lutar contras as ideologias heréticas nos primórdios da formação e consolidação do cristianismo. No entanto, desde o Cisma de 1054, os cristãos ortodoxos não reconhecem a autoridade e infabilidade do Papa, rejeitam a doutrina da Imaculada Conceição e desconhecem sacramentos ministrados por outras confissões cristãs.

No Brasil, a Igreja Ortodoxa fez-se representar por meio da comunidade de imigrantes de diferentes patriarcados, sendo a mais expressiva a Igreja Católica Apostólica Ortodoxa Antioquina no Brasil, sob a jurisdição do Patriarcado de Antioquia que tem sua sede em Damasco, na Síria. Ligada à comunidade ortodoxa árabe, de origem síria, libanesa, e em menor proporção palestina, concentrou-se, sobretudo, nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, ainda que tenha se espalhado pelas mais diferentes regiões do Brasil.

Atualmente são 18 paróquias, igrejas e comunidades ortodoxas antioquinas no país, sendo que a Catedral Metropolitana Ortodoxa é a sede do Arcebispado Metropolitano e ocupa a posição de Arquidiocese de São Paulo e de todo o Brasil da Igreja Ortodoxa Antioquina, com exceção do Rio de Janeiro que se encontra diretamente subordinado ao Patriarcado de Antioquia (Igreja Ortodoxa de São Nicolau). Em São Paulo, além da Catedral Ortodoxa, há a Igreja da Anunciação e duas Capelas, a de Santo Antoun e a de São Jorge, ligadas às obras assistenciais sírias; no estado de São Paulo há seis igrejas (São José do Rio Preto, Bariri, Embu-Guaçu, Ituverava, Lins e Santos). Em outras regiões do Brasil encontram-se igrejas em Brasília, Anápolis e Goiânia (GO), em Belo Horizonte e Guaxupé (MG), Curitiba (PR) e Recife (PE).

Os ortodoxos árabes no Brasil são originários da Síria (Homs e Alepo), Líbano (Beirute) e Palestina (Jerusalém), tendo aqui aportado a partir do final do século XIX. No início, aderiram aos rituais católicos, seja em decorrência dos casamentos com brasileiros seja pelo fato da busca de um conforto espiritual disponível naquele momento. Na medida em que a comunidade tornava-se mais expressiva numericamente e por muitos de seus membros terem alcançado posição de maior prestígio econômico e social, formaram-se sociedades e outros tipos de associações que pretendiam transportar para as novas terras seus ritos religiosos originais.

Concentrados na atual região da 25 de Março em São Paulo, local dos estabelecimentos comerciais e moradias, a comunidade árabe ortodoxa deu início em janeiro de 1887 aos primeiros rituais ortodoxos árabes no país com a celebração de uma missa num salão alugado pela comunidade e adaptado para tal finalidade, além da realização da primeira procissão ortodoxa na América do Sul. A partir daí deram continuidade ao projeto de constituição e construção de uma Igreja Ortodoxa no Brasil, patrocinada pela comunidade imigrante árabe. Para isso, fundaram um conselho administrativo com a finalidade de dirigir os trabalhos da diocese, a igreja e seus anexos, o qual esteve ligado às famílias árabes ortodoxas mais influentes social e financeiramente, como os Jafet, Assad, Calfat, Buchedid, Gerab, Yazbec.

A primeira igreja ortodoxa foi construída entre 1902 e 1904 na antiga Rua Itobi, atual Cav. Basílio Jafet, nº 115, na região central de São Paulo, consagrada como Igreja Ortodoxa Antioquina da Anunciação a Nossa Senhora, em terreno doado pela família de Michel Assad e com a colaboração dos demais membros da comunidade local. Sendo reconhecidos como ortodoxos antioquinos diaspóricos, o Patriarcado de Antioquia consagrou o primeiro bispo para o Brasil em 1922. Juntamente com as funções religiosas, foram estabelecidas aulas de árabe e, mais tarde, um colégio misto com funções educacional e cultural, atendendo tanto os ortodoxos como outros membros da comunidade árabe.

Em 1944 foi fundada a entidade religiosa Irmandade Ortodoxa Apóstolo São Paulo, que juntamente com a Liga das Senhoras Ortodoxas fundada em 1948, tinham a finalidade de angariar fundos para a construção de uma catedral que pudesse atender às necessidades da comunidade cada vez maior e mais influente. Em 1947 a diretoria da Irmandade passou a funcionar como Conselho Administrativo da Diocese de São Paulo, formado por membros leigos cuja função até o presente é prestar auxílio material e de gestão de recursos. Por sua vez, a Liga das Senhoras Ortodoxas concentrou suas ações no setor educacional, cultural e de assistência social com a fundação do Colégio Metropolitano de São Paulo, em funcionamento desde 1953 na região do Paraíso.

A escolha do bairro do Paraíso para sediar a futura catedral acompanhou a ascensão e mobilidade econômica e social da comunidade árabe que, da região da 25 de Março passou a ocupar áreas mais valorizadas da cidade e com caráter mais residencial e menos comercial naquele momento. A presença árabe na região e seus arredores contou ainda com a construção de outros templos religiosos, associações, clubes, hospitais e sociedades de benemerência.

A família Assad Abdallla presidiu os trabalhos para a construção da Catedral, que contou com membros, colaboração e doações de outras famílias árabes como Abdallah, Rizkallah, Azem, Cury, Semim, Maluhy, Mahfouz, Jafet, Maksoud, Habib, Bondouki, Anauate, Chohfi, Nasrallah, Narchi, Kapaz, Chedid, Sallum, Doumit, Saad, Camasmie, Jazra, Kahla, Dib, Elias, Bittar, Daher, Samara, Zarzur, Bukassim, Shahin, Yázigi,

entre muitas outras, enquanto a família Azem Azem custeou a sede do Arcebispo na parte posterior da Catedral.

O terreno foi adquirido em 1940 e adota-se a data oficial de 2 de maio de 1942 do início das obras, quando foi implantada a pedra fundamental. A inauguração ocorreu em janeiro de 1954, como parte dos festejos do IV Centenário da Cidade de São Paulo e sua consagração ocorreu em 1958 pelo Patriarca Elias IV.

A família Camasmie, na figura do arquiteto Paulo Taufic Camasmie, foi a responsável pela preparação do projeto arquitetônico, que deveria remeter ao estilo das igrejas orientais bizantinas. Dessa forma a catedral, avistada de diversos pontos da região, foi projetada externamente com sua cúpula central, representando a abóbada celeste, revestida com lâmina dourada na restauração de 2004. Internamente, num espaço amplo e aberto, destaca-se a nave em cruz grega, com cúpula central escorada por duas semicúpulas e absides laterais, arcos e colunas marmorizadas laterais, com ornamentos dourados em estilo coríntio. A pintura das abóbadas centrais e dos mezaninos laterais é obra de Joseph Trabulsi e data da década de 1950, enquanto as pinturas laterais e da cúpula do altar são recentes, realizados entre os anos de 2000 e 2003, de autoria de Hannan Houli.

No altar projeta-se o iconostácio – do grego, o local onde se colocam os ícones-, com a função de separar o Santuário, local dos santos com acesso restrito ao clero, da Assembléia cuja comunicação é feita pela Porta Régia ou Porta Sacerdotal ao centro, pela Porta Norte à esquerda e pela Porta Sul à direita. Entalhado à mão em mármore de Carrara e pintados pelo iconógrafo russo Krivotz, conta com 65 imagens e respeita a obrigatoriedade da presença das imagens de Cristo, de Nossa Senhora, de São João Batista, e do padroeiro da Igreja.

O ritual praticado é comum a todos os ortodoxos, independentemente da origem étnica, baseado na contemplação, oração e introspecção segundo as regras estabelecidas por São Basílio e São João Crisóstomo. Por esse motivo, o atendimento e os serviços prestados para ortodoxos de origem russa, grega ou brasileiros interessados no culto ortodoxo são os mesmos prestados para a comunidade árabe. As missas são realizadas na maioria das vezes em português, embora ainda ocorram em árabe clássico da liturgia.

Mesmo assim, a presença árabe faz-se notar na origem da igreja até os dias atuais, seja como parte atuante do Conselho Administrativo, custeando obras de restauro e reforma, quer na participação nos serviços religiosos. Ainda que o papel fundamental da igreja seja prestar assistência religiosa em missas, casamentos, batismo, bênçãos e velórios, não se desconsidera que o local é visto pela comunidade árabe como um elo com a pátria de origem e como forma de manutenção e preservação de sua tradição e história, ao longo das gerações. Anualmente, é promovido um encontro de casais como forma de união e encontros da comunidade árabe, que tem ainda os Clubes Sírio, Monte Líbano, Homs como espaços de sociabilidade.

De outra forma, a igreja da Cav. Basílio Jafet é mantida como marco histórico e religioso da comunidade árabe ortodoxa de São Paulo, mesmo que não tenha mais a função de paróquia. O templo foi reconstruído para dar lugar a um prédio comercial, de propriedade da Catedral, e sua fachada desapareceu; para os mais desavisados é possível passar por ela sem se notar a porta de acesso ao templo religioso. Os frequentadores da missa que ocorre às quartas-feiras são os mais idosos da comunidade que veem no local uma referência de sua história, os descendentes de árabes ortodoxos que ainda trabalham nas imediações ou pessoas de outra etnia que aproveitam o momento espiritual, assim como o frequentador esporádico que se depara com um templo religioso no caos da região.

A maior participação da comunidade ocorre nos casamentos e batismos, enquanto a Páscoa é a celebração religiosa mais importante de acordo com a tradição ortodoxa. A igreja cumpre ainda um papel diplomático recebendo autoridades políticas e religiosas dos países árabes, bem como se mantendo em ligação com o Patriarcado de origem. Por isso, e respondendo às regras do Patriarcado, o arcebispo é sempre de origem árabe, pelo domínio da língua tanto no papel litúrgico como na representação institucional. O bispo deve ser de origem árabe ou ter ascendência, enquanto que os padres podem ter qualquer origem étnica.

2. Os Maronitas

A Igreja Maronita é uma das igrejas cristãs de rito oriental que reconhece plenamente a autoridade papal, estando em consonância com as orientações, dogmas, regras, doutrinas e hierarquias estabelecidas pela Igreja Católica Apostólica Romana. A plena comunhão com a Igreja Católica Romana permaneceu desde sua origem e foi reafirmada em 1182, e apesar das fortes perseguições e enfrentamentos com os credos e seitas variadas, foi a única igreja que se manteve íntegra sem divisões ou separações que marcaram a história da igreja cristã como católicos ou ortodoxos. Dessa forma, pode-se falar numa igreja cristã ortodoxa e numa igreja cristã católica em todas suas variações, menos no caso dos maronitas que permaneceram íntegros e unificados em sua fé.

Reconhecidos como cristãos católicos orientais, os maronitas estão sob a autoridade eclesiástica do Patriarca Católico Maronita de Antioquia, cuja sede encontra-se em Bkerke, no Líbano. Sua origem remonta à pregação da fé católica no Oriente por São Marón, iniciada na Síria, onde sofreu forte perseguição, e efetivada no Norte do Líbano, na região de Bkerke, a partir do século VII com a fundação de um mosteiro. De acordo com a orientação religiosa de São Maron e seus discípulos, o rito maronita é celebrado em aramaico ou siríaco e segue a liturgia de Antioquia. Dentre os santos de devoção destacam-se São Maron, São Charbel e Santa Rafqa (Rebeca).

Inicialmente vinculados à Igreja Oriental, os maronitas voltaram-se para Roma e para a Igreja Latina, assumindo remotamente uma identidade ocidental, vinculando-se a uma história e tradição cristã ocidental, iniciada com as Cruzadas e reafirmada ao longo dos séculos e em diversos períodos quando aceitaram a tutela e proteção francesa. Essa identidade religiosa se traduziu como uma remota consciência nacional, por meio da qual os maronitas se identificam e fazem-se identificar como maronitas libanesas.

Há uma forte vinculação entre ser libanês e ser maronita, e a história do Líbano confunde-se com a história da Igreja Maronita. Os maronitas são majoritários no Líbano (1,4 milhões de fiéis, correspondendo a 35% da população) e encontram-se espalhados pelo mundo em decorrência

da ação missionária em diversos lugares ou pelo processo migratório libanês, sobretudo para os Estados Unidos e Brasil. No Brasil, os primeiros imigrantes libaneses maronitas, oriundos do norte do país chegaram ao final do século XIX, dando início ao fluxo dessa nacionalidade que adentraria longas décadas de levadas migratórias. Espalhados das grandes às pequenas cidades brasileiras, os primeiros imigrantes aderiram ao culto católico pela proximidade religiosa, histórica e cultural. No entanto, nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, onde a concentração desse grupo foi maior, organizaram-se e estabeleceram instituições com o objetivo de preservar as tradições originais e manter o grupo unido e coeso.

Apesar do remoto processo de assimilação e integração dessa comunidade imigrante, permaneceram o desejo e a necessidade de preservar as tradições religiosas da terra de origem. Num movimento de mão dupla, aliou-se a necessidade da comunidade por sua igreja e à necessidade da igreja servir à sua comunidade, reafirmando o caráter missionário maronita. Contando com a presença e o incentivo de um padre maronita, Yacub, da família Saliba, a comunidade de São Paulo fundou em 9 de fevereiro de 1897 – dia de São Charbel – a “Sociedade Maronita de Beneficência”, a primeira de origem árabe no Brasil. Entre seus fundadores e membros participantes destacam-se o tradutor e filólogo Miguel Nimer e as famílias Zoghbi, Estefano, Cassab, Massud, Saiad, Caram, entre outras.

A sociedade, com objetivos filantrópicos e de assistência aos pobres e doentes de origem árabe e de outras nacionalidades, encarregava-se também do repatriamento de imigrantes pouco sucedidos ou com dificuldades de adaptação, e da inumação de seus membros menos favorecidos, mantendo um jazigo no Cemitério da Consolação. Manteve ainda a publicação de um jornal, *Al Manarat – O Farol*, que circulou de 1901 a 1911.

A sociedade também foi responsável pela criação da primeira igreja maronita no Brasil e na América do Sul, a Paróquia Nossa Senhora do Líbano, inaugurada em 12 de dezembro de 1903 e localizada na Rua 25 de Março, n. 39, onde membros da comunidade mantinham comércio e moradias; foi demolida em 1917 em decorrência de projetos urbanísticos na região. Depois da morte do padre Yacub Saliba em 1926, a igreja

maronita de São Paulo esteve sob a responsabilidade da Missão Libanesa Maronita no Brasil, fundada em 1931 no Rio de Janeiro. Os serviços religiosos só foram restabelecidos em 1946 com a vinda do padre Antonio Joubair, nascido na Bahia e criado e ordenado sacerdote no Líbano; sem uma igreja própria, os serviços eram realizados na Igreja de São Francisco.

Em 1954 foi criada a Missão da Ordem Libanesa Maronita de São Paulo para atender à comunidade libanesa da cidade e restabelecer os serviços paroquiais, cuja sede se fixou à Rua Tamandaré, n. 355, bairro da Liberdade, no local onde a nova igreja seria instalada. No ano seguinte, foram criadas a Irmandade Nossa Senhora do Líbano, com o objetivo de arrecadar fundos para a construção do templo; a Sociedade Charbel do Brasil, com fins sociais e beneficentes; e a Escola Síria, com fins educacionais voltados para a comunidade libanesa e a comunidade nacional.

Em 1962, foi criada a Eparquia – do grego, diocese- Maronita do Brasil com sede na cidade de São Paulo, a primeira fora do Patriarcado do Oriente. A partir daí a igreja passou à condição de sede do bispado e o templo religioso tornou-se a Catedral Nossa Senhora do Líbano. No Brasil, são 12 paróquias maronitas, mas nem todos os padres são da mesma ordenação, destacando-se a do Rio de Janeiro, Porto Alegre, Minas Gerais (Belo Horizonte e Carmo do Cajuru), e as demais estabelecidas no Estado de São Paulo (Bauru, São José do Rio Preto, Campinas, Piracicaba e Guarulhos).

A Catedral Nossa Senhora do Líbano de São Paulo presta serviços à comunidade maronita de origem libanesa, bem como aos fiéis de culto católico de origem árabe ou não. São realizadas missas, batismo, crisma, primeira comunhão, casamentos e missas exéquias, de acordo com a liturgia maronita, sendo que as missas das 11h30 do domingo são proferidas em árabe, para atender à presença da comunidade libanesa e síria majoritária neste momento. A língua árabe no culto é uma forma simbólica de manutenção da identidade da comunidade, mas pouco acessível aos membros mais jovens que ou não dominam a língua ou não compreendem o árabe clássico da liturgia. Por este motivo, a homilia

é feita no vernáculo facilitando o alcance e a compreensão da mensagem transmitida.

A principal festa religiosa ocorre no terceiro sábado e domingo de maio em homenagem a Nossa Senhora do Líbano. Além de seu caráter religioso, também é uma festa da comunidade libanesa no Brasil, celebrando suas culturas, tradições e gastronomia feita pelos e para os libaneses. Nos projetos atuais da diocese, pretende-se transformar a festa numa expressão maior na cidade de São Paulo, a exemplo das festas de Nossa Senhora de Achropita e São Vito, com o apoio da administração municipal. Além disso, são celebradas missas comemorativas em homenagem a São Maron, em 9 de fevereiro, e a Festa da Sociedade Maronita que continua sendo parceira da Igreja.

Os atuais projetos da Catedral Nossa Senhora do Líbano, sob coordenação do padre Elías Karam, proveniente do Líbano e o primeiro religioso maronita a ser ordenado no Brasil, é religar a comunidade libanesa do Brasil com suas origens históricas e culturais no Líbano. Por esse motivo, há um compromisso da igreja maronita em servir seu rebanho onde quer que ele esteja; onde não há uma paróquia o padre, quando solicitado, viaja ao local para realizar missas ou outras liturgias. Nesse sentido, o padre Elías acredita na necessidade de flexibilização da igreja para atender seus fiéis, o que significa, parodiando o adágio popular, que se o fiel não vai à igreja a igreja vai até o fiel.

Ainda segundo o padre Elías, há uma preocupação com a renovação da fé maronita no Brasil, por meio do reavivamento da identidade libanesa, partindo-se da premissa de que ser libanês e ser maronita são faces da mesma moeda. Neste sentido, a Igreja tem se empenhado na prestação de serviços para a comunidade libanesa, por meio de diversas ações. Uma delas é o “Projeto Sou Libanês, resgate sua origem” cujo objetivo é facilitar e intermediar a realização de registros de dupla cidadania e a expedição de documentos para libaneses e seus descendentes, preservando a memória ancestral e mantendo-se ligado ao Líbano ao longo das gerações; ao mesmo tempo realiza-se o censo para quantificar e mapear a presença maronita no Brasil. Apesar de ligado à Igreja Maronita, não é

um serviço exclusivo aos seus fiéis, estando aberto a todos os membros libaneses de outros credos religiosos.

A diocese mantém ainda o “Programa Memórias do Líbano”, transmitido pelo canal de TV a cabo do Sistema de Comunicação Canção Nova. Exibido às 20 horas da quinta-feira, o programa realiza entrevistas com membros da comunidade, transmite as gravações de missas e sermões realizadas na catedral, apresenta a história de santos maronitas, além de ensinar marcos das tradições libanesas como a culinária e música típicas.

Ademais, há quase dois anos a catedral tem passado por uma reconstrução arquitetônica intensa para se tornar “uma típica igreja libanesa” segundo o padre Elias Karam. Para tanto, foram importadas pedras libanesas para o revestimento interno do templo e contratados arquiteto, pintor e pedreiros libaneses para que se tornasse uma autêntica igreja libanesa, feita por “mãos libanesas” para os libaneses do Brasil. Simbolicamente, pretende-se uma aproximação com a terra de origem, tornando o Líbano presente para os maronitas do Brasil além de ser uma forma de expressão da fé religiosa, porquanto tocar a pedra é receber a benção da Igreja Maronita e da terra de onde é oriunda.

Há ainda mais duas iniciativas do padre Elias para reafirmar a identidade libanesa entre os imigrantes e seus descendentes. Uma delas é lecionar a língua árabe aos jovens de origem libanesa para reaproximá-los da cultura, história e tradição ancestral. Outra iniciativa é organizar viagens ao Líbano, entre os meses de agosto e setembro, para jovens a partir de 18 anos de idade, com o objetivo de conhecer a terra de seus antepassados e rever ou conhecer parentes que permaneceram no país. Com o apoio do governo libanês são formados grupos de 25 pessoas, cujos interessados investem nas passagens aéreas e numa taxa de adesão, enquanto que hospedagem, alimentação e passeios ficam por conta dos organizadores. Para o padre Elias, ao final dessa viagem os jovens passam a compreender a razão da ligação que o libanês mantém com sua terra e, fundamentalmente, aprendem a resposta para a questão: “Por que amar o Líbano?”

3. Os Melquitas

A Igreja Católica Greco- Melquita, ou simplesmente Igreja Melquita, é uma igreja particular católica, em união com a Igreja Católica Apostólica Romana e com a autoridade papal. De rito litúrgico oriental ou bizantino, de acordo com os escritos de São Crisóstomo e de São Basílio, tem o grego e o árabe como línguas, também faz uso de ícones, normalmente de Maria e de Jesus, em lugar de esculturas em seus templos. Teve origem em Antioquia, na atual Turquia, e compõe-se de três sés: Patriarcado Greco-Melquita de Antioquia e todo o Oriente, Alexandria e Jerusalém.

Os melquitas são considerados a mais antiga instituição religiosa do mundo e estiveram envolvidos nas secções relacionadas com a formação e consolidação do cristianismo, no repúdio e combate às seitas heréticas e nos conflitos político-religiosos entre a Igreja Oriental Bizantina e a Igreja Ocidental Latina. Posicionando-se em favor das decisões do Concílio de Calcedônia em 451, que reafirmou as duas naturezas de Cristo, contra a tese monofisista que defendia uma única natureza em Cristo, a divina, foram pejorativamente denominados de “reais” ou *maleks* em árabe, daí melquitas.

A denominação como igreja grega deve-se à identificação de *rumi*, “romanos”, que os muçulmanos davam aos cristãos do Império Bizantino ou Romano Oriental que usavam o grego como língua. Apesar de sua forte vinculação com a Síria, e em menor proporção com o Líbano, não é uma igreja identificada, no aspecto nominal, nacionalmente como as demais do Oriente. No entanto, a Igreja Melquita é árabe, tendo iniciado seu processo de arabização no século VIII e sendo a primeira igreja a usar o árabe como língua litúrgica.

Após o Cisma de 1054, a Igreja Melquita procurou manter-se em comunhão com ambas as igrejas, evitando posicionamento político-religioso. No entanto, a partir do século XVIII devido à ação missionária jesuítica na Síria, surgiram as duas atuais vertentes melquitas: os católicos ou uniatos e os ortodoxos ou antioquinos. Não obstante a sua vinculação com a Igreja Latina, os melquitas católicos consideram-se

ortodoxos no sentido de se manterem fiéis aos sete primeiros concílios ecumênicos e à liturgia oriental bizantina tendo como missão manter e divulgar a tradição oriental junto aos católicos.

A Igreja Melquita no Brasil é uma Eparquia que abrange quatro igrejas: a Catedral de Nossa Senhora do Paraíso, em São Paulo, sede do bispado; a Igreja de São Basílio, no Rio de Janeiro, criada em 1941, sendo a primeira igreja católica oriental no Brasil; a Igreja de São Jorge em Juiz de Fora (MG), criada em 1958 pela Sociedade Beneficente Melquita São Jorge; a Paróquia Melquita de Nossa Senhora do Líbano em Fortaleza (CE). Mantém duas comunidades: a Comunidade Santana em Taubaté e a Comunidade São Sebastião em Tremembé, na região do vale do Paraíba em São Paulo, e o Mosteiro Bizantino dos Filhos e Filhas Misericordiosos da Cruz em Votorantim (SP). O culto melquita ainda é celebrado em uma igreja siríaca, na Igreja Sagrado Coração de Jesus em Belo Horizonte e em duas igrejas latinas, na Igreja de Santa Helena em Votorantim (SP) e no Santuário do Bom Jesus em Boa Esperança (MG).

O estabelecimento da Igreja Melquita no Brasil deu-se para atender à comunidade imigrante de origem síria e libanesa, com a preocupação de dar assistência religiosa e manter reavivada a fé original nas novas terras, tarefa difícil pela dispersão dos imigrantes árabes pelo território brasileiro, além de ser uma referência tanto religiosa quanto étnica. Alguns padres melquitas vieram ao Brasil acompanhado os primeiros imigrantes que chegaram a partir do final do século XIX, mas a igreja só se institucionalizou a partir de 1940 com a inauguração da Igreja de São Basílio no Rio de Janeiro. Desde 1946, o clero melquita tornou-se vinculado à Igreja Católica no Brasil.

Em São Paulo, a construção da Igreja Melquita foi idealizada em 1905 com a organização do Conselho Melquita que comprou um terreno na cidade de São Paulo. Em 1931 o terreno foi doado pelo arcebispo de Zahlé, Kirilos Mughabghab, à Cúria Metropolitana de São Paulo, causando desentendimentos pela posse do terreno. Como forma de solucionar o problema, em 1947 foi cedida aos melquitas a Igreja de Santa Generosa no bairro do Paraíso para officiar as missas em seu rito e atender à comunidade de fiéis. Além disso, foi feita a restituição de uma quantia em dinheiro

e a doação de um terreno, que permitiram a compra de outro na Rua do Paraíso, n. 21, para que fosse erguida pelos melquitas a Igreja Nossa Senhora do Paraíso, a ela consagrada em “homenagem à Proclamação do Dogma da Assunção de Nossa Senhora”, como consta na ata de fundação.

Em 23 de agosto de 1951 foi lançada a pedra fundamental da igreja, cuja aquisição do terreno e construção da igreja esteve a cargo do Conselho Melquita formado pelas famílias Maluf, Khalil, Zarzur, Soubhie, Sayeg, Farah, Nahas, Skaff entre outras. O projeto arquitetônico da igreja foi elaborado pelo arquiteto Benedito Calixto de Jesus Neto e executada pela Construtora Zarzur e Cogan, com os elementos que a identificam com sua origem oriental. Mais tarde, foi introduzido o iconostácio, a porta central (real) foi ampliada para atender a orientação bizantina de permitir maior visão dos padres durante a missa, além das duas portas laterais para o serviço ritual, assim como as pinturas em afresco de ícones.

A inauguração ocorreu em 20 de julho de 1952 e em 5 de abril de 1953 tornou-se paróquia. Com a visita do Patriarca católico melquita de Antioquia e todo o Oriente, Máximos IV Sayegh, foi realizada outra inauguração em ritual bizantino no dia 31 de julho de 1955, contando com a presença de demais autoridades religiosas e com membros da comunidade árabe. Em 5 de fevereiro de 1961, D. Elias Couter foi nomeado primeiro bispo católico melquita no Brasil na Igreja Nossa Senhora do Paraíso, e em 2 de janeiro de 1972, tornou-se o primeiro eparca dos fiéis de rito bizantino no Brasil, na Eparquia Melquita Nossa Senhora do Paraíso.

Apesar de a construção da Igreja Melquita ter sido idealizada e efetivada por membros da comunidade árabe, atualmente são poucos desta origem étnica que continuam a frequentá-la. Para o padre Ziad Alkhoury, de origem síria e desde 2003 servindo aos melquitas em São Paulo, há vários motivos para esse distanciamento, entre os quais ele cita a dispersão da comunidade árabe por outras regiões da cidade, enquanto outrora eram paroquianos que pertenciam ao bairro, e o enriquecimento de certas famílias árabes melquitas que aderiram ao culto católico e passaram a frequentar as igrejas da alta sociedade paulistana, como a Nossa Senhora do Brasil. Por esse motivo, também, as obras sociais e assistenciais outrora mantidas pela igreja e pela comunidade melquita também foram encerradas.

Os frequentadores não estão mais ligados à comunidade imigrante que a idealizou, atendendo-se a qualquer fiel de culto oriental ou latino e, nas palavras do padre Ziad, “aberta para quem quiser, quando quiser”. Esporadicamente, solicita-se a realização de missas fúnebres para os paroquianos mais antigos, ligados à história da igreja. Mantém o rito oriental bizantino e as missas são celebradas em português durante a semana, mas aos domingos é trilingue, em português, grego e árabe, mantendo a tradição litúrgica.

IMAGEM 1: Catedral Ortodoxa – Autora, 2012

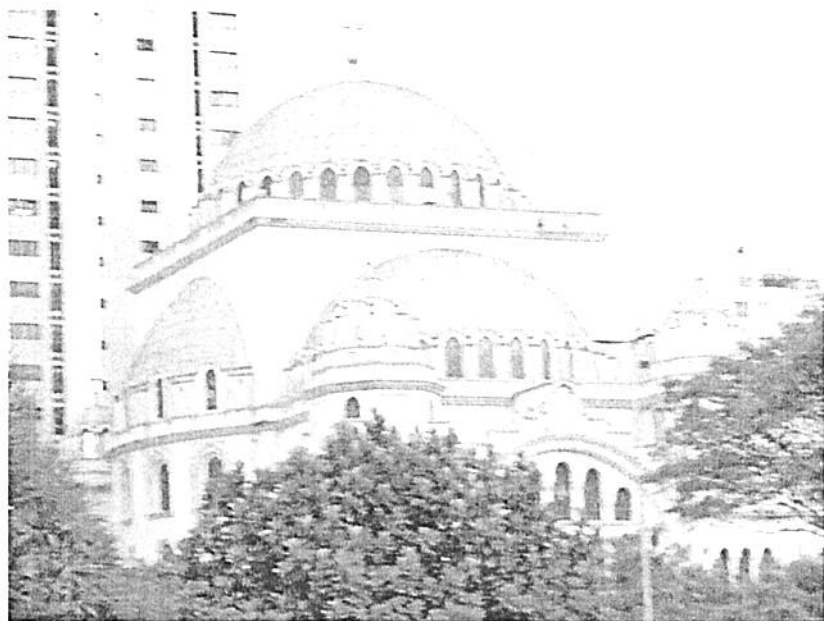


IMAGEM 2: Catedral N. Sra. do Líbano – Autora, 2012



IMAGEM 3: Iconostácio- Catedral Ortodoxa – Autora, 2012



IMAGEM 4: Igreja N. Sra. do Paraíso – Autora, 2012



Imigrantes Árabes Muçulmanos

1. Os Sunitas

As primeiras levas de imigrantes muçulmanos ao Brasil são originárias do Líbano, Síria e Palestina, mas como ainda eram numericamente pequenas não era possível demarcar uma distinção sectária que dividisse essa comunidade em sunitas e xiitas; pelo contrário, as primeiras iniciativas de organização desses imigrantes relevaram a aspecto sectário e buscou-se a efetivação do projeto para a construção de uma mesquita que servisse a toda a comunidade muçulmana.

A primeira iniciativa para a construção de um templo religioso muçulmano partiu de um grupo de palestinos que fundou a Sociedade Beneficente Muçulmana Palestina em 1927, na cidade de São Paulo. Esse grupo foi refundado e inaugurado em 10 de janeiro de 1929 como Sociedade Beneficente Muçulmana que, ao menos nominalmente, desvinculava a instituição de seu caráter étnico ou sectário. Contando com a participação das famílias Kadurah, Tauf, Said, Issa, Zainab, entre outras, tinha como objetivo primordial a construção de uma mesquita, além da ajuda aos necessitados e da fundação de uma escola árabe. Em 1933, a Sociedade passou a publicar o jornal *Al-zikra* – a recordação – como órgão de divulgação oficial de suas atividades, e em 1936 passou-se a efetivamente se concretizar a ideia da construção da mesquita, a primeira do Brasil e da América. Inicialmente, foi identificada como Mesquita do Brasil sendo hoje conhecida como Mesquita Brasil.

Em 10 de janeiro de 1942 foi lançada a pedra fundamental pelo então prefeito Prestes Maia, no terreno adquirido na Avenida do Estado, na região do Parque D. Pedro na zona central da cidade, onde seria construída futuramente a mesquita e um salão anexo para as atividades da Sociedade, numa área total aproximada de 2.500 m². O primeiro ritual muçulmano ocorreu em 16 de junho de 1950 no prédio ainda em construção, cujas obras continuaram na gestão da diretoria da Sociedade Beneficente Muçulmana eleita em 1957, que contou com as famílias Orrah, Sumaili, Dargham, Jant, Araf, Smaili, entre outras. No entanto, a Mesquita estaria efetivamente finalizada para pleno funcionamento no início da década de 1970.

O projeto arquitetônico e a execução das obras da mesquita estiveram a cargo do arquiteto Paulo Taufic Camasmie. A mesquita ocupa uma área de 600 m² e foi construída em estilo mameluco, reinado que floresceu no Egito entre os séculos XIII e XVI; caracteriza-se pela planta retangular, abóbadas suntuosas, minaretes altos e pátios internos, além de técnicas de claro-escuro para dar efeitos de luminosidade e grandiosidade. Internamente, percebe-se a influência da arquitetura andaluza, com as colunas e arcos, abóbadas e paredes ricamente decoradas com arabescose inscrições em árabe, em tons de roxo, azul e dourado. Basicamente, o espaço interno é um grande salão para as orações recoberto de tapetes,

e onde podem ser encontrados o *mihrab*, nicho decorativo na parede que indica a *qibla* ou o sentido da Caaba em Meca para onde devem estar direcionadas as orações; o *minbar*, um púlpito em madeira decorada, de onde se fazem os sermões antes das orações.

O fato de a Mesquita Brasil ser o primeiro projeto de uma edificação religiosa no Brasil e nas Américas chamou a atenção e contou com o apoio não apenas da comunidade muçulmana recém estabelecida no país, mas fundamentalmente dos governos muçulmanos de países árabes, como Egito, Síria, Líbano e Iraque, que contribuíram com quantias em dinheiro para a edificação do templo. Além disso, o governo da Família Pahlevi reinante no Irã doou uma coleção de tapetes confeccionados especialmente para a mesquita, o governo do Iraque presenteou a mesquita com uma cortina especial, relíquia da Caaba de Meca, enquanto o Congresso Muçulmano fez uma grande doação em livros com o objetivo de divulgar a língua e a cultura árabe.

Desde a sua fundação, a Mesquita Brasil esteve vinculada ao Supremo Congresso Islâmico do Cairo e à Universidade Al-Azhar, de onde são provenientes os *sheiks*, responsáveis pelos diferentes serviços religiosos, como a condução das orações e dos sermões, celebração de casamentos, ritos fúnebres, ensino, consultas morais e de jurisprudência, entre outros. Atualmente, alguns sheiks são provenientes de outros países muçulmanos, mas prevalece a proeminência egípcia e o uso da língua árabe nos sermões, só ocorrendo traduções para o português em ocasiões específicas.

A palavra mesquita vem do árabe *masjid*, que significa prostração, em referência ao lugar preferencial para a realização das orações diárias. Ainda que as mesquitas sejam consideradas um lugar sagrado para os muçulmanos, a ela se agrega um adjetivo *masjid jamiyya*, quando designa as mesquitas, que além de ser local de culto e adoração, também possuem estruturas sociais assumindo um papel comunitário e de convivência com os membros da comunidade (*jamiyya*). A Mesquita Brasil pode ser assim considerada, uma vez que desde a sua concepção vinculada à criação da Sociedade Benficiente, o caráter agregador da comunidade foi bastante incentivado.

Antes mesmo da edificação do templo, as festas promovidas pela Sociedade eram frequentadas por representantes diplomáticos dos países árabes, das associações árabe-brasileiras e pelas famílias estabelecidas na cidade. Reforçando este caráter, em 1950 foi criado o Grêmio Recreativo Muçulmano em São Paulo, ligado à Sociedade Beneficente Muçulmana, cujo objetivo era a promoção de atividades sociais e culturais.

Dessa forma, uma particularidade da Mesquita Brasil ao longo de sua trajetória foi manter dois traços que são tanto o caráter religioso como espaço de convivência e de sociabilidade da comunidade árabe. A mesquita mantém obviamente suas funções religiosas, com os horários das orações, sobretudo nas sextas-feiras – o dia sagrado –, com o almoço pra os fiéis e durante todo o mês do Ramadã, o mesmo do jejum; a celebração do *Eid al Fitr*, marcando o fim do Ramadã, e o *Eid al Adha*, a Festa do Sacrifício, que relembra a imolação de Ismael por Abraão; e também outras atividades como realização de casamentos e ritos e missas fúnebres, e organização de grupos para a peregrinação à Meca. Há assistência religiosa para os pouco convertidos que frequentam a Mesquita, mas que não se tornam parte da Sociedade.

Entretanto, seu caráter social e espaço de sociabilidade para a comunidade árabe, majoritariamente de origem libanesa, extrapola o caráter islâmico da Sociedade, incorporando festividades brasileiras, exclusivamente voltadas para a frequência da comunidade, tais como Carnaval, Dia das Mães, Dia das Crianças, ou para festas particulares como casamentos e aniversários. É uma forma de manutenção da comunidade por meio de seus descendentes que se mantém vinculados com sua tradição histórico-religiosa, mas se vêem como parte do Brasil.

Assim, é possível compreender que os objetivos da Sociedade estejam voltados para a ampliação da sede social concluída em 2010, bem como de projetos tão díspares que envolvem desde a criação de um *buffet* infantil, um *lounge* e uma escola de árabe, assim como a revitalização e ampliação do Cemitério Islâmico de Guarulhos (SP) e a manutenção da Escola Islâmica Brasileira na Vila Carrão, na zona leste.

Enquanto a comunidade árabe islâmica foi numericamente pequena e a cidade de São Paulo não vivia momentos de dificuldade de

locomoção, a Mesquita Brasil cumpriu seu papel exclusivo de representação da comunidade como também de local sagrado para a prática da fé muçulmana. Todavia, as mudanças ocorridas em relação ao crescimento do número de muçulmanos, as dificuldades de acesso ao local, bem como de organização de outros grupos levaram à criação de outras mesquitas em São Paulo e no Brasil. Em São Paulo, cabe destacar a Mesquita do Pari associada à Liga da Juventude Islâmica que marca uma nova etapa de organização da comunidade muçulmana e de inserção no Estado, como também em diferentes lugares do país.

Inicialmente, foi alugado um sobrado para funcionar como local de oração para os muçulmanos proprietários do comércio e da pequena indústria do setor têxtil, em especial confecção de jeans, concentrados na região do bairro do Brás. Mais tarde, este espaço tornou-se pequeno para atender aos membros da comunidade que pretendiam realizar as orações da sexta-feira, sendo alugado um novo espaço com essa finalidade. A intenção inicial era conciliar as atividades comerciais com as atividades religiosas, facilitando o deslocamento das pessoas que trabalham na região para um lugar adequado e que permitisse a realização das cinco orações diárias em suas práticas e normas.

A partir daí, um grupo de jovens imigrantes e descendentes de famílias muçulmanas originárias da cidade de Trípoli no Líbano idealizaram a criação de uma instituição denominada, não por acaso, Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil, Mesquita do Pari, fundada em 12 de janeiro de 1995, que se define como “uma entidade civil sem fins lucrativos de âmbito religioso, composta por um ilimitado número de sócios individuais, de várias nacionalidades, que professam a fé islâmica”.

Numa campanha comunitária e abrangendo aproximadamente duzentos sócios, a liga empenhou-se para a compra de um terreno para instalar sua sede, que começou a ser construída em 2001 e se encontra na Rua Barão de Ladário, uma rua comercial na interseção dos bairros do Brás e do Pari. Num prédio vertical de três andares com elevador e um subsolo, está composta da Mesquita com sua sala de oração e banheiros para ablução; sala de reunião; escola onde ocorrem aulas de árabe e de

religião; cozinha para a preparação das refeições na oração de sexta-feira, atendendo, sobretudo, neste dia cerca de 450 pessoas.

Externamente, é um prédio discreto que se destaca no conjunto do local por ser um edifício vertical, enquanto que arquitetonicamente não há nenhuma referência aos caracteres de uma mesquita; a própria identificação da mesquita confunde-se com o portão de entrada, ao passo que a Liga é possível de ser percebida por diversos ângulos da rua. Internamente, destaca-se a sala de oração da mesquita sóbria e apenas com os elementos necessários para as orações.

A liga define-se como um centro de estudos de divulgação do islamismo, portanto seu caráter é religioso e não social ou comunitário. Esses jovens imigrantes diferenciam-se da comunidade mais antiga estabelecida em São Paulo, pelo nível de escolaridade que possuem, de ensino médio ao superior, e pela maior conhecimento da religião muçulmana e de suas práticas e ritos. Segundo o *sheik* Rami El Zammar, originário do Líbano e desde 2003 no Brasil, os primeiros imigrantes que chegaram ao Brasil tinham, além de um baixo nível de escolaridade, pouco conhecimento e entendimento da religião muçulmana, portanto não a praticavam devidamente ou o faziam de maneira equivocada, sendo este um aspecto fundamental diferenciador dos imigrantes chegados ao Brasil na década de 1980, mais conscientes de sua etnicidade árabe e de sua religiosidade muçulmana.

Ainda que os recursos para a aquisição do terreno e construção do edifício tenham sido resultado da campanha e doação dos membros da Liga, a instituição mantém-se ligada com a Arábia Saudita, Kuwait, Emirados Árabes e Egito que enviam os sheiks para servir à comunidade, bem como patrocinam formas de divulgação do islamismo por meio de publicações ou formação de novos sheiks nesses países.

Para seus idealizadores, a Liga da Juventude Islâmica tem objetivos que podem ser agrupados em dois blocos. Um deles refere-se à divulgação do islã, quer seja “propagar e pregar os bons costumes e a moral contidos nos ensinamentos do Islã”, “consolidar e pregar o significado dos valores religiosos islâmicos” e “formar uma personalidade islâmica consciente, comprometida com os ensinamentos religiosos e colaborar com o progresso

do Brasil.” O outro, com um caráter beneficente e associado aos princípios islâmicos, pretende prestar auxílio aos muçulmanos em dificuldades de qualquer natureza, bem como de combate às doenças sociais (alcoolismo, tabagismo, toxicomania) e de ação humanitária e assistência social para muçulmanos e não muçulmanos.

Como um centro de conhecimento, suas atividades concentram-se nos ensinamentos das práticas religiosas; estudos do Alcorão e dos ensinamentos do Profeta; divulgação das biografias de muçulmanos virtuosos da história do islamismo; ensino da língua árabe e da religião para muçulmanos, convertidos e interessados em geral; tradução do Alcorão; tradução e edição de livros para esclarecimentos sobre o islamismo. Suas atividades ocorrem praticamente ao longo de todo o dia, tendo início por volta das 5 horas para receber os fiéis para a primeira oração do dia e adentrando a noite, além da última oração, função perfeitamente perceptível num bairro comercial que encerra suas atividades por volta das 18 horas.

Outra característica importante das ações da Mesquita, por meio da Liga que a idealizou e a mantém, é o que se refere à questão da língua nos sermões que ocorrem durante os horários das orações e, sobretudo, às sextas-feiras. Ainda que as orações sejam feitas obrigatoriamente em árabe, os sermões dos sheiks são feitos em árabe com explicações em português, às sextas-feiras são feitas traduções simultâneas, e na última sexta-feira do mês é exclusivamente em português. Para o sheik Rami, é necessária a adequação da pregação à comunidade onde se está inserido, neste caso 50% de imigrantes de origem árabe e 50% de descendentes que não dominam o árabe ou especificamente o árabe da liturgia, além dos brasileiros não descendentes.

Ainda no dizer do sheik, há resistência dos membros mais velhos que não aceitam a mudança por não compreenderem o português, mesmo estando no Brasil há mais de quarenta anos, ou por não concordarem com a prática. No entanto, o uso do vernáculo local é uma característica do próprio islamismo, que recomenda a adaptação ao local de inserção migratória, seja no uso da língua, na adequação das vestimentas, no respeito às leis e às regras do país hospedeiro. Prática comum nos Estados

Unidos, Canadá e países da Europa, o uso do português nas mesquitas do Brasil vai cada vez ocupando mais espaço no momento das orações como forma de aproximação da comunidade que, embora tenha uma identidade marcadamente étnica árabe, também recebe os não árabes.

A Mesquita do Pari é frequentada por aproximadamente 100 convertidos. Ainda que a mesquita tenha um caráter proselitista e esteja aberta aos interessados na conversão, para o sheik Rami é necessário ter cautela na aceitação dos que pretendem se converter. Para ele, há os que procuram o islamismo não por uma questão estrita de fé, mas porque querem se sentir especiais e se tornarem diferentes; e há os que se convertem e se tornam mais radicais que os muçulmanos descendentes, exigindo-lhes maior observância e rigor, principalmente no que refere ao uso das vestimentas e do véu entre as mulheres. A estes, os ensinamentos do sheik passam por uma gradação de conhecimento: compreensão da fé e da consciência da simplicidade da prática religiosa; a apresentação dos pilares da fé, sendo a mais importante a crença num Deus único, o que resultará na purificação para estar mais próximo de Deus; a partir daí passa-se para o aprendizado das orações, seu significado e sua realização; segue-se para a prática do Ramadã e a contribuição do *zakat*, e assim gradativamente. Em suma é necessário compreender para se converter e aprender para praticar, portanto um programa didático e pedagógico.

2. Os Xiitas

No início do processo migratório árabe para o Brasil, as divisões sectárias entre sunitas e xiitas eram imperceptíveis na formação da comunidade, sendo o espaço da Mesquita Brasil um agregador de muçulmanos unidos pela mesma origem étnica, árabe, e nacional, majoritariamente libanesa. Contudo, o crescimento do fluxo migratório xiita a partir da década de 1980 e o acirramento das diferenças político-ideológicas no mundo muçulmano Pós-revolução Iraniana, teve reflexões também nos imigrantes estabelecidos no Brasil.

Dessa forma, um grupo de famílias de origem libanesa e professante do islamismo xiita criou em 1980 a Associação Beneficente

Islâmica do Brasil, instalada à Rua Padre Bento, no bairro do Brás, com o objetivo de organizar e agregar a comunidade xiita, preservar a prática religiosa e arrecadar fundos para a construção de uma mesquita. O terreno foi adquirido em 1981 na Rua Elisa Whitaker, região do Brás, bairro central e comercial da cidade de São Paulo, onde se concentram imigrantes e descendentes de origem árabe dedicados ao comércio. Em 1983 concluía-se a construção do edifício religioso e em 1985 iniciavam-se plenamente as atividades da Mesquita Mohammad Mensageiro de Deus, conhecida também como Mesquita do Brás.

O terreno adquirido foi de aproximadamente 2500 m² e as obras foram executadas por engenheiros brasileiros seguindo o padrão arquitetônico das mesquitas e de acordo com as instruções recebidas do Irã. O padrão arquitetônico da mesquita é proveniente do modelo clássico persa, especificamente da dinastia safávida reinante entre os séculos XVI e XVIII, caracterizado por uma grande construção central onde se destacam altos arcos ogivais, cúpula em gota e decoração com mosaicos azulejados, ladeada por dois minaretes, tornando-a visível e perceptível em diferentes pontos das ruas adjacentes.

Originalmente, pretendia-se que a construção estivesse num espaço aberto, simbolicamente marcando a sua abertura para qualquer interessado, porém, por questões de segurança e preservação do patrimônio, foi construído um alto muro de proteção com cerca eletrificada que não constava na planta original. Apesar da nítida referência ao padrão persa-iraniano, os membros da comunidade fazem questão de ressaltar que a ajuda financeira do Irã foi ínfima para a construção do templo, limitando-se ao envio dos dez tapetes que recobrem a sala de oração, embora uma placa com inscrição em árabe e em inglês (“Doação da República Islâmica do Irã para a Mesquita de São Paulo”) possa levar a um entendimento dúbio.

Internamente, a mesquita é simples contrastando com a parte externa, mas segundo o representante da comunidade Hassan Ali Ghareib esta característica não foi uma escolha, mas decorrência da falta de recursos; portanto, está inacabada em termos decorativos, e faz parte dos projetos futuros para concluí-la. Notam-se colunas laterais, num amplo

espaço aberto e branco, destacando-se em cada canto do salão de orações as inscrições em árabe Muhammad, Ali, Hassan e Hussein, o Profeta e seus descendentes, venerados como figuras sagradas na tradição xiita. Há ainda o *mihrab* ao lado do qual se destacam painéis de azulejos com a inscrição em árabe da primeira parte da *shahada*, o testemunho de fé, com os dizeres “Não há deus, senão Deus”, e na parede oposta na parte superior, uma pintura a óleo representando “A Batalha de Karbala” de 680, episódio no qual Hussein, neto do Profeta Muhammad teria sido martirizado e morto pelo califa usurpador Yazid, do califado omíada, marcando a ruptura definitiva entre sunitas e xiitas. Para o fiel que faz suas orações no local, encontram-se à disposição tabletes de argila de Karbala (Iraque) sobre o qual se apoia a testa durante as orações. Além do salão de oração, na parte inferior encontra-se um espaço reservado para palestras, cursos e eventos religiosos e, num espaço anexo, uma biblioteca.

A despeito de todos os aspectos, símbolos e vínculos com o xiismo (e de certa forma com o Irã) existentes na Mesquita do Brás, há uma preocupação da comunidade em dissociar esta relação e reforçar uma identidade muçulmana e não sectária. Em vez da identificação xiita carregada política e ideologicamente, e muitas vezes mal compreendida, preferem o termo seguidores do Duodécimo ou dos Doze Imans. Desta maneira, a Mesquita considera-se aberta para outros membros da comunidade muçulmana, como espaço religioso islâmico, e para os membros da comunidade árabe, libaneses, sírios, iraquianos e não árabes, como são os frequentadores de origem iraniana, afegã, paquistanesa e de países africanos. Recebe também convertidos de origem brasileira, sendo o número atual não superior a trinta pessoas. Mesmo com tanta diversidade étnica e linguística, os sermões após as orações são feitos em árabe, reforçando o caráter étnico e ainda nacional, pois 90% de seus membros são de origem libanesa. A tradução simultânea ocorre em eventos especiais ou nas aulas de religião.

Entre as atividades da Associação destacam-se as de filantropia e beneficência, por meio de doações para creches, orfanatos, asilos, realização de campanhas do agasalho, além do atendimento assistencial para famílias prioritariamente muçulmanas com auxílio aluguel, auxílio escola

e concessão de cestas básicas e remédios, reforçando o caráter humanitário de suas ações. Não há atividades de sociabilidade ou comunitárias, como festas ou outro tipo de reuniões, uma vez que se respeita a prática de convivência pela divisão sexual. A Associação ainda é a mantenedora do Colégio Islâmico Brasileiro em funcionamento a partir de janeiro de 2010 na Alameda Gleite, na região dos Campos Elíseos.

De outra parte, a Mesquita tem um intenso calendário de eventos religiosos. Além dos horários das orações diárias, a oração da sexta-feira é o momento de maior participação da comunidade, assim como, nas celebrações do Ramadã e do *Eid al Fitr* e o *Eid al Adha*, comum a todos os fiéis muçulmanos. Do ponto de vista da prática xiita, acrescentam-se as celebrações dos aniversários de nascimento, anunciação e ascensão do profeta Muhammad; nascimento e martírio de Ali, príncipe dos fiéis; nascimento e falecimento dos imans Hassan e Hussein; nascimento e falecimento dos demais imans do *ahul bait* e nascimento do décimo segundo imam Mahdi, o aguardado. Além disso, há as celebrações das mulheres sagradas para o islã xiita: falecimento de Khadija, mãe dos fiéis; nascimento e martírio de Fátima Al Zahra, senhora das mulheres do universo, filha do Profeta e esposa de Ali; nascimento e martírio de Zainab Al Kubra, filha de Ali.

Certamente, o iman Hussein é o mais celebrado e homenageado, comemorando-se sua data de nascimento, o martírio e os quarenta dias (*arba'in*) após o falecimento. A principal celebração é a *Ashura*, ou os 10 dias do início do calendário lunar islâmico, que relembra o sacrifício de Hussein pelo direito de sucessão ao califado, em cujo ritual a audiência coloca-se em posição circular dando voltas, simbolizando o ato em volta do mausoléu do iman, batem no peito e entoam a expressão *Ya Hussein* (Oh Hussein) à medida que o sheik entoa cantos lúgubres relembando o martírio.

A mesquita ainda oferece aulas de religião para os convertidos ou interessados; aulas de religião para mulheres; cursos de interpretação do Alcorão, da tradição e de jurisprudência, história do islamismo, entre outros temas; e ainda é realizada uma gincana religiosa com questões sobre o islã

e sua prática. A Mesquita ainda divulga obras sobre o islã, atende escolas e outros públicos interessados, e edita a Revista Islâmica Evidências.

Além das comemorações religiosas, ocorrem ainda os atos políticos como o “Dia da Resistência e da Libertação do Sul do Líbano” do domínio de Israel, em 25 de maio; o “Dia Internacional de Jerusalém” em 26 de agosto denotando a ligação mantida com o Líbano pela comunidade. Também são celebradas as festividades ligadas à Revolução Iraniana de 1979 e comemoração dos aniversários de nascimento e morte do aiatolá Khomeini, marcando uma ligação simbólica com o xiismo iraniano e com a importância deste fato para a consolidação do islamismo.

IMAGEM 5: Mesquita Brasil – Foto da Autora, 2012



IMAGEM 6: Mesquita do Pari – Foto da Autora, 2012



IMAGEM 7: Sala de Orações, Mesquita Brasil – Foto da Autora

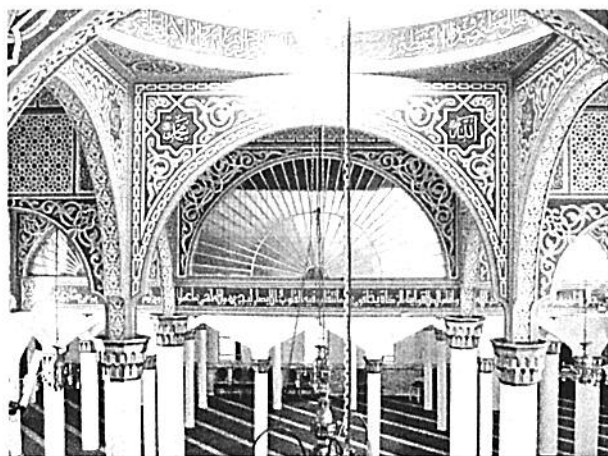


IMAGEM 8: Mesquita do Brás – Foto da Autora, 2012



Referências

ARMSTRONG, Karen. *Uma História de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. SP: Companhia das Letras, 1999.

ASSAF, Raoul e BARAKAT, Liliane (org). *Atlas du Liban: géographie, histoire, économie*. Beirute, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2003.

"Compreenda o Islam e os Muçulmanos". Tradução e adaptação: Samir El Hayek. Junta de Assistência Social Islâmica do Brasil.

DUOUN, Taufic. *A imigração sírio-libanesa às Terras da Promissão*. SP, Tipografia Árabe, 1944.

FARAH, Paulo Daniel. *O Islã*. SP: Publifolha, 2001.

GHANEM, Sadalla Amin. *Impressões de Viagem (Libano-Brasil)*. Niterói, Gráfica Brasil, 1936.

HAIJAR, Claude Fahd. *Imigração Árabe: 100 anos de reflexão*. SP, Ed. Icone, 1985.

HITTI, Philip K. *The Syrians in America*. NY, Georg H. Doran, 1924.

_____. *Os árabes*. SP, Cia Editora Nacional, 1948.

_____. *History of Syria, including Lebanon and Palestine*. NY, Ed. Mac Millan, 1951.

HOURANI, A. H. *Syrian and Lebanon; A political essay*. London, Oxford Un. Press, 1946.

_____. *Uma História dos Povos Árabes*. SP. Cia das Letras, 1994.

JORGE, Salomão. *Álbom da Colônia Sírio Libanesa no Brasil*. SP, Soc. Imprensa Paulista, s/d.

KARAM, John Tofik. *Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. SP: Martins Fontes, 2007.

KNOWLTON, Clark. *Sírios e Libaneses*. SP: Ed Anhambi, 1960.

LOICANO, Mauricio. "A Igreja Ortodoxa no Brasil". In: *Revista USP: Religiosidade no Brasil*. SP: USP, 2005.

NUNES, Heliane Prudente. *A imigração árabe em Goiás – 1880-1970*. USP, tese de doutorado, 1996.

OSMAN, Samira Adel. *Caminhos da Imigração Árabe em São Paulo: história oral de vida familiar*. FFLCH, USP, Dissertação de Mestrado, 1998, 2 vols.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. "Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil". In: *Revista USP: Religiosidade no Brasil*. SP: USP, 2005.

SAFADY, Jamil. *A imigração árabe no Brasil*. USP, Tese de Doutorado, USP, 1971.

SAFADY, Wadih. *Cenas e cenários dos caminhos de minha vida*. BH: Santa Maria, 1966.

Sites

www.arresala.org.br

www.catedralortodoxa.com.br

www.islam.org.br

www.islambr.com.br

www.islamreligion.com

Entrevistas

Padre Elias Karam, Catedral Nossa Senhora do Libano, em 09.02.2012.

Padre Gregório Teodoro, Catedral Ortodoxa, em 09.02.2012.

Padre Ziad Alkhouri, Igreja Nossa Senhora do Paraíso, em 11.02.2012
(entrevista concedida para Juliana Mouwad Khouri)

Hassan Ali Ghareib, Mesquita do Brás, em 07.02.2012

Sheik Rami El Zammar, Liga da Juventude Islâmica- Mesquita do Pari, em 07.02.2012.

O CORVO NÃO É NEGRO: RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE ENTRE IMIGRANTES JAPONESES E DESCENDENTES NO BRASIL

*Richard Gonçalves André**

1 – Prolegômeno Zen

O repertório simbólico do Zen, uma das escolas budistas que se expandiu no Japão a partir do século XIII, é repleto de enunciados e situações que, da perspectiva de um leigo, seriam considerados paradoxais. Na literatura acerca da religião (ver SUZUKI, 2005 e SEKIDA, 2008, entre outros), não são incomuns relatos em que o discípulo procura o mestre com o intuito de escutar palavras consideradas sábias e acaba sendo acertado pedagogicamente com o bastão na cabeça, levando alguns, inclusive, à suposta iluminação denominada satori ou kenshō. Algumas frases que parecem carecer de lógica são “o corvo não é negro” e “se encontrar Buda, mate o Buda” (SUZUKI, 2005), popularizada pela história em quadrinhos japonesa “Lobo solitário”, em que um ex-samurai busca sangrenta vingança contra os seus detratores. Essas situações e enunciados são denominados *koan* (SUZUKI, 2005), tendo por objetivo levar o praticante a transcender o pensamento racional, lógico e conceitual e perceber a complexidade do universo, que não permitiria a distinção absoluta entre o “eu” e o restante do mundo. Do ponto de vista do racionalismo, quando se procura a iluminação por meio do koan, ela foge entre os dedos, demandando certa sensibilidade e flexibilidade para encontrá-la.

* Doutor em História na Universidade Estadual Paulista e docente da Universidade Estadual de Maringá.

Embora o Zen tenha entrado oficialmente no Brasil apenas de forma tardia, em meados dos anos 1950 por meio do templo no Bairro da Liberdade em São Paulo (ALBUQUERQUE, 2008), a reflexão sobre os *koan* é interessante, como prolegômeno, para introduzir a questão da espiritualidade entre imigrantes japoneses e descendentes no Brasil: pelo menos até o final da primeira metade do século XX, quando se tenta encontrar uma religião nipônica constituída em território brasileiro, não se visualiza praticamente nada. Quando se tenta alcançá-la, ela escorre entre os dedos do pesquisador, assim como ao tentar compreender o Zen da perspectiva lógica. Isso não quer dizer que não tenha havido formas de religiosidade no período, mas que elas foram canalizadas para diferentes lugares distantes da práxis institucionalizada, como o culto aos mortos nas residências, nos cemitérios e as supostas curas religiosas realizadas por *nikkeis*¹ (ANDRÉ, 2011b). Tais manifestações podem ser percebidas por intermédio de indícios, no sentido em que Carlo Ginzburg (1989) compreende o conceito, às vezes invisíveis sob uma noção institucional de religião. É sobre isso que o presente capítulo pretende versar.

2 – Silêncio

Em 1967, o antropólogo japonês Takashi Maeyama (1967) defendeu uma dissertação de mestrado na Escola de Sociologia Política em São Paulo sobre o desenvolvimento no Brasil da *Seichô-no-ie*, religião fundada por Masaharu Taniguchi no Japão dos anos 1930. Argumentando sobre as articulações entre a *Seichô-no-ie* e a tentativa por parte dos *nikkeis* em território brasileiro de preservar o familismo próprio da sociedade nipônica, Maeyama afirmou que, até a década de 1950, não se pode encontrar nenhuma atividade religiosa institucionalizada entre

¹ Neste texto, a latinização das palavras nipônicas encontra-se em itálico, exceto no caso daquelas já incorporadas ao português, como “*nikkei*” e “*saquê*”. A propósito, por *nikkei* compreende-se todo japonês que passou a residir fora do Japão ou mesmo os descendentes também nascidos fora do território nipônico, independentemente da geração (MUTSURÔ, 2007).

japoneses e descendentes no país, embora o próprio antropólogo tenha oferecido brilhantemente uma série de indícios no tocante a uma religiosidade fora dos canais institucionais. De qualquer forma, em dois capítulos publicados nos anos 1970 (MAEYAMA, 1973a; MAEYAMA, 1973b), o autor reiterou o argumento no tocante ao “silêncio” existente em relação às manifestações das religiões japonesas no Brasil.

Maeyama não estava equivocado em suas afirmações, sugerindo “pistas” para as futuras pesquisas científicas e abrindo todo um campo de investigação sobre as religiões japonesas no Brasil. Entre outros trabalhos que seguiram suas proposições, ao mesmo tempo expandindo o escopo da reflexão, é possível citar a dissertação de mestrado de Leila Marrach Basto de Albuquerque (1979), posteriormente revista e publicada na forma de livro (ALBUQUERQUE, 1999), que teve como objeto a expansão da *Seichô-no-ie* entre os não-descendentes a partir da década de 1960, lembrando que Maeyama concentrou seu foco apenas na população *nikkei*. Em 2005, Ediléia Mota Diniz (2005) voltou também seus olhos para a *Seichô-no-ie*, abordando-a por intermédio de conceitos como carisma e campo religioso propostos por teóricos da religião como Max Weber e Pierre Bourdieu. A pesquisadora ressaltou o controle simbólico exercido pela matriz japonesa da religião sobre as filiais existentes no Brasil, a despeito da propagação, inclusive lançando mão de múltiplos mecanismos midiáticos, entre o público não-descendente, como apontado por Albuquerque (1999). João Paulo de Paula Silveira (2008), também em pesquisa de mestrado, enfocou a *Seichô-no-ie* para demonstrar as estratégias utilizadas pelos adeptos *nikkeis* para negociarem sua identidade em território brasileiro, utilizando e problematizando o conceito sugerido pelo historiador norte-americano Jeffrey Lesser (2001)². Outras religiões nipônicas também foram analisadas: Hiranclair Rosa Gonçalves (1998), em sua dissertação

² Lesser propôs o conceito de negociação da identidade tendo em vista imigrantes e descendentes não-europeus no Brasil, como os judeus, os sírio-libaneses e os japoneses. Segundo o historiador, tais indivíduos não teriam permanecido passivos diante da construção de sua identidade encetada, especialmente, por intelectuais e políticos brasileiros, negociando-a de forma plástica por meio de múltiplos canais.

de mestrado, investigou as condições que permitiram a expansão da Perfect Liberty, fundada no Japão em 1946 por Miki Tokuchika, entre não-descendentes a partir de meados dos anos 1960. Gonçalves (2003), seguindo a mesma linha no doutorado, circunscreveu outra religião japonesa com penetração no Brasil, a Sekai Kyûsei Kyô, criada em 1935 por Mokichi Okada. Segundo Gonçalves, entre outras razões que levaram à difusão da religião entre não-descendentes em meados de 1960, as práticas de cura e purificação espiritual denominadas Jôrei teriam desempenhado papel fundamental, gerando um “fascínio” (como sugere o título da tese) entre os brasileiros.

A discussão historiográfica sugerida constitui apenas um esboço das reflexões em processo de construção, sendo, antes, algo mais complexo³. Deve-se ressaltar as importantes contribuições realizadas por tais pesquisadores que, num campo de estudos em abertura no Brasil, têm sugerido problematizações e questões significativas. Contudo, como em toda fronteira do conhecimento, as pesquisas concentraram-se em periodizações e manifestações religiosas mais ou menos delimitadas, a partir da leitura em torno das proposições de Maeyama. Em primeiro lugar, circunscreveram a segunda metade do século XX, período no qual as denominações religiosas analisadas passaram a “florescer” em território brasileiro, como é o caso da Seichô-no-ie, da Sekai Kyûsei Kyô, da Perfect Liberty e da Tenrikyô. Isso leva ao segundo traço dessa historiografia: a ênfase sobre as chamadas Novas Religiões Japonesas ou Shin Shûkyô, que começaram a surgir no Japão a partir do final do século XIX, havendo poucos trabalhos (ALBUQUERQUE, 2008; USARSKI, 2002) sobre o Budismo, religião de Estado em território japonês até 1868 e que penetrou no Brasil, não obstante de maneira seminal, já em 1908 (como será demonstrado adiante). A terceira característica dessa produção foi a ênfase sobre formas de religião institucionalizadas, isto é, possuindo templos, conjunto doutrinário, ritos estabelecidos, especialistas religiosos e público relativamente constituído de fiéis. Isso permitiu a criação de

³ Uma perspectiva mais detalhada pode ser encontrada em minha tese de doutorado (ANDRÉ, 2011b).

múltiplas fontes de pesquisa, o que não quer dizer que o acesso a elas seja precisamente fácil.

Há boas razões para esse “silêncio” em relação às manifestações religiosas institucionais na primeira metade do século XX que, de fato, foram exíguas. Deve-se lembrar, em primeiro lugar, que o próprio governo japonês e as companhias de emigração sugeriam que os emigrantes/imigrantes (conceitos sempre dependentes da perspectiva) não realizassem nenhum tipo de proselitismo das religiões nativas em território brasileiro (LESSER, 2001; HANDA, 1987), no sentido de não criar atritos com a sociedade receptora. O Brasil era imaginado pelos japoneses como comunidade católica, não obstante a diversidade religiosa existente no interior do país que gerava um conflito de campos religiosos, para utilizar o conceito de Bourdieu (2005). No início dos anos 1930, diversos ícones católicos foram consolidados em território brasileiro, como a escolha de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do país (LENHARO, 1986) e a inauguração do Cristo Redentor (ANDRÉ, 2011b). Por isso, as autoridades nipônicas acreditavam que manifestações nativas da fé aumentariam os atritos com os brasileiros. Por esse motivo, os pedidos de financiamento ao governo japonês para a fundação de uma colônia budista em território brasileiro foram negados (NAKAMAKI, 1993). Era sugerido, por outro lado, que os emigrantes / imigrantes, na medida do possível, fossem convertidos ao Catolicismo. Não coincidentemente, próximo à Hospedaria dos Imigrantes na cidade japonesa de Kobe, era mantido um padre com o objetivo de converter os possíveis interessados (YOKOYAMA, 1998; ISHIKAWA, 2008). Nas décadas de 1920 e 1930, como ressalta Lia Yokoyama (1998), havia projetos da Igreja Católica no sentido de converter o “paganismo nipônico” no interior dos estados de São Paulo e Paraná, recebendo, inclusive, investimentos por parte do próprio governo japonês.

As restrições feitas pelas próprias autoridades nipônicas dificultaram a vinda para o Brasil de especialistas religiosos, o que tornou mais problemático o desenvolvimento de formas organizadas de religião no país. Todavia, com a morte de imigrantes que ocorria não somente em território brasileiro, como também na própria viagem de navio que

durava quase três meses (ver, nesse sentido, ISHIKAWA, 2008), dada a falta de monges budistas especializados na lide com eventos mórbidos, quem realizava os ritos religiosos eram os próprios imigrantes leigos, que passaram a ser chamados de *okyô yomi* ou *bôzu gawari*, literalmente “leitores de sutras” e “substitutos de monges”, respectivamente. A atividade desses indivíduos não pode ser considerada uma prática religiosa inferior, tendo levado alguns deles a especializarem-se em ritos religiosos, o que mereceria em si uma pesquisa à parte que, até o presente momento, ainda não foi feita. No entanto, é válido ressaltar que, no Japão, o treinamento para tornar-se monge budista é longo e árduo, demandando uma série de ritos no decorrer de vários anos, tornando-o uma autoridade para a leitura dos sutras, que exige entonações específicas que podem variar de escola para escola (ANDRÉ, 2011b).

As condições de vida dos imigrantes no Brasil também dificultaram o desenvolvimento institucional das religiões japonesas. Entre 1908 e 1921, segundo Teiti Suzuki (1969), a maioria dos japoneses trabalhava na condição de colonos, ou seja, sendo trabalhadores ligados a contratos temporários de serviço que deveriam pagar, sobretudo na forma de trabalho, os patrões pelos custos de viagem e moradia. Não se tratava, ainda, do período em que foram estruturadas comunidades especificamente nipônicas, mas em que as famílias labutavam em terras alheias, de forma mais ou menos fragmentária e com alta mobilidade geográfica (SUZUKI, 1969) em razão dos curtos períodos dos contratos de trabalho e das fugas motivadas pelas precárias condições de serviço. Não havia tempo para o desenvolvimento das religiões devido às longas jornadas trabalhistas, o que era agravado pela mobilidade geográfica que dificultava o enraizamento cultural em determinada região, lembrando que as religiões japonesas são muito ligadas à espacialidade, considerada local de descanso dos ancestrais e das divindades (ANDRÉ, 2011b). Pode-se ainda enfatizar que, pelo menos para uma parte dos imigrantes japoneses, havia o desejo de retornar para o Japão com certo capital acumulado (LESSER, 2001.), ilusão que esmaeceu com o advento da Segunda Guerra Mundial e o posicionamento do Brasil ao lado da Aliança.

Todavia, uma das mais importantes razões para esse “silêncio” religioso, atrelada às causas anteriores, talvez tenha sido a atmosfera de hostilidade em relação aos nikkeis no Brasil durante a primeira metade do século XX, embora alguns indícios possam ter sobrevivido mesmo posteriormente. Desde antes da chegada dos primeiros imigrantes nipônicos em 1908, como sugere Rogério Dezem (2005), o debate acerca do que seria o japonês já existiam no país. No século XIX, imigrantes chineses foram trazidos para o território brasileiro e, paralelamente à argumentação de que seriam trabalhadores baratos e ordeiros quando comparados a outros grupos étnicos, outras vozes afirmavam que os “chins” (como eram depreciativamente denominados) seriam uma raça inferior, degenerados física e moralmente, sendo afeitos ao roubo (daí o estereótipo ligado ao “ladroão de galinhas”), ao suicídio, à lascívia, à idolatria e à falta de higiene (DEZEM, 2005). Essas concepções eram baseadas, em parte, nas teorias racistas propaladas na Europa, principalmente, pelo jurista francês Arthur Gobineau, que traçou uma hierarquização entre as três raças (negros, amarelos e brancos), pressupondo a determinação da raça sobre a cultura (LESSER, 2001).

Mesmo que a imigração chinesa, por motivos diversos, tenha fracassado em termos numéricos, as representações racistas permaneceram no século XX e passaram a ser aplicadas sobre os japoneses, que foram, também, alvo de uma série de discursos contraditórios. Assim como os chineses, seriam, por um lado, povo ordeiro, trabalhador e mão-de-obra barata para as lavouras cafeeiras. Por outro, seriam degenerados do ponto de vista físico e moral, o que levaria à degradação da “raça” brasileira por intermédio da miscigenação. Entretanto, para além do ideário racista (ou melhor, associado a ele), foram acrescentados outros elementos em relação ao imaginário antinipônico. A partir de 1868, com a Restauração Meiji, que acabou com o duplo governo devolvendo os poderes ao imperador japonês, o Japão iniciou uma corrida imperialista dominando diversos países, como a Coreia, a China e, no início do século XX, a própria Rússia (DEZEM, 2005). Os detratores da imigração japonesa no Brasil passaram a afirmar, assim como ocorria nos Estados Unidos (que recebia trabalhadores nipônicos desde o final do oitocentos), que os interesses nipônicos seriam

militaristas e imperialistas, de forma que os imigrantes e descendentes seriam soldados e espiões a serviço de seu país de origem.

Como sugere Lesser (2001), os nikkeis não teriam permanecido passivos diante da construção pública de sua identidade, negociando-a de diferentes maneiras, seja por intermédio da imprensa étnica, seja pelos casamentos interétnicos ressaltando que a miscigenação não representaria uma degradação racial. De qualquer forma, as representações antinipônicas não permaneceram apenas na esfera do discurso, sendo transformadas em prática de diferentes maneiras. Em 1932, o ensino da língua japonesa, um dos principais canais identitários entre os nikkeis, foi proibido para menores de dez anos, ao passo que em 1934 aos menores de catorze (KUMASAKA; SAITO, 1973). No mesmo ano, pressionado pelos grupos nativistas brasileiros, o então presidente Getúlio Vargas reduziu a entrada de imigrantes não-europeus a 2% em relação aos anos anteriores (LESSER, 2001). A Constituição de 1934 levou ao fechamento dos jornais e periódicos em língua estrangeira, importante instrumento de informação da comunidade nikkei (LESSER, 2001). A partir de 1939, foi proibido falar em língua estrangeira em esfera privada ou pública (LESSER, 2001), o que representava uma impossibilidade para nikkeis que não falavam sequer uma língua derivada do latim. Em 1941, as escolas japonesas, reduto de manutenção da identidade linguística e política (com o culto ao imperador Hihohito), foram fechadas e os materiais violentamente apreendidos (KUMASAKA; SAITO, 1973). Durante a Segunda Guerra Mundial, os rádios foram confiscados e os nikkeis (que passaram a ser denominados “súditos do Eixo” ou “quinta coluna”), para deslocarem-se no interior do Brasil, deveriam portar salvo-condutos (TAKEUCHI, 2001). É justamente nessa atmosfera, de acordo com Lesser (2001, p. 188), que

[...] as elites imigrantes se deram conta de que a prática religiosa era um fator importante em sua negociação pública da identidade nacional, num país onde a constituição fora promulgada “em nome da Santíssima Trindade”, onde as leis, no século XIX, conferiam apenas aos católicos o direito de praticar publicamente sua religião, e onde os imigrantes judeus e hindus

tinham que se submeter a inspeção especialmente cuidadosa, por serem não-cristãos. [...]

Mesmo o “silêncio” das atividades religiosas institucionais constitui um objeto de pesquisa que transita nas “ruidosas” relações entre os nikkeis e a sociedade receptora. Como visto, devido às tensões existentes desde antes da imigração propriamente dita, as autoridades nipônicas apropriaram-se da imagem do país católico com o intuito de amenizar as contradições, minimizando a emigração de especialistas religiosos para o Brasil. Não se pode compreender, portanto, essa lacuna religiosa sem visualizar a história social de japoneses e descendentes em território brasileiro, que constitui o “nó” que amarra as pontas soltas do problema.

3 – Sussurros

Todavia, o fato das religiões institucionalmente terem um desenvolvimento insignificante durante a primeira metade do século XX não quer dizer necessariamente que não tenha havido uma religiosidade nipônica no período, pressupondo aqui que a religião refere-se ao sistema simbólico institucionalizado de crenças (GEERTZ, 2008) e a religiosidade, por sua vez, às suas diferentes apropriações realizadas pelos sujeitos históricos da perspectiva prática. Diante dos obstáculos no tocante ao desenvolvimento de campos religiosos propriamente ditos (as sugestões das autoridades nipônicas, a exiguidade de especialistas religiosos, as condições de trabalho no Brasil e o imaginário antinipônico, entre outras questões), a religiosidade nikkei deslocou-se para canais aparentemente invisíveis ao pesquisador que busca fenômenos institucionais, como as práticas de cura, o culto aos mortos no interior das residências e mesmo dos cemitérios, como será demonstrado adiante.

Apesar da exiguidade de especialistas religiosos, logo na vinda das primeiras famílias de japoneses ao Brasil no navio *Kasato Maru* havia um bonzo. Tratava-se de Tomojiro Ibaragui, monge pertencente à Honmon Butsuryû Shû, ramo ligado à escola budista denominada Nichiren, fundada pelo próprio Nichiren no Japão do século XIII. Ainda em território japonês,

Ibaragui foi convidado por Ryu Mizuno, então diretor da Companhia Imperial de Imigração (responsável por cooptar possíveis emigrantes / imigrantes), para emigrar com o intuito de propagar o Budismo por outras regiões do mundo. Compreendendo o convite como uma missão religiosa, o monge aceitou a oferta e, cumprindo as normas para a emigração, constituiu uma família arranjada ou *kosei kazoku* (sobre essas famílias, ver SETO; UYEDA, 2002) com uma esposa e o irmão, formando as chamadas “três enxadas”⁴. Entretanto, após chegar às terras brasileiras, Ibaragui descobriu que não trabalharia como monge, mas como imigrante comum na condição de colono (NAKAMAKI, 1993).

Apesar do engodo sofrido por Mizuno, Ibaragui tentou mais tarde fundar uma colônia budista no Brasil, motivo pelo qual retornou ao Japão com o objetivo de solicitar financiamento (ver o caso citado mais acima), o que lhe foi negado pelas autoridades nipônicas. Retornou então ao território brasileiro e passou a dedicar-se à labuta diária. No entanto, pelo menos até a década de 1930, o monge começou a desenvolver práticas de cura religiosa entre os vizinhos, inclusive entre brasileiros que nele reconheciam uma autoridade no tocante ao sagrado, não importando exatamente a origem desse poder. Procuravam-no com diversas finalidades, principalmente para curar enfermidades, levando suas crianças com esse intuito (NAKAMAKI, 1993). O fenômeno é sintomático, na medida em que, não obstante a diversidade das religiões e da religiosidade brasileira, havia, segundo Maeyama (1967) um *background* cultural que permitia esse trânsito simbólico, o que deu margem para a emergência de diversos sincretismos, como será discutido adiante⁵. Retornando ao caso de Ibaragui,

⁴ A constituição de famílias, reais ou postiças, era uma condição para trabalhar no Brasil (SETO; UYEDA, 2002), já que se supunha que os grupos familiares permaneceriam mais presos à terra, diferentemente dos imigrantes sozinhos.

⁵ Não se compreende aqui o sincretismo como fenômeno deturpado em que uma crença “original” seria degenerada por meio da fusão com outras. Em primeiro lugar, porque não existem religiões essencialmente “puras”. Além disso, concebe-se que a religiosidade sincrética seja algo complexo, na medida em que o fiel, consciente ou inconscientemente, percebe elementos mais ou menos comuns em diferentes religiões, o que poderíamos denominar “interstícios culturais”

suas atividades institucionais iniciaram-se apenas em 1936, quando Eitaro Mizoguchi e Yoneji Matsubara, convertido à Honmon Butsuryû Shû em razão da cura de uma doença gástrica, fundaram um núcleo de cultos nas proximidades da cidade paulista de Lins, elevado em 1937 à condição de templo budista propriamente dito, possivelmente o primeiro em território brasileiro. Nos anos seguintes, à frente do templo, Ibaragui ordenou no país outros monges, como Shigeru Sasaki e Haru Teraoka (NAKAMAKI, 1993).

As atividades taumatúrgicas não foram exclusividade de Ibaragui. Embora a institucionalização da Seichô-no-ie no Brasil tenha ocorrido apenas na década de 1950 (MAEYAMA, 1967; ALBUQUERQUE, 1999), as revistas e os livros publicados pela sede japonesa circulavam no Brasil desde, pelo menos, os anos 1930. Havia um círculo de leitura dessas publicações relativamente constituído em certas regiões do Brasil. Ao ler a principal obra de Taniguichi, “Seimei no jisô” (“A verdade da vida”), o imigrante Daijiro Matsuda, em Duartina (SP), teve supostamente sua disenteria curada, lembrando que, para a religião, os diferentes males que ocorrem em vida seriam decorrentes de um incorreto estado de espírito. Em decorrência disso, Daijiro constituiu com o irmão Miyoshi Matsuda um grupo de estudos sobre os escritos da Seichô-no-ie. Mais tarde, começou a realizar orações para os vizinhos que, assim como no caso de Ibaragui, procuravam-no para curar uma série de males, principalmente enfermidades (MAEYAMA, 1967). Mesmo não sendo um especialista propriamente dito, ele era reconhecido como autoridade religiosa pelos beneficiários da cura.

Mesmo longe das práticas religiosas institucionais (pelo menos a princípio), as curas religiosas supostamente realizadas por Ibaragui e Daijiro não podem ser consideradas uma forma de religiosidade inferior ou um epifenômeno religioso (ANDRÉ, 2011). Por um lado, o perfil de ambos os taumaturgos é diferente: Ibaragui é um monge budista propriamente dito, tendo passado por todos os ritos necessários para converter-se,

(SILVEIRA, 2008), que podem ser associados com determinados objetivos (ORTIZ, 1986).

segundo Bourdieu (2005), num especialista dos bens de salvação; Daijiri apropriou-se dos ensinamentos da Seichô-no-ie praticamente sozinho, desenvolvendo uma religiosidade particular. Todavia, especialista ou leigo, ambos foram reconhecidos como autoridades religiosas pelos beneficiários da cura. Nesse sentido, há uma significativa convergência entre ambos: tratavam-se de imigrantes japoneses que passaram a trabalhar como colonos em situações adversas, elemento que, embora tenha embotado parcialmente as atividades religiosas institucionais, levou à constituição de uma religiosidade por canais não-institucionais muito particular ou, como seria possível chamar, uma religiosidade de imigração. O trânsito religioso entre ambos e o público brasileiro, malgrado todos os obstáculos linguísticos, corrobora a assertiva de Maeyama (1967) que, num trabalho de mais de quarenta anos, sugeria que o *background* cultural brasileiro permitiria essas trocas. As curas não eram estranhas à religiosidade popular brasileira, afeita aos santos e a outras figuras sagradas, dependendo da religião em foco, invocados quando das necessidades mais imediatas e menos transcendentais.

Os ritos mórbidos são outra faceta da religiosidade nipônica que podem passar despercebidos ao pesquisador. Independentemente da localização, os nikkeis morriam, tendo em vista as condições insalubres de vida existentes entre os imigrantes. A malária era relativamente comum na primeira metade do século XX, levando diversos indivíduos à agonia e à morte. Diante do fato, eram necessários uma série de procedimentos que podem ser englobados no que Arnold Van Gennep (1960) denominou ritos de passagem, com o intuito de transformar o espírito instável num ancestral, processo que, no interior do imaginário nipônico, não seria imediato. Quem lidava com os eventos mórbidos no Japão eram os monges budistas, responsáveis pela leitura dos sutras e outros aspectos, ao passo que os sacerdotes shintoístas eram encarregados de nascimentos e casamentos, lembrando que o Budismo e o Shintoísmo, não obstante certos conflitos ao longo da história nipônica, coexistiam entre japoneses. Após o sepultamento, era necessário realizar ritos de sete em sete dias no *butsudan*, relicário doméstico de caráter budista dedicado à reverência aos ancestrais. Após quarenta e nove dias, o espírito instável, que vagaria

no interior da casa ou sobre o telhado, seria relativamente estabilizado na forma de ancestral, personificado por intermédio de uma tabuleta denominada *ihai*. Ele deveria, então, receber oferendas diárias no *butsudan* na forma de comida, bebida e outros objetos, oferecendo, em troca, proteção aos vivos (FUJII, 1983). É válido ressaltar que, no caso de mortes súbitas e/ou violentas e se os rituais não fossem devidamente cumpridos, acreditava-se que o espírito poderia ser convertido numa entidade que causaria problemas variados, seja fazendo ruído à noite (MAEYAMA, 1967) ou infundindo doenças (WIJARAYATNA, 1997). De qualquer modo, segundo G. B. Sansom (1973, p. 114):

[...] Uma vez que os mortos existem, seus desejos devem ser também atendidos. Oferendas devem ser feitas a eles, de comida e bebida, e seus desejos devem ser constatados e seguidos. Assim, uma criança póstuma deve ser anunciada ao túmulo, ou à tabuleta memorial de seu pai, uma noiva deve ser apresentada para os ancestrais do noivo. Aqui nós temos os fundamentos do culto aos ancestrais. Para os propósitos da família, os mortos não estão mortos: eles devem ser consultados, confortados e reverenciados.

Não cabe indagar o quanto dessas práticas “sobreviveram” no Brasil, já que isso pressupõe uma origem que teria sido reproduzida e mesmo sofrido uma “decadência” ao longo do tempo, como adverte o historiador francês Marc Bloch (1997). Como afirmado acerca das práticas de cura, não se trata de uma religiosidade inferior ou decadente, mas de um fenômeno complexo que envolve a reconstrução de crenças e práticas de acordo com as características inerentes ao contexto migratório. Portanto, não se trata de um transplante do sistema religioso para a sociedade receptora, porém de uma rearticulação segundo suas especificidades.

Como visto, dada a escassez de monges (com exceção de Ibaragui e posteriormente dos bonzos por ele ordenados), quem cumpria o papel de executar os ritos mórbidos eram os leitores de sutras ou substitutos de monges. Tratavam-se de imigrantes “comuns” que, sem formação religiosa específica, memorizavam os sutras com o intuito de recitá-los nos momentos apropriados (SHIMADA; SAIKI, 2010). Após

o velório, o cortejo fúnebre e o sepultamento, as famílias dos falecidos faziam um relicário budista improvisado com caixa de madeira com o objetivo de cumprir os ritos mórbidos ao longo dos quarenta e nove dias (HANDA, 1987), sendo que, posteriormente, eram realizadas as oblações convencionais. É válido ressaltar que, de forma geral, os nikkeis não traziam na viagem os *butsudan* do Japão, uma vez que este permanecia com o filho mais velho, responsável pela manutenção do culto aos mortos. A maioria dos imigrantes, como sugere Maeyama (1967), eram segundos filhos que desejavam, geralmente, trabalhar no Brasil e retornar à terra natal. Contudo, em razão dos falecimentos do dia a dia e da impossibilidade de retorno gerada pela situação de guerra, mesmo os segundos filhos começaram a forjar seus próprios relicários, constituindo um novo tronco familiar.

Portanto, o culto aos ancestrais foi reconstruído no Brasil, dada a importância do rito que, pelo menos desde o início do século XVII no Japão (ANDRÉ, 2011b), fazia parte do cotidiano religioso nipônico como liame que mantinha a coesão familiar (isso para não dizer social e política de maneira mais ampla). Entretanto, em território brasileiro, começaram a surgir transformações significativas nessa reverência aos mortos em pelo menos dois sentidos. Em primeiro lugar, no tocante ao sincretismo com o Catolicismo. Como indica Maeyama (1967), certas famílias nikkeis mantinham numa mesma residência uma série diversificada de símbolos e ícones religiosos: em certos cômodos, as imagens de Cristo e da Virgem; em outros, o *butsudan* com as tabuletas dos ancestrais familiares. Pode-se ainda complexificar o quadro, porquanto algumas casas mantivessem um terceiro relicário denominado *kamidana*, literalmente “altar aos deuses”, de caráter shintoísta e que comportava símbolos ligados ao panteão shintô, como Amaterasu-o-mi-kami, a divindade solar da qual o imperador descenderia diretamente. No Japão, o *butsudan* e o *kamidana* dividem espaço sem maiores constrangimentos: o primeiro com os mortos divinizados da casa, o segundo com os deuses de fato. Outra situação sincrética sugerida por Maeyama (1967) é o fato de ícones católicos serem inseridos no próprio *butsudan*, paralelamente aos *ihai* que materializariam os ancestrais. Nesse caso, os artefatos cristãos

passavam por um rito denominado *nyûkon*, literalmente “infusão da alma”, no qual o espírito da entidade seria incorporado ao objeto, como ocorre com os objetos de culto budistas.

Esse sincretismo, que também ocorre nos cemitérios que possuem túmulos nikkeis (como será sugerido mais adiante), é um fenômeno de motivações complexas. Pode-se sugerir, em parte, que seja consequência da conversão dos nikkeis ao Catolicismo. Deve-se lembrar, como afirmado, que as autoridades nipônicas recomendavam a conversão ao Cristianismo, seja mantendo um padre na Hospedaria dos Imigrantes em Kobe, seja financiando parcialmente o projeto da Igreja Católica no Brasil de converter o “paganismo” nipônico. No entanto, é possível que algumas famílias tenham vindo do Japão já cristãs, uma vez que padres jesuítas iniciaram um trabalho de conversão no século XVI, sendo expulsos no início do século seguinte pelo *shôgun* Ieyasu Tokugawa (LIMA, 1997), cuja família controlou militar e administrativamente o território japonês até a Restauração Meiji em 1868. Apesar disso, o Catolicismo foi preservado secretamente como culto ilegal por algumas famílias. De qualquer forma, convertidas no Japão ou no Brasil, é importante problematizar o conceito de conversão, como ressalta Andrea Tomita (2005). Ao longo da história japonesa, não obstante os conflitos religiosos que ocorreram em diferentes conjunturas, houve trânsitos mais ou menos abertos entre o Budismo, o Shintoísmo (e sua forma anterior, o culto fragmentário aos *kami* ou divindades), o Confucionismo, as Novas Religiões Japonesas e, em menor escala, o Cristianismo. Tanto da perspectiva doutrinária quanto ritualística, os budas e os ancestrais não excluíam os *kami* ou outras entidades. O sincretismo era tão acentuado que, em 1868, uma das primeiras iniciativas do recém formado governo Meiji foi o Shinbutsu Bunri, o decreto que separava o Budismo do Shintoísmo (KRETSCHMER, 2000), o que não conseguiu acabar com o sincretismo que acontecia secularmente no país (GONÇALVES, 1971). Portanto, os nikkeis, ao entrarem em contato com a religião e a religiosidade brasileira, não tiveram grandes constrangimentos em sincretizar, por exemplo, Kannon (a divindade budista da misericórdia) e a Virgem e associar os budas e os ancestrais a Cristo.

A segunda transformação pela qual passou o culto aos ancestrais no Brasil foi o seu processo de cemitização, um dos pontos centrais de minha tese de doutorado (ANDRÉ, 2011b.). Em certos cemitérios que possuem sepulturas de nikkeis, além da existência de túmulos com características laicas, cristãs ou budistas, pode-se perceber também jazigos sincréticos nos quais símbolos e ícones católicos são associados àqueles inerentes ao repertório budista. Na necrópole de Assaí, cidade concebida originalmente como comunidade nipônica em 1930 (HANDA, 1987; ASARI, 1992), alguns sepulcros possuem uma saliência central na qual há pequenas capelas que reconstroem no espaço cemiterial os *butsudan*, sendo inseridos objetos como tabuletas, fotografias dos falecidos e oferendas como flores, mas também de alimentos em feriados brasileiros como o dia de Finados. Túmulos entre as décadas de 1930 e 1950, pelo menos em Assaí, já apresentam indícios nesse sentido (ver imagem 1), mas a cemitização do culto aos mortos parece consolidar-se posteriormente na forma de grandes capelas aparentemente laicas que possuem, em seu interior, uma infinidade de artefatos sincréticos: desde imagens de Cristo, da Virgem, dos santos a tabuletas memoriais, outros artefatos budistas (como o *sotoba*, uma tábua com inscrições sobre o morto que o acompanha desde o velório) e oferendas, principalmente copos d'água.

IMAGEM 1: ANDRÉ, R. G. Túmulo sincrético com indícios de culto cemiterial. 2008. 1 fot.: colorida; 1749 x 1946 px. (acervo pessoal)



Há vários motivos que levaram à parcial cemiterização do culto aos ancestrais⁶. Em primeiro lugar, pode-se ressaltar a citada dinâmica sincrética das religiões japonesas. Apesar dos obstáculos linguísticos entre nikkeis e brasileiros, os primeiros perceberam por meio de múltiplos canais que a religiosidade brasileira, pelo menos em esfera popular, também era voltada para certo culto aos mortos. Até as últimas décadas do século XIX, os cadáveres no Brasil eram enterrados no chão das igrejas ou em cemitérios contíguos aos templos, sendo levantadas no recinto eclesiástico capelas laterais voltadas à devoção de determinados santos que protegeriam a “viagem” do espírito ao outro mundo, seja o céu, o inferno ou o purgatório (REIS, 1991)⁷. Com a emergência dos discursos médicos e higienistas que postulavam a suposta ameaça dos sepultamentos eclesiásticos à saúde pública, os cemitérios extramuros, com alguma resistência, foram popularizados (REIS, 1991). Malgrado a mudança de local e a aparente laicização dos cemitérios, parte da reverência aos defuntos foi transferida para as metrópoles. Não é coincidência que os altares laterais das igrejas deram lugar às capelas fechadas à chave nos cemitérios. Também não é casual que praticamente todas as necrópoles brasileiras possuam os chamados túmulos devocionais, nos quais os inumados tornam-se santificados pela devoção popular (embora não pela Igreja), permitindo teoricamente a cura milagrosa em troca de romarias e outras ofertas (VALLADARES, 1972) que constituem a economia simbólica do tomalá-dá-cá, segundo Laura de Mello e Souza (apud REIS, 1991). Os nikkeis perceberam isso, sincretizando as práticas e aproximando os mortos de lá e de cá. No Cemitério de Assaí, somente para citar um caso, há uma

⁶ É muito possível que tenha havido, também, uma “templarização” do culto aos mortos, na medida em que artefatos como os butsudan e as tabuletas passaram a ser doados também para os templos, embora isso não tenha sido abordado em minha tese. Trata-se de algo inexplorado até o momento pelas pesquisas.

⁷ Enquanto na cultura japonesa o morto torna-se ancestral para proteger o lar (ou seja, uma mudança interior), no Ocidente ele “viaja” para outro lugar (uma transformação exterior). No processo de sincretismo, é possível que essas diferenças tenham passado despercebidas, ou sido deliberadamente ignoradas, com o intuito de articular as representações e as práticas.

sepultura de nikkei da qual jorra água que, de acordo com os fiéis, seria milagrosa (ANDRÉ, 2011b).

Porém, outras razões para a cemiterização do culto aos ancestrais ligam-se à história social dos nikkeis no Brasil. Tradicionalmente, numa estrutura familiar que os imigrantes e os descendentes tentaram reconstruir após a constituição de comunidades nipônicas no país, o filho mais velho deveria zelar não apenas pela reverência aos mortos, mas também pela propriedade familiar. Ele não seria o proprietário dos bens familiares em sentido moderno, mas seu mantenedor. Na medida em que alguns nikkeis começaram a ascender socialmente, os membros da segunda geração (*nissei*) passaram progressivamente a estudar e trabalhar em outras regiões que não aquela da propriedade da família. Por um lado, a primeira geração almejava por isso, já que os filhos trariam prestígio para si não somente diante da comunidade japonesa, mas também perante os não-descendentes, demonstrando que poderiam ser “assimilados” pela sociedade brasileira, uma vez que o discurso antinipônico ressaltava a hipótese de serem “inassimiláveis”. Por outro, a ascensão dos *nissei* implicava o afastamento dos “negócios familiares” (tanto econômicos quanto sagrados), de forma que os imigrantes mais velhos acabariam perdendo aqueles que lhes amparariam na velhice e dariam continuidade à família tradicional (SATO, 1999). Quando do falecimento da primeira geração, a segunda geração, amiúde envolvida em casamentos interétnicos, poderia acabar não dando continuidade ao culto doméstico aos ancestrais, transferindo-o para os cemitérios ou templos. Os mortos não mais residiriam em casa, mas no local por excelência reservado a eles no Ocidente: o cemitério (ANDRÉ, 2011b).

4 – Epílogo

Como visto no decorrer do capítulo, desde as obras de Maeyama, foi construída uma tendência na historiografia sobre as religiões japonesas segundo a qual não teria havido atividade religiosa institucional entre nikkeis no Brasil durante a primeira metade do século XX. As razões

para as “reticências” são várias, como as sugestões das autoridades nipônicas no tocante à não-realização de proselitismo religioso no país, a exiguidade de especialistas religiosos, as condições de vida adversas do imigrante e as representações e práticas antinipônicas desde antes da chegada dos primeiros imigrantes em 1908. Todavia, se as religiões foram institucionalmente insignificantes no período, a religiosidade nikkei mostrou-se um fenômeno complexo, perceptível apenas por intermédio de indícios que escapam a um olhar institucional. Isso pode ser percebido por meio da prática de imigrantes como Ibaragui e D. Matsuda que, partindo de formações específicas, passaram a realizar curas religiosas não apenas entre os conterrâneos, mas também entre os vizinhos brasileiros, que reconheceram na taumaturgia de ambos uma autoridade amparada pelo próprio *background* cultural disponível na cultura popular brasileira. Viu-se também como o culto aos ancestrais foi reconstruído no Brasil, seja por intermédio da atividade dos substitutos de monge ou das próprias famílias que, diante das circunstâncias do contexto migratório, mantiveram (ou reelaboraram) a devoção aos mortos. Em território brasileiro, ela foi ressignificada e sincretizada, de forma a passar por um processo de cemiterização que mudou não somente o lugar da morte, mas também dos próprios mortos. Entre silêncios e sussurros, a produção de conhecimento sobre a religião e a religiosidade nipônica no Brasil continua em construção.

Referências

1 – Fontes

Acervo fotográfico: Cemitério de Assaí. 2008.

Entrevista realizada pelo autor com Takumi Shimada e Naomi Saiki em 2010.

2 – Obras

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Intellectuals and Japanese buddhism. *Japanese journal of religious studies*, v. 35, n. 1, 2008.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. *Seicho-no-ie do Brasil: agradecimento, obediência e salvação*. São Paulo: Annablume, 1999.

_____. *Seicho-no-ie: um estudo da sua penetração entre brasileiros*. 1979. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo. 1979.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. Imigrantes curandeiros: facetas da religiosidade nipônica no Brasil (1908 – 1950). In: HAHN, Fábio André; MEZZOMO, Frank Antonio (Org.). *Nas malhas do poder: história, cultura e espaço social*. Campo Mourão: Editora FECILCAM, 2011.

_____. *Religião e silêncio: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932 – 1950)*. 2011b. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis. 2011b.

ASARI, Alice Yatiyo. “... *E eu só queria voltar ao Japão*” (*colonos japoneses em Assaí*). 1992. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 1992.

BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Lisboa: Edições Europa-América, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

DEZEM, Rogério. *Matizes do "amarelo": a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878 – 1908)*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

DINIZ, Ediléia Mota. *Carisma e poder no discurso religioso: um estudo do legado de Masaharu Taniguchi – a Seicho-no-ie do Brasil*. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo. 2005.

FUJII, Masao. Maintenance and change in Japanese traditional funerals and death-related behavior. *Japanese journal of religious studies*, v. 10, n. 1, 1983.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GONÇALVES, Hirancelair Rosa. *O fascínio do Johrei: um estudo sobre a religião messiânica no Brasil*. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo. 2003.

_____. *Perfect Liberty: o fascínio de uma religião japonesa no Brasil*. 1998. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

GONÇALVES, Ricardo Mário. A religião no Japão na época da emigração para o Brasil e suas repercussões em nosso país. In: *O japonês em São Paulo e no Brasil*. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1971.

HANDA, Tomoo. *O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil*. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

ISHIKAWA, Tatsuzô. *Sôbô: uma saga da imigração japonesa*. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.

KRETSCHMER, Angelika. Mortuary rites for inanimate objects: the case of hari kuyô. *Japanese journal of religious studies*, v. 27, n. 3-4, 2000.

KUMASAKA, Y.; SAITO, Hiroshi. Kachigumi: uma delusão coletiva entre os japoneses e seus descendentes no Brasil. In: SAITO, H.; MAEYAMA, Takashi (Org.). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. São Paulo: Papyrus, 1986.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LIMA, Oliveira. *O Japão: impressões da terra e da gente*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

MAEYAMA, Takashi. O antepassado, o imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil rural (1908 – 1950). In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (Org.). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973a.

_____. *O Imigrante e a religião: estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo*. 1967. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 1967.

- _____. Religião, parentesco e as classes médias dos japoneses no Brasil urbano. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (Org.). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973b.
- MUTSURÔ, Kai. *Shin kokugo jiten*. Tokyo: Mitsumura Tosho, 2007.
- NAKAMAKI, Hirotika. *A Honmon Butsuryu-shu no Brasil*. São Paulo: Religião Budista Honmon Butsuryu-shu do Brasil, 1993.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- SANSOM, G. B. *Japan: a short cultural history*. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1973.
- SATO, Lilian Hissami. *A imigração japonesa para o Norte do Paraná: Assaí – 1930-1980*. 1999. Monografia (Especialização em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 1999.
- SEKIDA, Katsuki. *Zazen*. Barcelona: Editorial Kairós, 2008.
- SETO, Claudio; UYEDA, Maria Helena. *Ayumi: caminhos percorridos*. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.
- SILVEIRA, João Paulo de Paula. *A Seicho-no-ie do Brasil e o “autêntico paraíso terrestre”: o matiz religioso da nipo-brasilidade (1966 – 1970)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2008.

- SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introdução ao Zen Budismo*. 10. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 2005.
- SUZUKI, Teiti. *The Japanese immigrant in Brazil*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1969. v. 1.
- TAKEUCHI, Márcia Yumi. *O perigo amarelo em tempos de guerra (1939 – 1945)*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- TOMITA, Andrea. Conversão e consumo religioso nas Novas Religiões Japonesas: a Igreja Messiânica e a Perfect Liberty. In: Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, n.13, 2005. *Anais da XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. 2005.
- USARSKI, Frank (org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.
- VALLADARES, Clarival do Prado. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972. v. 1.
- VAN GENNEP, Arnold. *The rites of passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- WIJAYARATNA, Mohan. Funerary rites in Japanese and other Asian Buddhist societies. *Japan review*, n. 8, 1997.
- YOKOYAMA, Lia Cazumi. *A conversão ao Catolicismo*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 1998.

ENTRE O CHILE E O BRASIL: HISTÓRIAS DE VIDAS DE IMIGRANTES

*Vanessa Paola Rojas Fernandez**

Introdução

Este texto apresenta algumas características da emigração / imigração chilena ocorrida durante as três últimas décadas do século XX a partir de histórias de vida de imigrantes. Estas características são, portanto, essencialmente subjetivas, uma vez que advêm das versões, explicações, opiniões e impressões dos próprios sujeitos protagonistas do processo social em questão. As histórias de vida foram obtidas em uma pesquisa de história oral realizada com um grupo de chilenos residentes na cidade de Campinas/SP (FERNANDEZ, 2011).

Mais do que o ato de captação de entrevistas, entende-se a história oral como um conjunto de procedimentos. Este conjunto de métodos se inicia com a elaboração de um projeto e continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas (MEIHY & RIBEIRO, 2011, p. 12).

Considerando que a imigração é um deslocamento de pessoas no espaço e que este espaço não é somente um espaço físico, mas também qualificado em muitos outros sentidos – social, econômico, político, cultural, entre outros (SAYAD, 1998, p. 15) – a relação entre o movimento migratório chileno e as histórias de vidas de alguns de seus imigrantes resultou em reflexões nesses diversos sentidos.

* Mestre em História Social – Universidade de São Paulo (USP).

Traçado histórico: antecedentes da emigração

A emigração massiva de chilenos ao exterior remonta às décadas de 1970, 1980 e 1990, como consequência da conturbada conjuntura política, econômica e social pela qual passava o Chile. Exilados, foragidos, voluntários ou mesmo insatisfeitos com o contexto de então, no total cerca de 500 mil chilenos se deslocaram durante este período a diversos países¹, entre eles o Brasil. Considerando que em 2002 o Chile possuía cerca de 15 milhões de habitantes, é fácil imaginar o impacto disto naquele ambiente².

Esta “conturbada” conjuntura política, econômica e social pode ser resumida em torno de dois fatos principais: a eleição de Salvador Allende Gossens em 1970, candidato da Unidade Popular com uma proposta de governo socialista a ser institucionalizada, e o golpe de Estado de 1973, que acabou com o governo vigente e deu início à ditadura militar.

A eleição de Salvador Allende significou o que muitos chamaram de “inauguração de uma experiência única no mundo” ou de “situação inédita na história”, pois pela primeira vez um presidente declaradamente marxista chegara ao poder em meio a um processo democrático. A perplexidade que este fato poderia provocar naquela época é evidenciada em sua contextualização:

Socialismo na América Latina? Em pleno ano de 1970? Quando a ditadura militar brasileira se consolidava e emergia como modelo político e de crescimento econômico para seus vizinhos? Quando a Argentina seguia mergulhada num regime militar há 4 anos? Quando a Bolívia, entre idas e vindas, via se imporem sempre novos governantes militares? Quando os Estados Unidos eram governados por Richard Nixon e por Henry Kissinger?

¹ Há estimativas que consideram 1 milhão de chilenos residentes no exterior, porque estão incluídos aí os filhos de chilenos nascidos em outros países. Chilenos en el exterior: donde viven, cuantos son y qué hacen los chilenos en el exterior, disponível em: www.chilesomostodos.gov.cl.

² Fonte do Instituto Nacional de Estatísticas do Chile, disponível em: www.ine.cl/canales/chile_estadistico/home.php.

E quando Cuba estava isolada e as guerrilhas em refluxo na América Latina? (SADER, 1992, p.15.)

Deve-se ter cautela, porém, para não confundir o início do governo da Unidade Popular no Chile com o começo de um governo socialista de fato. O que se tem neste caso é a eleição de um governante com essa proposta, com a ideia de um governo socialista a ser institucionalizado mediante uma transformação gradual da economia, da sociedade e do Estado chileno. Intelectuais e políticos da época criaram as expressões “experiência chilena” e “via chilena ao socialismo”, para designar essa intenção de realizar a transição ao socialismo em democracia, de modo pacífico e sem luta armada.

Esta transição, no entanto, não aconteceu. A eleição de Allende para presidente do Chile, embora tenha ocorrido em termos democráticos, desencadeou ações que levaram o país a uma grave crise. Tais ações foram articuladas e concretizadas por grupos opositores ao governo, afinal, a proposta de governo socialista e suas decorrências – reforma agrária, nacionalização de empresas, estatização de bancos, entre outras – não agradaram a todos. O desabastecimento de produtos básicos, o “mercado negro”, as greves, as passeatas, as tensões sociais e os desentendimentos entre o Executivo e o Legislativo foram algumas dessas ações.

Alfredo Sirkis, jornalista brasileiro que estava exilado no Chile, descreve uma situação que presenciou em Santiago, a capital do país:

No centro da cidade, manifestações: trabalhadores e militantes de esquerda gritam “*Allende, Allende, el pueblo te defende*” e um grupo mais exaltado destes entra em choque com membros da *Juventud Nacional* e do *Pátria y Libertad*. [...] Gritaria, pedradas, correntes e paus em ação. Apagaram as luzes da cidade, o centro vira um breu entrecortado por faróis de carros. [...] As luzes voltam e Allende pelo rádio tranquiliza o país: a sabotagem de uma torre de alta tensão não foi acompanhada por nenhuma ação subsequente. (SIRKIS, 1982, p. 120-122).

Os conflitos sociais eram cada vez mais intensos. Setores expressivos do movimento popular reagiam ao clima de possível golpe, ao mesmo

tempo em que criticavam os chefes da Unidade Popular que nada faziam de concreto para preparar um enfrentamento com a oposição (COGGIOLA, 2001, p. 42.). As discussões políticas em torno da questão, no interior da própria Unidade Popular, também eram cada vez mais latentes, o que contribuiu para a sua desestabilização.

Não há como não mencionar o papel da grande imprensa em meio a esta articulação desestabilizadora do governo da Unidade Popular, promotora de opiniões e posições favoráveis ao fim do governo e à intervenção das Forças Armadas no país.

Além da oposição no âmbito político-institucional chileno – com destaque para o Partido Nacional, considerado o partido de direita, e para alguns políticos do Partido da Democracia Cristã, considerado o partido de centro – e da oposição da sociedade em geral – com destaque para as classes patronais e para alguns setores da classe média – destacou-se aí também a oposição internacional, com destaque para o governo norte-americano: diversos documentos comprovam a preocupação dos Estados Unidos com a proposta socialista chilena e com a influência que esta poderia exercer na América Latina. Pode-se citar como exemplo o memorando 93 emitido pela Casa Branca, intitulado “Política Relativa ao Chile”, que definia os contornos de uma guerra econômica ao governo de Allende (MUÑOZ, 2010, p. 108).

Foi assim que, em linhas gerais, “a experiência chilena resultou no golpe militar de 11 de setembro de 1973. Representou também o final de um longo percurso de vida política democrática no Chile” (AGGIO, 2002, p. 27).

O período seguinte, a ditadura militar chilena, personificada no general Augusto Pinochet Ugarte, sendo uma das ditaduras mais violentas e cruéis da América Latina, durou mais de 16 anos (1973-1991). Opressão, censuras, perseguições políticas, prisões, torturas, assassinatos e exílios foram algumas das ações desencadeadas durante este período, só que agora, diferente das ações ocorridas no governo anterior de Allende, estas ações não foram executadas pela oposição.

Segundo o Relatório da Comissão Nacional de Verdade e Reconciliação, publicado no início da redemocratização chilena (1991),

os direitos humanos de 2.279 pessoas foram gravemente violados entre 11 de setembro de 1973 e 11 de março de 1990³. Para além dessas estimativas oficiais, há quem mencione mais de quarenta mil mortos, dois mil desaparecidos e um milhão de exilados (LITTIN Apud MÁRQUEZ, 1986, p. 23).

Chilenos no exterior: caminhos e destinos

A presença de chilenos no exterior tornou-se um elemento estrutural desse país a partir da década de 1970. Argentina, Estados Unidos, Suécia, Canadá, Austrália, Brasil, Venezuela, Espanha, França e Alemanha são os 10 países com maior número de chilenos no mundo⁴. No caso específico do Brasil, sua quantidade em 1970 era quase inexistente, não ultrapassando a cifra de dois mil. Em 1980, houve um enorme aumento deste número, com quase dezoito mil chilenos vivendo aqui. Na década de 1990 já eram vinte mil, registrando uma pequena queda no ano 2000, com pouco mais de dezessete mil chilenos⁵. Neste mesmo ano, constavam entre as dez nacionalidades que apresentavam a maior quantidade de imigrantes internacionais residentes no Brasil (SALA & CARVALHO, 2008, p. 287).

Afinal, o que levou essas pessoas a saírem de seu país de origem e o que trouxe parte delas ao Brasil neste período? A reflexão sobre esta e outras questões pode ser encontrada na voz e nos argumentos dos próprios imigrantes chilenos, uma vez que se trata de um movimento recente e, portanto, com personagens vivos. Para isto, uma pesquisa de história oral de vida mostrou-se interessante.

³ O relatório, dividido em 3 volumes, está disponível em formato PDF no site oficial do governo do Chile: www.ddhh.gov.cl/ddhh_rettig.html.

⁴ Chilenos en el Exterior: Donde Viven, Cuantos Son y Qué Hacen los Chilenos en el Exterior, disponível em: www.chilesomostodos.gov.cl.

⁵ IBGE: Censos Demográficos de 1960, 1970, 1980, 1991 e 2000. Há também outras estimativas, que apresentam números maiores do que esses.

O Chile passava por um difícil momento político, econômico e social, o que afetava diretamente a vida de seus cidadãos, conforme exposto anteriormente. Durante o período ditatorial, que vigorou entre 1973 e 1990, muitas pessoas foram obrigadas pelo Estado a abandonarem o país, pois estavam sendo duramente perseguidas e corriam risco de vida, os chamados “exilados políticos” ou “refugiados”.

Diferentes destes, que foram obrigados, muitos saíram voluntariamente, em busca de melhores condições de vida em outros países, tornando-se assim emigrantes/imigrantes: “como duas faces de uma mesma realidade, a emigração fica como a outra vertente da imigração” (SAYAD, 1998, p. 14). Embora não tenham sido obrigados a efetuarem tal deslocamento, foram levados a ele pelas circunstâncias desfavoráveis em que se encontravam dentro de seu próprio país: além do autoritarismo vigente, milhares de chilenos ficaram desempregados após o início do governo militar. Não há, assim, como atenuar o peso do Estado sobre o movimento emigratório chileno durante as três últimas décadas do século XX, ainda que seja necessário fazer uma diferenciação entre o exilado político e o emigrante.

A maioria dos chilenos exilados foi para países como Austrália, Canadá, França e Suécia, que tinham naquele momento programas governamentais de apoio à recepção de perseguidos políticos (ARTIGAS, 2006). O Brasil não possuía tais programas nessa época, pelo contrário, também vivia-se aqui sob governos militares (1964-1985), mas o país apresentava ofertas de trabalho e anunciava o “milagre econômico brasileiro”, o que propiciou a entrada de milhares de estrangeiros, entre eles os chilenos. Observa-se, assim, que a questão econômica apresenta maior ênfase do que a questão política nos relatos dos chilenos residentes no Brasil.

Conscientes da história de seu país, cujo período ditatorial produziu milhares de perseguidos políticos, são os próprios chilenos que fazem essa diferenciação entre os exilados políticos e os imigrantes – sem necessariamente utilizarem esta nomenclatura – atribuindo razões econômicas e sociais às causas geradoras da emigração e razões políticas às causas geradoras do exílio:

Eles vieram na década de 70, mas não foi por questão política, na verdade eles vieram por uma questão de oportunidade, porque naquela época o Brasil tinha um déficit muito alto de engenheiros e meu tio que é engenheiro ele veio [...] (Alejandro)

Essa foi uma das razões que fez eu sair do Chile, eu estava cansado e quis vir pra cá [...] não foi questão política nem nada. (Osvaldo)

É por esta diferenciação também e por atribuírem o fator político ao exílio, que muitos chilenos não apontam a ditadura militar como causa da emigração que empreenderam. No entanto, é visível o impacto e as consequências que o Golpe de Estado de 1973 inaugurou na vida deles:

Meu marido foi um dos primeiros que ficou desempregado no Chile depois do Golpe Militar. (Herminda)

Depois do Golpe eu fiquei sem trabalho, todo mundo ficou sem trabalho na casa de meu irmão, era super difícil... Não tinha nem como procurar trabalho nessa época, porque muita coisa fechou, os comércios todos fechados, o que funcionava à noite antes já não podia funcionar mais, muita gente sem trabalho, uma pobreza muito grande no país, tudo muito limitado [...] (Marianne)

Depois veio o Golpe Militar e aí eu comecei a ter problemas. Mesmo sendo democrata-cristão, pelo fato de ser dirigente sindical e militante. (Luís)

É possível perceber um corte, uma guinada, entre o antes e o depois da instauração do regime militar. Assim, mesmo que muitos chilenos imigrantes não atribuam diretamente ao Golpe e ao governo com ele instaurado as causas da emigração, por não terem sido perseguidos políticos e, portanto, não serem exilados, há que se questionar essa postura, uma vez que foi após o Golpe que ficaram desempregados e que tiveram que optar pelo deslocamento.

Houve também, é claro, aqueles que não estavam desempregados ou com problemas econômicos e que mesmo assim efetuaram o movimento

emigratório, seja pela busca de aventura e desafio pessoal, seja pelo cansaço da falta de liberdade no país de origem:

Não vim pro Brasil por necessidade ou por novas perspectivas, vim mais por aventura, um desafio pessoal. (Pedro)

Ainda era ditadura no Chile e eu estava cansado daquela situação. (Osvaldo)

Embora o maior fluxo emigratório chileno tenha se dado após o início do governo militar (1973), não podemos esquecer dois fluxos distintos, em menor proporção, mas também durante esse contexto: em linhas gerais, a crise econômica e social no governo Allende (1970-1973), ainda que ocasionada pela oposição, causou inúmeras dificuldades cotidianas para os chilenos, o que levou muitos a clamarem pelo seu fim e tantos outros a optarem pela saída do país. Posteriormente, já durante a redemocratização (1990) e até os dias atuais, chilenos continuaram a emigrar no contexto da globalização, devido à influência das “redes de imigração”⁶.

No ano de 1991 eu vim pela primeira vez ao Brasil. Eu já tinha família em Campinas, um tio e uma tia que moram aqui há mais de trinta anos. [...] Então em 1991 eu vim pela primeira vez ao Brasil, passar as férias na casa daqueles meus tios chilenos que já moravam aqui. Voltei em 1997 e fiquei. (Alejandro)

A escolha pelo Brasil como país de destino se deu por diversos fatores, em alguns casos articulados entre si, em outros individualmente: a proximidade com o país de origem, as muitas oportunidades de trabalho que o Brasil oferecia naquela época, a possibilidade de adentrarem o território com a documentação regularizada e a influência das redes:

⁶ As redes de imigração são redes de contatos, estabelecidas aleatoriamente, entre novos imigrantes e imigrantes de um período anterior, constituindo uma continuidade nos processos migratórios.

Então perdemos a oportunidade de ir para a Austrália e começamos a pensar em algum país latino-americano. Pensamos no Equador e na Venezuela, que na época estavam bem. Só que estes dois países não nos davam segurança de permanência, primeiro teríamos que migrar como turistas e só depois saberíamos se a nossa situação se estabilizaria. Tentando encontramos o Brasil, que tinha bastante fonte de trabalho disponível nessa época e por isso estava recebendo migrantes. (Herminda).

Nesse tempo se escreviam cartas pra Chile, os chilenos contando nas cartas que aqui estava tudo muito bom, e assim foi vindo gente e mais gente de lá pra cá. (Marianne)

O planejamento e a decisão do ato de emigrar partiram predominantemente do lado masculino, sendo os homens os principais articuladores do movimento migratório chileno, a quem coube a tarefa de, se não solteiros, deslocar-se primeiramente sem a sua família nuclear e, posteriormente, quando já instalado residencial e profissionalmente, reunir a família no novo país:

Eu cheguei no Brasil em julho de 1975, em dezembro me mudei para Campinas e no dia 12 de fevereiro de 1976 finalmente encontrei um trabalho! A minha esposa e meus filhos chegaram um mês depois, em março. (Luís)

Em fevereiro de 1978 ele veio para o Brasil sozinho, em maio ele já estava trabalhando em uma grande empresa de Campinas e em junho mandou buscar a gente, eu e nossos dois filhos. (Berta)

Não se deve, no entanto, menosprezar o papel da mulher neste movimento: a ela coube ficar sozinha ou com as crianças no país de origem, enquanto esperava pelo momento do deslocamento ao outro país, um ato de coragem, e a elas couberam as diversas atividades relacionadas ao campo da casa e da educação dos filhos no novo país:

Minha esposa cada vez que me escrevia dizia que estava vindo do Chile, que estava vindo, que não aguentava mais. Tínhamos três filhos nessa época, ficavam um pouco na casa do meu pai, outro pouco na casa da mãe dela. (Luís)

Eu não sabia falar nada em português e fui atrás, perguntei onde tinha uma escola próxima e fiz a matrícula deles, numa escola estadual. (Herminda)

O trabalho no início do movimento imigratório também é tema que emerge predominantemente do lado masculino. Percebe-se aí uma diferença significativa entre aqueles que já vieram empregados do Chile ou com várias ofertas de emprego, porque possuíam a formação tecnológica que o país tanto necessitava naquela época, e aqueles que vieram sem essa colocação. Não coincidentemente, os chilenos que já vieram empregados ou que possuíam a referida formação tecnológica que o Brasil necessitava, cujas profissões constavam nas listas dos consulados e embaixadas, vieram também com a documentação garantida para toda a sua família, isto é, com o “visto permanente”, e, portanto, tiveram uma trajetória menos difícil e complicada em seu início, comparando-se à trajetória daqueles que não tiveram tais oportunidades:

Como ele tinha um curso técnico, saímos com visto de permanência do Chile para cá, e isto foi o que nos deu segurança. (Herminda)

Então eu já vim empregado de lá do Chile, com a documentação feita e a passagem de avião e estadia tudo pago pela empresa que me contratou no Brasil. (Pedro)

As empresas nessa época faziam uns contratos maravilhosos, a própria empresa se encarregava de comprar as passagens, alugar o apartamento, comprar móveis e um carro pro funcionário. Elas precisavam muito de mão de obra estrangeira nessa época, pois no Brasil não havia muitos profissionais [...] (Marianne)

Comecei a procurar emprego em Santos, só que nada resultava, porque a gente vinha do Chile como turista, sem documentação.

Aí para poder trabalhar começavam os contatos com pessoas que vendiam documentos, teve uma vez que eu fui parar na Polícia Federal porque andava com uma carteira falsa. [...] Eu e minha esposa já tínhamos tentado várias vezes arrumar a documentação, inclusive depois com a certidão de nascimento da Denisse, minha filha que nasceu no Brasil, não conseguíamos. (Luís)

A documentação para os imigrantes é crucial. Há aqueles que já emigram com os documentos regularizados desde o seu país de origem e aqueles que emigram para depois regularizarem a sua situação no país de destino. Em comum, todos dependem da política migratória do país receptor, porém aqueles que não conseguem se “legalizar” são também os que enfrentam maiores restrições e os que possuem menos oportunidades no novo país. Um exemplo de desrespeito aos direitos humanos devido à (in) documentação pode ser visualizado abaixo:

A minha filha, Bruna, nasceu em dezembro de 2008 e foi uma dor de cabeça pra fazer a documentação dela, porque quando ela nasceu eu ainda estava sem meus documentos e o pessoal do cartório não queria registrar minha filha sem que eu apresentasse o meu passaporte. Eles foram um pouco chatos nisso, que por lei ela tem o direito a ter a documentação, mas o cara do cartório queria o meu passaporte e eu só tinha a *identidad*. (Alejandro)

Percebe-se aí a “contradição fundamental do fenômeno da imigração”, em que a situação do imigrante oscila, segundo as circunstâncias, entre o estado provisório que a define de direito e a situação duradoura que a caracteriza de fato (SAYAD, 1998, p. 46). A questão do retorno também se insere nesta contradição fundamental. A maioria dos chilenos emigrou com o plano de retornar logo ao país de origem, mas não foi o que aconteceu:

Porque viemos pensando ‘vamos ganhar muito dinheiro e depois de uns cinco anos voltamos pro Chile’. (Luís)

A ideia quando viemos pro Brasil era ficar uns 5 anos e voltar. (Herminda)

Então o Chile só foi começar a melhorar depois de uns 10, 12 anos que o Pinochet já estava no governo, por isso também que fomos ficando no Brasil, porque na verdade viemos com a intenção de voltar, nunca viemos pra ficar, mas a situação lá no país não melhorava [...] (Marianne)

O desejo de retorno ainda hoje existe para muitos, mas não está nos planos de todos:

Eu gostaria de voltar para o Chile. Quero ir morrer lá, não quero morrer aqui. Aqui no Brasil estou cansado. Eu gosto, mas estou cansado de estar aqui, quero estar um pouco lá. Se puder subsistir, irei. (Osvaldo)

Às vezes eu penso que um dia eu quero voltar pro Chile, mas acredito que só quando eu esteja muito velhinha, quando já não possa fazer mais nada. O fato de meus filhos estarem aqui, os netos, são laços que são difíceis de cortar. (Berta)

Se alguém me fizesse uma proposta pra voltar para o Chile, eu penso cinco vezes. (Pedro)

Este movimento imigratório chileno existe, assim, há mais de 30 anos. Atualmente, o deslocamento de chilenos ao Brasil continua a acontecer, devido à força das redes de imigrantes no contexto da globalização, mas em número bem reduzido se comparado ao passado recente.

Experiências de adaptação

Ao efetuarem a mudança de um país para outro, os imigrantes são portadores de valores de uma cultura original, a cultura do país de origem, e chegam com esses valores a uma cultura diferente, a cultura do país de destino. Alguns desses valores culturais precisam ser revisados e, às vezes, até abandonados, ao mesmo tempo em que novos valores culturais vão sendo adquiridos, completando aqueles e, em alguns casos, provocando conflitos, o que exige uma negociação.

Provenientes de uma cultura diferente, os chilenos imigrantes tiveram que adaptar-se ao novo contexto. Além de alguns costumes considerados típicos do Chile, como a forma de se apresentar nas entrevistas de trabalho ou a maneira de se expressar, o idioma e a culinária também fizeram parte deste processo de adaptação:

O mais difícil pra mim aqui no Brasil era a forma de se apresentar nas entrevistas, porque no Chile as pessoas quando vão procurar trabalho vão com sua melhor roupa, normalmente de terno. Então eu via avisos assim de ‘precisa-se de ajudantes de produção’, aí eu ia, mas ia de terno e gravata, com pasta de documentos de couro, essas coisas. Aí me olhavam e diziam ‘não, pra você aqui não tem trabalho, você ajudante de produção?’. Até que um dia eu decidi ir de calça jeans, uma camisa e minha carteira. Era para operador de grua, que aqui se chama operador de ponte rolante. Esse foi meu primeiro emprego no Brasil. (Luís)

Nós chilenos somos um pouco ordinários pra falar, falamos de qualquer maneira! Somos assim! Há coisas que você só vem se dar conta quando está aqui. [...] Sempre tem algo ou alguém do que rir. Quando você se dá conta? Aqui. E aqui no Brasil é fora de foco praticar um humor desse, ninguém vai te achar graça. (Osvaldo)

Dentro de minha casa eu sempre mantive o idioma espanhol, aqui somente se *habla*. Meus filhos *hablame* falam perfeitamente, enquanto eu fiquei nesse impasse: entender em português eu entendo, mas sempre preferi *hablardo* que falar, porque o falar fica como um castellano mal *hablado*. [...] Durante todo esse tempo eu mantive também as comidas que tínhamos lá: sempre faço *cazuela*, *carbonada*, *pastel de choclo*, *picarones* [...] e todos em casa adoram! (Herminda)

Esses valores culturais são os formadores de identidade dos habitantes de uma nação. Assim sendo, os imigrantes, ao negociarem seus valores nacionais culturais, estão, na verdade, negociando sua identidade. A identidade é, portanto, construção e cada indivíduo não tem apenas uma identidade, mas várias, sendo que elas não têm a “solidez de uma rocha”,

pois não são garantidas para toda a vida (BAUMAN, 2004, p. 17). Entre os imigrantes, devido à própria natureza do processo migratório, a identidade nacional tende a se sobrepor às suas outras, pois o que antes era uma ideia natural entra em conflito com o surgimento de uma nova alternativa de identificação. É interessante observar como eles se posicionam sobre isto:

Não me considero um imigrante, apesar de que teoricamente seria um, mas não me considero [...] Eu me considero ainda chileno assim como me considero um pouco brasileiro. [...] Metade de minha vida está em Campinas, estou com 65 anos e cheguei aqui com 30, acho que sou um pouco mais campinense que santiaguino, meu coração tá dividido! (Pedro)

Apesar de morar há mais de 30 anos aqui no Brasil, eu me considero uma imigrante, sempre vou me sentir uma imigrante porque aqui nunca vai ser meu país. Eu nunca vou me sentir brasileira, posso torcer pelas coisas do Brasil, pra que o Brasil seja bom, pra que o Brasil tenha um bom governo, até porque vai ser bom pras minhas filhas e pra mim também, que moro aqui, mas eu ser brasileira? Nunca! (Marianne)

Essa divisão entre o país de origem e o país de residência faz parte do próprio processo migratório. Trata-se, na verdade, do processo de construção de identidade imigrante, que é a construção de uma nova identidade, baseada nos dois polos nacionais relacionados ao processo da emigração/imigração empreendida (FERNANDEZ, 2011, p. 195). Tal construção se deu de modo diferenciado para cada indivíduo e oscila de acordo com as situações em que ele se encontra. Por vezes, são os próprios nacionais que lembram essa diferenciação entre os chilenos e os brasileiros, evidenciando aí questões referentes a preconceitos e aceitação:

Eu já escutei papos como 'você não tem nada que falar, você não é daqui', ou sei lá, 'o que que você tá fazendo aqui? Vai pra sua terra', mas são poucos, eu não posso generalizar todo mundo por causa de uns ignorantes. (Alejandro)

Aonde eu vou, quando falo alguma coisa, já na hora me perguntam de que país eu sou, por causa do meu sotaque [...] (Marianne)

Ao longo desses anos, a constituição de uma comunidade chilena no Brasil – uma “comunidade realmente existente”, ou seja, uma coletividade que pretende ser a comunidade encarnada, o sonho realizado, a “comunidade imaginada”, mas que não é (BAUMAN, 2003, p. 9-10) – exerceu importante papel no movimento migratório chileno. Integrando esta comunidade, existem no Brasil mais de 20 entidades oficiais, divididas entre associações, conjuntos folclóricos, centros culturais, grupos esportivos e grupos de apoio⁷. Essas entidades foram se formando aos poucos e atualmente não contam com integrantes exclusivamente chilenos, mas também com brasileiros:

Em 1992, já depois de uma longa experiência, eu fui convidada por uma amiga chilena a participar da primeira reunião para formar uma associação de chilenos em Campinas, hoje chamada Associação de Chilenos Residentes em Campinas e Região Pablo Neruda. (Berta)

Em 1995, com um grupo de famílias chilenas de Campinas, fundamos o Conjunto Folclórico *Raíces de Chile*. (Luís)

É o único local onde a gente fala a nossa língua, apesar de que tem muitos brasileiros que participam também, então a gente mistura português e espanhol, vira meio que bagunça, mas é o único local onde a gente faz aquilo e faz com vontade mesmo, de mostrar a cultura do nosso país. (Alejandro)

A constituição e manutenção dessa comunidade devem-se à necessidade sentida pelos imigrantes de manterem seus valores culturais de origem em coletividade, criando laços sociais com membros de uma experiência em comum – a imigração – ao mesmo tempo em que

⁷ www.chilesomostodos.gov.cl.

têm a oportunidade de valorizar e evidenciar a identidade chilena presente em suas vidas. A comunidade é, portanto, parte importante do processo de negociação identitária dessas pessoas:

Não somos de sangue, mas o fato de sermos chilenos, o fato de convivemos juntos, é como se essa comunidade viesse substituir em parte um pouco a família que a gente deixou. (Berta)

Talvez se eu nunca tivesse tido a oportunidade de fazer folclore do Chile, hoje eu poderia me considerar mais brasileiro do que chileno. Mas o fato de estar metido no folclore e na cultura chilena todas as semanas, o ano inteiro nesse baile, então nunca deixei o país de origem longe. Ta longe fisicamente, mas chega o fim de semana estamos aí lembrando da *cueca*, do *baile mapuche*, do *baile de páscoa*, do *sur*, do *norte* [...] (Luís)

Sendo uma comunidade realmente existente, críticas e desentendimentos também fazem parte de sua trajetória:

A parte mais dura é que quando você vem do Chile, juvenzinho, quer ver se há algum lugar onde se juntam os chilenos e depois você leva a maior decepção. A maior decepção! [...] Quem vê de fora pensa que existe uma comunidade [...] (Osvaldo).

Percebe-se assim que, embora membros de uma mesma comunidade de destino (MEIHY, 2005, p. 72), imigrantes chilenos no Brasil, existe uma diferenciação identitária entre aqueles que participam ativamente da comunidade – a comunidade realmente existente – e aqueles que não participam. Esta diferenciação também pode ocorrer entre os diferentes grupos da própria comunidade.

Diferenças à parte, a construção e manutenção de uma comunidade não é tarefa fácil: exige trabalho em equipe, dedicação, força de vontade e praticamente nenhum apoio externo. Embora nem todos os chilenos imigrantes participem dessa tarefa, visualiza-se seu alcance na colônia:

Por gostar de música, eu sempre participei aí na parte musical, eu toco vários instrumentos e hoje eu sou o diretor musical. Como

funciona: durante um ano inteiro, praticamente todo domingo tem ensaio. Todo domingo é sagrado, não tem conversa! Tem que gostar muito porque é um sacrifício. (Alejandro)

E a nossa idéia era comprar esse terreno, mas a comunidade não tem muita consciência de ajudar com a Associação, de pagar uma mensalidade pra colaborar com as despesas fixas: o aluguel, conta de água, luz, telefone. Mês a mês tem que pagar tudo isso e se as pessoas não colaboram, fica difícil. (Berta)

Em Campinas tem uma colônia chilena que se reúne bastante, mas eu só participo de vez em quando, para grandes eventos como as *fiestas pátrias* ou os jogos da Copa, que o pessoal vai se encontrar num lugar para assistir o jogo da seleção chilena e eu vou! (Pedro)

O patriotismo e a religiosidade são temas que merecem destaque entre as tradições da comunidade chilena no Brasil: todos os anos, no mês de setembro, comemora-se a Independência do Chile, chamada *fiestas pátrias*, *dieciocho de septiembre* ou *dieciochochico*:

Nossas festas pátrias sempre têm sido muito boas, o pessoal que vai à festa vai pra se divertir, assistir uma apresentação do nosso conjunto folclórico, dançar, comer *empanadas*, *humitas*, *pastel de choclo*, tomar vinho, tomar *borgoña*, *ponche*, *cola de mono*, que são comidas e bebidas típicas preparadas para essa data. (Berta)

No mês de julho, celebra-se a *Fiesta dela Virgendel Carmen*, padroeira do Chile, também chamada *Virgen de la Tirana*. Ambos os temas, patriotismo e religiosidade, podem ser contemplados também em outras datas, nos eventos da comunidade ao longo do ano:

IMAGEM 1 E 2: Apresentação Virgen de la Tirana do Conjunto Folklórico Raíces de Chile, em setembro de 2010, Campinas/SP. Arquivo da autora



O Brasil apresentou-se, assim, como um país com liberdade para as práticas culturais e religiosas dos grupos imigrantes. Os chilenos, particularmente, não encontraram empecilhos para tanto. Suas tradições devem ser entendidas como importante marcos identitários para o grupo, constituindo uma forma de resistência à completa assimilação cultural, sendo também um modo de propagação da identidade nacional de origem dos imigrantes de primeira geração aos seus descendentes e uma forma de mostrar a cultura chilena à sociedade brasileira. Não se trata aqui, portanto, de investigar como se deu a origem e a invenção de tais tradições (HOBSBAWN, 2008, p. 20), mas de entendê-las como parte dos esforços de manutenção de uma identidade nacional chilena no Brasil.

Tais esforços, contudo, não é obra apenas dos chilenos organizados na comunidade, pois há aqueles que não participam dos grupos, mas que também sentem a necessidade de preservar a identidade nacional de origem:

Geralmente eu penso ainda nos anos 70. Não que eu vivo nos anos 70, mas que eu mudei de casa somente. Como não necessitei sair a trabalhar, mantenho uma vida como se sempre tivesse vivido no Chile! (Herminda)

Verificou-se, portanto, que o “ser chileno no Brasil” fez parte do processo de adaptação dos imigrantes, sendo um elemento comum a todos eles, só que de maneiras e intensidades variadas para cada indivíduo e de acordo com as situações vividas.

Apontamentos conclusivos

Neste texto, algumas características da emigração/imigração chilena ocorrida entre as décadas de 1970 e 1990 foram apresentadas: das causas da emigração ao processo de adaptação no Brasil, com ênfase na questão das identidades e da comunidade.

Com a leitura de obras da bibliografia em geral, é possível distinguir 3 categorias básicas de movimentos migratórios internacionais

envolvendo o Brasil contemporâneo: (1) a imigração não tradicional de países africanos e asiáticos, (2) as imigrações regionais ou latino-americanas e (3) a emigração de brasileiros a países da Europa, ao Japão e aos Estados Unidos, principalmente. Cada uma dessas categorias possui seus movimentos migratórios específicos, com seus contextos, volumes, fluxos e outras caracterizações particulares.

A imigração chilena em questão tem sua especificidade no fator político que a engendrou, mesmo que esses imigrantes não tenham sido exilados, e na condição social da maioria desses imigrantes, já que muitos deles possuíam uma formação educacional/profissional qualificada na época. Nem todos, no entanto, possuíam essa formação e estes foram os que enfrentaram as maiores dificuldades na busca de um emprego e na obtenção da documentação no período inicial do deslocamento.

Aliar o estudo de movimentos migratórios contemporâneos ao método da história oral de vida é uma opção para quem deseja analisar, além de questões objetivas sobre determinado fato ou assunto, as questões subjetivas relacionadas ao tema tratado. Uma dessas questões que emanou das narrativas foi o que Stuart Hall chamou de tradução:

Pessoas que retêm forte vínculo com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. São obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perderem completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas (HALL, 2005, p. 88-89).

Se for evidente que este processo de adaptação e negociação identitária acontece em todos os movimentos migratórios, também é certo que cada um deles possui suas complexidades e intensidades particulares, assim como são variáveis entre as diferentes pessoas de uma mesma corrente migratória. Neste estudo, observou-se que o “ser chileno no Brasil” foi elemento comum em todas as histórias de vida, ou seja, uma identidade comum aos chilenos imigrantes no Brasil, uma marca essencial em suas vidas, de maneiras e intensidades variadas para cada um deles.

Esta adaptação também não foi absoluta nem harmoniosa, pois conflitos pessoais e coletivos marcaram suas trajetórias.

Referências

AGGIO, Alberto. *Democracia e socialismo. A experiência chilena.* São Paulo: Annablume, 2002.

ARTIGAS, José del Pozo (Org.). *Exiliados, emigrados y retornados. Chilenos en América y Europa, 1973-2004.* Santiago de Chile: RIL Editores, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Identidade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BEVILAQUA, Maria Edith Guerrero Obando. *Estrangeiros: peregrinos da América – os latino-americanos do Cone Sul (chilenos, argentinos e uruguaios) no Brasil de São Paulo (1970-1990).* Campinas, 1992. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas.

BONASSI, Margherita. *Canta América sem fronteiras: imigrantes latino-americanos no Brasil.* São Paulo, 1999. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica.

CASTRO, Mary Garcia (coord.). *Migrações internacionais: contribuições para políticas.* Brasília: CNPD, 2001.

COGGIOLA, Osvaldo. *Governos militares na América Latina.* São Paulo: Editora Contexto, 2001.

CORTÉS, Verônica Aravena. *Chilenos em São Paulo: a trajetória de uma imigração*. São Paulo, 2000. Tese (doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo. DORFMAN, Ariel. *O longo adeus a Pinochet*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

FERNANDEZ, Vanessa Paola Rojas. *Dilemas da construção de identidade imigrante: história oral de vida de chilenos em Campinas*. São Paulo, 2011. Dissertação (mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo.

_____. E o destino da gente começou a mudar: as vítimas da ditadura militar chilena (1973-1990). *Oralidades: Revista de História Oral*, São Paulo, n. 9, p. 47-57, jan-jun/2011.

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

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional*. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *A aventura de Miguel Littín clandestino no Chile*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1986.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Brasil fora de si: experiências de brasileiros em Nova York*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

_____. *Manual de história oral*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

- _____. & HOLANDA, Fabiola. *História oral*. Como fazer, como pensar. São Paulo: Editora Contexto, 2007.
- _____. & RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado. *Guia prático de história oral*. São Paulo: Editora Contexto, 2011.
- MONARDEZ, Tito Arturo Valencia. *Identidade étnica e aculturação do emigrante chileno residente na 'Grae São Paulo', que emigrou após o golpe militar de 1973*. São Paulo, 1994. Dissertação (mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica.
- MUÑOZ, Heraldo. *A sombra do ditador*. Memórias políticas de Chile sob Pinochet. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- PATARRA, Neide Lopes (Org.). *Migrações internacionais – Herança XX, agenda XXI*. Campinas: ENUAP, 1996.
- RABINES, Berenice Carmen A. Young. *A vivência imigratória de um grupo de hispano-americanos do sul, residentes na cidade de São Paulo*. São Paulo, 2007. Dissertação (mestrado em Psicologia Social) – Universidade de São Paulo.
- SADER, Emir. *Chile (1818-1990)*. Da independência à redemocratização. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991. Coleção Tudo é História, vol. 136.
- _____. *Cuba, Chile, Nicarágua*. Socialismo na América Latina. São Paulo: Atual, 1992.
- SALA, Gabriela Adriana. *Características demográficas e sócio-ocupacionais dos migrantes nascidos no Cone Sul residentes no Brasil*. Minas Gerais, 2005. Tese (doutorado em Demografia) – Universidade Federal de Minas Gerais.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração*. Ou os paradoxos da alteridade. São Paulo: Edusp, 1998.

SIRKS, Alfredo. *Roleta chilena*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1982.

THOMSON, Alistair. *Histórias (co) movedoras*: história oral e estudos de migração. Revista Brasileira de História, São Paulo, n. 44, vol. 22, 2002.

Entrevistas

Herminda Mercedes Caamaño, 62 anos, veio em 1975 para o Brasil. Entrevista realizada em maio de 2008, em Campinas/SP.

Luis Eleodoro Merino Román, 66 anos, veio em 1975 para o Brasil. Entrevista realizada em março de 2009, em Campinas/SP.

Berta Rosas Morales, 61 anos, veio em 1978 para o Brasil. Entrevistas realizadas em janeiro e maio de 2008, em Campinas/SP.

Marianne Fernandez Hazeldine, 55 anos, veio em 1978 para o Brasil. Entrevista realizada em outubro de 2009, em Campinas/SP.

Pedro Francisco Rojas Velden, 65 anos, veio em 1978 para o Brasil. Entrevista realizada em novembro de 2009, em Campinas/SP.

Oswaldo Oyanedel, 44 anos, veio em 1986 para o Brasil. Entrevista realizada em agosto de 2009, em Campinas/SP.

Alejandro Hormazabal, 37 anos, veio em 1997 para o Brasil. Entrevistas realizadas em outubro de 2008 e outubro de 2010, em Campinas/SP.

Encarte de Imagens

O ÉDEN TROPICAL DOS ALEMÃES

Ana Maria Dietrich



FIGURA 1 – Imigrante alemã em sua moradia improvisada com folhas de palmeira, década de 30. IFA/ Alemanha. Revista Der Auslandsdeutsche. Stuttgart, Jahrgang 21, Fevereiro de 1938, Heft 2. Fonte: IFA/S, Alemanha.



FIGURA 2 – O ideário nazista e racista estava presente na comunidade alemã nos anos 30 e 40. Na foto, alemães de Ijuí e Nova Württemberg (RS) portam bandeiras da suástica em 1933. Fonte: StB/B, Alemanha.



FIGURA 3 – Experiências biológicas com os descendentes da colônia alemã no Espírito Santo demonstraram que não houve problemas com a adaptação ao clima e às doenças tropicais. Deuschtum im Ausland, 1937.

Unabhängigkeit erzielen Sie schnellstens durch Be-
wirtschaftung eig. Scholle.

Die **Kolonie Tannenberg**

In unseren schon berühmten Ländereien in Alt: Sorocabana bietet
die beste Gelegenheit, mit kleinster Geldanlage eigener Herr zu werden.
Lose von jeglicher Grösse von Rs. 350\$000 pro Alqueire aufwärts.

Wir bieten einzig dastehende Vorzüge:

Bahnnähe mit eigener Zufuhrstrasse, (beste d. ganz. Zone),
Billige Frachten der Sorocabana-Bahn (Rs. 2\$400 pro Sack
nach São Paulo),

Fruchtbarste Böden für alle Kulturen (Mais, Reis, Kar-
toffeln, Faserpflanze),

Holzreichtum,

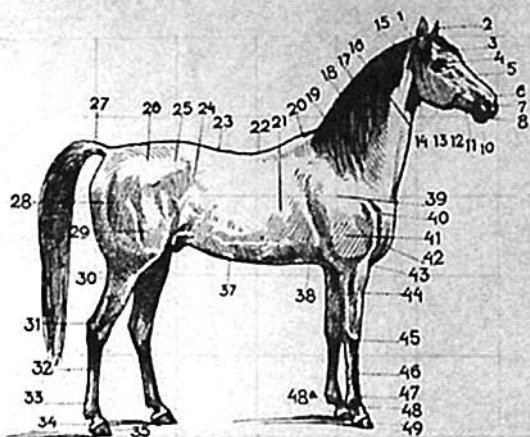
Gesicherter Absatz (durch eigene kommerzielle Organisation).

Näheres erstellen auf Wunsch bereitwilligst:

Cia. de Viação São Paulo - Matto Grosso

Rua Flor. de Abreu 170 - Caixa postal 471 - São Paulo.

FIGURA 4 – 3.49. Anúncio da colônia Tannenberg no jornal
Deutscher Morgen (1934). Fonte: IFA/S, Alemanha.



Partes exteriores do cavallo: — 1, Nuca; 2, Orelhas; 3, Fronte; 4, Olhos; 5, Chanfro; 6, Ponta do nariz; 7, Narinas; 8, Boca; 10, Labios; 11, Bochecha; 12, Ganachas; 13, Chato de bochecha; 14, Garganta; 15, Parotidas; 16, Juguleira; 17, Crineira; 18, Taboa; 19, Golpe de machado; 20, Cernelha; 21, Costado; 22, Dorso; 23, Lombo; 24, Flanco; 25, Anca; 26, Guarupa; 27, Cauda; 28, Nadega; 29, Coxas; 30, Perna; 31, Jarrete; 32, Canella; 33, Boleto; 34, Quartella; 34a, Coroa; 35, Cas-

co ou pé; 37, Ventre; 38, Cilhadoiro; 39, Espadua; 40, Ponta de espadua; 41, Braço; 42, Peito; 43, Cotovello; 44, Antebraço; 45, Joelho; 46, Canella; 47, Boleto; 48, Quartella; 48a, Coroa; 49, Casco.

Aus: *Exterior das Grandes Animais Domesticos* p. Odilon Ribeiro Nogueira. (Publicação da Secr. da Agric., Com. e Obras Publicas do Est. de S. Paulo, 1920).

Gedächtnisreihe II.

(S. Anleitung in Heft I, Seite 14)

1 o escuro
2 'preto
3 es'curo
4 a 'noite
5 dor'mir
6 accor'dar
7 o desper'tador
8 o relógio
9 a cor'rente
10 o 'ouro
11 o ou'rives
12 a aliança
13 o con'trato de casa'mento
14 a 'noiva
15 o eno'val

die Kohle
schwarz
dunkel
die Nacht
schlafen
aufwachen
der Wecker
die Uhr
die Kette
das Gold
der Goldschmied
der Ehering; Verlobungsring
(der Hochzeitsvertrag) die Verlobung
die Braut
die Ausstattung (der Braut)

FIGURA 5 – Na revista Terra das Palmeiras, lições úteis para o Brasil rural: as partes do cavalo em português. Revista Terra das Palmeiras, São Paulo, Setembro de 1922, Jahr 1, nr. 3. Fonte: IFA/S, Alemanha.



FIGURA 6 – Colonos saem de um culto protestante dominical. Revista Der Auslandsdeutsche. Stuttgart, Jahrgang 20, Janeiro de 1937.

PORTUGUESES EM TERRAS BRASILEIRAS: TROCAS CULTURAIS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

Carlos André Silva de Moura



IMAGEM 1: Imigrante português entregando pão, com sua carroça. São Paulo. Fonte: Acervo digital do Museu da Imigração do Estado de São Paulo.

FUTEBOL, CARNAVAL E ROMERÍA: PRÁTICAS
DE LAZER E RELIGIOSIDADE ENTRE OS
IMIGRANTES ESPANHÓIS NA PAULICÉIA DAS
DÉCADAS INICIAIS DO SÉCULO XX

Marília Klaumann Cánovas

No hay más que presenciar el desembarque de los desventurados que llegan al puerto de Santos, procedentes de España, para adivinar en sus organismos raquíticos, en sus semblantes demacrados y famélicos y en su indumentaria humildísima, que no es la voluntad la que les ha impulsado á salir de la Patria: les ha arrojado de ella la falta de medios de vida.



IMAGEM 2: O bairro do Brás e suas fábricas década 1920 In: GERODETTI, J. e CORNEJO, C. *Lembranças de São Paulo. A capital paulista nos cartões postais e álbuns de lembranças.* São Paulo: Studio Flash, 1999. p. 109.



IMAGEM 3: Carnaval e Corso década 1920. In: GERODETTI, J. e CORNEJO, C. *Lembranças de São Paulo*. A capital paulista nos cartões postais e álbuns de lembranças. São Paulo: Studio Flash, 1999. p. 15.

O CORVO NÃO É NEGRO: RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE ENTRE IMIGRANTES JAPONESES E DESCENDENTES NO BRASIL

Richard Gonçalves André



IMAGEM 1: ANDRÉ, R. G. Túmulo sincrético com indícios de culto cemiterial. 2008. 1 fot.: colorida; 1749 x 1946 px. (acervo pessoal)

CRISTÃOS E MUÇULMANOS NA EXPERIÊNCIA MIGRATÓRIA ÁRABE NO BRASIL

Samira Adel Osman



IMAGEM 1: Catedral Ortodoxa – Autora, 2012 .

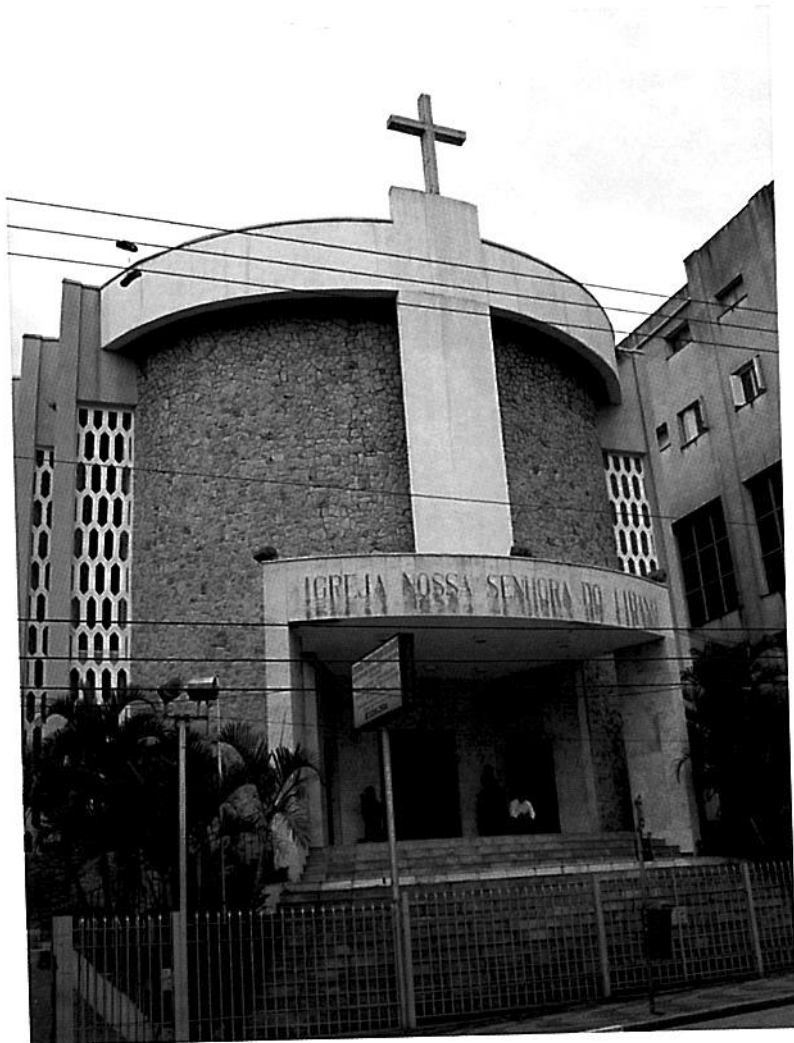


IMAGEM 2: Catedral N. Sra. do Líbano – Autora, 2012.



IMAGEM 3: Iconostácio- Catedral Ortodoxa – Autora, 2012.



IMAGEM 4: Igreja N. Sra. do Paraíso – Autora, 2012.



IMAGEM 5: Mesquita Brasil – Foto da Autora, 2012.



IMAGEM 6: Mesquita do Pari – Foto da Autora, 2012.



IMAGEM 7: Sala de Orações, Mesquita Brasil – Foto da Autora.



IMAGEM 8: Mesquita do Brás – Foto da Autora, 2012.

ENTRE O CHILE E O BRASIL: HISTÓRIAS DE VIDAS DE IMIGRANTES

*Vanessa Paola Rojas Fernandez**



IMAGEM 1 E 2: Apresentação Virgen de la Tirana do Conjunto Folklórico Raíces de Chile, em setembro de 2010, Campinas/SP. Arquivo da autora.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Rua Cora Coralina s/n.
13083-896 – Campinas – São Paulo – Brasil

Tel.: Publicações (19) 3521.1603
Tel. / Fax: Livraria: (19) 3521.1604
<http://www.ifch.unicamp.br/publicacoes>
pub_ifch@unicamp.br
www.facebook.com/pubifch

