



Cadernos da
Cátedra Vol. III

Cultura como facilitadora na integração de pessoas em situação de refúgio



MEMORIAL
DA AMÉRICA LATINA



SÃO PAULO
GOVERNO DO ESTADO

Secretaria de Cultura e Economia Criativa



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



Rede de Cooperação para a Integração de
América Latina no Memorial de América Latina
Fundação Memorial de América Latina
Brasil

CADERNOS DA CÁTEDRA III

**Cultura como facilitadora
na integração de pessoas em
situação de refúgio**

Organização:

Centro Brasileiro de Estudos da América Latina – CBEAL

Centro Brasileiro de Estudos da América Latina – CBEAL

Fundação Memorial da América Latina

São Paulo, 2022



| Secretaria de Cultura e Economia Criativa

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO

Rodrigo Garcia

Governador do Estado de São Paulo

Sérgio Henrique Sá Leitão Filho

Secretário de Estado de Cultura e Economia Criativa

FUNDAÇÃO MEMORIAL DA AMÉRICA LATINA

Conselho Curador

Almino Monteiro Álvares Afonso

Presidente

Matheus Gregorini Costa

Vice-presidente

Sérgio Henrique Sá Leitão Filho

Secretário de Estado da Cultura e Economia Criativa

Bruno Caetano

Secretário de Estado de Desenvolvimento Econômico

Carlos Gilberto Carlotti Junior

Reitor da Universidade de São Paulo – USP

Antonio José de Almeida Meirelles

Reitor da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp

Pasqual Barretti

Reitor da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Unesp

Marco Antonio Zago

Presidente da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP

Ruy Martins Altenfelder Silva

Membro Conselho Curador

DIRETORIA EXECUTIVA

Jorge Damião de Almeida

Diretor-presidente

Luciana Latarini Ginezi

Diretora do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina

Antônio Eduardo Colturato

Diretor Administrativo e Financeiro

Fabrcio Raveli Bolzan

Diretor de Atividades Culturais

CADERNOS DA CÁTEDRA III

Gerente de Assuntos Acadêmicos

Alexandre Barbosa

Formatação

Maristela Debenest

Capa

Rafael Bezerra

Produção

Raiane Kely Carvalho Félix

ISBN

978-85-8201-021-1

Cultura como facilitadora na integração de pessoas em situação de refúgio [recurso eletrônico] / organizado por Elizabete Sanches Rocha. – 1. ed. – São Paulo : Fundação Memorial da América Latina, 2022.

135 p. : il. – (Cadernos da Cátedra; v.3)

ISBN: 978-85-8201-021-1

1. Ação cultural 2. Refugiados 3. Cultura 4. Integração cultural I. Rocha, Elizabete Sanches, org. II. Série

CDD – 306

Sumário

<i>Cultura como facilitadora na integração de pessoas em situação de refúgio no Brasil</i>	1
Elizabete Sanches Rocha	
<i>As artes e seus papéis na transformação de conflitos no contexto das migrações</i>	21
Paula Ditzel Facci	
<i>Práticas culturais como potência de transformações pacíficas: vivências a partir do contexto migratório na fronteira Brasil-Venezuela</i>	27
Julia Faria Camargo	
<i>O poder da voz: relatos e poéticas Warao, em contexto de movência e refúgio</i>	51
Lia Leite Santos	
<i>A arte de se tornar visível: a política e a estética para a integração na perspectiva dos imigrantes e refugiados venezuelanos em Botucatu, São Paulo</i>	71
João Gilberto Belvel Fernandes Júnior	
<i>Desembaralhando os nós, as malhas e os vazios: pensando vivências migrantes em Joinville, SC pela mediação literária</i>	97
Julio Cesar Vieira	
<i>A experiência etnopoética de Abya Yala: integração de indígenas e migrantes no Brasil</i>	117
Brenda Marques Pena	

Cultura como facilitadora na integração de pessoas em situação de refúgio no Brasil

Elizabete Sanches Rocha

*“A tropa de arma na mão, mas real revolução
Sei que um dia virá com arte e educação.”*
Criolo

“Terrível é a tentação da bondade.”
Bertolt Brecht

“A questão não é de ‘relativismo’, como muitas vezes dizem os que desejam isolar suas crenças da força da diferença. Trata-se de compreender que falar com os outros implica escutá-los, e que, ao escutá-los, é muito improvável que o que se tem a dizer permaneça inabalado [...]”
Clifford Geertz

Resumo: Este artigo demonstra os principais resultados da pesquisa que dá título ao mesmo, cujo objetivo central foi o de fomentar ações culturais capazes de promover uma integração intercultural entre pessoas em situação de refúgio no Brasil presentes em diferentes regiões do país, a saber: Norte, Nordeste, Sul e Sudeste. Além disso, são apresentadas reflexões acerca dos desafios impostos pelos protocolos internacionais, histórica e politicamente estabelecidos, e seus limites na efetividade das ações que dão ênfase à securitização e não privilegiam práticas de integração intercultural, quando se trata de acolhimento de pessoas em situação de refúgio.

Palavras-chave: interculturalidade; refúgio; integração; humanitarismo.

Introdução

A pesquisa em tela, cujos resultados ora serão apresentados neste artigo, nasce de uma inquietação que me acompanha desde, pelo menos, 2002, quando passei a pesquisar com profundidade a invisibilidade que as práticas culturais¹ – entendidas antropológicamente como a própria expressão do humano e de sua diversidade – têm no

¹ Para uma reflexão mais robusta sobre os conceitos acerca de cultura, sugiro consultar CASTRO, C. (2004), GEERTZ, C. (1978, 2001), GIL, G. (2008), LARAIA, R. de B. (2006) e WAGNER, R (2010), apenas como alguns exemplos desse complexo debate. Também pode ser útil ROCHA, E. S. (2019).

contexto dos debates da área de Relações Internacionais, de agora em diante apenas RI. Como pesquisadora catedrática da Fundação Memorial da América Latina, em 2022, pude explorar o assunto e estender sua compreensão, com a experiência de campo.

Sobejamente dedicadas aos assuntos militares e bélicos, as RI não debatiam/debatem cultura em suas mais amplas possibilidades de entendimento e de abrangência conceitual; ao contrário: a cultura sequer era/é considerada como um aspecto relevante no jogo de interesses políticos que traça os caminhos analíticos e práticos dessa área do conhecimento.

Paradoxalmente, em minha visão e na de outras(os) autoras(es)², a maioria de nós com um histórico de investigação acadêmica focado em estudos culturais, literários, antropológicos, historiográficos e afins, a complexa rede de sentidos capaz de forjar uma dinâmica social –que resultará em conflitos, às vezes bélicos, às vezes não – é composta por fenômenos próprios da experiência humana – afinal as relações internacionais³ não são uma abstração: trata-se de seres humanos interagindo a partir de suas organizações sociais originárias⁴, civis, institucionais, governamentais, estatais, entre outras formas de se colocar e de existir no mundo.

Espantosamente relegada a último plano, ou simplesmente não mencionada pelas RI, cultura, que pode ser compreendida contemporaneamente como uma rede de signos compartilhados (GEERTZ, 1978, 2001), aparece como uma espécie de “prima pobre” nas discussões consideradas relevantes na área. Desse modo, assuntos que envolvem guerra e paz, por exemplo, admitem apenas um paradigma, o da guerra, sendo a paz sua mera sombra ou sua face oculta e inexistente. A paz, porém, não deve ser compreendida como a ausência da guerra⁵. Esse é apenas um exemplo para se demonstrar aqui a ineficácia do debate quando se pretende expor aspectos que dizem respeito às necessidades mais prementes dos seres humanos, quais sejam: condições saudáveis de vida, minimamente harmoniosas, organizadas democraticamente e com respeitabilidade mútua. Sabe-se que estes são princípios facilmente encontrados nas resoluções internacionais, sejam para refugiados(as), sejam para missões de paz e outras ações de cunho humanitário dentro do Sistema ONU, por exemplo. No entanto, a própria base epistemológica na qual se fundam tais agências⁶, nomeadamente pautadas por uma visão de mundo neoliberal e ocidental⁷, sustentam decididamente as estratégias para o cumprimento das missões para as quais estas são designadas, em uma linha securitizada. Entre elas, evidentemente, está a de acolher, integrar e dar suporte para as pessoas em situação de refúgio⁸.

² Consultar, por exemplo, as obras de FACCI, P. D. (2011, 2020), JAHN, B. (2004) e MARTINS, E. C. de R. (2007), entre outras.

³ Quando usadas com letras minúsculas, estou me referindo às interações humanas e não ao campo de conhecimento.

⁴ Refiro-me à organização social e política presente, desde milhares de anos antes das invasões europeias, entre os povos originários de continentes, tal como a, assim denominada pelos conquistadores, América Latina.

⁵ Para um aprofundamento deste debate, sugiro consultar ROCHA, E. S.; MASO, T. F. (2020).

⁶ Consultar ROCHA, E. S.; MASO, T. F. (2020) para uma reflexão acerca das bases epistemológicas das teorias hegemônicas das RI.

⁷ Consultar HALL, S. (2016) para uma compreensão histórica e analítica acerca do conceito de Ocidente.

⁸ Na próxima seção será explicada a razão da escolha do uso de tal expressão.

Portanto, a partir de uma miríade tão ampla e rica de aspectos e fios reflexivos, o bojo deste artigo se desloca para a compreensão teórica e também prática da grande oportunidade de uma integração efetiva e afetiva, mais humanizada, solidária e espontânea, que se perde ao se negligenciar as ações culturais – sejam artísticas ou não – como facilitadoras no difícil caminho de conhecimento, reconhecimento e interação de e com outros seres humanos, que acabam sendo compreendidos como alteridades exóticas em um mundo construído à base de muros e de fronteiras territoriais, geopolíticas e econômicas, por meio da instituição dos Estados-Nação modernos. Conforme salienta Geertz (2001, p. 220):

A composição cultural dos países que emergiram do naufrágio do que veio a ser chamado “o projeto colonial”, como se fosse uma espécie de experimento do Iluminismo, realizado para edificação dos cientistas políticos, é, sem dúvida, extremamente heterogênea em quase toda parte; é uma coletânea de povos, quase fortuita em muitos casos – as fronteiras estão onde foram colocadas pelas entradas e saídas da política europeia.

Reflexões sobre o conceito de refugiados(as)

O objetivo desta seção não é negar a necessidade de existência de um conceito capaz de comunicar, principalmente dentro de marcos legais internacionais, a natureza do fenômeno de que se deve cuidar e do qual precisa ser abordado com seriedade. Nesse sentido, o termo refugiado é aplicado pelas agências internacionais com uma definição que remonta à Convenção de Genebra, de 1951, bem como ao Protocolo das Nações Unidas, de 1966/67, com os seguintes dizeres:

São pessoas que estão fora de seu país de origem devido a fundados temores de perseguição relacionados a questões de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a um determinado grupo social ou opinião política, como também devido à grave e generalizada violação de direitos humanos e conflitos armados. (ACNUR, 2022).

Apesar de reconhecer a relevância de uma definição legal e internacional, do ponto de vista antropológico, porém, considerando a situação de vulnerabilidade na qual se encontram as pessoas que se enquadram no conceito acima, e avaliando aspectos de ordem cultural e humanitária que formam parte de todo o processo migratório – seja ele forçado ou não – há que se repensar a definição apresentada pelos órgãos oficiais internacionais. Em condições sociais de entendimento, ou falta dele, entre diferentes grupos humanos, não apenas no que se refere às nacionalidades, mas principalmente a aspectos culturais, como língua, religião, valores morais, costumes alimentares e expressões tradicionais do modo de compreensão de sua existência no planeta, entre infinitas variáveis de cosmovisões distintas, o sujeito autodeclarado ou nomeado por outrem como refugiado(a), se, por um lado, pode entrar no rol das pessoas reconhecidas legalmente em um país do qual não se origina, por outro, passa a incorporar – consciente e/ou inconscientemente – a identidade mais ou menos decretada e estereotipada de um estranho, de uma alteridade em relação à sociedade de destino. Em outras palavras, um(a) refugiado(a) pode ganhar, em termos de pertencimento social, um exotismo identitário capaz de se tornar um estigma do qual nem ele(a) nem suas próximas gerações são capazes de se desgarrar⁹.

⁹ Consultar AGIER, M. (2006, p. 203-204).

Evidentemente, os sentidos discriminatórios em relação à categoria refugiado(a) nascem das inúmeras fronteiras de difícil enfrentamento e transformação relativas à experiência com o considerado diferente. A diferença, histórica e politicamente, foi sendo forjada como um problema. A própria constituição dos Estados-Nação modernos se fundamenta em uma dicotomia clássica entre o Estado de Natureza e o Estado-Nação¹⁰. Nesse binarismo hierarquizado e bem definido, temos o Estado de Natureza como um primeiro momento etapista do humano, em sua versão considerada primitiva e associada aos povos originários de territórios invadidos, principalmente no período das Grandes Navegações. O segundo funda a ordem política baseada nas luzes de uma razão objetiva, pautada por valores de uma sociedade europeia comprometida com sua expansão territorial e com o predomínio de uma cultura definida como “civilizada”. O contrário da civilização, por uma questão lógica, seria visto como “selvagem”. Obviamente, os povos mais identificados com a terra, as águas, as florestas, os animais e toda a vida compreendida como sagrada das selvas, nesse aspecto e em outros que aqui não serão explanados, são categorizados como inferiores, em uma escala evolutiva da espécie humana¹¹. Nesse pensamento moderno com bases logocêntricas bem fincadas, a Razão Ilustrada toma sua forma mais aperfeiçoada na constituição do Estado-Nação moderno e em seus institutos legais, morais e culturais. Dessa forma, não é de se estranhar que todo o histórico acerca dos deslocamentos forçados, desde a Liga das Nações, em 1920, até a Convenção de Genebra, de 1951, e seu aperfeiçoamento pelas Nações Unidas, através do Protocolo de 1966/67, é marcado por disputas geopolíticas que antecedem e ultrapassam a Segunda Guerra Mundial e a Guerra Fria, sem que fosse realizada qualquer inflexão relevante acerca dos limites inerentes aos Estados-Nação, em termos de Direitos Humanos, pois a integridade dos Estados-Nação, incluindo suas identidades nacionais imaginadas¹², não deveria ser maculada:

[...] os refugiados revelavam os limites assumidos entre quem seriam “homens” e “cidadãos” no sistema internacional de Estados nacionais, e o conceito trabalhado e aceito de direitos humanos. A função das organizações internacionais seria então administrar populações refugiadas de um modo que não prejudicasse radicalmente a estrutura do sistema internacional que os Estados nacionais haviam criado [...]. (SILVA, 2015, p. 77-78).

Portanto, o desafio conceitual acerca de uma definição supostamente estável do termo “refugiado(a)” traz em seu bojo toda a história da própria constituição das organizações políticas que demarcam o mundo moderno ocidental em detrimento de outros mundos igualmente existentes no globo. A associação automática, velada ou nem tanto, do(a) refugiado(a) com o exotismo, considerado inerente a povos “não-civilizados”, se fez predominante desde a origem de tal abordagem em nível internacional e continua a estar presente das mais diversas maneiras nas práticas prioritariamente securitárias, que são aplicadas em casos de atendimento e acolhimento de pessoas em deslocamentos forçados. Por todo o exposto anteriormente, neste artigo adotarei a expressão “pessoas em situação de refúgio”, já utilizada largamente por especialistas no tema¹³, de modo a incitar a reflexão em relação ao estigma criado a partir de conceitos preestabelecidos de um ponto de vista particular e distante da

¹⁰ Consultar ROCHA, E. S.; MASO, T. F. (2020).

¹¹ Para uma explicação didática sobre a busca por corroborar cientificamente essa escala humana, consultar LARAIA, R. de B. (2006).

¹² Cf. ANDERSON, B. (2008).

¹³ Consultar, por exemplo, BODEN, R. (2022), GOMEZ, M. V. (2019) e QUADROS, L. C. de T. *et al.* (2022), entre outras obras.

diversidade da expressão do humano em todo o planeta. Além disso, há de se notar a fluidez e a circunstancialidade que ganha a expressão quando ela é colocada em uma perspectiva contextual e dinâmica e não em uma condição definitiva e estagnada. Uma pessoa em deslocamento forçado não necessariamente estará para sempre nesse contexto. E suas próximas gerações também devem ter o direito a uma cidadania livre de estigmas e daquelas fronteiras que se apresentam mais hostis, porque muitas vezes são cruelmente dissimuladas, até mesmo se travestindo de pretensiosos humanitarismos; em outras palavras, as barreiras do preconceito e da discriminação são as mais resistentes à mudança.

Conhecer para integrar

Uma situação de refúgio traz sempre um contexto de medo e de insegurança em vários níveis: físico, emocional, alimentar, mental, social. Mas também, perpassando todas essas esferas de fragilidade e de vulnerabilidade, se percebe a iminência do esgarçamento de valores identitários, construídos anteriormente ao surgimento da necessidade de deslocamento. Muitos(as) migram por necessidades variadas: uma melhor perspectiva de vida, uma oportunidade que não se deseja perder, um amor residente em terras estrangeiras, uma bolsa de estudos, um sonho a se realizar. É claro que essas necessidades não podem ser comparadas à obrigatoriedade de deixar seu país de origem por conta de motivos hostis, como bem descreve a definição de refúgio forçado da já citada Convenção de Genebra. No entanto, independentemente do caso, parece haver um elemento que acompanha aquela pessoa que migra: um sotaque em sua segunda ou terceira língua adotada para o país de destino, um fenótipo considerado diferente daquele aceito como padrão pela sociedade receptora, vestimentas que chamam a atenção ou qualquer detalhe cultural que denuncia sua condição de estrangeiro. Ou seja: a marca da diferença acompanha a experiência da migração. Aqui falamos de migrações internacionais, mas isso também se observa em deslocamentos dentro de territórios nacionais. Basta verificar a desigualdade existente no tratamento oferecido a pessoas que chegam à região Sudeste do Brasil originárias de regiões como a Norte e a Nordeste, por exemplo. Portanto, principalmente a migração forçada causa dor, ainda que haja esperança no porvir. E essa dimensão da perda de uma identidade mais ou menos elaborada culturalmente em seu país de origem revela muitas outras demandas quando o assunto é acolhimento e integração de pessoas em situação de refúgio.

Considerando o exposto anteriormente, a pesquisa, de que resulta este artigo, foi desenvolvida em cinco cidades do Brasil e revelou a excepcionalidade das práticas culturais como formas efetivas de integração e de acolhimento. A ênfase à segurança e, portanto, à vigilância e ao controle diuturnos das pessoas que buscam o território brasileiro como um lugar de refúgio, temporário ou não, suscita reflexões bastante instigantes acerca da efetividade de certas práticas adotadas pelas agências internacionais, sob a regulação de missões humanitárias. Conforme Agier (2006, p. 198-199):

O segundo componente do humanitário hoje é o conteúdo da própria intervenção, na medida em que esta acompanha de perto as guerras e as violências, e representa seu tratamento legítimo. Ao encarregar-se das vítimas, ela instaura ao mesmo tempo o controle e os cuidados: o princípio do *care, cure and control* aplica-se idealmente nos campos de refugiados, que são dispositivos policiais, alimentares e sanitários eficazes para o tratamento das massas vulneráveis. Se ali as vítimas são mantidas num mínimo de vida, isto é, segundo normas

nutricionais de simples sobrevivência, elas também estão sob controle. A atenção constante dada pelos agentes do ACNUR ao registro e à identificação dos refugiados, [...] a vontade de muitos governos dos países de acolhida de agrupá-los em campos em vez de deixá-los disseminados no seio da população, todas essas práticas denotam uma mesma obsessão de controle. Sob esse aspecto, os campos representam uma das múltiplas ramificações da “sociedade de controle”.

Para Fassin (2012, p. IX), por sua vez, “[...] humanitarianism is a relatively recent invention, which raises complex ethical and political issues.” Como já se tratou na seção anterior, os fundamentos norteadores de um pensamento político e de seu ordenamento no mundo são de origem ocidental, especificamente da Europa ocidental, e se expandem durante os séculos XX e XXI por meio da hegemonia estadunidense. As fronteiras nacionais e seus interesses geopolíticos de toda ordem são incompatíveis com a ideia de uma mobilidade livre sobre o planeta. E o humanitarismo, tão caro a diferentes organizações sociais, governamentais e não-governamentais, também é fruto de uma mentalidade que gerou uma prática política supostamente racional e objetiva, ao mesmo tempo em que não se desvinculou completamente das matrizes culturais e religiosas judaico-cristãs, predominantes na formação histórica do chamado mundo ocidental:

Thus, encountering the man left for dead by robbers at the side of the road, the Good Samaritan of the gospels is moved; he dresses his wounds, finds him lodging, and pays for his care. This parable inaugurates the paradigm of a politics of compassion that feeds Western morality well beyond the domain of Christian doctrine, which obviously has no monopoly on concern for the misfortune of others, whether we consider the central role of compassion in Confucianism and Buddhism or its translation as charity in Islamic and Jewish traditions. (FASSIN, 2012, p. 1).

Portanto, para se compreender melhor a operação humanitária, na maior parte das vezes bem-intencionada, mas quase sempre nutrida por um pensamento mais ou menos salvacionista e hierarquicamente estabelecido entre Eles(as) e Nós, Nós e os(as) Outros(as), ou, nas palavras de Fassin (2012), fundamentada por uma “política da compaixão”, é imprescindível colocar em suspenso, para análise, o conceito de humanitário, que é usualmente aceito como algo inerentemente “bom”, “libertário”, “digno” e “desejável”.

Agier (2006), por exemplo, demonstra com clareza e acuidade, por meios teóricos e empíricos, a experiência de campos de refugiados na Europa. Em seu texto, ele revela o cuidar, o curar e o controlar como uma tríade aparentemente tomada como parte integrante do “humanitário”. O que se observa nos campos é justamente o cuidar sendo aplicado como dominar e manipular, o curar como humilhar, e o controlar se unindo ao vigiar, formando uma dupla quase imbatível de valores basilares na conduta das missões da ONU. Então, do que estamos falando, quando mencionamos humanitarismo? Segundo Fassin (2012, p. 2):

Similarly, “humanitarian” should be taken in an extended meaning, as connoting both dimensions encompassed by the concept of humanity: on the one hand the generality of human beings who share a similar condition (mankind), and on the other an affective movement drawing humans toward their fellows (humaneness). The first dimension forms the basis for a demand for rights and an expectation of universality; the second creates the obligation to provide assistance and attention to others: once again we encounter the articulation between reason and emotion that defines moral sentiments.

Desse modo, o que se vislumbra é um arcabouço de valores pretensamente universais que consolidam práticas dirigidas a seres humanos diversos, com trajetórias históricas e políticas, culturais, religiosas e morais muito distantes daquelas imaginadas e sistematizadas por uma filosofia política hobbesiana¹⁴, que nutre os principais elementos formadores dos Estados modernos. Obviamente, tal pensamento se expande para todas as esferas sociais, não se restringindo aos Estados. No entanto, aqui é preciso salientar justamente essa instituição, uma vez que dela dependem e com ela se confrontam, simultaneamente, todas as pessoas em situação de refúgio no mundo.

Um exemplo da incompatibilidade entre o pretense humano universal e a realidade conhecida nas operações humanitárias está justamente na incapacidade de se cumprir um acolhimento pleno, quando não se levam em conta as especificidades culturais de cada agrupamento humano. Em uma das minhas experiências, durante a realização desta pesquisa, pude conversar com uma mulher da etnia Warao, originária da Venezuela, que vive atualmente como pessoa em situação de refúgio, em Boa Vista, Roraima. Em uma fala a respeito das dificuldades encontradas por sua etnia para se adequar aos postulados do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, doravante apenas ACNUR, na regulação e no gerenciamento dos abrigos, a jovem mulher me disse que seu povo não tem a categoria adolescente ou criança marcada da maneira como o é na cultura da população “branca”. Quando uma mulher tem sua primeira menstruação, ela se compreende e é compreendida pelo grupo como estando apta a contrair matrimônio e/ou manter relações sexuais. Um caso desses aconteceu no abrigo onde minha interlocutora viveu antes de se organizar, com outras mulheres e outros homens Warao, para obterem seu próprio pedaço de terra em Boa Vista. No caso, um guarda do abrigo estava namorando uma jovem Warao, pelo que me foi relatado, entre seus 12 anos, possivelmente. Nenhum problema, aparentemente, para a garota e para seus parentes. Mas um desrespeito ao Estatuto da Criança e do Adolescente¹⁵ e aos Direitos Humanos, do ponto de vista da legislação brasileira e dos/as agentes do ACNUR. Não se pretende aqui tomar um lado ou outro da contenda. Evidentemente, caso a caso é preciso verificar o que se passa, pois muitas vezes justificativas “culturais” são oferecidas como argumento para a manutenção de práticas abusivas não só contra crianças e mulheres, mas contra todas as pessoas em situação de vulnerabilidade. Por isso é fundamental ouvir o que as lideranças de cada grupo de pessoas em situação de refúgio tem a dizer. Um modelo estabelecido como padrão, sem levar em consideração as variáveis de cada grupo, não favorece a integração. Muito pelo contrário: cria uma hostilidade de parte a parte que antecipa conflitos maiores que surgem. Outra história dá conta justamente do controle e da vigilância sobre os hábitos dos Warao. Este, aliás, em minha visão, é o elemento mais significativo quando o assunto são territórios, fronteiras e nacionalidades. Para minha interlocutora, considerada uma *aidamo tida* (liderança feminina) pelo seu grupo, na perspectiva Warao, ou pelo menos naquela adotada por aquelas pessoas Warao em situação de refúgio em Boa Vista, o continente americano, chamado de Abya Yala e/ou Pacha Mama, por vários povos originários dessa região continental, é terra livre para se andar. O conceito de *mobilidad libre*¹⁶ é crucial para seu povo, desde tempos imemoriais e, a partir do momento em que o primeiro

¹⁴ Thomas Hobbes (1588-1679), filósofo político que fundamenta as premissas da instituição dos Estados-Nação modernos.

¹⁵ “Art. 2º: Considera-se criança, para os efeitos desta Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade.” BRASIL (1990).

¹⁶ Para refletir sobre as implicações legais brasileiras acerca da circulação livre, sugiro a leitura de SQUEFF, T. de A. F. R. C.; PECKER, J. P. (2021).

colonizador aportou sua caravela por estas terras, seu povo é pressionado a viver com o que lhe restou de rios e de chão para andar. Aqui é importante salientar que os Warao não são nômades¹⁷, ou seja, são grupos que vivem milenarmente perto dos rios e têm como modo principal de sobrevivência a pesca. A mobilidade livre diz respeito ao entendimento de que a Terra é de e para todas as pessoas, não havendo fronteiras para territórios e rios. Nesse sentido, as pessoas têm o direito de ir e vir livremente, a despeito do entendimento de soberania estatal. O nomadismo atribuído muitas vezes aos Warao acaba por ser uma estratégia para justificar a expulsão, desde séculos, dessa etnia de suas terras originárias. Aliás, um dos motivos para que essa população específica, que se encontra em Boa Vista, deixasse seu país foi a *mineria*, o garimpo que destrói sua possibilidade de existência principalmente na região do delta do Rio Orinoco¹⁸. Mobilidade livre é o extremo oposto de qualquer concepção imaginada e sustentada ao longo dos séculos pela epistemologia dos conquistadores europeus. Se o mundo é feito de fronteiras reais e imaginárias, os Warao ensinam que a liberdade é condição *sine qua non* do humano. Portanto, para os Warao, não há humanitarismo onde não haja mobilidade livre e não há acolhimento onde não haja respeito às diferentes cosmovisões.

Integração intercultural

Quando se pensa em integração no que se refere às pessoas em situação de refúgio, é quase automática a percepção da necessidade de uma adequação aos regulamentos sociais, políticos, institucionais, legais e culturais do país de destino por parte daqueles(as) que chegam. Seria o entendimento de uma espécie de integração de mão única. Obviamente, por se tratar de uma condição vulnerável enfrentada por uma das partes da interação, aquele país que os(as) recebe acaba por se encontrar em uma condição mais favorável, hierarquicamente melhor ou superior, em relação aos(às) que devem ser “acolhidos(as)”. O que já se revelou aqui acerca da noção ocidental sobre o “humanitário” corresponde a essa forma de lidar com a alteridade em situação de fragilidade.

A integração, no entanto, deve ser vista sob a ótica de sua raiz latina “*integer, -gra, -grum*” (FARIA, 1988, p. 286). Ou seja, trata-se da qualidade daquilo que não perde sua condição de ser integral, íntegro, inteiro, denotando aquilo que integra o sujeito, sem o qual a pessoa se torna objeto, sem agência e sem protagonismo, alienada diante do domínio de outros sujeitos. A integração, portanto, não pode ser estabelecida, de parte a parte, como um fenômeno de parcialidades, mas sim como um legítimo exercício de inteireza. O desafio, já se nota, é imenso, pois o esgarçamento identitário se impõe no contato com o país estrangeiro, a partir do momento mesmo em que se é forçado a “abandonar” suas raízes. Quando uma pessoa deixa seu país de origem, ela não só está forçosamente abrindo mão de sua construção identitária de pertencimento a um grupo linguístico específico, a um modo de crenças e valores, mas também ela deixa de ter validada a sua cidadania profissional. Ou seja: um(a) profissional qualificado(a) em situação de refúgio terá que passar por uma série de exigências burocráticas de diversos órgãos públicos no Brasil, principalmente das Universidades Públicas, até que seja possível ele(a) voltar a exercer sua profissão no país de destino e se autoidentificar

¹⁷ Sugiro a leitura de LONGONI, P. B. (2022).

¹⁸ Sugiro a leitura da obra produzida pelo ACNUR ([2021]).

com seu ofício. Para muitos grupos de pessoas advindas de outras nacionalidades, por conta de inúmeros entraves burocráticos, a revalidação e/ou o reconhecimento de seus diplomas são simplesmente impossíveis. Lutar para receber a validação para o que uma pessoa já traz certificado dentro de sua própria construção identitária ao longo de sua história de vida é algo não só exaustivo, mas desgastante em níveis emocionais profundos, além, é óbvio, de que tal ausência de revalidação destitui a pessoa de sua autonomia financeira. Mudar de território também significa mudar de identidade nacional, em termos friamente legais. O marco legal de um Estado-Nação é soberano, como sabemos. Daí a vulnerabilidade inegável instalada no contexto das migrações. No entanto, o aspecto mais importante está no discernimento segundo o qual vulnerabilidade não pode ser confundida com ausência de protagonismo. Os sujeitos humanos, independentemente de suas condições de vida, circunstâncias e desafios, não perdem suas prerrogativas de autonomia, criatividade e autodefinição de suas próprias demandas. Em outras palavras, os migrantes enfrentam suas situações de vulnerabilidade, assumindo a liderança do processo, de acordo com suas possibilidades, e a chave desse protagonismo está na organização comunitária.

As sociedades ocidentais, pautadas pelo pensamento individualista que o sistema capitalista tão bem alimentou e sustenta, perderam quase que totalmente a capacidade de se enxergar coletivamente, comunitariamente. Fomos tão persuadidos, sobretudo nas últimas sete décadas, a acreditar na ideologia do *self-made-man*¹⁹, que se tornou exótica a concepção de codependência na qual nossa condição humana nos coloca. Apesar de vivermos em sociedades, ou seja, não somos, em tese, isolados, esses agrupamentos urbanos são construídos em bases tão individualistas que nos esquecemos com certa naturalidade do fato de dependermos uns(umas) dos(as) outros(as) para nossa sobrevivência, mesmo depois de adultos(as). Contrariamente a isso, algo que migrantes em geral e pessoas em situação de refúgio logo percebem é a imperiosa necessidade de se organizarem ou se reorganizarem coletivamente. Grupos indígenas de diferentes etnias, como os Warao, já citados, mas também os Tupiniquim, os Pataxó, os Yanomami, os Macuxi, os Tupinambá, os Wapichana, os Terena, os Krenak, os Guarani-Kaiowá, entre tantos outros grupos étnicos que foram submetidos a fronteiras territoriais nacionais pelas invasões dos colonizadores, conseguiram manter sua compreensão segundo a qual só se pode ser íntegro, inteiro, se for coletivamente. A integração para esses povos é parte inerente de sua cosmovisão.

Em Botucatu, interior do Estado de São Paulo, terra historicamente conhecida pelos caminhos do Peabiru²⁰, que indígenas originários faziam e percorriam em suas próprias migrações internas, tive a oportunidade de vivenciar na prática a integração intercultural entre grupos que vivem na cidade há décadas, mas que nunca haviam se integrado, se reconhecido mutuamente. É o caso de japonesas(es) que vivem há mais de cinquenta anos em uma colônia no município e cujas mulheres se encontram semanalmente para exercitar danças tradicionais de seu povo. Em suas próprias

¹⁹ O homem que se faz a si mesmo é um clássico pensamento entre os liberais e neoliberais, para os quais não há sociedades, mas somente indivíduos, que devem competir entre si para alcançar seus objetivos, em uma economia de livre mercado. O mérito do “vencedor”, do *winner*, é ser melhor que os outros no contexto capitalista.

²⁰ São trilhas já estabelecidas pelos povos originários da América do Sul, atravessando vários países atuais, como Peru, Bolívia, Paraguai e Brasil. É comum na História encontrar casos em que o europeu se aproveitou dessa ciência que os povos originários já tinham para construir suas estradas de tropeiros e, posteriormente, as ferrovias. Sobre o assunto, sugiro a leitura de DONATO, H. (2008).

palavras, ditas em praça pública, diante da Pinacoteca da cidade, onde se realizou esse encontro, todas as quintas-feiras, elas dançam, confraternizam, conversam sobre suas vidas, relembram histórias e comem os pratos típicos levados por cada mulher. Mas isso ocorre exclusivamente entre elas, com destaque ao fato de muitas não falarem português, apesar de estarem no país há décadas. São mulheres de faixas etárias mais avançadas, em sua maioria, sendo a mais idosa já contando com seus noventa anos. Longevidade e vigor expostos lindamente pela dança em praça pública, para deleite de pessoas advindas de vários lugares diferentes. Ali se encontravam também as pessoas em situação de refúgio originárias da Venezuela, por exemplo, cujas *arepas*²¹ causavam a sensação de acolhimento em quem as saboreava pela primeira vez na vida, com curiosidade.

É importante enfatizar que a integração exige esforços. Por exemplo, causa estranheza a regra religiosa diferente da norma hegemônica ocidentalizada. Ainda em Botucatu, em uma roda de conversas com a presença de mulheres em situação de refúgio e/ou migrantes internacionais, mulheres nascidas na cidade e outras que chegaram ao Brasil ainda crianças, e a população local, um caso chamou minha atenção: uma jovem vestindo a roupa tradicional do Islamismo²², acompanhada de seu marido, um Sheik²³ da cidade. Depois das falas potentes de várias mulheres, incluindo duas senhoras nascidas no Japão, uma professora e mãe venezuelana recém-chegada pelo processo de interiorização do ACNUR, acompanhada de sua filha, seu filho e de seu companheiro, uma senhora nascida no Brasil, cujos pais eram libaneses, a mulher muçulmana passou a relatar sua história. Até então, o único signo que nos informava algo sobre a mulher era sua vestimenta, que marcava a diferença entre as demais pessoas do grupo na roda. Quando ela começou a falar, soubemos que se tratava de uma mulher do interior do Estado do Ceará, descendente de indígenas e portugueses, jovem, estudante de Engenharia da Computação e que havia escolhido o Islamismo por pura convicção. Os preconceitos foram se dissolvendo à medida em que ela contava sua história e esclarecia as dúvidas que surgiam nas perguntas dirigidas a ela, quebrando estereótipos. A integração da roda, já materializada nos outros relatos, nesse momento se potencializou. No entanto, para que essa integração se efetivasse, como de fato ocorreu, foi preciso se esforçar, querer se integrar, ter curiosidade para aprender. Essa experiência foi catalisadora dessa possibilidade latente em todos os encontros. Se, por um lado, a integração intercultural não exige investimentos financeiros massivos, por outro, não prescinde talvez do mais desafiador aprendizado para nossa espécie, que ainda precisamos desenvolver e aprimorar: o respeito às diversas formas pelas quais temos o direito inalienável de perceber o mundo e de existir nele.

Em Fortaleza, Ceará, há famílias da etnia Warao que já passaram por outras cidades brasileiras e agora vivem nessa cidade do Nordeste do Brasil. Em uma visita, com o objetivo de apresentar nossa pesquisa e de interagir com as pessoas e ouvir suas principais demandas, foi surpreendente a força que emanava de sua realidade tão vulnerável em termos materiais. Dividindo uma casa, várias famílias compartilhavam uma experiência de convivência com uma vizinhança em situação de pobreza extrema. Para que nossa interação fosse o mais acolhedora possível, de parte a parte, decidimos

²¹ “A *arepa* é um prato muito comum e emblemático na Venezuela, considerado o pão do venezuelano, um alimento básico em suas refeições. As *arepas* são uma espécie de tortillas, tendo como base principal o milho seco.” (BRAZIL, I. M. *et al.*, 2020, p. 27).

²² O conjunto de túnica e saia recebe o nome de Jilbab. Niqab é o nome dado à cobertura do rosto.

²³ Título dado a um eclesiástico islâmico de alto grau.

oferecer algumas guloseimas para aquele primeiro encontro. Eu, a pesquisadora bolsista e um professor de língua portuguesa levamos pães, sucos e comidas leves, para um lanche rápido que pudesse demonstrar nossa despreensão de pesquisadoras(res), e salientar nossa condição de humanidade. Como diz Paulo Freire (1996, p. 144), queríamos deixar claro que se tratava de gente conversando com gente. Mas a situação de fragilidade social no Brasil, como se sabe, alcança um estado calamitoso atualmente. Ao chegarmos com as sacolas de supermercado, logo se aproximaram as pessoas em situação de pobreza extrema do mesmo bairro. Em minutos, nossos pacotes desapareceram e foram matar a fome de brasileiras(os) famintas(os). A comunidade Warao olhava a cena, a certa distância, não sem espanto, mas com uma serena sabedoria de quem já intuía que o ocorrido seria inevitável, naquele contexto. Para nós, uma decepção em um primeiro momento e, depois, um aprendizado gigantesco. A reunião aconteceu, sem comida e com muito afeto, perto de uma árvore grande, no fundo do quintal. As mulheres Warao permaneceram mais tímidas e as lideranças masculinas foram as que mais se comunicaram conosco. Nenhum deles teceu qualquer comentário sobre o malogro de nossa iniciativa que envolveu a oferta de alimentos. Havia um entendimento tácito entre eles, em minha percepção, de que é de se esperar que, quando há fome, a disputa se impõe e não há o que ser julgado, pois se trata de sobrevivência. Se a necessidade de alimento material é premente, o que se demonstrou na sequência de nossa conversa foi ainda mais elucidativo. Quando perguntamos o que elas e eles gostariam que trouxéssemos para o próximo encontro, a fim de ouvir suas histórias, contos e poesias, bem como para conhecer mais e melhor suas origens culturais, ninguém pediu comida. As mulheres, já mais ambientadas com a conversa, nos solicitaram maracas e chocalhos, para as danças que elas executariam no próximo encontro. Os homens também salientaram a importância que o tabaco tem para a preparação do ambiente. Tudo é litúrgico para os povos originários de Abya Yala e com a contação de histórias não seria diferente. Aprendemos que a fome de expressão da identidade cultural caminha lado a lado com a necessidade básica de alimento material. Nos demais encontros, não faltariam maracas e chocalhos, com pães e tabaco, para o mútuo reconhecimento de todas as pessoas em integração.

Em Joinville, Santa Catarina, visitamos a “Casa Vó Joaquina”, que se constitui como organização religiosa de matrizes africanas e também, há cerca de três anos, como Casa de Passagem que acolhe as pessoas em situação de refúgio na cidade, em uma parceria com a Prefeitura Municipal. Ali qualquer idealização acerca do árduo trabalho de acolhimento foi desfeita pela líder do grupo, que nos recebeu com simpatia e honestidade. Os dissabores cotidianos ao lidar com a diferença foi um ponto inicial de nossa conversa, que revelou muito acerca da imprescindibilidade do diálogo intercultural para que haja integração genuína. Acolher e impor limites é uma máxima naquela experiência. Não houve titubeios da equipe ao nos revelar as dificuldades inerentes ao processo, que vão desde a necessidade de uma disciplina cotidiana básica, como horários para a alimentação e outras tarefas cotidianas, mas principalmente a confiança mútua que deve ser estabelecida e acordada desde o princípio. Um caso especificamente me pareceu emblemático. Pelo fato de a Casa de Passagem também ser um terreiro de candomblé e de umbanda, perguntei sobre os possíveis estranhamentos religiosos que poderiam surgir, apesar de, obviamente, a Casa de Passagem ser uma atividade totalmente profissional e sem vínculo algum com as crenças do lugar. Nossa interlocutora, liderança social e religiosa reconhecida na cidade e muito respeitada, nos disse que, quando questionada por uma imigrante de outra matriz religiosa sobre o possível pecado que ela estaria cometendo ao aceitar o acolhimento oferecido pela Casa

de Passagem, a resposta veio como uma flecha, que aqui transcrevo de modo aproximado e não literal: “Aqui você é bem-vinda e pode seguir qualquer que seja sua crença, desde que respeite não só nossa casa, mas todas as demais pessoas nela acolhidas, com suas diferenças, que são muitas, não apenas de religião. Mas você pode procurar abrigo em outro lugar, como na igreja que você segue, se for de sua preferência.” Segundo nossa interlocutora, a mulher permaneceu na Casa de Passagem, sem mais questionamentos e preservando sua própria religiosidade. Se ela ainda se sentia uma pecadora, não está claro para nós. No entanto, ela manteve suas práticas religiosas dentro do campo da respeitabilidade imposta pela diferença de crenças, naquele contexto. Outro aspecto relevante está na abordagem, ao mesmo tempo rigorosa e fraterna, afetiva e amorosa, dada pela Casa de Passagem, que conta com uma equipe de psicólogas, assistentes sociais e outras(os) profissionais especializadas(os). O fato de haver regras rigorosas não anula a diversidade presente no lugar. Ao contrário: potencializa e provoca diálogos interculturais difíceis, mas muito produtivos. A começar pelo idioma, passando pela alimentação, pelas religiões e hábitos distintos, as pessoas ali se entendem e estabelecem um pacto de convivência mútua, cuja marca está em uma efetiva afetividade. Sem imposições inflexíveis, mas com respeito aos limites de todas as pessoas envolvidas, a experiência da Casa de Passagem é reconhecida como de grande êxito na cidade. Interculturalidade não é anulação de conflitos; ao contrário, é transformação dos mesmos em situações de aprendizagem mútua.

O desafio da integração intercultural pode ser ultrapassado, o que, aliás, ficou evidenciado em todas as experiências relatadas neste artigo. No entanto, somos educados, ou melhor, treinados para pensar de uma maneira unilateral e individualista, como já mencionei. Infelizmente, não temos políticas públicas educacionais e culturais que salientem a imprescindível integração entre os povos. Apesar, porém, de não estarmos preparados(as) como Estado, como sociedade civil e como indivíduos a lidar com os estranhamentos, eles nos desafiam a cada novo grupo de pessoas que busca refúgio no Brasil. Com os processos de interiorização promovidos pelo ACNUR, as demandas que estavam centralizadas em algumas regiões específicas do país, como em Boa Vista e Pacaraima, em Roraima, especialmente no caso de venezuelanos(as), passaram a se apresentar Brasil adentro. Ou seja: o desafio da diferença se impõe. E é sabido que o Brasil, internacionalmente, é considerado um país de destino em potencial, por várias razões, inclusive por suas dimensões continentais. Desse modo, é imperioso que passemos a refletir sobre políticas públicas interculturais e translinguísticas, a fim de nos prepararmos para algo que, inevitavelmente, ganhará proporções muito maiores que as atuais, nas próximas décadas.

Diante disso, as perguntas brotam nas mentes mais inquietas: em uma relação tão desigual em sua base, em que se tem Estados-Nação operando juntamente com as agências internacionais – que evidentemente são financiadas pelas potências hegemônicas ocidentais – em ações pretensiosamente humanitárias, quais boas práticas poderiam, ao menos, mitigar a demanda enorme por uma integração mais próxima da inteireza dos sujeitos envolvidos, em respeito aos seus direitos fundamentais e aos seus anseios particulares, como povos singulares dentro da diversidade da expressão humana? Que mecanismos intelectuais, educativos e de compreensão mútua poderiam e deveriam ser mobilizados para uma efetiva aprendizagem comunitária, que incluísse a experiência ocidental, mas em pé de igualdade com as cosmovisões que migram com as pessoas em situação de refúgio? As experiências registradas durante a execução da pesquisa em tela, fomentadas pelos projetos de cada pesquisador(a), nas várias regiões

contempladas, que envolvem Fortaleza, Boa Vista, Belo Horizonte, Botucatu e Joinville, demonstraram não só a possibilidade de uma integração intercultural efetiva e eficaz, mas principalmente a urgência dela. Ou seja: ao contrário do que o senso comum muitas vezes estabelece, as pessoas em situação de refúgio não necessitam apenas de condições mínimas de sobrevivência, como alimentos e moradia. Na verdade, elas até podem conseguir isso e, muitas vezes, elas preferem abdicar dessa situação de “segurança” e viver sua identidade cultural, ainda que em condições de vulnerabilidade material. Haja vista o caso em que os Warao se rebelaram contra os abrigos do ACNUR²⁴. Essas pessoas conseguiram seu terreno em Boa Vista, com a ajuda de várias entidades, pessoas civis, universidades e principalmente como resultado direto de seu protagonismo inquieto e questionador. Portanto, essa é a dimensão da importância da integração intercultural, que prevê o acolhimento pela língua, pela diversidade de expressão do sentido de existência e das práticas de pertencimento as mais variadas. Em outras palavras, as pessoas precisam de provimentos básicos para a sobrevivência; mas para a existência, para a vida em sentido integral, elas precisam de arte, de cultura, de sentimento de pertença e de troca com outros seres humanos também. Nenhuma dessas duas instâncias da vida humana, a material e a simbólica, é superior uma à outra: as duas dimensões são interdependentes e complementares, porque a espécie humana, como sabemos, não prescinde de suas prerrogativas de criatividade, de imaginação e de comunicação. Nesse sentido, quando se retira esse potencial que nos distingue como espécie, também nos é sequestrada a capacidade de nos enxergarmos como humanos. Obviamente, se um ser humano não se vê como tal, não podemos esperar dele uma presença pacífica nas sociedades. Em outras palavras, para haver paz, é imprescindível que haja seres humanos reconhecidos em sua inteireza.

Diante de todo o exposto, é preciso retornar aos aspectos culturais negligenciados pelas RI de que se ocupou a primeira seção deste artigo. Na medida em que uma operação humanitária se sustenta ideológica e tecnicamente sob os pressupostos unicamente securitários e militares, o inevitável resultado será o do vigiar e punir, para lembrar Foucault (1987). O controle e a vigilância, disfarçados de eficiência e organização, matam qualquer possibilidade de reconhecimento mútuo e de troca de saberes. Aspectos culturais são elencados, do ponto de vista das RI hegemônicas²⁵, como travas e não como potenciais soluções criativas para os conflitos que surgem. Ao desqualificar a importância do pertencimento simbólico de todos os grupos humanos – não só as pessoas em situação de refúgio – a determinados valores que os fazem se perceber como humanidade, a pertencerem a uma espécie com racionalidade e emoções, expressas das mais diferentes formas, se nega também a chance de integrar no sentido pleno, pois, na prática, se está esgarçando ainda mais o que se fragilizou desde a primeira dor de ter que abandonar seu país e sua vida para apostar na sobrevivência e na existência em outras terras. No entanto, como já destaquei anteriormente, para a maioria das etnias indígenas em situação de refúgio, ou expulsas de seus territórios há pelo menos 522 anos no Brasil, com as quais me deparei, Terra é uma só, a Mãe, *la Madre*, e, portanto, integral, como deveriam ser tratados todos os seres que nela habitam, não só os humanos.

Nesse sentido, em Belo Horizonte, outra roda de conversa marcou a força das mulheres como protagonistas do processo de integração intercultural. No dia 26 de

²⁴ MILANO (2022).

²⁵ Para uma discussão mais aprofundada sobre essas teorias hegemônicas e suas consequências para as RI, consultar ROCHA, E. S.; MASO, T. F. (2020).

agosto de 2022, nos reunimos juntamente com uma jovem nascida na Venezuela, uma mulher boliviana e uma liderança indígena brasileira. O tema era suas experiências migrantes, que elas gostariam de compartilhar. Ali se encontravam mulheres que se deslocaram dentro do Brasil, em busca de pertencimento. Porque nossos povos originários são também os primeiros expulsos de sua própria terra e essa é uma realidade até os dias de hoje, para os grupos que continuam resistindo e existindo de maneira a desafiar a brutalidade e a violência impostas como padrão de comportamento nas colonizações. Na fala da representante indígena de origem Kambiwá, não se trata de ser guerreira por escolha, mas por pura necessidade. Para quem é massacrado durante séculos, não há alternativas para garantir sua existência, senão lutar. E essa condição guerreira é reverenciada em sua arte, traduzida em seu próprio corpo pintado, em suas maracas que cantam, anunciando a abertura e o encerramento de nossas conversas. O canto, a dança, as defumações, que, nesse caso específico, foram feitas com palo santo trazido pela indígena boliviana da etnia Aymara, são parte inerente de toda sua presença em sociedade. É sempre bom lembrar que a associação das práticas culturais dos povos originários de Abya Yala com a noção de pecado foi uma imposição europeia.²⁶ Em suma, esse encontro, muito além de nos mostrar os desafios enfrentados por aquelas mulheres guerreiras, como elas próprias se autodenominam, demonstrou que a vida comunitária é imprescindível para a existência e a manutenção da luta daqueles grupos ali representados. O ritual da defumação, o corpo pintado, os cocares em suas cabeças, a maraca cantando antes e depois de cada fala, tudo pertencia à dimensão do sagrado. Essa aprendizagem, para o individualista mundo ocidental, é urgente, pois perdemos a própria noção de que a vida é sagrada. Para esses povos originários de várias partes do continente, não só a vida humana é uma excepcionalidade a ser reverenciada, mas todas as existências, de todos os seres, visíveis e invisíveis aos olhos humanos, incluindo as águas, as florestas, o ar, o fogo e o investimento de nossas energias emotivas em tudo que realizamos no planeta.

Outro exemplo dessa sensibilidade demonstrada como um potencial de integração pela cultura, nesse caso específico, pela arte, é o quadro feito por um de meus interlocutores, também da etnia Warao, que atualmente vive em um abrigo em Boa Vista. Para ele, a representação de sua dor está em uma obra chamada “Moeda sin fondo”, um quadro com forma circular, como uma moeda, mas com lacunas em seu interior. Essas partes vazadas, ao mesmo tempo em que denunciam a perda de valor econômico do dinheiro de seu país de origem, a Venezuela, também deixam em destaque o rosto firme, sereno e determinado de uma indígena Warao, em seu centro. A mulher ganha a centralidade na obra, enfatizando a relevância de se valorizar o feminino e a urgência em se lutar contra toda forma de violência de gênero. Assim, a expressão da dor profunda se coaduna com a da resistência e com a existência, para além dos valores mercantis associados à vida humana. Em outras palavras, por meio de seu quadro, ele ensina que a vida não pode depender de uma moeda, pois ela não se resume a isso. A prova está justamente na experiência forçada de ter que abandonar seu lar, seu país, seus parentes, porque algo ao qual se atribuía determinado valor, em um dia, no outro já estava destituído de qualquer garantia monetária. Ou seja: a existência humana não pode ser vista como algo tão efêmero e sem valor intrínseco, como uma moeda sem fundo. A vida existe antes e depois dos valores financeiros a ela atribuídos. As pessoas em situação de refúgio, pelo simples fato de estarem em busca de sua própria

²⁶ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002).

sobrevivência com dignidade, já ensinam que suas existências são um direito a ser desfrutado e, portanto, não estão à venda.

Se com a arte temos uma história tão emblemática da potência de um aprendizado intercultural, a partir das visões de mundo capitalista de um lado e a do bem viver²⁷ de outro, o que podemos dizer da educação? O país de destino muito perde quando não se facilitam os trâmites burocráticos para a revalidação e reconhecimento de diplomas acadêmicos conquistados nos países de origem das pessoas em situação de refúgio, por exemplo. Enquanto se investem recursos financeiros e se centram esforços praticamente apenas em segurança, alimentação e moradia para as famílias que migram desde outros países, um diálogo entre as agências internacionais, como a UNESCO, o ACNUR, Universidades Públicas Brasileiras e Governos, bem como com outros agentes da educação pública do país, é vital para transformar a experiência securitizada e militarizada em uma vivência integradora de fato. Para além da necessidade urgente de aprendizagem do português como língua de acolhimento, as dificuldades enfrentadas pelos(as) profissionais que não conseguem ter seu diploma universitário revalidado/reconhecido no Brasil são inimagináveis. Além de extremamente caras, com variações de demandas burocráticas de acordo com cada região do país e com cada Instituição de Ensino Superior, outro fator impactante nessa jornada é aparentemente simples, mas decisivo para o bom encaminhamento das resoluções: informação precisa e de qualidade. Um exemplo disso ocorreu na cidade de Franca. Uma venezuelana, que já leva mais de três anos na cidade, com seus filhos pequenos, é instrumentadora cirúrgica e enfermeira em seu país de origem, com os documentos devidamente certificados. No entanto, ao ser interiorizada, ela sequer sabia a quem recorrer para conseguir alguma informação. Depois de três anos de peregrinação por universidades particulares da cidade e por outros órgãos e setores públicos da área de saúde, por exemplo, ela chegou até nosso grupo de pesquisa²⁸ na Universidade Estadual Paulista (UNESP). Foi apenas nesse momento que ela soube que a simples tradução de seus diplomas universitários não seria garantia de seu reconhecimento legal, sendo necessário todo um processo jurídico-administrativo para isso. Mas ela já havia gasto um dinheiro precioso com essas buscas vãs, além do tempo perdido e do sentimento constante de invisibilidade e de abandono social.

Considerações finais

Diante dessas experiências, a convicção da necessidade de uma integração intercultural é premente. Porque por interculturalidade se compreende uma série de fios culturais que se somam para tecer uma rede de trocas amistosas e produtivas para todas as partes envolvidas. A interculturalidade não se resume a uma convivência entre diferentes em um mesmo território. Ela exige a integração de parte a parte dessas populações. Tanto quem chega deve se integrar, como quem recebe também deve ser integrado a quem chega. As transformações devem ocorrer de todos os lados da interação. Não adianta imaginar que as fronteiras estejam abertas para as pessoas em situação de refúgio se, ao mesmo tempo, as instituições do país de destino e a sociedade civil como um todo sequer conseguem enxergar o que está ocorrendo e todas as

²⁷ Sugiro a leitura de ACOSTA, A. (2015).

²⁸ “Conhecer para acolher: mapeamento de migrantes e refugiados na cidade de Franca”. Projeto pertencente à Rede de Atenção ao Migrante Internacional (RAMIN), vinculado à Pró-Reitoria de Extensão Universitária e Cultura da UNESP.

demandas que estão surgindo. É preciso desbloquear as fronteiras do conhecimento intercultural para que a integração se faça. Isso envolve o combate aos preconceitos por meio da educação, o trabalho contínuo com a sociedade civil para o entendimento de que os estereótipos são armas perigosas, que ferem. Sobretudo, é preciso o fortalecimento e a criação de políticas públicas. Ou seja: contra a barreira nem sempre declarada da xenofobia, é preciso mobilizar uma educação intercultural, que deve ser promovida nas escolas, mas também em todos os setores da vida social, e políticas públicas que garantam sua concretização e continuidade. Outro aspecto que pode ser combatido com informação assertiva e conhecimento qualificado são ideias preconcebidas e discriminatórias que circulam em nossa sociedade historicamente, tais como a ideia segundo a qual o imigrante sempre produzirá pobreza no país de destino porque tirará as oportunidades de trabalho dos nacionais. Existem pesquisas sérias que desmistificam essa crença²⁹. Não se trata apenas de mobilizar o “bom samaritano” que emerge da cultura judaico-cristã, embora seja imprescindível a sensibilização para os nossos “próximos”. O que é preciso identificar, principalmente, é o fato de que uma interpretação atravessada pela cultura ocidental capitalista, competitiva e individualista facilmente cria hierarquias entre as diferenças. Se não for bem observada com lentes reflexivas e críticas ao sequestro de conceitos como bondade, altruísmo, entre outros, pelas forças do mercantilismo e da competitividade que se impuseram na mentalidade de longa duração do sistema mundial, essa concepção de humanitarismo facilmente cria armadilhas de superioridade, muitas vezes gerando uma dependência nada emancipatória para os sujeitos vulnerabilizados. É premente fomentar um acolhimento que se faz também reconhecimento do que a sociedade de destino tem a ganhar, a aprender, a compartilhar com os(as) que chegam. Faz-se imperativo provocar os limites impostos pelos Estados-Nação e reinventá-los a partir de políticas públicas de Estado, e não de governos, capazes de contemplar essas demandas trazidas pelas pessoas imigrantes. A integração intercultural, obrigatoriamente, passa por uma autoavaliação da própria sociedade que está no papel de acolhedora. Todas as pessoas, inevitavelmente, se transformam no processo de integração, aprendendo, na melhor das situações, a se enxergarem como parte de uma existência comum no planeta, independentemente de fronteiras territoriais, políticas e culturais preestabelecidas.

Referências bibliográficas

ACNUR. **Os Warao no Brasil**: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes. [2021]. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/04/WEB-Os-Warao-no-Brasil.pdf>. Acesso em: 27 set. 2022.

ACNUR. **Refugiados**. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/refugiados/>. Acesso em: 27 set. 2022.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**. Uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução: Tadeu Breda. Quito: Elefante Editora, 2015.

AGIER, Michel. Refugiados diante da nova ordem mundial. Tradução: Paulo Neves. **Tempo Social**: Revista de Sociologia da USP. São Paulo, v. 18, n. 2, p. 197-215, 2006.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

²⁹ Cf. CALEIRO (2022).

BODEN, Ronaldo Teixeira. **Direito e refúgio**: pessoas em situação de refúgio e a garantia fundamental de acesso à justiça no Brasil para a postulação do *status* de refugiados. São Paulo: Dialética, 2022.

BRASIL. Casa Civil. Estatuto da criança e do adolescente. Presidência da República. Casa Civil. Lei n.º 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm. Acesso em: 26 set. 2022.

BRAZIL, Isabella Moura *et al.* Cultura culinária venezuelana: culinária *criolla* e sua associação com dados de consumo da *encuesta nacional de presupuestos familiares* (2008-2009). **Revista de Alimentação e Cultura das Américas**. Brasília, v. 2, n. 1, p. 21-43. jan./jun. 2020.

CALEIRO, João Pedro. Imigrantes criam mais empregos do que tomam, diz estudo. **Revista Exame**, 05 maio 2015. Disponível em: <https://exame.com/economia/imigrantes-criam-mais-emprego-do-que-tomam-diz-estudo/>. Acesso em: 27 set. 2022.

CASTRO, Celso (org.) **Franz Boas- 1858-1942**. Antropologia Cultural. Tradução: Celso Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

DONATO, Hernâni. **Achegas para a história de Botucatu**. Botucatu-SP: Fernando Bilah, 2008.

FACCI, P. D. **Dancing conflicts, unfolding peaces**. Movement as method to elicit conflict transformation. Suíça: Palgrave Macmillan, 2020.

FACCI, P. D. **On human potential**. Peace and conflict transformation fostered through dance. Lit Verlag: Berlin, 2011.

FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1988.

FASSIN, Didier. **Humanitarian Reason**. A Moral History of the Present. Berkeley: Los Angeles: London: University of California Press, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. Saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Tradução: Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a Antropologia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GIL, Gilberto. Reflexões sobre cultura. **Travessias**: Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa, Centro de Estudos Sociais, Coimbra, n. 6/7, p. 105-110, 2008.

GOMEZ, Margarita Victoria. Ações da universidade brasileira para abrir a educação para pessoas em situação de refúgio. **Cadernos CERU/Dossiê Migrações**, USP, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 96-134, jun. 2019.

HALL, Stuart. O Ocidente e o resto. Discurso e poder. Tradução: Carla D'Ellia. **Projeto História**. São Paulo, n. 56, p. 314-361, maio/ago. 2016.

JAHN, Beate. The Power of Culture in International Relations. *In*: GIENOW-HECHT, Jessica C. E.; SCHUMACHER, Frank (org.). **Culture and International History**. New York: Berghahn Books, 2004. p. 27-41.

LONGONI, Pietro Bueno. **A invenção do nomadismo Warao e seus impactos para além das discussões antropológicas**. Trabalho de Conclusão (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MARTINS, Estevão Chaves de Rezende. **Cultura e poder**. São Paulo: Saraiva, 2007.

MILANO, Leonardo. Despejo ameaça indígenas venezuelanos refugiados em Boa Vista. *In*: **#Colabora**, 29 de junho de 2022. Disponível em <https://projetocolabora.com.br/ods16/despejo-ameaca-indigenas-venezuelanos-refugiados-em-boa-vista/#:~:text=Dezenas%20de%20fam%C3%ADlias%20da%20etnia,gin%C3%A1sio%20e%20improvisado%20como%20abrigo>. Acesso em: 27 set. 2022.

QUADROS, Laura Cristina de Toledo *et al.* Vidas em movimento e deslocamentos da clínica: experiências e práticas gestálticas com pessoas em situação de refúgio. **Pretextos**: Revista da graduação em Psicologia da PUC Minas, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 129-143, mar. 2022.

ROCHA, Elizabete Sanches. A importância do(s) olhar(es) antropológicos sobre cultura para o campo das Relações Internacionais: um desafio epistemológico. *In*: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA. Diversidades, adversidades, resistências, 6, 2019, Salvador. **Anais [...]**, Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2019. p. 1054-1069.

ROCHA, Elizabete Sanches; MASO, Tchella Fernandes. Alteridad: la reinvención de la paz en las Relaciones Internacionales. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, 121, p. 5-24, 2020.

SILVA, César Augusto S. da. **A política migratória brasileira para refugiados (1998-2014)**. Curitiba: Íthala, 2015.

SQUEFF, Tatiana de A. F. R. Cardoso; PECKER, Juliana Pelegrino. As dificuldades de mobilidade dos povos originários venezuelanos de etnia Warao no Brasil decorrentes do veto na lei de migrações à sua livre circulação. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, Rio Grande, v. 12, n. 26, p. 204-228, jan./jun. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

Elizabete Sanches Rocha

Pesquisadora Sênior da Rede de Cooperação UNITWIN para Integração na América Latina (Cátedra UNESCO / Memorial). Doutora em Estudos Literários pela UNESP de Araraquara, Pós-doutora em Relações Internacionais (2008, UnB) e em Estudos para a Paz (Universidade Autônoma de Barcelona, 2014), a pesquisadora é docente na UNESP de Franca desde 2002, atuando na graduação em Relações Internacionais, na grande área dos Estudos Culturais. É líder do Grupo de Pesquisa vinculado ao CNPq, Núcleo de Estudos Linguísticos e Culturais (NELC). É docente credenciada no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da FCL/UNESP de Araraquara. Também é membro do Grupo de Trabalho “Dramaturgia e Teatro”, da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Letras e Linguística.

As artes e seus papéis na transformação de conflitos no contexto das migrações

Paula Ditzel Facci

Resumo: Este texto baseia-se na palestra que proferi no Seminário de Abertura da Cátedra Unesco/Memorial da América Latina 2022, em 8 de junho passado. Agradeço às perguntas e comentários feitos durante a discussão, que ajudaram a aprofundar a presente reflexão. O artigo investiga como as artes podem contribuir para a transformação de conflitos no contexto das migrações a partir de lentes dos estudos de paz e conflitos, e especificamente da área de pesquisa de artes e construção de paz. Discute ainda as limitações dos entendimentos de paz e conflito calcados na perspectiva de paz pautada somente em segurança; e explora outras possibilidades de lidar com conflitos e cultivar pazes. Por fim, articula os papéis de iniciativas artísticas no ciclo de cultivo de pazes, a partir da experiência de pazes, do testemunho da realidade, do processamento de sofrimento, da imaginação de possibilidades, e de um agir conectado.

Palavras-chave: artes, pazes, transformação de conflitos, migrações, deslocamento forçado.

Introdução

O número de pessoas em situação de deslocamento forçado no mundo dobrou nos últimos dez anos, e apresentou um aumento de 8% nos últimos doze meses, segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). São mais de 89 milhões de pessoas deslocadas como resultado de perseguição, violência, violação de direitos humanos ou outros sérios eventos que deterioram o espaço público (UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES, 2022, p. 2). O estudo do ACNUR ressalta a urgência de maior solidariedade internacional e responsabilidade compartilhada no trabalho de gerar soluções para conflitos existentes, endereçar causas-raiz, prevenir a escalada da violência e criar oportunidades sustentáveis para que pessoas em deslocamento forçado possam viver em segurança e com dignidade (UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES, 2022, p. 2–9).

As artes podem ter um papel crucial neste movimento por solidariedade, responsabilidade e dignidade, contribuindo, por exemplo, para processar sofrimentos e traumas, cultivar resiliência e solidariedade, ouvir e expressar diversas vozes, desenhar respostas articuladas para deter a violência e ampliar o acolhimento. Pesquisas sobre o

papel das artes no contexto das migrações são essenciais para fomentar alternativas para transformar conflitos e inspirar projetos e políticas públicas efetivas, construídas com a participação de diversos atores, levando em consideração especialmente as experiências de refugiados, migrantes e comunidades acolhedoras.

Com o intuito de aprofundar o entendimento dos papéis das artes na transformação de conflitos, este artigo discute as limitações de entendimentos de paz e conflito sob uma perspectiva pautada somente em segurança, investiga outras possibilidades de lidar com conflitos e cultivar múltiplas formas de paz e articula ainda contribuições das artes no ciclo de cultivo dessas pazes.

Limitações da paz única e securitização de conflitos

Interpretações modernas, fundacionais na criação dos Estados-nação, identificam paz principalmente como ausência de conflito. Conflito é igualado a violência e entendido como uma ameaça a ser temida e controlada por meio do monopólio da violência (DIETRICH, 2019). Paz é entendida como estabilidade e segurança, presumidamente garantida por uma homogeneidade interna (com o desenvolvimento de identidade nacional e leis, entre outros) e defesa externa. Fronteiras se tornam mecanismos de diferenciação, demarcando o estrangeiro que habita do lado de lá das bordas imaginárias concretizadas em postos de controle (FITRIYAH, 2019). Neste contexto, o diferente se torna uma ameaça, e o atravessamento de fronteiras se torna um ato desestabilizador de uma presumida paz.

Nem todo movimento, no entanto, é visto como ameaçador. Na hierarquia de humanidades criadas por sistemas de opressão como colonização, racismo e supremacia branca, há alguns deslocamentos que são encarados como ameaça e respondidos com securitização, marcadamente os do Sul global rumo ao Norte global.

O diferente gera medo quando a pluralidade e diversidade de cada pessoa é apagada e silenciada por uma narrativa de identidade única e superior, construída à imagem de poucos. O conflito gera medo quando visto como oposto a uma ideia única de paz, entendida como fixa, homogênea e abstrata, definida por poucos.

Virginia Satir, psicóloga estadunidense, afirmou que o problema não são os conflitos, mas a forma como lidamos com eles (SATIR, 1991, p. 17). Formas de lidar com conflitos baseadas em narrativas de medo desencadeiam estratégias de exclusão e violências, feitas em nome de uma homogeneidade e enrijecimento de uma ideia construída de paz e identidade nacional. Enquanto a segurança é uma necessidade humana, a securitização de discursos em torno de um ideal homogêneo de paz perpetua violências e limita potencial transformativo. Essa, porém, não é a única possibilidade de se entender conflitos, nem pazes.

Quais seriam outras possibilidades de se entenderem conflitos e pazes?

Pazes também podem ser entendidas como plurais, dinâmicas, contextuais e entremeadas por conflitos (DIETRICH 2019). Nessa perspectiva, conflitos não são

equivocos ameaçadores a uma suposta paz estável ilusória que precisam ser extirpados, mas sinais que apontam quando relacionamentos estão desequilibrados e pouco saudáveis, e pedem por transformação para torná-los mais honestos e em ressonância com o contexto em que acontecem.

Entender o conflito como algo a ser transformado convida a estratégias de lidar com ele para além do medo. A narrativa de migração apenas como ameaça a uma suposta estabilidade (paz) interna e, portanto, como crise a ser resolvida por securitização – implicando muros e discriminação – revela dinâmicas problemáticas de silenciamento e apagamento de diversidade e pluralidade, ilusão de superioridade e hierarquia excludente de humanidade que precisam ser investigadas e transformadas.

Pessoas não são o problema, seres humanos não são ilegais. Como afirma Audre Lorde, poeta feminista estadunidense, não são nossas diferenças que nos separam, mas nossa relutância em reconhecer aquelas diferenças e lidar com as distorções resultantes de ignorá-las e carregá-las de preconceitos (LORDE 2007).

Mudanças causam desestabilização e insegurança, e podem ser dolorosas. No caso de deslocamentos, há sofrimento para quem está em movimento, para quem fica, e possivelmente para quem acolhe. Sofrimentos estes que são amplificados em um contexto global de crises e tornam a transformação de conflitos ainda mais desafiadora. Lisa Schirch, pesquisadora de paz estadunidense, identificou uma multiplicidade de crises desafiando trabalhos de paz. Desde crises agudas, como a pandemia, mudança climática e o uso de tecnologias como armas, a crises crônicas, como a persistência do colonialismo, tendências autoritárias, aumento de desigualdade e discriminação, aumento de migrações, trauma, polarização e extremismo, e violência de gênero. No atravessamento dessas crises, projeções identificam que, com um aumento em 2 graus na temperatura do planeta, 10 milhões de pessoas serão forçadas a migrar, em um cenário já marcado por pobreza, discriminação, e discursos de ódio (SCHIRCH, 2022).

Essas crises são desafiadoras e requerem inovação sem precedentes e um engajamento diário que requer constância, articulação, presença e persistência. Lisa Schirch indica a descolonização da construção de paz como crucial nesse processo, e convoca agentes de paz a imaginar e desenhar programas integrados, anticoloniais, que respondam aos múltiplos desafios com sensibilidade a temas como trauma, gênero, clima, desigualdade, polarização, e boa governança. (SCHIRCH, 2022).

Como as artes podem contribuir para transformações inovadoras de conflitos no contexto das migrações?

A partir de pesquisas sobre contribuições de iniciativas criativas para transformação de conflitos e construção de paz no contexto brasileiro, identifiquei o que chamei de ciclo de cultivo de pazes. As artes podem contribuir em cinco momentos em um ciclo contínuo de transformação de conflitos: experimentar pazes, testemunhar realidade(s), processar sofrimento(s), imaginar possibilidades e agir conectado (DITZEL FACCI, em vias de publicação).

Em *experimentar pazes*, as artes facilitam contato com a força criativa, celebrando potência de vida que persiste em pulsar mesmo em meio à violência. Artes podem contribuir promovendo ilhas de sanidade em nossas comunidades e microcosmos

de coerência, ao escancarar a pluralidade da existência humana nos próprios corpos que, atravessados pelas violências das fronteiras físicas e simbólicas, podem ser espaço não apenas de desconstrução de barreiras, mas de sobrevivência criativa e tributos a formas híbridas de pertencimento a algo maior, ancoradas na valorização da diferença. Artes podem contribuir também representando e celebrando encontros produtivos e acolhedores de pessoas diversas e plurais.

Em *testemunhar realidade(s)*, artes facilitam conhecer as paisagens das violências, lembrando o luto e a dor gerados por tais violências, expressando dor, raiva e denunciando sistemas de opressão. Desde os relacionados a deslocamentos mais recentes, muitas vezes recebidos com hostilidade e discriminação, até as feridas, traumas e injustiças da violência colonizadora de séculos atrás, que seguem sem reparação e se perpetuam na discriminação e exclusão dos povos originários e da população negra. E também aquele sofrimento causado pela compreensão de ver-se implicado na perpetuação dessas violências.

Esse testemunho pede por *processar desse sofrimento*. Artes podem oferecer o espaço para olhar para esse sofrimento com compaixão, sustentando tensão e ambiguidade, estimulando reflexões sobre sistemas opressivos e sobre a implicação de cada um na perpetuação de violências, representando possibilidades de transformar relacionamentos e buscar justiça, cura e florescimento.

Esse processar circula energias e ideias, que podem então ser direcionadas à *imaginação de novas possibilidades* de ser e estar em relacionamento com outros seres e com a natureza ao redor. Artes podem fomentar criatividade para ver-se em um tecido social que envolve a todos os seres, conectando áreas como paz, arte, ambiente, justiça, espiritualidade, política e ativismo. Pode contribuir ainda para entrelaçar memória, resistência, preservação e interdependência; e, ancorado em desafios reais, vislumbrar horizontes que ainda não existem e semear alternativas para alcançá-los.

A imaginação oferece o impulso para o *agir conectado*, transbordando ideias para a transformação prática dos relacionamentos e das estruturas sociais. As artes podem contribuir com a perspectiva artística para os desafios políticos e sociais, elicitando propostas e alternativas de diversos atores, especialmente daqueles marginalizados nas instâncias de poder, informando políticas públicas efetivas e fomentando inovações em termos de acolhimento.

E enfim, para prevenir esgotamento desse engajamento social, o ciclo continua com a revitalização de si e do coletivo com experiências de pazes.

Exemplos de iniciativas contribuindo com o ciclo de cultivo de pazes e transformação de conflitos podem ser encontrados, por exemplo, nos cartuns que clamam por justiça no caso do assassinato de Moïse Kabagambe no Rio; nas ilustrações que oferecem homenagens para o menino Alan Kurdi, morto afogado quando atravessava o Mediterrâneo com sua família em busca de refúgio; no projeto Estórias Migrantes (ESTÓRIAS MIGRANTES, s.d.), iniciativa de docentes e discentes da Universidade Federal de Roraima, que por meio de relatos e fotografias busca retratar a subjetividade de pessoas que cruzam a fronteira entre Brasil e Venezuela para além de representações desistoricizadas, fomentando encontros; e na dança de Maria Chantal (2021), angolana em diáspora no Rio, cuja abordagem se propõe a quebrar tabus e permitir-se prazer por meio do movimento e da descolonização dos quadris.

Esses são alguns exemplos dentre muitas iniciativas em ação que apontam e inspiram caminhos e possibilidades para transformações de conflitos por meio de movimentos artísticos, a partir da experiência de pazes, do testemunho da realidade, do processamento de sofrimentos, da imaginação de possibilidades, e de um agir conectado.

Importante ressaltar que artes, assim como pazes, não são panaceia. Atrocidades são frequentemente cometidas em nome da paz, e perspectivas de pazes podem ser excludentes e violentas, como a imposição de uma paz única definida por poucos. Artes também foram e continuam sendo usadas para fomentar ódio, animar para a guerra e, de formas mais sutis, para o apagamento de culturas, ao distinguir e subjugar o folclore à “alta arte”, diferenciar artistas de não-artistas com base em técnicas elitistas, e apropriar tradições sem o devido reconhecimento e respeito. Para evitar perpetuar violências, é essencial cultivar constante reflexão, retroalimentação, abertura a críticas e disposição para responsabilização e correção de erros.

Com esse constante exercício de tomada de consciência, imbuída em intencionalidade integrada e decolonial, e movidas no ciclo de cultivo de pazes, as artes têm um grande potencial para facilitar a transformação de conflitos. Elas podem oferecer ideias e práticas para tornar sociedades mais abertas, acolhedoras e responsivas a conflitos.

Referências

CHANTAL, Maria. *Descolonize seus quadris*. 2021. Disponível em: <https://www.mariachantal.com.br/>. Acesso em 5 dez. 2022.

DIETRICH, Wolfgang. *Interpretação de paz na história e na cultura*. Trad. Cristiana Ferraz. Coimbra. Florianópolis: Paz e Mente, 2019

DITZEL FACCI, Paula. Abordagens criativas de onstrução e cultivo de pazes no Brasil. In: MASCHIETTO R., FERREIRA, M. A. & KUHLMANN, Paulo (eds.), *Estudos para a paz: perspectivas brasileiras*, em vias de publicação.

ESTÓRIAS MIGRANTES. s.d. Disponível em: <https://www.estoriasmigrantes.org/>. Acesso em: 5 dez. 2022.

FITRIYAH, Laylatul. Border-Crossers: Interrogating Boundaries through Bodies. *Contending Modernities*. Keough School of Foreign Affairs / Kroc Institute for International Peace Studies / University of Notre Dame, 16 jan. 2019. Disponível em: <https://contendingmodernities.nd.edu/theorizing-modernities/border-crossing-bodies/>. Acesso em: 5 dez. 2022.

LORDE, Audre. Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference. In *Sister Outsider*. Berkeley: Crossing Press, 2007

SATIR, Virginia. *The Satir Model: Family Therapy and Beyond*. Palo Alto: Science and Behavior Books, 1991

SCHIRCH, Lisa. Decolonising peacebuilding: A Way Forward out of Crisis. *Berghof Handbook for Conflict Transformation. Online Edition*. 20 Abril 2022. Disponível em: <https://berghof-foundation.org/library/decolonising-peacebuilding>. Acesso em: 5 dez. 2022.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES. *Global Trends: Forced Displacement in 2021*. Copenhagen: United Nations High Commissioner for Refugees, 2022. Disponível em: <https://www.unhcr.org/62a9d1494/global-trends-report-2021>. Acesso em: 5 dez. 2022.

Paula Ditzel Facci

Professora Assistente de Construção de Paz no Center for Justice and Peacebuilding, na Eastern Mennonite University, Estados Unidos. Facilitadora de cursos sobre construção de paz, gênero e transformação criativa de conflitos para profissionais, organizações e comunidades, atuando em diversos países, como Brasil, Áustria e Alemanha. Suas publicações incluem *Dancing Conflicts, Unfolding Peaces* (2020) e *Practitioner's Toolkit: Gender in Peace and Conflict* (2020).

Práticas culturais como potência de transformações pacíficas: vivências a partir do contexto migratório na fronteira Brasil-Venezuela

Julia Faria Camargo

Resumo: O artigo analisa práticas culturais desenvolvidas por migrantes venezuelanos na capital do estado de Roraima, Boa Vista. A partir das perspectivas teóricas dos Estudos para a Paz, dos Estudos Decoloniais e da perspectiva da autonomia migrante, reflete-se sobre os desafios e o potencial das práticas culturais para transformações pacíficas, em um espaço de fronteira. A metodologia contempla a observação participativa e entrevistas semiestruturadas a partir de cinco dinâmicas culturais promovidas por migrantes venezuelanos. Os resultados esperados anseiam por uma ampliação do debate sobre o papel da cultura e a formulação de políticas públicas relacionadas ao apoio a projetos culturais em contextos de deslocamentos forçados.

Palavras-chave: cultura; migração; paz; fronteira.

Introdução: fronteiras e travessias

Quando a família de Avigail, artista indígena da etnia Warao, deixou sua comunidade na Venezuela, em 2020, as fronteiras com o Brasil estavam fechadas devido às restrições impostas pelo Governo Brasileiro¹, durante a pandemia do COVID-19. A família, composta pela esposa e mais três filhos, empreitou a caminhada da região do Delta do Orinoco (VE) para Boa Vista, capital do estado de Roraima (BR), por meio das *trochas*, uma rota não oficial entre os dois países, atravessada pela Floresta Amazônica. Uma passagem pela qual milhares de venezuelanos asseguram que não existe muro, documento, fronteira, política ou tecnologia digital que impeçam as pessoas de se deslocarem em busca de uma vida possível.

Na travessia, a família passou por diversas privações, como a falta de alimentos, e, ao chegar em Boa Vista, se alocou na Comunidade Ka'Ubanoko, uma

¹ A primeira restrição à mobilidade venezuelana imposta pelo Governo Brasileiro foi o fechamento das fronteiras brasileiras por medidas sanitárias. Entre março de 2020 e junho de 2021, a modalidade de visto humanitário foi excluída e ressalvas adicionais para venezuelanos foram impostas, não permitindo, por exemplo, que aqueles que estivessem fora do Brasil, mesmo com visto de residência, ou familiares em território brasileiro, pudessem entrar em território brasileiro. (JUBILUT; JAROSCHINSKI, p. 422, 2020).

ocupação autônoma de refugiados que revelou outras formas possíveis e desejadas de moradia. Na língua Warao, o nome dado ao antigo Clube dos Trabalhadores, abandonado desde 2008 pelo poder público, foi ressignificado para “lugar para dormir” e chegou a abrigar por volta de 900 pessoas. No mês de setembro de 2020, os moradores começaram a relatar rumores sobre uma possível ordem de despejo da comunidade pela Operação Acolhida. Ao final de janeiro de 2021, em meio à pandemia do coronavírus, a comunidade Ka’Ubanoko foi despejada e seus moradores foram alocados em um dos abrigos² da Operação Acolhida (MONTEL, 2020).

Avigail conta que a adaptação ao abrigo foi um processo árduo. O novo local contrastava com o significado do nome Warao: povo que vem da água ou povo da canoa, devido a sua relação sagrada com as águas (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2007). Quando perguntado por um assistente do abrigo o que ele gostaria de fazer, Avigail disse “pintar” e dessa forma ele conquistou a chave que dava acesso ao almoxarifado com materiais educativos. Com tinta e papel nas mãos, Avigail reflorestou o abrigo com as águas do Rio Orinoco, semeou buritizais consagrados como árvores da vida para seu povo, desenhou canoas e palafitas e teceu artesanatos, rememorando as técnicas milenares que foram repassadas por gerações.

A história de Avigail faz parte da presente pesquisa que analisou práticas culturais produzidas por imigrantes venezuelanos na capital do Estado de Roraima, Boa Vista. A partir das perspectivas teóricas dos Estudos para a Paz, Estudos Decoloniais e da perspectiva da autonomia migrante, refletimos sobre os potenciais e os desafios presentes na produção das práticas culturais desenvolvidas e vivenciadas por imigrantes venezuelanos em espaço de fronteira. Em um contexto conflituoso, em que o refugiado é compreendido como uma ameaça, também tem sido possível observar iniciativas de espaços dialógicos e polifônicos que envolvem a arte e a cultura como protagonistas de um processo de integração pacífico entre brasileiros e venezuelanos.

A metodologia, inspirada na concepção Freiriana de “ser gente mais gente”, contemplou observação participativa, pesquisa de campo e entrevistas semiestruturadas a partir de cinco dinâmicas culturais que impactam de forma positiva no processo de integração: artes plásticas; culinária; dança; cultura popular; e comunicação. Argumentamos que compreender o potencial transformador das práticas culturais em contextos de deslocamento forçado, em que frequentemente o refugiado é visto como o outro, o bárbaro, o estrangeiro, o inimigo (KRISTEVA, 2007; LEVI, 1998; TODOROV, 1999) é fundamental para uma cultura da paz, para a promoção do respeito, da cidadania e da alteridade.

A trajetória de vida de Avigail também situa nosso local de escuta, estudo e escrita. Compreender o movimento das pessoas que se deslocam da Venezuela para o Brasil requer falar da América Latina, seus processos colonialistas e os desafios para a integração do continente no século XXI. De acordo com Quijano (2000, p. 342), entendemos que a colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com o declínio do colonialismo, mas ganharam continuidade a partir do capitalismo global, um dos grandes motores que impulsionam as pessoas a deixarem seus países em busca de uma vida possível.

² O estado de Roraima conta com 13 abrigos para atender venezuelanos em situação de vulnerabilidade. Dois abrigos estão situados na cidade de Pacaraima, na fronteira com a Venezuela, e 11 na capital, Boa Vista, nos quais residem aproximadamente 7.900 venezuelanos (ACNUR, 2021).

Em se tratando de Venezuela, a gênese da migração atual também se inscreve em um conjunto de crises globais e desigualdades produzidas pelo sistema vigente, conforme relatam Góis e Silva (2021). Trata-se de um movimento que abarca um plano global, mas cujas consequências sociais tendem a ser sentidas principalmente ao nível local, regional e fronteiro, pelas pessoas que habitam esses locais. E é justamente nesse nível interpessoal, na marcação da diferença do eu e do outro, que o movimento denominado como colonialidade do poder (QUIJANO, 2000) se sustenta e gera preconceitos de várias formas, como o cultural e intelectual entre e sobre os latino-americanos (MIGNOLO, 2007).

Nesse sentido, Darcy Ribeiro (1986), ao propor a criação do Memorial da América Latina, apontava para a necessidade de uma maior integração do continente, de exercer um olhar focado na nossa região. Segundo Barbosa e Ginezi (2021): “É preciso descolonizar as mentes e a produção de conhecimento em nossa região. É preciso superar as barreiras que nos separam” (2021, p. 14). Dado que o contexto de observação sobre a chegada de venezuelanos no Brasil é a fronteira Brasil-Venezuela, nosso olhar é moldado pelo processo de aprendizado conjunto no cotidiano. Um caminho que leva tempo e é repleto de desafios e oportunidades.

Ainda na América Latina, o artigo foi pensado na região amazônica, maior floresta tropical do mundo, que continua sendo concebida por meio da colonialidade do poder que resultou na configuração de um palco de disputa, pobreza, destruição ambiental e genocídio de povos originários, como vivenciados pelos próprios Warao e os Yanomami. A Amazônia, terra de superlativos, tornou-se terra conflitada, mas que resiste. Como afirmado por Eliane Brum (2021), ela é o centro do mundo, centro de resistência contra todas as formas de morte e de criação de vidas possíveis, mesmo no impossível. Na Amazônia a margem não é exclusão, mas insurgência que transforma pensamentos: “Amazonizar-se é, ao mesmo tempo, verbo ativo e reflexivo, que demanda deslocamento de centros geopolíticos, sim, mas também a transformação na estrutura do pensamento, transfiguração da linguagem” (2021, p. 343).

Da Amazônia, escrevemos desde o extremo norte brasileiro, do Estado de Roraima, a unidade federativa mais indígena do Brasil e pertencente a uma região de tríplice fronteira, composta pela República Bolivariana da Venezuela (2.199 km) e República Cooperativista da Guiana (1.605 km). Entendemos que esses espaços transfronteiriços podem se configurar tanto como um lugar de controle, marcado pelos limites geopolíticos, como de autonomia, marcado pelos encontros culturais e de subjetividades.

A partir desse local de belezas e resistências, o presente artigo destaca o papel das dinâmicas culturais no contexto de deslocamento forçado. O ensaio é composto por três seções além desta introdução e das considerações finais. Na primeira parte, é exposta uma síntese do processo migratório de venezuelanos para Roraima. Na segunda parte, discute-se a conceitualização teórica da pesquisa, que costura os Estudos de Migração, Estudos para a Paz e a perspectiva da autonomia migrante. A metodologia da pesquisa é inspirada em Paulo Freire, por meio de uma reflexão sobre o trabalho de campo com refugiados. Por fim, a terceira parte apresenta algumas histórias de vida de venezuelanos que trabalham com cultura e arte no Estado de Roraima e que ensinam outras formas de pensar a integração social. A eles, agradecimentos sinceros por aceitarem o convite de participarem de pesquisa.

A migração venezuelana para Roraima

Entre os anos de 2016 e 2020, por volta de 261 mil migrantes/refugiados venezuelanos chegaram ao Brasil (R4V, 2021), consolidando a rota transnacional dessa migração por meio do estado de Roraima³. As disputas de poder que resultam dessa presença migratória vêm produzindo transformações espaciais e sociais que revitalizam o debate em torno da (i)mobilidade migrante e da luta pela vida, desafiando o nacionalismo metodológico baseado na contenção das fronteiras (VELASCO; PEDONE; MIRANDA, 2021).

Esse movimento transfronteiriço na região norte do Brasil estabeleceu uma governança migratória institucionalizada por meio da Operação Acolhida, que é coordenada pela Casa Civil e conta com a participação de diversos atores de governos locais, de agências internacionais da ONU (Organização das Nações Unidas), de OINGs (Organizações Internacionais Não Governamentais) e da sociedade civil. A organização local da resposta humanitária é militarizada, feita pela Força-Tarefa Logística Humanitária do Exército Brasileiro, responsável pelos processos de ordenamento da fronteira; de acolhimento (relacionado à gestão dos abrigos para refugiados venezuelanos) e de interiorização².

Apesar da riqueza natural, o estado de Roraima possui 36% da população vivendo abaixo da linha da pobreza (IBGE, 2019), mesmo assim registrou indicadores positivos de atividade econômica em 2019, devido à intensificação do deslocamento venezuelano e da exportação de produtos alimentícios para a Venezuela (FGV, 2020). Paralelamente ao crescimento dos números de refugiados vindos da Venezuela, o aumento dos casos de xenofobia, aporofobia, racismo estrutural, dentre outras manifestações de preconceito e violência, sobretudo, contra os migrantes e indígenas podem ser vistos de forma frequente no noticiário local e nacional (BEZERRA, 2020).

É importante ressaltar que os temas migratórios em Roraima não surgiram a partir da crise pela qual a Venezuela passa atualmente; é sabido que a região passou por diversos ciclos de deslocamentos internos e externos desde o período colonial (OLIVEIRA, 2003; RODRIGUES, 2009). Os projetos de ocupação dessa região promovidos pelo poder estatal tinham como fundamentação anunciada a missão civilizatória, a ideia propagandeada de integrar ao restante do país o que foi considerado pelos militares como vazio demográfico. Tais projetos tinham e ainda têm como finalidade extrair riquezas naturais e promover a ocupação dos territórios indígenas a partir de uma lógica colonizadora e violenta de ocupação (OLIVEIRA, 2003). Tal dinâmica se faz presente atualmente e é estimulada principalmente pelo garimpo e suas invasões às terras dos povos indígenas, como demonstram Kopenawa e Albert (2019).

Neste contexto historicamente marcado por diversas violações de direitos humanos, promover e valorizar projetos de arte e cultura são fundamentais para o exercício da alteridade e da convivência pacífica. De acordo com Loureto (2016), as fronteiras do norte do Brasil, incluindo as do Estado de Roraima, costumam ser

³ Cerca de 32 mil venezuelanos vivem em Boa Vista (ACNUR, 2021).

² A estratégia de interiorização consiste na alocação de migrantes/refugiados venezuelanos que estão nos estados de Roraima (RR) ou do Amazonas (AM) para outros municípios e capitais brasileiras, com possibilidades de melhores oportunidades de ingresso no mercado de trabalho. Ver informações em: <https://data2.unhcr.org/es/documents/download/72086>.

analisadas pelo prisma da segurança e defesa e, embora haja uma significativa troca cultural entre os povos da região, poucos estudos fazem referência a essa dinâmica no espaço fronteiriço entre Brasil e Venezuela.

Desde 2016, é possível observar nas ruas de Boa Vista diversas expressões artísticas promovidas por venezuelanos. Trata-se de propostas pouco divulgadas, sem apoio adequado, muitas vezes de iniciativa individual ou de pequenos grupos, que, mesmo sem a intenção de promover uma forma de integração, transformam o cotidiano daqueles que chegam e daqueles que já moravam na cidade, incentivando o conhecimento mútuo de forma cidadã e solidária.

Portanto, aprender com as experiências culturais produzidas pelos anseios comunitários das populações que passam pelo processo migratório ou que estão na sociedade de acolhida e ressaltar as propostas plurais apresentadas no cotidiano levam à reflexão sobre outras possibilidades autônomas de gestão dos processos migratórios. A partir de uma visão do Brasil profundo, o sul do Sul, estudar essa fronteira pela lente da arte e da cultura pode permitir uma compreensão mais ampla dos fenômenos migratórios latino-americanos, conforme Rodrigues (2006):

Estudar a região fronteiriça Brasil-Venezuela se justifica por ser a fronteira um lugar singular de trânsito, mas também de encontros culturais e de jogos de identidades. Essa percepção da fronteira como lugar de contato remete à ideia de movimento e de trocas, o que permite uma compreensão das dinâmicas das migrações sul-americanas e do processo de integração entre essas duas nações. (RODRIGUES, 2006, p. 14).

É importante lembrar que a migração venezuelana para Roraima faz parte de um movimento que colocou a Venezuela no *ranking* do país com maior número de deslocados e refugiados no mundo, depois da Síria. Aproximadamente, 6 milhões de pessoas (ou cerca de 20% da população total da Venezuela) abandonaram o país para se concentrarem, majoritariamente, nos países vizinhos latino-americanos³. No contexto internacional, de acordo com Góis e Silva (2021), os fluxos migratórios venezuelanos são o que se convencionou como fluxos migratórios mistos, integrando em simultâneo uma migração voluntária (composta por migrantes econômicos, migrantes de reagrupamento familiar, migrantes inativos, etc.) e uma migração de refugiados ou requerentes de asilo (GÓIS; SILVA, 2021, p. 7).

Considerando que 85% dos refugiados do globo encontram-se em países em desenvolvimento e que o processo migratório entre regiões fronteiriças é predominante (ACNUR, 2018), o presente artigo reflete e reconhece o papel das práticas culturais como fundamentais para o exercício da cidadania. Em um contexto atual marcado pela militarização do processo migratório venezuelano em parceria com a atuação de agências internacionais, pensar a arte e a cultura enquanto campo prático e analítico para a promoção de uma convivência pacífica pode ser um ponto de partida original para refletir sobre outras possibilidades de acolhimento.

Uma mirada autônoma sobre a migração e a cultura da paz

Varela-Huerta (2021, p. 147) denomina como *luta migrante* os atos cotidianos de sustentação da vida para se defender da estrangeirização permanente a que estão

³ Ver <https://rmp.r4v.info>.

submetidas as pessoas que passam por uma situação de deslocamento forçado: “formas de ação latente ou manifesta, coletiva ou individual, subjetiva ou comunitária, que os sujeitos migrantes ou refugiados praticam em momentos específicos...”. A perspectiva da autonomia das migrações tem orientado, ainda, um conjunto de reflexões como as que propõe Mezzadra (2005) em torno da noção de “direito de fuga” como um direito humano à mobilidade que os migrantes disputam no contexto de “regimes migratórios cuja função consiste em controlar as fronteiras e distinguir entre cidadãos estrangeiros e, fundamentalmente, dizer a quem se admite em território nacional” (MEZZADRA, 2012, p. 168).

No campo das lutas e mobilizações migrantes, o autor chama a atenção especialmente para as tensões entre as forças estruturais e a capacidade subjetiva de ação dos migrantes, reivindicando uma atenção especial “para a forma com que os dispositivos de sujeição e os processos de subjetivação (coação e liberdade) entram em jogo na constituição do campo de experiências da migração” (MEZZADRA, 2015, p. 13). Trata-se, ainda, na síntese do autor, de “trazer à luz práticas subjetivas de negociação e contestação das relações de poder” em contextos específicos em que se desenrolam as dinâmicas migratórias (MEZZADRA, 2015, p. 13).

Lacomba Vázquez e Moraes Mena (2020) lembram que a epistemologia da agência é herdeira das contribuições do chamado “giro decolonial”, da teoria feminista e dos próprios enfoques transnacionais das migrações, contribuindo para a compreensão das estratégias, lutas e resistências dos migrantes, assim como de seus processos de intervenção e transformação, em diferentes instâncias sociais, econômicas, culturais, artísticas e políticas. Ainda na perspectiva da agência migrante é possível dialogar com a ideia de desconstrução do “periférico” proposta pelo multiartista Welket Bungué (2020), ao enfatizar que o sujeito periférico, como migrantes e refugiados, tem a capacidade de transitar por diversos espaços e perceber diferentes perspectivas em um mesmo contexto.

Ressalta-se ainda que o estudo da autonomia migrante é inseparável das precárias condições sociais e da vigilância que muitos deles vivenciam em suas trajetórias de constante estrangeirização. A dinâmica de marginalização social imposta a migrantes e refugiados nos leva ao conceito de precariedade pelas lentes de Butler (2004), às reflexões sobre indução à violência da antropologia das margens (VEENA DAS, 2020) e à aporofobia enquanto ação sistêmica de rejeição à pobreza (CORTINA, 2020).

A escalada substancial de tendências restritivas relacionadas à entrada, permanência e trânsito de migrantes e refugiados no início do século XXI ainda conta com novos dispositivos tecnológicos digitais, conhecidos como sistemas inteligentes de monitoramento. Desse modo, o controle de migrantes transpõe os territórios fronteiriços estatais, adentra os territórios de recepção e se introduz no próprio corpo migrante em movimento (MBEMBE, 2018). A marginalização e o controle de populações em movimento em suas diferentes arquiteturas têm sido foco de diversos olhares acadêmicos, que, em comum, evidenciam as ambivalências do binômio exclusão-inclusão nas práticas políticas sobre os corpos.

Assim, nesse contexto de coação e liberdade dos processos migratórios, acredita-se que as práticas culturais autônomas pertencem às dinâmicas subjetivas de negociação e contestação das relações de poder. No contexto latino-americano, a cultura tem ocupado a agenda de debate e de mobilizações de movimentos sociais,

especialmente após os processos de redemocratização que marcaram o fim das ditaduras em diferentes países no decorrer dos anos 1980. Nessa agenda, ter acesso à cultura ou exercer a própria cultura identitária é um direito humano, como é a educação ou a saúde, e que, portanto, precisa igualmente ser democratizada a partir da participação da sociedade na gestão, produção e distribuição dos recursos culturais, conforme aparece sintetizado em noções como a de cidadania comunicativa (COGO, 2010).

Na perspectiva dos Estudos Culturais e Decoloniais, a discussão proposta evidencia o papel da cultura nas trajetórias migratórias como uma dimensão ética, humanitária e cidadã frente à situação de vulnerabilização, precarização e marginalização imposta às vidas migrantes. Mutuamente complementares, os estudos culturais e as críticas pós-coloniais são utilizados como arcabouço que permite colocar em perspectiva as condições de colonialidade que construíram historicamente as sociedades latino-americanas e seus resquícios nos dias atuais. Destaca-se que esses estudos permitem ver os caminhos sobre os quais as práticas culturais foram utilizadas como táticas de resistência desses povos.

Desse modo, a reflexão sobre os estudos culturais e decoloniais abarca a noção sobre como a identificação grupal das práticas culturais dão sentido ao pertencimento e cidadania, conforme defendido por Garcia Canclini (2010). Com o intuito de distinguir a chamada identidade nacional, forjada pelo Estado-Nação, e a identidade étnico-cultural, subjetiva, de pertencimento a uma determinada região, nos apoiamos nos estudos de Hall que pautam a “[...] centralidade da cultura na constituição da subjetividade, da própria identidade, e da pessoa como um ator social” (HALL, 1997, p. 20).

Assim, pretende-se refletir sobre marcadores sociais, vivências coletivas de trajetórias e também as particularidades vividas entre origem-destino no que diz respeito às necessidades e experiências culturais de migrantes e refugiados. Trata-se de olhar para esse fenômeno como um movimento extenso, como Sayad (1998) – autor fundamental para os estudos sobre migração e decolonialidade – denominou “um fato social completo” feito por pessoas que transitam entre o ser emigrante e imigrante, como sendo faces indissociáveis da mesma realidade, para além dos espaços físicos (SAYAD, 1998). Ao analisar o processo de silenciamento cultural dos emigrados, Sayad (2010) destaca o protagonismo social e político da cultura migrante e se opõe a qualquer forma de opressão e dominação:

Assim, imigrar é imigrar com sua história (sendo a imigração mesma parte integrante dessa história), com suas tradições, suas maneiras de viver, de sentir, de atuar, de pensar, com sua língua, sua religião, assim como todas as demais estruturas sociais, políticas e mentais de sua sociedade, não sendo as primeiras mais que a incorporação das segundas, em suma, com sua cultura. (SAYAD, 2010, p. 22; tradução nossa).

Nesse movimento da autonomia migrante e dos estudos culturais e decoloniais, a perspectiva da paz se faz presente por meio do conceito de alteridade, conforme compartilham Rocha e Maso (2020). Para as autoras a alteridade é um conceito-chave para a construção do estudo crítico da paz. Um conceito que pode ser transgressor e a partir do qual se reflete sobre a emancipação humana, que deve ser construída desde um profundo reconhecimento da alteridade. Dessa maneira, os Estudos para a Paz têm uma perspectiva reflexiva e relacional da realidade internacional que pode ser percebida por meio das epistemologias do Sul:

En ese sentido, entendemos que la perspectiva de la alteridad puede ayudar en esa tarea rumbo a lo descolonial y también ampliar las fronteras de las RR. II., posibilitando modos alternativos de acceder a la realidad y quizás colaborar para la diseminación de realidades alternativas. (2020, p. 21).

Essa proposta de emancipação e necessidade de construção de realidades alternativas está no fundamento dos estudos para a paz, conforme proposto por Johan Galtung (2003), professor pioneiro nesses estudos e reconhecido por romper com o distanciamento entre os âmbitos teóricos e práticos. A paz positiva, conforme proposto pelo autor, é o entendimento da paz como algo que vai além da ausência de violência, já que busca também uma paz estrutural.

Seguindo essa abordagem, o *corpus* do presente artigo é composto por ações de transformação de conflitos e manutenção da paz positiva por meio da sensibilização estética promovida por venezuelanos no estado de Roraima. De tal forma, é guia para a presente pesquisa o trabalho desenvolvido por Facci (2020) sobre a arte como meio de promover a transformação de conflitos e gerar possibilidades de desdobramentos de paz nos níveis intrapessoal e relacional. A autora (2020) demonstra de forma prática como a paz e a dança têm se relacionado em diferentes culturas e propõe métodos para explorar criativamente os conflitos, inspirando possibilidades de transformação e novas dinâmicas nos relacionamentos.

Por fim, com o auxílio dessas perspectivas teóricas apresentadas, observamos nas ruas a ludicidade inerente ao trabalho com cultura apresentada de forma autônoma por venezuelanos na cidade de Boa Vista. Conforme Benedict (1972), as culturas são as lentes pelas quais vemos o mundo, e como tais devem ser consideradas na formulação de políticas de modo a compreender sua fluidez e contingencialidade, pois perpassam todas as relações humanas e sociais.

Metodologia

Ao planejar uma pesquisa acadêmica com pessoas em situação de deslocamento forçado ou moradores de comunidades diferentes da qual pertencem, como povos indígenas, uma questão sempre vem à cabeça: como me engajar com essas pessoas, escutar da melhor forma possível suas histórias, procurar estabelecer relações mais recíprocas (embora as disparidades de poder estejam sempre presentes entre pesquisador e participante), desenvolver um retorno justo da pesquisa?

Nós, pesquisadores, conhecemos os impactos de nossos estudos para o âmbito acadêmico, para o conhecimento da sociedade, para o processo de formulação de políticas públicas ou ainda para apoiar denúncias de violação aos direitos humanos ou ao meio ambiente. Entretanto, às vezes, sabemos pouco sobre o que fica individualmente, ou o que é esperado da nossa passagem, curta ou longa, em uma comunidade. Em alguns casos, dependendo da situação de vulnerabilidade social ou emocional em que as pessoas dessas comunidades se encontram, uma combinação de frustração por não poder fazer algo prático, impotência e injustiça acompanha a escrita posterior ao campo e ao longo da vida. Saímos do campo, mas o campo não sai de nós.

Tema importante a pesquisadores e participantes de pesquisas, a conduta humana e ética é um assunto que vem sendo refletido em diversas áreas do

conhecimento. Nos estudos migratórios, Harrel-Bond⁴ argumentou que pesquisas sobre/com refugiados, particularmente em situação de extremo sofrimento humano, devem ser empreendidas unicamente com a finalidade de defender seus direitos e sua agência durante os processos de deslocamento:

Evitamos pesquisas com refugiados que os tratem como 'objetos' ou 'informantes'. Essa declaração de posição geral provavelmente se aplicaria à maioria das pesquisas que realizaríamos, mas torna-se particularmente relevante no caso de pesquisas sobre populações de refugiados devido à sua extrema vulnerabilidade, à complexidade de sua relação com o estado anfitrião e ao papel das agências responsáveis por ajudá-los. (HARREL-BOND, p. 44. 1986).

Não tratar refugiados como objetos, nem como sujeitos de pesquisa ou informantes, requer um relacionamento entre pesquisador e membros da comunidade construído com base na confiança, cuidado e reciprocidade. E é justamente isso que Paksi e Kivinen (2021) argumentam em suas pesquisas de campo com povos indígenas, que os relacionamentos, se possível, devem ser mantidos durante todo o trabalho e além e deve-se prestar atenção em tópicos baseados nas necessidades da comunidade para que se crie uma estratégia de retorno da pesquisa.

As autoras compartilham os desafios existentes no fazer da pesquisa de campo a partir dos aportes teóricos decoloniais e apontam para a necessidade de uma mudança de paradigmas para a pluralidade de experiências, práticas, saberes e teorias: “a flexibilidade metodológica e as relações do pesquisador com os membros da comunidade, os valores culturais e o tema da pesquisa são elementos vitais da pesquisa...” (PAKSI; KIVINEN, 2021, p. 44).

Questões como relações de poder e retorno à comunidade também foram preocupações abordadas em uma edição especial do *Journal of Research Practice*, intitulado *The Social Relations of Fieldwork: Giving Back in a Research Setting*, em que Gupta e Kelly (2014), editoras do dossiê, colocaram a seguinte questão: como fazer boas pesquisas e ser pesquisadores responsáveis ao mesmo tempo? Para elas a abordagem feminista pode ajudar a refletir sobre as questões de poder e privilégio e tentar corrigir as relações hierárquicas que tão frequentemente caracterizam o trabalho de campo. A ideia de oferecer algo em troca, o retorno da pesquisa, de forma recíproca e não caridosa, levantou inúmeras discussões entre os autores que compõem o dossiê, que argumentam sobre o tempo de campo ideal, a prática, o limite, a quantidade e a parcialidade do retorno.

Em comum, as discussões sobre a ética nas relações construídas durante a pesquisa de campo, entre pesquisadores e participantes, fluem para a consciência de que sem a participação, generosidade, oferecimento de tempo e boa vontade das pessoas que nos recebem e abrem as portas de suas vidas, nenhum de nós, pesquisadores, jamais teríamos finalizado um estudo. E igualmente em comum, essas importantes reflexões precisam escutar as experiências dos participantes sobre suas relações com os pesquisadores.

Com essa preocupação em destaque, a inspiração para o fazer do trabalho de campo do presente artigo vem do pensamento de Paulo Freire, conforme De Sá (2021) apresenta em artigo intitulado “Ética, decolonialidade e migração à luz do pensamento

⁴ Fundadora do Centro de Pesquisa de Refúgio da Oxford, autora crítica daquilo que denominou indústria humanitária e defensora da agência dos refugiados e de seus direitos.

Freireano”. Baseado no pensamento do educador, expresso na obra “Pedagogia da Autonomia” (2020), o autor alinhava os princípios da ética ao longo da história, à proposta decolonial e aos movimentos de migração observados na contemporaneidade. O texto conclui que o convite de Freire, se pensado à luz de um contexto com pessoas em situação de deslocamento forçado, seria fundamentado no compromisso de “gentificar-nos”, de assumir a responsabilidade pelo outro, de exercer a alteridade para além das fronteiras:

Falar em Ética implica em compreender modos particulares de ser e de estar no mundo, com a humanidade e pela humanidade. Pensar a decolonialidade enquanto movimento de fronteira a partir de uma condição de subalternidade implica compreender o tripé crítica, crise e criticidade e o mundo a partir do próprio mundo com suas epistemes e contradições. Enveredar pelas trilhas do fluxo migratório implica em relações de alteridade e na percepção de responsabilidade pelo outro para além de fronteiras políticas e geográficas. Por fim, imergir essas três categorias no pensamento filosófico de Paulo Freire significa a disposição de assumir o compromisso de ser gente mais gente (última frase do livro!). (DE SÁ, 2021, p. 44).

Logo, para realizar o trabalho de campo com refugiados, em Boa Vista, tentamos trilhar o caminho de “ser gente mais gente”, ou seja, assumir um compromisso de alteridade e de cuidado nas relações com os participantes da pesquisa. Viver e observar transformações locais e histórias de vidas tocadas pelo deslocamento forçado, como tem sido o meu cotidiano em Boa Vista nos últimos seis anos, é um convite (ou convocatória) para o engajamento social e político de uma experiência atenta e forte. Como afirma Paulo Freire: “Gosto de ser gente porque a história em que me faço com os outros e de cuja feitura tomo parte é um tempo de possibilidades e não de determinismos” (FREIRE, 2020, p. 40). Se a cabeça pensa onde os pés pisam, é na caminhada comum, entre deslocamentos geográficos e subjetivos que tempos difíceis impuseram, que esta pesquisa é escrita.

O artigo apresenta uma perspectiva qualitativa e foi desenvolvido em duas etapas, que se correlacionam entre si. A primeira trata-se de uma pesquisa bibliográfica, que consistiu no levantamento de obras e artigos sobre os principais eixos temáticos da temática cultura, migração, paz. Posteriormente, foi empreendida uma pesquisa de campo por meio de observação participante e a realização de entrevistas semiestruturadas com pessoas que desenvolvem ações culturais relacionadas ao deslocamento forçado de venezuelanos, na cidade de Boa Vista.

A pesquisa de campo permitiu a integração nos contextos em que se articulam as práticas culturais entre venezuelanos e brasileiros. No que se refere à entrevista semiestruturada, trata-se de uma técnica de coleta de dados que utiliza uma conversa contínua entre o informante e o pesquisador, direcionada de acordo com os objetivos da pesquisa, contribuindo para a apreensão de intersecções entre o individual e o coletivo, o micro e o macro (DUARTE, 2002). A seleção dos cinco participantes levou em consideração relações sociais já estabelecidas entre pesquisadora e participantes no âmbito do contexto migratório em Boa Vista.

Uma parte dos entrevistados foram ex-alunos do Curso de Extensão Português para Acolhimento, em que participei enquanto uma das coordenadoras, entre os anos de 2017 e 2021, na Universidade Federal de Roraima. A outra parte são artistas cuja trajetória acompanho, e, por vezes, com quem tive a grata oportunidade de trabalhar em conjunto

desde suas chegadas a Boa Vista. Abaixo, os dados das entrevistas foram organizados em cinco categorias de análise: culinária; arte; cultura popular; comunicação; e dança.

A cultura venezuelana nas ruas de Boa Vista: práticas autônomas de transformação social

A partir de uma análise descritiva e interpretativa das notas de campo e das entrevistas realizadas, destacam-se as perspectivas macrosociais da pesquisa e as interações entre os cinco projetos culturais analisados. O resultado apresentado não busca realizar uma síntese comparativa entre os projetos, mas exercitar aproximações que permitam identificar as táticas, as oportunidades e os desafios relacionados às práticas culturais de refugiados venezuelanos em um contexto sociocultural distinto e refletir sobre esses projetos como promotores de relações pacíficas no contexto migratório.

a) Arte indígena e de resistência

A crise venezuelana deteriorou a qualidade de vida de grupos indígenas oriundos da Venezuela, como os Warao, Eñepa, Kariña e Wayúu, cujas vindas ao Brasil inauguraram uma mobilidade transnacional até então não registrada na bibliografia sobre estes grupos. Em 2020, três mil e trezentos Warao se encontravam no Brasil e seus deslocamentos já abrangiam ao menos 75 cidades, das cinco regiões brasileiras, embora seja nos estados nortistas, Roraima, Amazonas e Pará, que eles estejam em maior número (ACNUR, 2021). Em Boa Vista, uma das formas de geração de renda entre os Warao é a venda de artesanatos produzidos a partir da palha do Buriti e outras expressões artísticas, como a pintura produzida por Avigail Reinosa⁵, um dos participantes da pesquisa, cuja trajetória é apresentada na introdução deste artigo.

Entre os desafios e oportunidades de exercer sua profissão no Brasil, Avigail acredita no poder da arte como uma linguagem universal, capaz de transformar comportamentos e de levar adiante, pelo mundo, o conhecimento sobre a sua cultura. Mais que isso, Avigail vê no ofício de ser artista o direito de exercer sua identidade e preservar seu local de origem, em qualquer lugar onde esteja:

A arte é como um idioma de todos, não tem fronteiras, pode ser indígena, japonês, chinês... a gente pega esse trabalho e leva para o mundo inteiro e as pessoas entendem. A arte é uma transformação que muda os comportamentos. É uma forma de expandir nossa cultura para o mundo inteiro conhecer, para conhecerem nossa árvore da vida que é o Buriti. Nossa transformação enquanto Warao no processo migratório não vai esquecer nossa cultura. A gente continua sendo Warao em qualquer parte do mundo. Eu fico muito grato com quem valoriza a minha arte. (AVIGAIL).

⁵ Para mais informações sobre o trabalho de Avigail ver: <https://www.instagram.com/avigailreinosa/>.



Imagem 1 - Exposição do artista Avigail na Festa Junina Municipal de Boa Vista

Para Avigail, os principais desafios enfrentados em sua carreira de artista no Brasil se assemelham àqueles que ele enfrentava na Venezuela, todavia com um fator a mais: o fato de ser migrante. A desvalorização da arte indígena, devido ao preconceito, se mostrava presente em seu local de origem, no Delta do Orinoco. Ele conta que sua arte era quase sempre valorizada por pessoas que não moravam em sua região e que essa dinâmica também é percebida em sua vivência em Roraima:

No Brasil, eu sinto isso também e sinto mais ainda por ser migrante. As pessoas que são de Roraima não se interessam tanto por nossa arte, mas as pessoas que vêm de fora, de São Paulo e do Rio de Janeiro, se interessam mais, compram mais e querem conhecer a arte indígena. Na Venezuela era parecido, na minha região a minha arte também não era tão valorizada. Eu não sei se é porque aqui, em Roraima, tem muitos indígenas e eles não gostam da gente. (AVIGAIL).

Outro desafio para Avigail é ter um local apropriado para pintar. Morador de um dos abrigos da Operação Acolhida, seu processo criativo é tecido na pequena barraca que compartilha com seus familiares. Dali, já realizou exposições coletivas, ilustrações, traduções para a língua Warao de cartilhas produzidas por organizações internacionais, produção de murais e aulas de artes para as crianças: “Meu sonho é ter um espaço para continuar realizando ainda mais o meu trabalho” (AVIGAIL).

b) Culinária da diáspora

A venda de comida e produtos alimentícios típicos da Venezuela passou a ser encontrada em vários pontos da cidade de Boa Vista. *Arepas, empanadas, tequeños, donuts, pepitos, hallaca, pan con jamón, pirulin, cachapa, chicha* passaram a fazer parte da gastronomia local e muitas vezes se mesclam com a culinária típica, como é o caso dos restaurantes “Brasil-Venezuela”, espalhados pela cidade. Assim como ocorreu com a formação da culinária brasileira, a gastronomia venezuelana é produto da fusão de diversos povos dos tempos coloniais. Na gastronomia venezuelana foram os indígenas, espanhóis e africanos que deram origem aos sabores tradicionais (ROJAS, 2003).

Nessa categoria de análise entende-se a culinária da diáspora como identidade de um povo, tanto os alimentos consumidos como os utensílios utilizados e as formas de preparo dos pratos, que muitas vezes sofrem adaptações a partir de recursos locais. Acreditamos que “a comida vale tanto para indicar uma operação universal – o ato de

alimentar-se – quanto para definir e marcar identidades pessoais e grupais, estilos regionais e nacionais de ser, fazer, estar e viver” (DA MATTA, 1984, p. 55).

Para Miguel Ramos (38), contador e empresário, a culinária venezuelana ofereceu a oportunidade sonhada de reunir sua família venezuelana em Boa Vista. Ao chegar ao Brasil, em 2015, Miguel passou por inúmeros desafios até estabelecer um ponto de vendas de comida venezuelana, especializado em arepas (tipo de pão feito de farinha de milho, que pode ser feito cozido ou frito e servido com recheio), chamado *Ay que Rico!*. Com o empreendimento estabelecido, conseguiu trazer os familiares para trabalhar junto com ele no restaurante.

Miguel relata que no início do empreendimento teve dúvidas se vender *arepas*, uma comida tão típica de seu país, seria um negócio rentável em um lugar diferente da Venezuela. Por isso, para atrair os consumidores, decidiu oferecer no cardápio uma opção gastronômica típica do Brasil, que ele tinha percebido ser tão tradicional para a cultura brasileira quanto são as *arepas* na Venezuela: pastéis de vários sabores.

Entretanto, com o tempo, percebeu que a maior parte dos seus clientes são brasileiros interessados em *arepas*. Miguel acredita que a gastronomia é uma ponte para as relações amistosas entre brasileiros e venezuelanos. E que essa ponte é constituída por meio das memórias afetivas/gustativas que muitos dos seus clientes ativam ao saborearem as *arepas*: “Eles contam das viagens para a Venezuela, das férias com a família e amigos, das aventuras que passaram e lugares que conheceram e a *arepa*, como comida do dia a dia venezuelano, sempre estava presente” (MIGUEL).



Imagem 2 - Produção de *arepas* na feira de rua da cidade de Boa Vista

Miguel relata que, embora nunca tenha sofrido preconceito por ser venezuelano, acredita que atitudes xenófobas sejam um desafio para o seu trabalho: “Existem pessoas boas e más, mas isso não é assim quando se trata de migrações,

sempre quem vem de fora é visto com desconfiança e precisa trabalhar mais. Mas aos poucos isso vai se quebrando” (MIGUEL).

Outro obstáculo para a manutenção do seu empreendimento está no acesso aos produtos venezuelanos, como a farinha de milho especial, fabricada na Venezuela, para a produção das *arepas*. Apesar dessa farinha de milho já estar sendo produzida por empresas brasileiras para a produção de *arepas*, Miguel compartilha que seus clientes percebem a diferença entre os ingredientes produzidos na Venezuela e no Brasil: “Com a pandemia e a fronteira fechada, conseguir a *harina pan* era quase impossível e nossos clientes até brincavam que aquelas *arepas* não eram originais” (MIGUEL).

Em expansão para a implementação de outros pontos de venda do empreendimento em Boa Vista, Miguel relata que recebeu propostas para abrir franquias de sua marca em outras partes do Brasil, por exemplo, em São Paulo. Acredita que esse seja um passo futuro e que sua principal motivação é poder contribuir para que outras pessoas, através da culinária, conheçam um pouco mais sobre a Venezuela e suas riquezas culturais.

c) Dança e a arte do movimento.

Assim como a culinária, a dança também é uma forma de expressão da cultura que exerce um importante papel na construção das identidades. Para Facci (2011), entre as atividades artísticas, a dança pode ser um elemento criativo e potencial para promover a paz nos níveis intrapessoal e relacional na vida cotidiana. Em Roraima, diversas apresentações de grupos musicais, teatrais e de dança compostos por venezuelanos e brasileiros passaram a fazer parte da agenda cultural da cidade.

Para Maga (36), uma das participantes da pesquisa, a fluidez do movimento que se traduz em dança é capaz de amenizar atitudes de preconceito e proporcionar a interação com o diferente. Maria Gabriela Rosales (Maga)⁶, 36 anos, deixou o estado de Maracaibo procurando melhores condições de vida para seu filho. Formada em dança na Venezuela, bailarina com experiência internacional, acredita que trabalhar com dança em um contexto de deslocamento tem a vantagem de que sua arte pode ser levada para qualquer lugar, pois pertence aos corpos e aos sonhos dos indivíduos.

Há três anos em Boa Vista, Maga compartilha que a experiência migrante é uma luta constante e que a escolha de trabalhar com o que se ama é um desafio ainda maior quando se está fora do seu país de origem:

O primeiro desafio para mim foi a língua, então ainda bem que tenho o corpo como movimento e consigo entender as energias. Outro desafio grande é ser de outro lugar; eu não nasci aqui. É muito complicado, eu senti muitas vezes que não me davam a oportunidade de fazer algo, uma aula porque eu era venezuelana. E dificuldades foram muitas e às vezes a gente tinha que ser forte, ser feliz para resistir e agradecer tudo o que ganhamos. (MAGA).

Sobre seu conhecimento a respeito da cultura brasileira, ela conta que aprendeu com os livros da escola do filho pequeno ou com livros recebidos de doações, logo que chegaram a Boa Vista. Lembra que em uma de suas primeiras audições para ingressar

⁶ Para mais informações sobre o trabalho de Maga, ver: https://www.instagram.com/maga_yonnakashi/.

em uma academia de dança local, não conseguia entender o que os jurados falavam, devido às limitações da compreensão da língua portuguesa: “Mas os corpos falam e nos comunicamos assim e eu passei no teste” (MAGA).

Como professora de dança em Boa Vista, suas aulas mesclam músicas brasileiras e venezuelanas. Sobre as diferenças culturais entre Brasil e Venezuela, Maga destaca que a cultura e a identidade dos países não falam a mesma linguagem. Entretanto, por meio da dança ela é capaz de acessar o comum entre esses dois mundos: o sentimento universal proporcionado pela arte. De acordo com Maga, esse sentimento esteve presente quando conquistou o papel de bailarina destaque em uma companhia de quadrilha junina, a principal festa popular do Estado de Roraima:

A festa junina foi algo surpreendente, eu fiz o teste para a bailarina profissional e passei. Gostei muito porque eu lembrava do folclore venezuelano e na hora que a música explodia eu tinha o mesmo sentimento que eu tinha dançando o folclore venezuelano. Não é a mesma linguagem, mas é o mesmo sentimento. A cultura é algo que envolve o ser humano, é a identidade. A gente para sentir o folclore tem que dançar, a dança é a primeira expressão do ser humano. (MAGA).



Imagem 3 - Apresentação da bailarina Maga no Teatro Municipal de Boa Vista (foto cedida pela entrevistada)

Sobre o futuro, Maga planeja fazer mestrado em antropologia, com foco no movimento e na dança. Também pretende retomar aulas sociais, com crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade, brasileiros e venezuelanos, um projeto que implementou em Pacaraima (cidade fronteira entre Brasil e Venezuela) no auge da mobilidade de venezuelanos para o Brasil, em 2018. Para ela, a dança oferece confiança, alegria, disciplina e respeito entre as pessoas.

d) Comunicação contra a xenofobia

Entre os inúmeros desafios enfrentados pela população venezuelana ao chegar ao Brasil, o acesso regular à comunicação assume uma dimensão prioritária, em um contexto onde um a cada dois venezuelanos não se sente suficientemente informado e 69% não têm acesso a Wi-Fi (R4V, 2020). Pensar a comunicação de forma cidadã e libertadora,

promotora de uma coletividade protagonista, conforme propunham Freire (1983) e Kaplun (1985), ainda é uma aposta que segue sobre a mesa e pela qual é essencial lutar.

Oswald Bernal (42) e Maria Alejandra Veno (38) são um casal venezuelano que encontrou na comunicação uma forma de transformar o mundo e cuidar das pessoas, seja através da música ou de informações essenciais do cotidiano. Com longa experiência de trabalho em rádio, na capital Caracas, o casal deixou a Venezuela também em busca de melhores condições de vida. Em Boa Vista, há três anos, eles lideram o programa de rádio “Caracas em Portunhol”⁷, que transmite informações variadas para migrantes e refugiados. O objetivo do programa de acordo com eles é: “ser um pequeno grão de areia de ajuda para quem precisa”.

Como o programa é transmitido também pela rede social Facebook, a audiência atinge igualmente venezuelanos que estão em outros países como Chile, Colômbia, Argentina, Equador. De acordo com eles, a principal mensagem que desejam passar, para além das informações relacionadas ao contexto migratório, é a conexão com a música, a ativação de memórias afetivas, o sentimento de pertencimento e bem-estar. Para Oswald e Alejandra a informação, a interação e o aprender com o outro fazem parte de uma cultura da paz:

Criamos um lema no nosso programa: “os bons são mais”. Buscamos essa integração e a paz através da música e da boa informação. Sempre convidamos para conversar no programa um brasileiro e um venezuelano, mas também colombianos, haitianos e guianenses. Podemos convidar qualquer pessoa que tenha uma boa informação para passar. (ALEJANDRA).

Entre os desafios de trabalhar com comunicação e cultura no Brasil, o casal cita o preconceito e a dificuldade de encontrar parceiros e apoiadores para o programa. Relatam que a xenofobia está presente no cotidiano, de forma indiscriminada ou ainda em pequenos gestos:

O desafio para nós é conseguir parceiros para patrocinar e apoiar o nosso programa para que ele possa continuar. Outro desafio para nós migrantes é a aceitação. Tem pessoas que não gostam de nós por sermos migrantes e ponto. Pode ser uma pessoa boa ou má, mas simplesmente não gostam. Algumas pessoas não olham nos nossos olhos e nos sentimos mal por isso. São preconceitos nas pequenas coisas diárias. (OSWALD).

⁷ Para mais informações ver: <https://www.facebook.com/LoQueSuenEnCaracas>.



Imagem 4 - Programa de rádio “Caracas em Portunhol”, comandado pelo radialista venezuelano Oswaldo Bernal e pela produtora Maria Alejandra Venó

Para eles, a oportunidade de trabalhar com comunicação, além de vocação, é uma forma de atuar diretamente em prol de uma sociedade mais justa. Eles ainda desenvolvem outros trabalhos sociais, que são divulgados em suas páginas nas redes sociais, como defesa de animais em situação de rua e o projeto Plenitud Skate, que oferece aulas gratuitas de skate nos abrigos para refugiados. Contam que a partir da vivência com brasileiros, buscaram aprender sobre a cultura do país, sobre a arte, a música: “Amamos MPB e também não conseguimos mais comer sem farinha, algo muito típico da região norte do Brasil”, conta Oswald.

e) A Festa de San Juan e a cultura popular venezuelana

A festa de San Juan Batista, ou São João, é uma das comemorações tradicionais mais importantes da cultura afro-venezuelana e é celebrada a cada 24 de junho com tambores, cantos e danças em toda a costa venezuelana. A Festa celebra o nascimento do Santo San Juan Batista e as comemorações envolvem expressões religiosas e culturais, durante toda a madrugada e o amanhecer da data. Cada região da Venezuela tem a sua forma particular de realizar as manifestações.

Em Boa Vista, há 14 anos, José Antônio Padrón (46 anos) é o principal responsável por difundir a festa de San Juan na cidade. Praticante de capoeira na Venezuela, ele recorda que a primeira visita ao Estado de Roraima foi motivada por um encontro de Capoeiristas dos dois países e também pelo apreço pelo samba: “Eu canto, toco e danço e tenho me interessado pelo Carimbó, Maracatu, tudo o que tem batuque, não há muro ou fronteiras para as expressões culturais”. Há quatro anos promovendo a festa de San Juan em Boa Vista, com a tradição das regiões venezuelanas de Aragua e Carabobo, ele compartilha como foram as primeiras apresentações até a criação do grupo “Bilongo Tambores Venezuelanos”⁸, especializado em apresentações culturais da Venezuela:

⁸ Para mais informações ver: <https://www.instagram.com/tamboresbilongo/>

Um grupo de amigos começou a batucar e tocar salsa. Daí eu falei *bora* fazer uma roda, parecida com uma roda de samba. Então, um produtor venezuelano que estava conosco disse: vamos fazer uma festa venezuelana e assim nasceu a primeira festa de San Juan, que foi realizada na Casa de Capoeira do Parque Anauá. Conseguimos um Santo emprestado, fizemos as bandeiras, costuramos os vestuários. Daí eu também fiz um tambor que ficou muito parecido com o original na Venezuela, porque aqui não tem. Depois, criamos o grupo Bilongo de apresentação. (JOSÉ).

A respeito dos desafios encontrados para divulgar a Festa de San Juan em Boa Vista estão o preconceito e a falta de apoio para a realização da celebração. José relata que sabe que o preconceito existe contra os venezuelanos, apesar de nunca ter passado por essa situação diretamente. Por isso, afirma que sempre teve muito cuidado e respeito ao mostrar a festa tradicional para os brasileiros e acredita que a maior contribuição que um povo pode ter é justamente o conhecimento da cultura do outro:

A nossa formação cultural na Venezuela vem de vários povos e tradições e isso é a maior contribuição que um povo pode ter, é o que promove a boa convivência. O segredo é se adaptar, trazer e aprender as manifestações bem devagarinho, essa é a contribuição. (JOSÉ).



Imagem 5 - Apresentação da celebração a San Juan em casa de eventos, em Boa Vista

A partir do seu grupo “Bilongo Tambores Venezuelanos”, José, que se considera um guardião das tradições populares venezuelanas, pretende expandir as apresentações culturais dos seu país no Brasil, ao mesmo tempo em que aprofunda seu conhecimento a respeito da cultura brasileira: “Hoje eu duvido que alguém prepare uma feijoada melhor do que eu!”, convida José. Além da Festa de San Juan, ele tem a intenção de apresentar outras festas populares venezuelanas.

Considerações finais

O artigo analisou cinco práticas culturais desenvolvidas por imigrantes venezuelanos na capital do estado de Roraima, Boa Vista. A partir das perspectivas teóricas dos Estudos para a Paz e da perspectiva da autonomia migrante, refletiu-se sobre o potencial das práticas culturais como oportunidades de exercer a cidadania no

processo de integração e como forma de mitigar situações de preconceitos vivenciadas por imigrantes venezuelanos na capital do Estado.

As observações participativas e as entrevistas realizadas durante a pesquisa constataam que os projetos desenvolvidos, embora abarquem diferentes temáticas culturais, apresentam semelhanças no que diz respeito às oportunidades e aos desafios relacionados ao exercício de práticas culturais de refugiados venezuelanos em um contexto sociocultural, político e econômico distinto.

Em comum, os entrevistados relatam que o caminho para trabalhar com arte e cultura no estado de Roraima é desafiador e os principais obstáculos enfrentados por eles são a xenofobia e a falta de apoio em seus projetos. Entre os entrevistados, igualmente, existe a percepção de que o trabalho desenvolvido por eles atua no sentido de promoção de relações pacíficas, do conhecimento do outro e do papel da arte e da cultura como potências de transformação positiva no contexto migratório.

Outro ponto em comum que foi observado nas entrevistas aborda o interesse dos participantes em aprender sobre a cultura brasileira. Seja na pintura, na dança, na manifestação popular, na comunicação ou na culinária, a dedicação em compreender e vivenciar a cultura local perpassa por vários aspectos das experiências dos entrevistados, que vão desde à compreensão da língua portuguesa, música, festas populares, aos costumes culinários da região amazônica. Um ponto de destaque notado é que a solidariedade, práticas de ações voluntárias ou trabalhos desenvolvidos com agências humanitárias, fazem parte das experiências culturais vividas pelos participantes no contexto de deslocamento.

Considerando o processo de adaptação em um novo local, defende-se que ter acesso à cultura e/ou exercer a própria cultura identitária é um direito humano, como é a educação ou a saúde, e que, portanto, precisa igualmente ser democratizado, a partir da participação da sociedade na gestão, produção e distribuição dos recursos culturais (COGO, 2010). Destarte, a cultura nas trajetórias migratórias constitui uma dimensão ética, humanitária e cidadã frente à situação de vulnerabilização, precarização e marginalização imposta às vidas migrantes.

Observar como as práticas culturais são vivenciadas é observar táticas de resistência e pertencimento, entre caminhos de coação e liberdade, que perpassam a luta migrante e também toda a formação da história dos povos latino-americanos. Os resultados da pesquisa apontam para a ampliação do debate sobre o papel da cultura em contextos de deslocamento forçado. Também indicam a formulação de políticas públicas relacionadas ao apoio a projetos culturais autônomos, que visam à troca de experiências e ao conhecimento do outro, uma dinâmica de alteridade essencial para a cidadania. A pesquisa de campo do presente estudo sugere que as expressões artísticas e culturais promovidas no dia a dia por venezuelanos, mesmo sendo propostas pouco divulgadas, sem apoio adequado, muitas vezes de iniciativa individual ou de pequenos grupos, podem ser elementos importantes que incentivam o exercício da alteridade e o acesso à cultura.

O estudo realizado, não exaustivo, apresenta limitações importantes quanto à sua população. Futuros estudos podem considerar uma amostragem ampliada e geograficamente diversa, no sentido de investigar experiências de outros grupos migrantes em diferentes regiões do Brasil. Proposta oportuna seria, igualmente,

considerar os projetos culturais promovidos por brasileiros que têm acolhido quantidade significativa de venezuelanos, como os grupos de Capoeira, Yoga ou o setor de audiovisual roraimense.

A imersão no universo cultural venezuelano no contexto de deslocamento forçado em Boa Vista desvela o potencial da arte e da cultura como práticas de transformações pacíficas no cotidiano. As experiências estudadas tornam sensíveis conceitos importantes para o entendimento das migrações. Migrar é um direito humano que faz parte da história da humanidade, enveredar por esses caminhos além-fronteiras, exercendo a alteridade é um convite para sermos gente mais gente, como ensinado por Paulo Freire.

Referências bibliográficas

ACNUR. *Os Warao no Brasil*. Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes. 2021. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/04/WEB-Os-Warao-no-Brasil.pdf> Acesso em: 21 dez. 2021.

BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada*: padrões da cultura japonesa. Editora Vozes, 2019.

BARBOSA, Alexandre; GINEZI, Luciana Latarini. América Latina para além das definições coloniais, p. 7. In: *Cadernos da Cátedra Unesco Memorial*, v.1. Movimentos da América Latina [recurso eletrônico]. Organização do centro brasileiro de estudos da América Latina. São Paulo. Fundação do Memorial da América Latina, 2021.

BEZERRA, Gersika do Nascimento. Mídia e diáspora venezuelana: recepção dos leitores sobre a migração no G1 Roraima. *Dissertação* (Mestrado em Comunicação, Cultura e Amazônia) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Belém, 2020.

BRUM, Eliane. *Banzeiro Òkòtó*. Companhia das Letras. 2021.

BUTLER, Judith. *Vida precária*. Contemporânea, n. 1, jan.-jun. 2011.

COGO, Denise. A Comunicação cidadã sob o enfoque do transnacional. *Intercom-Revista Brasileira de Ciências da Comunicação* 33 (1), 81, 2010. Disponível em: [file:///C:/Users/Home/Downloads/148-144-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Home/Downloads/148-144-1-PB%20(1).pdf) Acesso em: 20 jan. 2020.

CORTINA, Adela. *Aporofobia, a aversão ao pobre*: um desafio para a democracia. Editora Contracorrente, 2020.

FACCI, Paula Ditzel. *On human potential*: peace and conflict transformation fostered through dance. LIT Verlag Münster, 2011.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* Editora Paz e Terra, 1983.

_____. *Pedagogia da autonomia*: saberes necessários à prática educativa. 66ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

JAROCHINSKI Silva, J.C., & JUBILUT, L.L. Venezuelanos no Brasil e a Covid 19. *Migrações Internacionais e a Pandemia da Covid-19*. Campinas: NEPO/Unicamp, 2020.

RIBEIRO, Darcy. *América Latina*: a Pátria Grande. Rio de Janeiro, 1986.

- DE SÁ, Rubens Lacerda. Ética, decolonialidade e migração à luz do pensamento freireano. *Práxis Educacional*, v. 17, n. 47, p. 44-65, 2021.
- DA MATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Editora Unifesp, 2020.
- DE SOUZA ESTEVES, Ana Camila; DE OLIVEIRA, Juscielle Conceição Almeida; DE LIMA, Morgana Gama. De corpos periféricos ao cinema de autorrepresentação: entrevista com Welket Bungué. *Rebeca-Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual*, v. 9, n. 1, p. 293-310, 2020.
- DUARTE, Rosália. *Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo*. Cadernos de Pesquisa, n. 115, p. 139-154, mar. 2002.
- FACCI, Paula Ditzel. *Dancing conflicts, unfolding peaces: movement as method to elicit conflict transformation*. Springer Nature, 2020.
- GALTUNG, J. *Peace by peaceful means*, SAGE, London, England, 2003.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.
- GUPTA, Clare; KELLY, Alice Bridget. Social relations of fieldwork: Giving back in a research setting. *Journal of Research Practice*, v. 10, n. 2, p. E2-E2, 2014.
- GÓIS, Pedro; SILVA, João Carlos Jarochinski. República Bolivariana da Venezuela: uma sociedade em debandada, um regime político em negação, um continente inteiro sob pressão migratória. As migrações como consequência da geopolítica global no século XXI. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 13, n. 26, p. 6-23, 2021.
- HALL, S. Who Needs Identity?, in HALL, S. & DU GAY, P. (eds.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, p. 1-17, 2006.
- HARRELL-BOND, Barbara E. *Imposing aid: emergency assistance to refugees*. 1986.
- KAPLÚN, M., & GARCÍA, M. *El comunicador popular*. Quito: Ciespal, 1985.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2019.
- KRISTEVA, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Gallimard, 2007.
- LACOMBA Vázquez, J. & MORAES Mena, N. La activación de la inmigración. Migraciones - *Revista del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones*. 48, 2020.
- EVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LOURETO, Emanuel Henrique de Souza. *Desenvolvimento Cultural Transfronteiriço: Um estudo sobre a cultura no desenvolvimento regional na fronteira Brasil/Venezuela*. Dissertação de Mestrado (Programa de Desenvolvimento Regional da Amazônia) Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, 2016.
- MBEMBE, Achille. A ideia de um mundo sem fronteiras. *Revista Serrote*, 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/3wHITWW/>>. Acesso em: 30 mai. 2021.

MEZZADRA, S. *Derecho de fuga*: migraciones, ciudadanía y globalización. Madrid: Traficantes de Sueños, 2005.

_____. Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade. *REHMU* – Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana. v. 23, n. 4, p. 11-30, jan.- jun. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1980-85852015000100011&lng=pt&nrm=iso&tlng=en Acesso em: 18 jun. 2015.

MONTEL, Ana Lucia. Em assembleia, indígenas venezuelanos defendem permanência em Ka'Ubanoko. *Amazônia Real*. Boa Vista, 18 dez. 2020. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/em-assembleia-indigenas-venezuelanos-defendem-permanencia-em-kaubanoko/>. Acesso em 7 jun. 2021.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. *A herança dos descaminhos na formação do estado de Roraima*. 2003. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em História Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo.

PAKSI, Attila; KIVINEN, Ilona. Reflections on Power Relations and Reciprocity in the Field While Conducting Research with Indigenous Peoples. In: *Indigenous Research Methodologies in Sámi and Global Contexts*. Brill, 2021. p. 201-228.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world-systems research*, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.

R4V - *Information and Communication Needs Assessment*. 2020. Disponível em: <https://r4v.info/en/documents/details/73683>. Acesso em: 02 fev.2020.

ROCHA, Elizabete Sanches; MASO, Tchella Fernandes. Alteridad: la reinvencción de la paz en las Relaciones Internacionales. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 121, p. 5-24, 2020.

RODRIGUES, Francilene. Migração transfronteiriça na Venezuela. *Estudos avançados*, v. 20, n. 57, p. 197-207, 2006.

ROJAS, Arístides. *Orígenes venezolanos*. El Nacional, 2003.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

_____. La doble ausencia. *De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos, p. 385-395, 2010.

SILVA, Marcus Vinícius Amaral; BRITO, Danyella Juliana Martins de. O impacto de choques no setor cultural brasileiro: uma análise de emprego e renda à luz dos cortes orçamentários. *Nova Economia*, v. 29, p. 1249-1275, 2020.

TODOROV, Tzvetan; PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *A conquista da América*: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VARELA-HUERTA, A. Luchas migrantes. Em: *Migración*. Ceja, I.; Álvarez, S & Berg, U. Coord. Clacso-UAM Cuajimalpa. Buenos Aires. P. 49-58, 2021.

VELASCO, Soledad Álvarez, PEDONE, Claudia; MIRANDA, Bruno. Movilidades, control y disputa espacial. La formación y transformación de corredores migratorios en las Américas. *Periplos* - Revista de Investigación sobre Migraciones. v. 5, n. 1, p. 4-27, n. 1, 2021.

WILBERT, Werner; LAFÉE-WILBERT, Cecilia. Los Warao. In: FREIRE, Germán Nicolás; TILLET, Aimé. (Orgs.). *Salud Indígena en Venezuela*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud, 2007.

Julia Faria Camargo

Doutoranda em Comunicação pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM). Professora do Curso de Relações Internacionais da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Pesquisadora bolsista do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL). Doutoranda em Comunicação pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM). Integrante do grupo de pesquisa Deslocar – interculturalidade, cidadania, comunicação e consumo. Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp, 2006) e mestre em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília (UnB, 2008). Tem interesse em pesquisa e extensão na área de comunicação e deslocamento forçado. E-mail: julia.camargo@ufr.br.

O poder da voz: relatos e poéticas Warao, em contexto de movência e refúgio

Lia Leite Santos

“Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos.
Nossos pensamentos se expandem em todas as direções
e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados.
Porém, não precisamos, como os brancos,
de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente.
Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas.
Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós.”
(Davi Kopenawa)

“¡En esta lucha angustiosa me haré veterano;
con mis manos, mis ojos y oídos ávidos, con mi ardiente e
hirviente cérebro encontraré el camino;
si no lo hay, si no hay país sin angustia para mí, todo yo,
[...] para mis hermanos, me haré un mundo!”
(Xul Solar)

Resumo: Venho apresentar as histórias do povo Warao em contexto de movência e condição de refugiados, na capital do Ceará, na região nordeste do Brasil, e proponho pensar essas textualidades como *poéticas da oralidade*, em referência ao conceito de Paul Zumthor, em “A letra e a voz” (1993). Esse trabalho dedica-se ao comentário teórico dos conceitos de *relato* e *poética*; registra histórias e narrativas da oralidade; e desenvolve reflexões sobre os cantos Warao, na perspectiva da *performance*. Proponho, assim, atenção aos relatos e poéticas do povo Warao, residente em Fortaleza, para, a partir de suas vozes, demonstrar como as experiências partilhadas pela oralidade podem compor o acervo de poéticas ameríndias.

Palavras-chave: Warao; Relatos; Poéticas; Paul Zumthor.

Introdução

Dizem que quando as Plêiades ficam visíveis no céu, em meados do mês de junho, é iniciado um novo tempo. E que quando as sete irmãs ou as estrelas da Constelação de Touro aparecem no firmamento é começado o ano novo Warao. É a

época em que os rios sobem, invadidos pelo mar. Os peixes se concentram nos igarapés, os homens se empenham em pescá-los, enquanto, merecidamente, descansavam da colheita do buriti, realizada nos primeiros meses do ano. Uns se dedicavam à caça de iguanas, camufladas entre folhagens e arbustos. Alguns encontravam caranguejos e outros crustáceos, capturados à beira do rio durante o deslocamento para o litoral. E ainda outros iam à caça de jabutis e tartarugas, esses animais de carapaça forte e de inspiradora resistência, cujos passos lentos, porém inexoráveis, garantem a sobrevivência em ambientes hostis.

Desde o começo do século XX, os costumes e os ritmos naturais do povo Warao têm passado por intervenções que alteraram drasticamente a sua cultura. A intimidade com a astronomia, a erudição botânica e a ritualística dos trabalhos foram ameaçadas pela influência jesuíta e a expansão do capital. A instauração da indústria petrolífera às margens do Delta do Orinoco, o avanço da agricultura em terras dantes comunitárias e a incansável perseguição étnica na Venezuela são alguns fatores sociais que atravessaram a vida dos Warao e tornaram o nomadismo urgente para a sua sobrevivência. Por isso, as histórias de movência aqui apresentadas são narrativas contingentes e surgem das necessidades opositivas ao seu modo de vida original.

O deslocamento entre países e o estado de movência não são próprios dos costumes Warao, mas investidas contra a fome, a doença e os sucessivos processos de expropriação e perseguição étnica resultaram na condição de refugiados no Brasil. Os Warao buscam no país vizinho as condições básicas para a subsistência e a dignidade, amparados pela legislação brasileira de proteção ao refugiado, conforme a Lei nº 9.474/1997.

Ao entrarmos em contato com a comunidade Warao, residente em Fortaleza (Ceará), investigamos o conhecimento através de narrativas, relatos e poéticas. E, nessa direção, destinamos nossa atenção ao vínculo das relações humanas mediadas pela linguagem. É condição imanente para a linguagem existir que ela faça sentido em comunidade. Em sua solidão, sem a partilha do sentido e do sensível, a linguagem não chega a produzir significados. E há significados que não apenas comunicam experiências como proporcionam as vias para que tais experiências se realizem. O que pode gerar a impressão de que certas palavras, símbolos e signos têm poder autônomo, mas não é assim.

Tupã é uma palavra de forte poder mobilizador na vida comum do povo Guarani; em seu nome organizam-se estatutos, cerimônias, dinâmicas de trabalho e hierarquias familiares. Fora da nação Guarani, a palavra não tem o mesmo poder movente que contém na força que a comunidade exerce. Nem entramos na cosmovisão correspondente à sua potência metafísica, mas no fato de que, quando os símbolos se desfazem no esfacelamento comunitário, o seu poder tende a desaparecer. Resgatar palavras que promovem integração é, portanto, conferir poder.

Dentro das histórias e narrativas que correlacionadas podem ser registradas como poéticas, encontra-se o universo simbólico, que, nesse trabalho, aponta para centros de significado, comoção e poder nas comunidades onde se originam. A fonte dessas poéticas da oralidade foram registradas a partir de gravações, autorizadas em rodas de conversas, momentos estes que consideramos ações agregadoras, artísticas e ritualísticas de reunião e escuta ativa. Como reforça Paul Zumthor (1993, p. 20), é preciso que o(a) pesquisador(a) sensibilize a sua atenção e tenha disponibilidade para

abrir-se à experiência humana, experienciá-la, vivê-la. Afinal, as poéticas da oralidade só podem ser apreciadas “ao vivo”. Todo registro gráfico ou audível delas feito é paráfrase. Nas paráfrases e comentários analíticos aqui presentes buscamos sistematizar relatos e poéticas Warao, baseando-nos na premissa de que relatos, narrativas e cantos são dados poéticos ou poesias, pois designam “a criação artística verbal que se produz e preserva oralmente ou que guarda características desse tipo de criação” (MEDEIROS, 2007, p. 6). A memória, a voz, as referências enunciativas que seguem estruturas de transmissão e retransmissão da natureza profunda e comunitária formam o que Zumthor (1993) caracteriza como poéticas da oralidade.

Os estudos críticos de Paul Zumthor (1993) propõem que as mais diversas sociedades, ao longo do tempo e ao redor de todo o mundo, apresentam uma característica comum: a atividade poética, ou seja, as práticas que expressam, através da linguagem, significados artísticos e miméticos da experiência humana. Esse fenômeno não se reduz à linguagem verbal, assim, estão inclusas as linguagens do corpo ligadas diretamente à ideia de *performance*. As poéticas podem ser encontradas nas diferentes culturas oralizadas, e a sua transmissão não pode ser impedida por lógicas de mercado ou imprensa. Diferente da noção de literatura – que somente após a Idade Média¹ é encarada como tal, num eixo eurocêntrico, colonialista e restrito à grafia.

A “literatura” não existiu (como não existe ainda) senão como parte de um todo cronologicamente singular, reconhecível por diversas marcas (tais como a existência de disciplinas parasitárias, denominadas “crítica”, ou “história” literárias), entretanto é difícil de especificar em teoria. A literatura é parte de um ambiente cultural que podemos nomeá-lo [...] ela pertence ao arsenal dos mitos que constituiu para si, pouco a pouco, na aurora dos tempos modernos, a sociedade burguesa em expansão [...] A literatura constitui assim um fato histórico complexo, mas, na perspectiva das longas durações, necessariamente transitório. Globalmente e a prazo longínquo, talvez pudéssemos considerá-la sem desvantagem crítica como fenômeno pontual, de duração limitada, estreitamente condicionada por uma situação cultural. (ZUMTHOR, 1993, p. 277).

Veremos na sequência – após a demonstração das textualidades Warao – que, mesmo reguladas por regras estruturais, as poéticas são plenas de plasticidade e possibilidades de movência. A noção de movência do texto oral consiste na capacidade da palavra poética poder ser constantemente atualizada, dita, repetida, ouvida e reescutada; impactada e impactando a cada instante em seu ambiente, pela oralidade. O texto oral “favorece a migração de mitos, de temas narrativos, de formas de linguagem, sobre áreas às vezes imensas, afetando profundamente a sensibilidade e as capacidades inventivas de populações que, de outro modo, nada teria aproximado” (ZUMTHOR, 1993, p. 71). O texto oral beneficia as narrativas pela força da constante adaptação que as vozes são capazes de aderir e corporifica o ímpeto da liberdade de criação sustentada na voz.

No contexto de movência as rupturas narrativas podem ocorrer por diversas vias. As fragilidades que resultam na condição de refugiados são o início de desaparecimentos vocabulares e dos ritos que lhes atribuem materialidade. Afinal, “a linguagem é um modo de ação e não simplesmente uma confirmação do pensamento” (ONG, 2002, p. 42). E na condição de refugiado as conexões entre linguagem, ações e

¹ “Insisto, com risco de chover no molhado, e de resto sem emprestar ao ‘literário’ uma definição precisa que ele não tem. Um dos imperativos metodológicos ao qual nenhum medievalista se furtaria, sem falsear de modo irremediável a perspectiva, consiste em afastar, como totalmente inadequada a seu objeto, a noção de ‘literatura’.” (ZUMTHOR, 1993, p. 276).

relações são vulnerabilizadas pelas separações e deslocamentos, pelas condições geográficas, idiomáticas e sociais que afastam as palavras do seu sentido comum.

Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. (RANCIÈRE, 2009, p. 15).

Durante os deslocamentos forçados, os espaços e a noção de tempo e de lugar no mundo se fundam nos processos de desestabilização de territórios e na multiterritorialidade. Os territórios em que doravante essas noções eram fixadas em ações de partilha do comum, agora se desfazem em novos cenários, lugares, trabalhos, idiomas. O conceito de desterritorialização, proposto por Félix Guattari a partir década de 1970, discutiu e revisou limites sobre a geografia do espaço sob a influência da globalização; e considerou a mobilidade e a fluidez como fatores de construção de uma existência em rede, e a extinção do conceito clássico de território.

Contudo, diferente do que propõe Félix Guattari (2010), não trabalhamos com a noção de *desterritorialidade*, pois em nossa visão não é possível a subtração absoluta de territórios. Ou seja, as comunidades não desaparecem no espaço e nem o espaço desaparece para as comunidades, mas o que ocorre é que o domínio multiterritorial² em que diferentes territórios, inclusive subjetivos, disputam por expansão e hegemonia, determinam modos de ser e viver.

No campo dos estudos literários, a hegemonia da literatura canônica, eurocêntrica e gráfica está sendo constantemente debatida a fim de propor mais equanimidade a esses múltiplos territórios subjetivos. O que resulta em avanços no tratamento ético e na dignificação das culturas responsáveis por literaturas e poéticas produzidas em diferentes contextos.

Em minha experiência com a comunidade Warao, residente em Fortaleza, em rodas de conversa e escuta ativa, reunimos relatos e narrativas para a compreensão das histórias individuais/coletivas e para registrar aquilo que podemos propor como relatos e poéticas. O que proponho nesse instante de leitura é pensarmos os relatos aqui ofertados como narrativas, em diálogo com pensadoras e pensadores, e outros textos, ora literários ora não ficcionais, para, através dos relatos, conhecermos as poéticas que integram as narrativas Warao, a condição de refugiados e as suas leituras de mundo.

O relato como caminho

O relato pode ser um caminho de conhecimento do outro. Uma fala que correlaciona eventos em uma ordem específica para expressar acontecimentos, pensamentos e afetos. Os elos de ligação que unem a sequência de eventos narrados, através da organização por ordem e relação, é o que torna um conjunto de fatos narrados um relato. A unidade de narrativas faz com que o relato seja uma expressão de integração entre ações coordenadas e enunciadas de maneira organizada, pois os acontecimentos precisam ser expressos em uma ordem temporal estruturada, e devem comunicar circunstâncias de interesse humano que geram aproximação no ato de relatar.

² Fundada na noção de “multiterritorialidade” de Rogério Haesbaert (2004).

Ainda sobre essa prática temos a seguinte proposição: “Exposição escrita ou oral sobre um acontecimento; narração” são algumas definições que Houaiss (2009, p. 1639) propõe para o relato.

Observa-se que o relato indígena também segue a base dessas atribuições, orientado a critérios internos de organização próprios das exigências orgânicas de cada linguagem como sistema integrado, porém singular. Esses relatos demonstram a superação do equívoco de que o relato indígena é idiossincrático e a concepção de que o “selvagem” não tem ordem:

Geralmente a designação feita pelos “selvagens” a partir do que é utilizado não obedece aos critérios de classificação em termos de conceitos, o que é um erro, dado que tanto no pensamento <<selvagem>> quanto no pensamento ocidental existe um princípio de ordem, sendo que, para os primeiros, a ordem é cosmológica. (OLIVEIRA, 2020, p. 8)

De acordo com Noemí Lugo Rodríguez (2013), a distinção entre relato de ficção e relato de não ficção está especialmente ligada à presença ou não de propostas artísticas. O relato de não ficção pode ser expresso com mais ou menos recursos poéticos ou estilísticos, mas o seu propósito comunicativo é contar fatos da vida, despido de compromissos artísticos. A inventividade, o fabulário, a criação que caracteriza a ficção são os dados centrais nesse segmento narrativo. O relato de não ficção tem o compromisso de ser fidedigno e de corresponder às situações históricas e cotidianas.

As narrativas orais são, portanto, fonte de grande conhecimento histórico e social, e por outra via – mais íntima e acolhedora – são também o primeiro contato humano com histórias no seio familiar. Ainda na infância, a criança é interlocutora dos contos e histórias narrados por adultos ou outras crianças e, durante o processo de aquisição da linguagem, inicia a prática de relatar experiências do seu cotidiano ou transmitir as histórias que lhe foram passadas.

Essa atividade essencial da comunicação humana – a prática do relato e de narrar pela oralidade – foi intensamente registrada pela literatura colonial desde o século XV, de modo agudo e descontinuado. Extensos recursos para coletas de relatos orais foram utilizados durante as invasões coloniais na América do Sul, e resultaram em registros literários significativos como o compêndio *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1547), de Bernardino de Sahagún, que registra a cosmovisão, canções, lendas e costumes na América Latina; e *La historia de los Incas*, formulada pela exploração de relatos orais por Pedro Sarmiento de Gamboa, um registro de narrativas orais que resguarda histórias que, de outro modo, teriam desaparecido junto de seus detentores (RODRÍGUEZ, 2013).

Em “Literatura e Oralidade”, Ong (2007) afirma que foi Andrew Lang o responsável pela desconstrução da ideia de que os relatos orais seriam formados de “restos” de uma “alta cultura” mitológica, ligada à literatura. Isso deveria apontar para o questionamento acerca dos conceitos e referenciais das definições de “alta” e “baixa” cultura. Na concepção de Tylor, citada por Lévi-Strauss em *Literaturas* (1990), a cultura são os “conhecimentos, crenças, arte, moral, direitos, costumes e todas as outras aptidões ou hábitos adquiridos” por aquelas(es) que compõem uma sociedade. Existem ainda outras acepções que designam o desenvolvimento de uma “capacidade de distinção” e “enriquecimento esclarecido” que estão relacionados a juízos de valor tais como “baixa” e “alta” cultura (p. 212). No entanto, desde os estudos da oralidade de Paul Zumthor, é afirmado o imperativo de revisão de tais juízos de valor que preveem

uma relação hierarquizada e excludente da literatura tradicional em relação à oralidade, e isola na categoria de literatura etnográfica o potencial dessas histórias.

É inútil julgar a oralidade de modo negativo, realçando-lhe os traços que contrastam com a escritura. Oralidade não significa analfabetismo, o qual, despojado dos valores próprios da voz e de qualquer função social positiva, é percebido como uma lacuna. (ZUMTHOR, 1997, p. 27)

No final do século XIX, foi retomado pelo movimento romântico o ideário de “resgate” de saberes populares e de povos originários, e então um fluxo ainda mais intenso de pesquisas etnográficas e literárias passou a se preocupar com buscas temáticas em culturas tradicionais. A academia e as escolas artísticas passam a dedicar interesse especial aos saberes populares e originários através da oralidade. Mas tudo ainda muito segmentado à categoria de literatura etnográfica, ou estreitado por um passadismo associado ao imaginário do “bom selvagem”.

A ultrapassagem dessa categorização está desenvolvida em “Literaturas pós-etnográficas” (2020), de Eduardo Jorge de Oliveira. Este estudo, que analisa *A queda do céu* (ALBERT & KOPENAWA, 2015), adensa o conceito de literatura pós-etnográfica, ao propor novas perspectivas acerca dos relatos orais no campo dos estudos literários, pois a sua hipótese é de que *A queda do céu* apresenta um paradigma que supera o imaginário romântico do ameríndio, difundido no século XIX, e distancia-se do modelo etnográfico do século XX, cuja voz de Claude Lévi-Strauss é o principal expoente. A proposta é revelar que há outras leituras da outridade para além de uma encenação idealizada do “selvagem” romantizado, e valorizar a obra yanomami como “um complexo hipertexto cosmológico e etnopolítico” (ALBERT & KOPENAWA, 2015, p. 51).

A voz Warao

Em 2022, a cidade de Fortaleza recebeu cerca de cinquenta famílias Warao, que se deslocaram desde a Venezuela, atravessaram o norte do país e chegaram à capital cearense para morar. Estas cinquenta famílias habitam juntas em casas comunitárias, que reúnem integrantes de grupos Warao distintos em unidade, formando “uma só família”, nas palavras de Orlando. Orlando Jesus tem 37 anos, é casado e tem filhos e filhas. Sua família o acompanha no trajeto de migração, ao lado de outras famílias que entrelaçam suas vidas ao se deslocarem desde Mariusa, na remota região do Delta do Amacuro. E é sobretudo através dos seus relatos e pela sua voz que entramos em contato com as histórias dessa comunidade. Assim nos conta Orlando:

Diretamente, o que nos trouxe ao Brasil foi a necessidade. [...] A história que atravessamos nos trouxe de Mariusa. Fomos tratando de encontrar uma maneira de chegar aqui. E assim fomos, pouco a pouco, chegando. Passamos muitos meses viajando. Estivemos em todos os países que estão para trás. Chegamos ao Brasil. Passamos primeiro em Roraima, Boa Vista, Manaus, Belém, São Luiz e chegamos em Fortaleza. Seguimos para Natal e regressamos à Fortaleza [...]. Aqui sempre vivemos pela rua, para comer com nossas crianças e conseguir alimentos. Inicialmente, vivemos um tempo em Parangaba [*bairro de Fortaleza*]. Tínhamos que pagar por aluguel trinta reais por dia. Então nos mudamos. Conseguimos um aluguel social por quatrocentos e vinte reais por mês, por dois anos [...]. Expliquei que éramos indígenas, venezuelanos, que vivíamos na rua, aceitamos essa condição – *de ficar dois anos* –

tivemos que respeitar, por necessidade, tivemos que aceitar. E assim estamos morando. (*Aydamo*³ Warao - tradução própria).

Os Warao que chegaram à Fortaleza, via floresta amazônica, atravessaram toda a região norte até o nordeste do país, e se fixaram na capital do Ceará. Organizaram-se em casas comuns, compostas por diversas famílias que se agrupam como “uma só família”. Ao serem perguntados como viviam na Venezuela, Orlando responde prontamente: “Como vivemos aqui: unidos!”. A solução para a pergunta desse “como” vivem é digna de nota, pois demonstra uma característica pungente desse povo representado na voz do *aydamo*. Uma vez que ele poderia ter qualificado esse “como” por outras categorias (tipos de moradia, trabalho, família), e, no entanto, esse modo de viver é modalizado como o ser comum dessa voz, a união.

Em nosso primeiro encontro, entramos em contato com a comunidade por ligação telefônica e marcamos a primeira visita com algumas semanas de antecedência. Por não sabermos que haviam mudado de endereço, fomos à casa antiga, em Parangaba, onde, naturalmente, não os encontramos. Contactamos uma liderança da comunidade indígena, e descobrimos que eles haviam se deslocado para uma nova residência, localizada na Rua Princesa Isabel, próxima ao Centro da cidade de Fortaleza. O motivo da mudança foi o fato de que o senhorio da casa em que moravam cobrava aluguel diário. A residência onde os encontramos, no Centro, era uma casa antiga, grande e arejada, e estava sendo compartilhada por cerca de cinquenta pessoas, e podia ser paga mensalmente. Na ocasião, fui recebida por Orlando e Juan Carlo que nos apresentaram a história do seu percurso no Brasil, desde a chegada da Venezuela. Por intermédio do Prof. Pedro Saraiva, conversamos em castelhano, warao e português. Os Warao residentes em Fortaleza são exímios políglotas, e apresentam-nos interesse por idiomas e boa desenvoltura linguística.

[...] Estamos aqui para conhecer pessoas, trabalhar. Gostamos de estudar, porque é importante falar em português. *Estamos* em outra língua e, primeiramente, precisamos falar em português para nos comunicarmos com as pessoas aqui, no Brasil. Há em toda comunidade alguém que cuida das conversas. Os Warao são inteligentes porque estudaram, então sabem conversar, ler. Porque estudou: aprende, consegue falar em português. (Rapaz Warao).

A princípio nossa conversa não enfrentou barreiras linguísticas, mas afetivas. Escutamos os relatos dos líderes sobre suas inquietações e preocupações, advindas de experiências anteriores com pesquisadores e visitantes, e conversamos alguns pontos delicados e importantes para o desenvolvimento do nosso projeto, como a nossa aceitação por parte do grupo. A principal insatisfação era o fato de, em experiências anteriores, terem recebido pesquisadores em suas casas, criarem vínculos e se exporem, e, após um tempo, perceberem que essas pessoas simplesmente desapareceram, levando suas histórias para um destino incerto. Atravessados todos os preâmbulos para que fossem desenvolvidos a confiança e o acordo mútuo, fui aceita, só então entrei em contato com a organização familiar e comunitária.

Durante as rodas de conversa, a trama da vida vai se deslindando em fios diversos, surgem temas das mais variadas direções, que aqui podem ser sistematizados nos seguintes tópicos: organização familiar e trabalhista em comunidade; a vida na Venezuela e os contrastes da realidade no Brasil; comida, água e acesso a

³ Pessoa que representa liderança na comunidade indígena.

medicamentos; religião e espiritualidade; histórias de conhecimentos ancestrais, sobretudo em práticas de trabalhos passados de pai para filho. Tivemos também um momento de trocas acerca das poéticas musicais, cantadas em idioma warao, e a tradução simultânea para o castelhano e português.

Nossas atividades estiveram sempre sujeitas aos processos de tradução do warao para o castelhano, e do castelhano para o português, e o que se perde ou ganha na margem dessa travessia entre idiomas. A Tradução Canibal ou Tradução Xamânica, de acordo com o pensamento de Álvaro Faleiro (2009), conforma essa operação de tradução e retradução necessária ao trabalho de “construir um acervo poético de culturas ameríndias” (OLIVEIRA, 2020). Nos processos de tradução, os registros de relatos encontram limitações, obstáculos próprios da expressão verbal, mas que devem ser encarados a fim de combater o silenciamento. Ou seja, o esforço de resgatar significações da oralidade é também ampliar o universo significativo de quem se depara com outras culturas. Assim enfrentamos a resistência da linguagem para ultrapassar barreiras e criar integração através dela. Em *Glosa sobre a resistência*, Jean-Françoise Lyotard (1987) discorre sobre a resistência da linguagem que aparece nas narrativas romanescas e, acerca dos obstáculos idiomáticos, reflete como a escrita é também um ato de negociação e enfrentamento: “escreve-se contra a língua, mas necessariamente com ela. Dizer o que a língua já sabe dizer não é escrever. Pretende-se dizer o que ela não sabe dizer, mas que deve poder dizer, supõe-se” (LYOTARD, 2013, p. 109). Pela escrita visamos “poder dizer” e registrar o que é silenciado pela marginalidade a qual alguns discursos são relegados por fatores sociais, sobrepostos à barreira idiomática.

Os muitos idiomas e vozes do discurso Warao caracterizam a preponderância da multiplicidade em contraposição ao individualismo das relações comunitárias, ou seja, os vários núcleos temáticos – deslocamento, trabalho, saúde, alimentação, organização doméstica – são tratados a partir de um sujeito que relata como essas áreas da vida acontecem de modo comum, e com desdobramentos coemergentes. Evidencia-se o senso de comunidade expresso na linguagem em sentenças tais como: “quando *nós* chegamos”, “ficamos *todos juntos*”. A pluralidade na unidade aparece na voz do *aydamo* que relata a sua experiência através de construções sintáticas regidas predominantemente pelo pronome “*nós*”. Embora a sua narrativa tenha sido experienciada pelo próprio ponto de vista e de sua vivência movente, ao que parece, um sentido de “eu”, fixado em si mesmo e na experiência individual de realidade, produz menos sentido que a primeira pessoa do *plural*, constantemente reiterada na produção do seu relato.

O trabalho, as fases da vida, as necessidades prementes do ser humano, os medos, as alegrias e esperanças servem de inspiração ao cantor e narrador. [...] Através da voz, os sujeitos tratam de suas comunidades e de suas vidas diárias com objetividade, desviando-se de pensamentos abstratos ou que não digam respeito a **experiências ou emoções vividas pelo grupo**. (MEDEIROS, 2007, p. 4 - grifo próprio).

A integração promovida pelas práticas poéticas e performances dos componentes de grupos florescem em atividades coletivas. Sentamos uns com os outros e partilhamos contações e cantos. Muito diferente das atividades individualizadas que competem à literatura tradicional. É característico da atualidade que as práticas poéticas, em sua maioria, sejam atividades realizadas de modo solitário. Tanto a leitura quanto a escrita passam a ser atividades altamente individualizadas no ocidente moderno, mas essa é uma cultura relativamente recente. A pluralidade como um traço relevante das sociedades de domínio oral é refletida por Paul Zumthor, que a põe em contraste

com o discurso literário tradicional na modernidade, fixado na dimensão unitária e no enfraquecimento da experiência comum. Zumthor revela que no relato oral

as **normas coletivas** regem imperiosamente os seus comportamentos. Em compensação, o uso da escrita implica uma disjunção entre o pensamento e a ação, um nominalismo natural ligado ao enfraquecimento da linguagem como tal, a predominância de uma concepção linear do tempo e cumulativa do espaço, o individualismo, o racionalismo, a burocracia... (ZUMTHOR, 1997, p. 36 - grifo próprio).

Racionalismo e burocracia são índices que nos conduzem a um outro ponto na poética desta comunidade: o desencantamento do mundo. Nela, o misticismo atribuído ao discurso indígena e o ideário xamânico são quebrados. Para este povo Warao – e há que ser dito que existem diversos grupos Warao, singulares e distintos – a relação com a terra é mediada pela falta e pelo fato de não a ter, por expropriação. As experiências relatadas acerca da ligação com a água já não nos dizem sobre entidades ou seres que habitam em submerso, mas sobre a distância que percorriam para consegui-la. A perturbadora afirmação de que “se tem *dólar*, consegue; se não tem, não consegue”, acerca da possibilidade de obter água potável para uma comunidade essencialmente ribeirinha, deflagra a perspectiva de um materialismo histórico necessário para compreendermos essa condição, mas nem sempre foi assim.

Em *A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito* (2020), Marlise Rosa discorre sobre a cosmovisão que inclui a sacralização das águas e o respeito à “*Madre de las Mareas*” ou “guardiã das águas”; rituais xamânicos de controle e regulação das chuvas, e valorização de práticas espirituais que conservavam conhecimentos de muitas eras acerca do funcionamento dos rios. A observação e a perspicácia indígena eram capazes de calcular até mesmo a quantidade de amido de buriti que as estações do ano proporcionariam, apenas pela medição das precipitações fluviais. No entanto, essa vastidão de saberes climáticos e hidrológicos “desapareceu completamente no final da década de 1980, pois tais conhecimentos eram dispensáveis para o cultivo de *ocumo chino*⁴” (ROSA, 2020, p. 79).

Durante a década de 1920, apesar de viverem em regiões pantanosas que conferiam a segurança do isolamento, os Warao da Venezuela entraram em contato com as investidas de conversão cristã, o que alterou drasticamente a sua cultura, não apenas no campo da espiritualidade – que já seria de grande efeito –, mas na organização do trabalho, que até então era regido pela extração do buriti e passa a ser organizada em torno da agricultura e do cultivo do tubérculo *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*). Trabalho e ritual eram atividades unificadas. Os conflitos entre as práticas espirituais associadas ao trabalho resultaram nas sucessivas rupturas que ocorreram com o advento do cristianismo em contato com esses povos. Aparece então o desencantamento do mundo, o apagamento de magias e rituais, como um dado do capitalismo moderno, como é amplamente discutido por Weber, em *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, em que é demonstrado o “tão grande processo histórico no desenvolvimento das religiões” (WEBER, 2004, p. 46), que consiste “na eliminação da magia do mundo”, diretamente ligada às ordens do capital e do cristianismo.

⁴ “*Ocumo, Colocasia esculenta* Schott. Se cultiva poco. De origen asiático. *Los tallos subterráneos carnosos de algunas aroideas con comestibles cuando se asan. [...] Produce un cormo central comestible, grande, o un cormo central que se ramifica en cormelos laterales, que son mayores que el central. Pulpa blanca ya veces coloreados hasta el morado. Requiera clima caliente con alta humedad.*” (MONTALDO, 1996, p. 109-110).

Em rara ocasião, um integrante da comunidade Warao relatou que na Venezuela ainda há anciãos que realizam rituais com tabaco, conversam com espíritos e contam histórias ancestrais. Contudo, isso compõe um cenário de uma memória distante, geográfica e temporalmente, pois estes saberes encantados não chegaram à Fortaleza. Nem mesmo os idosos indígenas exercem tais rituais. Em Fortaleza, a maioria dos Warao, residentes no Centro, se autoafirmaram cristãos, exceto um jovem, que se autodeclarou como sem religião.

A extração do buriti, como habilidade ancestral, passada de geração em geração, plenamente ritualizada na sacralização de uma árvore capaz de fornecer “tudo o que era preciso para viver”, aparece nas histórias do jovem Luciano, que nos oferece um relato pessoal de um processo de transformação cultural em torno desse símbolo arbóreo e o contato com a *gente criolla*⁵.

Meu pai trabalhava na montanha. Um dia meu papai trouxe uma *caseria* buscando entre os peixes. Pegava o *pescado* com as mãos, buscando com as mãos dentro d’água para agarrar um peixe. Essa é a história de quando o meu papai caçava com minha mamãe, porque não tinham filhos ou filhas. Eram jovens. Aí meu papai me contou. Foi assim: meu papai sabia fazer *curiara*, e ele ia fazê-las onde só trabalhavam homens. E minha mamãe fazia *yuruma*. Primeiro é preciso observar a planta do buriti, meu papai me contou. Como os Warao, ficavam assim na mata do buriti. Então ele cortava e tirava um pouco do buriti, para também extrair o *yuruma*. E minha mamãe. Eu tenho uma história da minha mamãe: ela sabia fazer o *yuruma*. [...] Então *mi papa* regressava com *pescado* e *yuruma*. Nós todos comíamos *pescado* e *yuruma*. E meu papai voltava com *curiara* para o rio. Aí, um dia, fazendo *curiara*, meu papai viajou em outro rio e descobriu uma comunidade, em Mariusa. Lá tinha uma *gente criolla* também. E lá começou a trabalhar. Meu papai começou a ir pescar sozinho. Aí meu papai conheceu uma *criolla*. Teve um filho, dois filhos. Então meu papai começou a trabalhar com *curiara* e conseguiu uma *criolla* para ajudar a trabalhar. Aí, um dia, meu papai foi a um povoado buscar mais ajuda para o trabalho. Passou três dias, cinco dias. Então chegou com ajuda, uma *curiara* pequena, *trem* para pescar, claraboia, *lomo* [...] Aí essa gente chega. A *gente criolla* chega e traziam comida. Batata, trigo, espaguete. Tudo isso.

O relato do jovem indígena tematiza a sua história cultural, protagonizada pela lenda pessoal de seu pai, que em muito espelha o herói mítico Warao, Jaburi. Conta-se que Jaburi definiu os traços identitários dos povos nos quatro cantos de seu território pelas situações vividas em sua viagem de *curiara*, a canoa Warao (GARCÍA CASTRO & HEINEN, 2000). Conforme essa cosmologia⁶, cada quadrante nos pontos cardeais é

⁵ A expressão *criollo* é registrada na literatura colonial no século XVI e é semanticamente modificada ao longo do tempo. Inicialmente, eram considerados *criollos* todos os que nasciam em solo americano, mesmo que de descendência europeia. Depois, a denominação passou a referir-se a todos os não-indígenas aclimatados geográfica e culturalmente na América. “E a partir do momento em que o vínculo de um solo comum congregou todos os habitantes da América – independente de sua raça ou origem étnica – numa relação comum com os estrangeiros do continente, nasceu uma cultura *criolla*, diferente da cultura espanhola.” (LAFAYE, 1998, p. 619). A distinção entre a cultura espanhola e *criolla* foi importante para uma afirmação identitária independente do império. Entretanto, a exaltação da cultura *criolla* tornou-se um subterfúgio de apagamento de culturas originárias e afrodescendentes, pelo enaltecimento de uma miscigenação de ação colonialista.

⁶ (...) *Wilbert ha trazado el camino tomado por Jaburi desde el cuadrante del cazador, a través de la tierra de Wauta y, después de inventar la canoa con sus canales, a lo largo del caño Macareo hasta Nabarima en Trinidad (1993: 14-15). Se puede especular que cada una de las poblaciones de los cuadrantes tiene un animal totémico, en el sentido amplio del término. Ya hemos visto que los Waraowitu se identifican con wajoromu, el ave playera Tiwi-tiwe. Lavandero piensa que el baile del Pájaro*

definido por um animal totêmico que corresponde a um tipo de atividade, todas associadas, em algum nível, com o buriti. A extração do buriti está no centro da cultura Warao tradicional, e revela-se não apenas fonte alimentar, mas uma complexa dinâmica de relações com a natureza. De acordo com Rosa (2020), o queijo do buriti é um alimento consumido como polpa ou dissolvido com água, transformando-se numa bebida de alto valor nutritivo, geralmente, acompanhado de peixe ou crustáceos. O fruto da palmeira também pode ser consumido *in natura* ou cozido. Do coração da árvore, localizado na parte superior do talo de onde surgem os brotos e as folhas, faz-se o *vino de moriche*. Nos meses em que o Delta do Orinoco é salinizado pelo mar, o vinho do buriti, a bebida extraída do coração da *árvore da vida*, sacia a sede durante os tempos de estiagem. Os insetos e outras formas de vidas correlacionadas ao ambiente do buriti também proporcionam nutrição: desde as larvas que moram no interior da palmeira, às flores do buriti que originam o mel de “*sangrito*”, aos peixes que habitam nos poços do buritizais. Desse modo, todo um ecossistema de interdependência está atrelado ao cultivo da árvore que organizava formas de vida humanas e não-humanas em torno dos buritizais.

Como sua erudição popular etnobotânica revela, as palmas têm fomentando entre os Warao uma sofisticada relação entre o homem e a natureza – uma simbiose que, para mais de um modelo socioeconômico, gerou uma matriz ideológica, que deu sentido a seu mundo e a sua vida. (WILBERT, 1976, p. 292 - tradução de Rosa).

As folhas das palmeiras do buriti também compõem a construção de abrigos e cobrem as casas Warao; as brácteas que envolvem os cachos são utilizadas na feitura de arpões e escudos para a pesca, bem como na criação de recipientes para guardar o *yuruma*, a fécula do buriti; e as cascas são usadas nos *hohonoko*, pistas de bailes de dança, por suas propriedades flexíveis. O uso da *palma moriche* – o buriti – para confecção de redes era uma prática ancestral, geralmente, dominada pelas mulheres.

Conta-se que na ocasião do trançado dos *chinchorros*, a rede Warao, a matriarca da família reúne-se com outras mulheres, recolhe um montante de plantas, cujos brotos ainda não tiveram a abertura dos folíolos realizada, e inicia a produção dos *chinchorros*. A técnica de trançar *chinchorros* com a fibra têxtil do buriti consiste em abrir os brotos da árvore e dele extrair a fibra que dará origem à tessitura. Após a separação da fibra têxtil, ela é amarrada para cozimento e em seguida tingida. A secagem dos fios é feita sob o sol e em seguida inicia-se a fiação das redes (ROSA, 2020).

Tradicionalmente, tecer redes foi sempre uma atividade das mulheres, que cuidavam da produção familiar e com o excedente faziam escambo. Ao tornarem a confecção de redes uma atividade comercial sustentável, as mulheres Warao exerceram, mais uma vez, uma grande força de trabalho no apoio familiar, concomitante ao trabalho de cuidadoras.

Guarandol que se encuentra en todo el Noreste de Venezuela y en la isla de Margarita, corresponde a wajaromu (Lavandero, comunicación personal). El cuadrante en el Noroeste del Delta corresponde a los “perros de agua”, los Siawani, mientras que los Kariña son conocidos como “tigre” o jaguar. Los Lokono de habla Arawaca tienen clanes con sus respectivos tótem, pero no se conoce ninguno que abarque el total de dicha etnia. Tal como ya hemos apuntado arriba, los Guayanos, vecinos de los Waraotu del estado Sucre puede que sean la gente iguana. Ellos, seguramente de habla caribe, eran idénticos a los Pariagoto de la península de Paria donde se encuentra hoy el poblado de Guayana, (ver Carrocera 1979:XIV-XV) de donde proceden. Puede que Wayana sea la iguana (en Warao yowana) ya que Robert Harcourt menciona como su nombre “Guayna” o “Guyana” (Harcourt [1613] 1967: 151). Sin embargo, esto hasta la fecha solo es una conjetura. (HEINE & GASSÓN, 1966: 61-66).

Quando o cultivo do buriti passou a ser preterido em relação ao consumo do tubérculo *Ocumo chino* (*Colocasia esculenta*), toda uma cultura em torno do buriti entrou em declínio. O deslocamento em direção aos assentamentos reconfigurou a cultura matriarcal e privilegiou o trabalho assalariado dos homens na agricultura. O trabalho com a agricultura transtornou não apenas a estrutura de trabalho, mas feriu toda a cosmovisão e a interdependência com a floresta, pois a derrubada de uma única árvore implicava na ruptura de valores e práticas ancestrais, uma vez que para ferir uma única árvore era necessário rogar a permissão do espírito guardião. O ato de fazer um roçado implicava, portanto, no desrespeito ao espírito guardião e na quebra de duas leis primordiais: a primeira era a cultura da não-violência em relação à natureza, já que a derrubada de muitas árvores conformava o genocídio de “*las hijas*” da “*Madre del Bosque*”; e o segundo é o que, de acordo com Ayala Lafée e Wilbert (2008), constitui a Lei da Diversidade Complementar, em que todos os indivíduos de uma comunidade têm o direito e o dever da partilha equânime de benefícios, direito que na cultura Warao também ampara a “*gente árbol*”.

Com o avanço da agricultura e do trabalho assalariado, os saberes relacionados ao cultivo do buriti se perderam nas gerações recentes. Se outrora a alimentação nutritiva era garantida pelo armazenamento do *yuruma*, através de práticas ritualísticas, como o *nahanamu*⁷, no novo contexto, conforme o relato do jovem Warao, Luciano, a troca da alimentação tradicional pela cultura dos assentamentos resultou numa dieta à base de farinha de trigo, açúcar e macarrão, o que gerou altos índices de desnutrição e aumento de doenças como tuberculose⁸.

A voz de Inaira, uma jovem mãe, relata que na Venezuela “passavam muita necessidade”. Não havia comida, ou a comida era muito difícil de ser conseguida, por isso tentaram chegar ao Brasil: “Para comprar um quilo de trigo tínhamos que fazer muitas coisas” e “O mais importante é a água. Porque onde estávamos não tinha água (potável). Tinha, mas era salobra. Tivemos que trocar de país para que conseguíssemos água.” Essa “*gente de los ríos*”, que já não tem acesso à água em seu país, pela contaminação industrial ou a instalação de poços de petróleo, encontra no Brasil acesso facilitado à água e trigo. As adversidades para adquirir meios básicos de subsistência são relatados como os principais motivos para a saída de seu país.

Inaira conta-nos que as mulheres dessa comunidade exerciam trabalhos de pesca, tecitura de redes, feitura de colares e pulseiras, além da extração do *yurumá*. O protagonismo feminino aparece na cosmologia Warao pela representação de “*mujeres lontras*”, guardiãs dos segredos do buriti, com as quais caçadores e pescadores deveriam se casar para receberem os seus ensinamentos (GARCÍA CASTRO & HEINEM, 2000). Contudo, as mulheres, que assumiam franco protagonismo no cultivo do buriti outrora, passaram à mendicância nas cidades na contemporaneidade urbana. Em Fortaleza, muitas mulheres que trabalham fora da casa comunitária dedicam-se a vender artesanato ou pedir por recursos nas ruas. O pedido por dinheiro é uma atividade que em certo sentido equivale

⁷ “Celebrações, orações, danças sagradas e profanas” em que “o sagu armazenado na casa de culto era distribuído entre os membros do assentamento e seus convidados.” (HEINEN, 1996, p. 13).

⁸ “nas periferias das cidades venezuelanas, como denuncia a Asociación Civil Kapé Kapé (2018; 2018a; 2018b; 2019), os Warao se deparam com a fome e com a morte em consequência de doenças tratáveis, como diarreia, tuberculose e pneumonia, geralmente agravadas pelo quadro de desnutrição.” (ROSA, 2020, p. 25).

à colheita em uma cultura de coletores. No campo a coleta era exercida na colheita de alimentos na natureza; nos centros urbanos coleta-se dinheiro (ROSA, 2020, p. 75).

Essas formas de trabalho são resultado dos processos de adaptação à realidade nos centros urbanos, mas o trabalho diligente é um traço Warao. Nos casamentos Warao, por exemplo, uma série de serviços são exigidos e precedem o selo do compromisso. Juan e Orlando relatam que para se casarem precisaram cumprir uma série de missões e cuidados dedicados à família dos futuros sogros:

Em Venezuela, é verdade que Warao tem que trabalhar para manter os sogros. Na Venezuela, temos que trabalhar, fazer casas e temos que fazer muitas coisas para conquistar a família. Aqui, em Brasil, é muito diferente. Então há muitas coisas que fazer em Venezuela, colher, cortar, buscar lenha, construir casas. Aqui, em Brasil, é mais diferente. (*Aydamo Warao*)

O cuidado com os sogros, os filhos e a atenção uns com os outros aparece como a base deste estatuto ético. No desencantamento do mundo, o atravessamento constante de situações atribuladas em comunidade parece formar um outro senso de transcendência. E nas cidades em que encontram condições favoráveis de habitar, estão sujeitos a mudanças esporádicas de bairros e casas. Sempre mudando-se em grandes famílias, de cinquenta ou sessenta pessoas. Esse atravessamento, ou essa transcendência, faz-se no constante deslocamento entre lugares, o que não subtrai a complexidade dessa cultura ou a sua capacidade de abstração, mas assinala que as tradições de saberes e práticas ritualísticas passam por transformações históricas, e que as leituras de mundo também padecem e se desfazem.

Criollos em Fortaleza

Em dado momento, nos aproximamos da relação com os *criollos* na Venezuela e no Brasil. Ao mencionarmos a comunidade de *criollos* venezuelanos que vivem em Fortaleza, descobrimos que não há contato entre *criollos* e o povo Warao nesse contexto, apesar da nacionalidade. A língua foi citada como um fator disjuntivo nessa relação: “*criollos* não são como Warao, porque não falam warao, somente espanhol” (jovem Warao).

Busquei a comunidade *criolla* em Fortaleza e me reuni com Dargely Trujillo, para realizarmos uma oficina de literatura com a migrante venezuelana, que vive no Brasil desde 2018. Dargelly é estudante do ensino médio e fala português fluente. No entanto, vive em relativo isolamento, ainda em processo de adaptação cultural. A oficina consistiu em uma troca inicial de histórias, em que, através de perguntas norteadoras, a estudante era motivada a contar suas narrativas e relatos. Após a contação de histórias inicial, propus a escuta ativa e a discussão de dois poemas – um em português e outro em castelhano – para experienciarmos como a literatura e as poéticas da oralidade podem promover momentos de partilha, reflexão e integração. Os poemas foram “O Andar”, de Carlos Drummond de Andrade (*Boitempo*) e “Me gustan los estudiantes”, de Violeta Parra, presente em *Poesía*.

O poema de Drummond, “O Andar”, causou forte impressão, e desencadeou relatos muito pessoais acerca do sentido de “andar” pelo mundo, “o passo lento da vida” e a “busca por um destino”. Quando perguntada se a palavra “andar” possuía um significado relevante para a emigrante venezuelana, esta relatou que até aquele

momento não, contudo, a partir da leitura do poema, percebeu que o “andar” dizia muito sobre sua história pessoal, de sua família e sua jornada futura. E que, a partir daquela leitura, levaria para si a ideia de que mesmo caminhando sem pressa, seguiria sempre em frente, em busca de uma vida melhor.

O Andar

O andar é lento porque é lento
desde lentos tempos de antanho.

Se alguém corre, fica marcado
infrator da medida justa

É o lento passo dos enterros
como é o passo dos casamentos

[...]Não é lenta a vida. A vida é ritmo
assim de bois e de pessoas

no andar que convém andar
como sugere a eternidade
(ANDRADE, 2008, p. 1051)

Já o poema “Me gustan los estudiantes” tocou sobretudo no aspecto idiomático. Dargelly mencionou que, com a distância de sua terra natal, ouvir a língua materna é alentador. Quando perguntada se aquela leitura havia promovido conforto, nesse sentido, a resposta foi afirmativa. Além do conforto da leitura do poema em castelhano – o que demonstra que a literatura pode e deve ser trabalhada para promover conforto e integração para imigrantes – o conteúdo do poema foi recebido como discurso de elogio das gerações mais antigas para o futuro das novas gerações. De um jeito muito alvissareiro, o tema do poema convergia com a história pessoal de Dargelly, cuja meta é ser a primeira em sua família a ingressar na universidade, e estudar Direito. Para a estudante, o poema desperta para a noção de progresso.

Me gustan los estudiantes

[...]
Me gustan los estudiantes
porque son la levadura
del pan que saldrá del horno
con toda su sabrosura,
para la boca del pobre
que come con amargura
Caramba y zamba la cosa,
viva la Literatura.

[...]
(PARRA, 2016, p.127)

A oficina literária foi muito bem recebida, a estudante relatou emoção e satisfação pela participação na atividade e por escutar e partilhar seu idioma natal. Como professora, percebo que o espaço para a fala e para a escuta ativa é um ambiente potente de reflexão, expansão da percepção de realidade, revisão da própria história e atuação no mundo. Tudo promovido pela prática narrativa e o trabalho com poéticas. Ao visualizar estas atividades coletivas, notamos as possibilidades da literatura como encontro, uma proposta distinta da noção literária individualizada. Há nesse espaço

proposto pelas poéticas o acolhimento, o cuidado, o conforto para pessoas em graves situações socioemocionais: imigrantes e refugiados do mesmo país que se encontram isolados. Contudo, enquanto a comunidade Warao está enraizada no apoio mútuo, Dargelly está amparada unicamente pelo seu núcleo familiar e relata que quase não tem ligações e interações no Brasil.

Os Warao de Fortaleza declaram que, apesar de não terem receios pela interação com *criollos* [*Em Venezuela, os criollos chegavam lá para comprar pescado e levavam-nos alimentos. Confiávamos nos criollos porque levavam verduras e muitas coisas para trocarmos por pescado. Nos tratavam bem.* (Aydamo Warao)], não costumam criar elos com outras *pessoas por serem venezuelanas*, e sim com outros Warao de diversos países. Então a cultura, os costumes e a linguagem são fatores decisivos para criarem elos e se fortalecerem. Nisso consiste a importância de promover encontros, trocas de histórias, partilhas poéticas e narrativas com migrantes e refugiados: construir pontes e não muros.

A poética cantada

Entre as diversas práticas que realizamos (contação de histórias, oficinas e conversas), fomos contemplados por momentos de cantos e danças. As danças também atribuídas como poéticas do corpo são práticas compreendidas como *performances*, em Zumthor. Nesse sentido, nos dedicamos às narrativas e poéticas Warao, ao entender a poesia não como “a concepção de poema que ocupa páginas impressas, mas uma técnica que permite o desenvolvimento de textualidades como formas de orientação no mundo”, que representa “o cósmico e o comunitário” e “ajuda a compreender a poesia como um campo de forças aberto à *performance* e ao ritual” (OLIVEIRA, 2020).

A *performance* dos cantos que tratam do trabalho nas montanhas e da extração do Buriti são também poéticas basilares da construção de sentido da cultura Warao. O plano simbólico da *árvore da vida* é reiterado em canções, histórias e memórias vivificadas pela voz e pelo canto. Em *A música e as vozes* (1990), Claude Lévi-Strauss comenta o modo como a música interioriza os mitos em sua forma e expressão. Ao ilustrar como as narrativas da América do Norte e América do Sul eram mitologias essencialmente musicais, comenta que as estruturas míticas em estado latente dão origem às formas modernas da música. Enquanto a civilização ocidental enterrou os mitos sob o esclarecimento científico e a ascensão romanesca, nas culturas originárias, a cosmologia permanece viva em construções musicais, e aponta um fenômeno de correspondência com a construção da cultura ocidental nas artes e na música.

O trabalho e a família estão atrelados a essa contação de histórias musicais, e a voz do jovem indígena dá o tom para que uma canção Warao seja cantada. Luciano, que completara vinte e cinco anos na ocasião, cantou-nos uma canção, em warao, que narrava a ida de um trabalhador às montanhas, e intercede aos seres encantados para que o trabalhador retorne em segurança. Na semântica da canção, cantada ao ritmo do chocalho, são impressos o cuidado, a solidariedade e a preocupação com aqueles que partem, jamais esquecidos por aqueles que esperam. A canção expressa como a música exerce um papel alentador na angústia dos que ficam em comunidade, e aspiram que aqueles que partem retornem a salvo.

Na condição de refugiados, a música vivifica a memória e é um veículo de suporte à subjetividade. Uma experiência que pode ser conhecida por todas as pessoas em diferentes contextos, e nesse ponto o contato com as poéticas é um convite à alteridade. Em “Alguien que anda por ahí” (1977), Julio Cortázar narra o trajeto de um viajante em deslocamento, cuja origem e cujo destino desconhecemos. E que, em Havana, se refugia na música. Acerca da música, que acende a memória do personagem passageiro, declara: “Gosto de ouvi-la quando a tocam aqui [...]. Sempre tive de ouvi-la longe de minha terra. Por isso gosto de me aproximar, é como uma reconciliação, uma justiça.” (CORTÁZAR, 1977, p. 174). Essa reconciliação aparece nos cantos Warao e na memória de um território e de um espaço expropriados nos trajetos de perseguição.

Uma fonte de força e de integração terapêutica é como Stephen Tyler define *poetry*:

an aesthetic integration that will have a therapeutic effect [...].poetry—not in its textual form, but in its return to the original context and function of poetry, which, by means of its performative break with everyday speech, evoked memories of the ethos of the community and thereby provoked hearers to act ethically. (TYLER, 1986, p. 125).

A integração pelo canto e pela contação de histórias conformam as poéticas Warao, e seguem estruturas que, tanto no canto quanto nas narrativas, configuram o texto poético e são constituídas pelas cinco operações que compõem uma história, a saber: a produção, a comunicação, a recepção, a conservação e a repetição, nessa ordem; e a transmissão através dos sentidos visuais ou oral-auditivos e, em ocasiões mais raras, por ambos. A combinação dessas operações torna a problemática da análise das poéticas orais ainda mais complexa. Em situações como quando a produção e a comunicação coincidem – que é o caso dos repentistas no nordeste do Brasil, amplamente investigados por medievalistas do mundo todo – é preciso deter-se também no conceito de *performance*. Outra particularidade é a autoridade conferida àquele ou àquela que recita, conta e canta, já que o prestígio é, por certo, atribuído por uma tradição oral, mas tal tradição não é conferida por um cânone, mas pelo poder da voz (ZUMTHOR, 2007).

A produção espontânea de narrativas e a transmissão de saberes ancestrais pelo canto estão associadas à *performance* e à potência do corpo de conduzir saberes e experiências sensíveis pelos sons. Afinal, as expressões de uma vida poética acontecem por muitos veículos, não estão restritos à escrita, à oralidade e nem mesmo ao plano verbal, mas se manifestam em diversas construções simbólicas que compõem a produção significativa de uma cultura ou de indivíduos. A dança, os gestos e olhares numa recitação, a *performance*, também constituem as poéticas do corpo, presentes no labor de transformar significados triviais em símbolos que dão forma à partilha do sensível.

Nas histórias contadas, visualiza-se como o envoltório da tradição oral protege e assegura a dimensão poderosa do universo vocal; a tradição oral resguarda através das narrativas, poéticas e relatos na força que a voz garante, ainda que ela mesma seja tão efêmera. As poéticas Warao se entrelaçam às outras tradições orais da América Latina e do mundo, e integram um encontro de afluências, vivências e saberes que deixará toda a humanidade desprovida caso desapareça. Do corpo e dos sons que eles produzem é aberta uma rachadura no simulacro duro dos discursos hegemônicos, de onde também surge a reivindicação pela plenitude da voz nas poéticas da oralidade.

Considerações finais

No que é possível abraçar com as palavras e parafrasear, me empenhei em transpor para a nossa lógica ocidentalizada, que opera pela escrita e pela grafia, os relatos sobre deslocamento ou acerca da relação com a linguagem; as narrativas sobre a extração do buriti e as transformações culturais; a canção sobre o trabalho nas montanhas e a solidariedade indígena, para contemplar o acervo de poéticas ameríndias.

Se na cosmovisão Warao, o continente sul-americano é geograficamente organizado pelos desdobramentos do trajeto do herói mítico Jaburi e a viagem em sua canoa, nos dias atuais, os Warao revivem a saga do herói, em viagens pela América do Sul que ressignificam os pontos cardeais do continente pelas suas passagens, em busca da superação e sobrevivência, apesar da fome, da violência, da peste, do agronegócio, da indústria petrolífera e outros.

Os relatos e poéticas resguardam as construções significantes que mantêm a memória vinculada à terra, às pessoas e à própria história. Perder-se de tais palavras é, em certa medida, perder-se um pouco de si, esse “em si”, que aprendemos com o povo Warao, é sempre um “em nós”. Através das pesquisas sobre relatos e poéticas Warao aspiro contribuir para o acervo de poéticas ameríndias, e colaborar para que a Lei da Diversidade Complementar, constituinte dos valores Warao, se expanda e conquiste os territórios dos discursos contra-hegemônicos, e que todas as vozes tenham o direito equânime de serem escutadas.

Agradeço a orientação da Prof^a. Elizabete Sanches pela conduta direcionada ao despertar da alteridade, da escuta ativa e do olhar atento às potencialidades; à ajuda do Prof. Pedro Saraiva que intermediou com muita desenvoltura a convivência com a comunidade Warao, em Fortaleza; à Prof^a. Nathália Cardoso que proporcionou o contato com a comunidade de venezuelanos *criollos*, no Ceará; à Atilio Bergamini pelo apoio irrestrito e amizade; e a todos os integrantes da comunidade Warao, sobretudo aqueles que me acolheram como sua amiga: Inaira Arzolay, Luciano Cordeiro e Orlando Jesús.

Referências bibliográficas

ACNUR. **Os Warao no Brasil**. Disponível em <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/04/WEB-Os-Warao-no-Brasil.pdf>. Acessado em 20/10/2022.

ACNUR. **Perfil de Indígenas Venezuelanos Warao estado do Pará**. Disponível em <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2020/07/ACNUR-Brasil-Perfil-de-Ind%C3%ADgenas-Venezuelanos-Warao-no-Estado-do-Par%C3%A1-Julho-2020-FINAL-1.pdf>. Acessado em 20/10/2022.

ALBERT, Bruce & KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Boitempo*. **Poesia completa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2008.

CLAUDE, Lévi-Strauss. **Literaturas**. Rio de Janeiro: Nova Editora Fronteira, 1990.

CORTÁZAR, Julio. **Alguém que anda por aí**. Tradução de Remy Gorga Filho Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1977.

- FALEIROS, Álvaro. **Traduções canibais: uma poética xamânica do traduzir**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2019.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro; HEINEN, Dieter. **Las Cuatro Culturas Warao**. Caracas: Tierra Firme. Revista arbitrada de Historia y Ciencias Sociales(n.º 71), 2000.
- GUATTARI, F. & ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- HEINEN, Dieter; LIZARRALDE, Roberto; GÓMEZ, Tirso. **El abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco**. Antropologica, 81, p. 3-35, 1994-1996.
- HOUAISS, Antonio. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- LAFAYE, J.A. *A Literatura e a Vida Intelectual na América Colonial*. In: BETHELL, Leslie (org). **América Latina Colonial**. v.2. São Paulo: EDUSP, 1998.
- LYOTARD, Jean-Françoise. **O pós-moderno explicado às crianças**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2013.
- MEDEIROS, Vera Lúcia. **Organon. Quando a voz ressoa na letra: conceitos de oralidade e formação do professor de literatura**. Porto Alegre: UFRGS, 2007.
- MONTALDO, Alvaro. **Bibliografía Venezolanas de Raices y Tuberculos**. Caracas: Universidad Central de Vezuela, 1996.
- MOTTA, Luiz Gonzaga. **Análise Crítica da Narrativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.
- OLIVEIRA, Eduardo Jorge de. **Literaturas pós-etnográficas: uma leitura de “A queda do céu”**. Paris: Brésils, 2020.
- PARRA, Violeta. **Poesía**. Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 2016.
- ONG, Walter J. **Orality and Literacy**. Londres: Routledge, 2002.
- RANCIÈRE, Jacques. **A Partilha do Sensível**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- RODRÍGUEZ, Lugo Nohemí. **Continuidad y rompimiento en la narrativa**. Monterrey: Editorial Digital, 2007.
- TYLER, Stephen A. **Post-Modern Ethnography: from Document of the Occult to Occult Document**. Berkeley: University of California Press. 1986.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: A literatura “medieval”**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Lia Leite Santos

Bolsista da Cátedra Unesco Memorial e doutoranda em Literatura Portuguesa pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP. Possui graduação em Letras (Língua Portuguesa / Literaturas) pela Universidade Federal do Ceará e mestrado em Literatura Comparada (2019) pela mesma instituição. Defendeu a dissertação “O signo identifiante: a dimensão ética do experimentalismo de Julio Cortázar em *Rayuela*”. Doutoranda em Literatura pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, hoje pesquisa a produção literária e o pensamento político de Natália Correia, no contexto da ditadura salazarista. É integrante do Grupo de Estudos de Literatura de Autoria Feminina (GELAF / USP).

A arte de se tornar visível: a política e a estética para a integração na perspectiva dos imigrantes e refugiados venezuelanos em Botucatu, São Paulo

João Gilberto Belvel Fernandes Júnior

Resumo: O artigo tem como objetivo descrever o papel que a arte e a produção cultural desempenham nas táticas que um grupo de refugiados venezuelanos em Botucatu, cidade do interior de São Paulo, desenvolvem para promover seus direitos e sua integração social, de acordo com os conceitos que estes sujeitos elaboram e explicitam em sua prática e seus discursos. Para tanto, parte do conceito de “invisibilidade” e em seguida relata as maneiras pelas quais os refugiados elaboram um saber prático orientado à sua reversão, criando, através de tentativas e erros, uma política estética eficaz para integrá-los em um ambiente compreendido como manifestamente conservador.

Palavras-chave: integração; refúgio; venezuelanos; arte.

1. Introdução, ou como relatar a produção de um saber tático sobre o uso da arte e da cultura para a integração de imigrantes e refugiados

No trabalho de campo etnográfico que desenvolvo por ocasião de minha pesquisa de doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo, tenho perseguido o objetivo de analisar as críticas e as ações políticas propostas e avançadas por coletivos de migrantes internacionais e seus aliados brasileiros em face, respectivamente, da teoria e das instituições políticas que se firmaram, na tradição ocidental, a partir da consolidação e da imposição, respectivamente, do conceito e da forma política do Estado-nação. Tendo me inserido em campo em Botucatu, cidade do interior de São Paulo, onde nasci e cresci, nos termos que exporei a seguir eu me deparei, não sem espanto, com o protagonismo que os imigrantes e refugiados, principalmente venezuelanos, ali alocados, atribuíam, na tarefa de realizar sua própria integração social “abrindo espaço” (GIOVANNI, 2015) para promover seus direitos, à arte e à produção cultural – entendida esta última no sentido do planejamento, da

organização e da execução de ações para o desenvolvimento artístico, cultural e educacional, tais como espetáculos musicais, peças de teatro, festivais, mostras, exposições fotográficas, etc.

Embora não escapasse ao tema de meu doutorado – e estivesse mesmo previsto na pesquisa que o(s) sentido(s) de “política” deveria(m) ser buscado(s) em campo, ao invés de pressuposto(s) pelo etnógrafo¹ –, considerei que o assunto merecia um tratamento mais pormenorizado, e o estabelecimento de um esforço de pesquisa paralelo, que abordasse de maneira mais detida os artefatos etnográficos que eu havia encontrado até então. Submetida a proposta à Cátedra UNESCO na Fundação Memorial da América Latina do Estado de São Paulo, ela encontrou ali um terreno sólido e seguro para se desenvolver, e, eu, um espaço receptivo e cooperativo para explorar suas possibilidades. Este artigo é o primeiro produto propriamente acadêmico desse esforço – que tem vindo a resultar em outros tantos frutos, produzidos segundo registros diversos, tais como as intervenções política e artística, junto aos sujeitos com que desenvolvo a pesquisa e à cidade onde eles passaram a habitar.

Tendo ouvido tantas vezes meus interlocutores falarem, direta ou indiretamente, sobre o papel que atribuíam à arte e à produção cultural na estratégia política através da qual eles pretendiam realizar a sua própria inclusão em Botucatu, e tendo, sobretudo, tomado parte, ao lado deles, de ações e projetos artísticos e culturais com esse objetivo, ao longo de 2022, posso afirmar com segurança que a maneira pela qual meus companheiros pensam sobre o assunto não pode ser entendida se for desenraizada das suas experiências. A eleição voluntária desse tipo de ação com fins integrativos está profundamente entretecida e ancorada nas relações que os migrantes travavam com a cidade, e, principalmente, com os diagnósticos que eles elaboravam, por si mesmos, sobre a sua situação ali, com destaque para a compreensão que tinham – e têm – das dificuldades que vinham – e ainda vêm – enfrentando desde que chegaram à região, e às causas creditadas para essas dificuldades.

O que quero dizer é que uma série bastante peculiar e concreta de enunciados sobre circunstâncias coletivas e experienciais justificavam, motivavam e inspiravam suas observações e suas decisões. A tal ponto que os conceitos que eles escolhiam veicular discursivamente, quando falavam sobre sua estratégia, embora fossem tão coerentes entre si que pudessem fornecer os subsídios de uma “teoria social nativa”, ainda assim não se tornavam inteligíveis pela via comum das definições, as quais, no mais, pauperizariam seu sentido. Estes conceitos, quando meus interlocutores os explicavam para mim, precisavam ser demonstrados: ao invés de enunciarem abstratamente o que queriam dizer com determinado termo, eles me contavam as circunstâncias concretas que os levavam a utilizá-lo, e o modo como a sua situação os demandava. Era como se fosse a vivência que exigisse as palavras para se comunicar, e não o discurso que fosse moldado para codificá-la. A intenção não era erigir um discurso, mas fazer acontecer uma vida melhor. Tratava-se de um saber eminentemente tático.

Fundado nessa experiência, é de se esperar que o saber de meus interlocutores, ou sua teoria – é preciso sempre insistir na simetrização (LATOUR, 2019) – estejam sujeitos a formas e condições idiossincráticas que demandem também um conteúdo peculiar. Conquanto localizado (HARAWAY, 1988) – e, talvez, justamente por ser tão

¹ Trata-se do pressuposto metodológico central a partir do qual se desenvolveu o subcampo da “Antropologia da Política” no Brasil. Sobre o assunto, ver: Peirano, 1998; e Palmeira *et al.*, 1997.

absolutamente localizado –, no entanto, acredito que esta “teoria social” possa elucidar algo sobre o papel da arte e da produção cultural na integração de imigrantes e refugiados. Se não sobre a sua eficácia, de medição difícil, e sempre dependente de uma reificação de pressupostos e critérios que bem poderia ser prematura nesta etapa da pesquisa, então ao menos sobre as potencialidades imputadas a estas ações pelos sujeitos da pesquisa. Potencialidades estas que se realizam principalmente na medida em que a ação artística e a produção cultural são concebidas de forma tal que redundam em profecias satisfatoriamente autorrealizáveis — pois, ao menos aparentemente, para meus interlocutores, quando se acredita que a arte e a produção cultural têm o condão de integrar, e que determinada ação artística e/ou cultural, pelas qualidades que exhibe, promoverá certo conhecimento mútuo e relação pacífica entre seus partícipes, migrantes e cidadãos “locais”, então, ao menos no tocante ao contingente dos “crentes”, eles permitem que a arte e a cultura os integrem, atribuindo a elas o que pensavam que continham desde o início. Algo que se assemelha, *prima facie*, a um truísmo, mas que não é, já que, na prática política, esta aptidão, por assim dizer, precisa ser ativamente produzida esteticamente, e está sempre e toda vez carente de confirmação, diante de uma ação considerada concretamente, e sobretudo daqueles que nela intervêm, como produtores ou espectadores coprodutores. Até porque a integração promovida nunca é outra coisa, senão provisória: a aproximação, a aceitação e a experimentação da alteridade do estrangeiro, se possível aqui e agora, acolá e depois de um tempo, no próximo dos incontáveis testes que a vida social impõe aos participantes da interação (SIMMEL, 1999), pode muito bem se revelar mais difícil, conflituosa ou tendencialmente impossível.

Não tenho nem a pretensão de generalizar quaisquer que sejam minhas experiências e observações de campo, e nem a ambição de lançar parâmetros abstratos dentro dos quais se poderia moldar a análise de outras experiências, tomadas de outros lugares. O que pretendo, ao invés disso, é avançar um relato etnográfico sobre as táticas utilizadas pelos meus interlocutores, em Botucatu, na busca da efetivação de seus direitos e da sua inclusão na comunidade local.

Com a finalidade de ao menos lançar as bases a partir das quais esse saber pode ser conhecido, neste trabalho quero abordar pormenorizadamente dois aspectos nodais seus que são inseparáveis da experiência e do pensamento de meus interlocutores, tais como as captei em campo. As duas seções subsequentes do texto se debruçam, cada uma delas, sobre um desses aspectos.

Neste sentido, a segunda seção trata da reatividade ou da responsividade dessa teoria, a qual é elaborada diante de e para fazer frente a um problema real que, num contexto jurídico-político como o brasileiro, cuja Constituição garante os mesmos e todos os direitos individuais e sociais a cidadãos e estrangeiros, pode ser visto como um problema de efetivação de direitos. Este problema se encontra no início da teorização, e é seu motor. Mas, da mesma maneira que a reatividade não significa passividade ou ausência de iniciativa, a efetivação de direitos já positivados também não se torna um axioma sem o qual o saber tático de meus interlocutores se provaria inútil. Isso porque a realização do direito que se tem não é o limite final do ativismo de meus companheiros, que pretendem ultrapassá-la segundo ideais de justiça que não se deixam exaurir pela letra fria da lei – nada de *dura lex, sed lex* aqui. O que nós, cientistas sociais, chamaríamos de “integração social” é algo que, para eles, é sempre tarefa inacabada – ou melhor, sempre uma tarefa que deve continuar a ser executada. O problema da efetivação dos direitos, entretanto, é o maior condicionante atual deste saber, tal como

ele se encontra produzido hoje em Botucatu, e indica ao analista que o conhecimento se insere no interior de uma interação já iniciada, e que tem características e obedece a regras próprias.

Para elucidar este aspecto, apresentarei uma análise bastante sumária dos conceitos de *invisibilidade* e de *visibilidade*, conforme os mobilizam meus interlocutores quando buscam dar inteligibilidade ao problema que enfrentam e às táticas que elegem para enfrentá-lo. Estes conceitos êmicos comportariam um exame mais pormenorizado, em inclusive elicitasse seu potencial crítico num contexto social como o das cidades de médio porte do interior do Estado de São Paulo, que são muito marcadas por certo conservadorismo. À falta de espaço nesse momento para este desenvolvimento, demonstrarei o sentido desses conceitos relatando apenas a primeira situação – o primeiro “momento etnográfico” (STRATHERN, 2014) – no qual eles foram mencionados para mim, de modo a articular a responsividade desse saber com o segundo aspecto seu que quero ressaltar aqui.

Este segundo aspecto, tratado na terceira seção do texto, é o da forma de concepção, tanto da ação e da criação artística como da produção cultural – e do saber tático que as mobiliza. Trata-se do que chamei de uma “política estética” que se desenvolve por tentativas e erros ao longo da experiência dos migrantes. Em cada parte dessa seção, apresento uma narrativa sobre a concepção, e a execução de ações artísticas e/ou culturais em um evento cultural de que os migrantes venezuelanos participaram em Botucatu ao longo do ano de 2022, indicando, em cada um deles, o que de novo eles tiraram dessas ocasiões, e como as suas impressões sobre o juízo que os botucatuenses faziam deles nessas interações tinham a aptidão para reformar sua tática na oportunidade seguinte. Em especial, os temas de que tratarei mais pormenorizadamente são o da *simpatia*, o do servir bem sendo autêntico, e o que, afinal, se deve fazer com certa política, majoritária conquanto recusada taticamente por meus interlocutores, que obedece a uma estética da luta e do confronto.

Por fim, a última seção do texto buscará enumerar sumariamente as conclusões táticas que podem ser tiradas das experiências de meus interlocutores, indicando qual é a forma da arte e da produção cultural que, na sua concepção, pode promover a “integração social” em um contexto conservador como o de Botucatu.

2. As duas *invisibilidades* e seu reverso, ou a primeira reunião do Projeto Reconduz em 2022

A primeira reunião do Projeto Reconduz em 2022 aconteceu numa tarde abafada de domingo, dia 20 de fevereiro, no auditório da Pinacoteca Fórum das Artes, a primeira pinacoteca pública no interior de São Paulo, localizada bem no centro de Botucatu – uma cidade de porte médio, cuja população era estimada em pouco mais de 149 mil habitantes, ao final de 2021.

Esperávamos cerca de 40 ou 50 participantes, representando as 30 famílias e as cerca de 120 pessoas venezuelanas que tinham aderido ao Projeto durante o ano anterior – uma parcela que estimávamos compreender a maioria dos venezuelanos em Botucatu, ainda que uma determinação exata do volume dessa população fosse impossível, devido à falta de registros e às entradas e saídas contínuas de parte dos migrantes que

acessavam essa região. Tinha importado, para além das dimensões do espaço físico, que o local da reunião fosse no centro da cidade, para onde confluíam as linhas de ônibus: as casas dos participantes venezuelanos se distribuíam por pelo menos 5 bairros, cada um deles de um lado, por assim dizer, da cidade, sem configurar, à diferença do que ocorre em cidades maiores, qualquer concentração clara ou padrão, exceto o do baixo preço dos aluguéis. Como o Reconduz não tem uma sede, e como os poucos parceiros que o coletivo havia angariado no ano anterior não dispunham de um espaço grande suficiente, a solução, sugerida pelo vigário geral da Arquidiocese de Sant’Anna, nosso apoiador, tinha sido a de requerer um espaço para a Prefeitura. A Prefeitura também não nos atendera até então, mas graças à sua intervenção, conseguimos entrar em contato com a Secretaria de Cultura – e com a própria secretária, Cris Cury, que se tornaria uma de nossas maiores entusiastas –, a qual nos abriu pronta e gentilmente as portas da Pinacoteca, um prédio cujo acesso, embora gratuito, não tinha sido tentado ainda por nenhum dos migrantes com quem conversei naquele dia.

A reunião contou com 54 pessoas inscritas – e mais umas tantas que iam e vinham sem assinar a lista de presença –, entre brasileiros e venezuelanos. Todas as famílias de que tínhamos notícia enviaram membros para lá. Discutimos, então, duas pautas. Primeiro, eu me apresentei como novo coordenador do Projeto, e, simultaneamente, apresentei aos demais o novo serviço que o Reconduz ofereceria gratuitamente a partir de então – o de assistência para regularização migratória, atividade na qual eu era versado desde que trabalhara como advogado voluntário no Centro de Referência e Atendimento ao Imigrante (CRAI) do Município de São Paulo, quase dois anos antes (FERNANDES JR., 2021 e 2022). Depois, e mais importante, discutimos juntos a questão que intitulava a reunião e dava sentido à nova fase do coletivo, enquanto organização da sociedade civil: como, afinal, podíamos construir um movimento em prol dos direitos de imigrantes e refugiados em Botucatu?

A pergunta não partia de nenhuma pressuposição minha sobre a necessidade de um movimento de imigrantes e refugiados. Para além das questões de empregabilidade², as queixas acerca das dificuldades no acesso a direitos sociais e serviços públicos como educação, saúde e assistência social tinham acompanhado o Projeto Reconduz desde o seu aparecimento, e a elas vinham se somando, pelo menos desde dezembro de 2021, com outras tantas, mais raras e cuidadosamente veiculadas, sobre condições de trabalho, assédio, xenofobia, racismo e sexualização das mulheres venezuelanas. Também eram constantemente lembradas, ainda, as dificuldades que os migrantes haviam enfrentado para abrirem contas bancárias, alugarem casas e serem registrados em seus trabalhos.

As condições de vida dos venezuelanos em Botucatu, conforme viria a revelar o mapeamento que o Projeto realizaria ao longo de 2022 com aquelas 30 famílias, era considerada melhor, por eles mesmos, do que a situação de conterrâneos seus que estavam em outras cidades da região, na capital ou mesmo em outros estados. E era, para eles, definitivamente melhor do que aquela que tinham enfrentado em Roraima, quando chegaram ao Brasil por via terrestre, cruzando a fronteira norte do país, muitas

² Os problemas, neste tocante, eram referidos pelos meus interlocutores como sendo principalmente relativos à falta e à impossibilidade de revalidação de seus diplomas ou certificados profissionais. Isso seja devido aos custos que o processo representa, senão junto às universidades (que, ao menos no que diz respeito às estaduais paulistas, têm marco legal para a dispensa da cobrança de taxas, mas apenas para pessoas migrantes regularizadas sob o status de “refugiadas”), então para levantar toda a documentação necessária, cujo volume e dificuldade de obtenção sem a cooperação do Estado venezuelano são quase sempre obstáculos invencíveis. O tema suscita reflexões posteriores, que não podem ser desenvolvidas aqui.

vezes por terra e através da Floresta Amazônica, onde tantos tinham ficado para trás ou se perdido. “Botucatu é uma cidade muito rica”, diziam eles, ecoando informalmente as características econômicas e de nível de desenvolvimento do município, conforme aferidas pelo Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE), que calculara para a cidade um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de 0,8, em 2010, e um Produto Interno Bruto (PIB) *per capita* que, em 2019, chegava a R\$ 35.049,84 anuais – embora a renda média mensal dos trabalhadores ocupados, que representavam 30,2% da população em 2020, fosse de 2,7 salários mínimos (R\$ 2.805,30, à época), e 29,5% da população sobrevivesse com rendimento nominal mensal *per capita* de até ½ salário mínimo, em 2010.

Ainda assim, apesar dessas impressões, as violações de direito proliferavam, e, conforme o número de migrantes no município crescia, semana a semana, aumentava também a percepção da xenofobia, bem como o medo de que ela finalmente “chegasse” à cidade, “como sempre chegava”, perseguindo o enalço dos venezuelanos que dela se sentiam verdadeiros fugitivos, tanto quanto o eram da crise instalada em seu país. As projeções que meus interlocutores compartilhavam comigo, alguns dos quais tinham vivido na pele a “crise migratória” em Roraima, e o conseqüente recrudescimento de uma opinião pública local menos favorável aos migrantes, não eram nada boas. Havia mesmo uma demanda, até então largamente ignorada pelos botucatuenses, do que nos acostumamos a chamar de “reconhecimento”³, no campo do direito e das ciências sociais.

Mas, se eu não via a pergunta que intitulava a reunião como óbvia, tampouco estava disposto a tomá-la por retórica. Meu papel como coordenador, ao menos como eu o via e vejo, não era o de dizer aos imigrantes e refugiados quais deviam ser as finalidades do movimento, ou as ações que encamparíamos. Não é assim que funciona o Reconduz. Estávamos lá, naquele domingo, para que os migrantes mesmos pudessem decidir os objetivos do grupo, e sobretudo como deveríamos agir para atingi-los. Minhas sugestões sobre o assunto, eu as apresentava para que eles dissessem se concordavam – o que faziam com algumas – ou não – o que faziam com outras. E isso sem qualquer intenção de produzir uma espécie de “representação”, nos termos seja da teoria do direito ou da filosofia política, em nome do Projeto Reconduz, e muito menos em meu próprio nome. Nossa premissa, bastante óbvia, era simplesmente a de que os migrantes saberiam melhor das próprias necessidades, urgências e prioridades do que o resto dos membros do coletivo, que eram voluntários brasileiros.

Enquanto falávamos das violações dos direitos dos migrantes em Botucatu, ouvi, por conta disso, uma outra política – e não uma tradução mal-ajambrada do “reconhecimento” –, quando escutei Adriana⁴, uma venezuelana com cerca de 35 anos, formada em contabilidade pública em seu país. Sua voz soou tímida no começo, para depois ganhar mais força, conforme seus companheiros anuíam com as cabeças e olhares. Ela disse:

³ A literatura implicada na teoria do reconhecimento nas ciências sociais e no direito é vasta. Aqui eu utilizo o termo de forma ampla, tomando a liberdade de não me referir a características específicas que seus diferentes teóricos identificam para os fenômenos que analisam. Para uma melhor compreensão sobre o tema, ver: HABERMAS, 2018; HONNETH, 2003; TAYLOR, 2019.

⁴ Utilizarei nomes fictícios para me referir a todos os meus interlocutores, a fim de preservar sua identidade. Mantereí suas idades e profissões reais, no entanto, pois são dados que informam significativamente aquilo que eles propõem.

“Eu acho que o povo da cidade não sabe que a gente tem esses direitos. Acho que não sabem nem o que é um migrante, um refugiado, entende? Nós estamos *invisíveis* aqui. Desde que começamos a vir, ninguém nem comentou sobre nós na cidade. Nem o prefeito, nem vereadores, nem a Cáritas⁵, ninguém. Eles não sabem que estamos aqui. Não têm como saber os nossos direitos também. Não conhecem nossos documentos, e nem conhecem a lei dos migrantes e refugiados. Acham que a migração é uma coisa lá de Roraima, ou de São Paulo [capital], e não de Botucatu” (grifo próprio).

Adriana se referia, diretamente, a uma história algo obscura, sobre a qual não consegui reunir nenhuma informação ou documento oficial do Estado, embora tenha acumulado um número significativo de depoimentos, todos convergentes, que a confirmaram. De acordo com os relatos, isso vinha acontecendo pelo menos desde o final de 2019: como parte do Processo de Interiorização da Operação Acolhida que o governo federal destinara à população migrante que chegava em massa, desde 2016, da Venezuela, na fronteira norte do país, mas contrariamente aos princípios institucionais dessa política pública, a Força Aérea Brasileira vinha deixando algumas famílias de refugiados na região de Botucatu, sem lhes prover de qualquer assistência, oferta prévia de emprego, informações básicas sobre a cidade, moradia, alimentação ou documentos definitivos – o que importa, e muito, já que o posto mais próximo da Polícia Federal fica a 97km da cidade, no município de Bauru, e os migrantes devem recorrer a ele toda vez que a validade de seus documentos está próxima de expirar. Ademais, a operação sequer teria notificado a transferência dessas pessoas ao poder público local. E, por conta disso, não haviam sido poucas as famílias venezuelanas, inclusive algumas dentre as quais estavam naquela reunião, que tinham morado nas ruas de Botucatu durante algum tempo, até que seus membros conseguissem emprego e encontrassem uma casa de aluguel cujo senhorio concordasse em negociar com estrangeiros – tarefas que não eram desprovidas de dificuldades peculiares, já que o desconhecimento geral sobre os documentos de identificação portados pelos migrantes fazia com que eles fossem rapidamente confundidos, para o horror dos botucatuenses mais conservadores, com “imigrantes ilegais”, categoria sequer existente no ordenamento jurídico nacional, mas sempre trazida de contrabando a terras brasileiras por notícias e programas de televisão forâneos.

Eu sabia que essa história, no entanto, não autorizava que eu tomasse a *invisibilidade* como uma simples “falta” – de informação, de notificação, de conhecimento ou do que quer que fosse – facilmente sanável por uma reunião com as autoridades, ou mesmo por uma reportagem local. É claro que arrazoávamos que o fato de a maioria dos migrantes ter conseguido empregos em almoxarifados, padarias de supermercado e estoques, ou na indústria e na zona rural, contribuía para sua discricção: numa cidade cujo maior mercado de trabalho e o maior Produto Interno Bruto são representados pelo comércio, eu tinha notícia de apenas 2 migrantes venezuelanos ligados ao Reconduz que atuavam no trato direto com clientes, como vendedores. Mas, ainda assim, desde 2019, muitos venezuelanos tinham frequentado os Centros de Referência da Assistência Social (CRAS) da cidade, bem como as Unidades Básicas de Saúde (UBS), e as escolas municipais e estaduais. Outros tantos tinham até tentado o contato direto com a Prefeitura Municipal para saber da possibilidade – até agora nunca elucidada – de serem beneficiados do Programa Aluguel Social. E tudo isso sem que se

⁵ A Cáritas, organização da Igreja Católica, é sempre lembrada pelos venezuelanos de Botucatu, devido ao papel que ela tem desempenhado na recepção de imigrantes e refugiados por todo o Brasil, mas principalmente em Roraima e em São Paulo, onde eles via de regra entraram em contato com ela. Apesar de haver uma Cáritas Arquidiocesana em Botucatu, ela não desenvolve e aparentemente não tem planos de desenvolver trabalhos neste sentido.

suscitasse qualquer gesto que implicasse na admissão, por parte da municipalidade, da existência de venezuelanos, imigrantes ou refugiados, na cidade.

Mas se a questão não era a de falta de contato ou de conhecimento, então alguém poderia cogitar ser de percepção: tendo de lidar com os migrantes de maneira individual e esporádica até então, e sem que um grande contingente chegasse ao mesmo tempo na cidade para atrair o burburinho da mídia, o serviço público e mesmo os agentes privados (empregadores, imobiliárias, bancos etc.), não tinham percebido estar diante de um número tal de sujeitos que tornasse necessária uma adequação de seus protocolos de atendimento. Na reunião, estávamos, todavia, bastante convictos de que o número detectado de migrantes, por si só, não era o problema. Isso porque, conforme viemos a apurar, no ano anterior, em 2021, dezenas de indígenas da etnia *warao*, originários do território venezuelano, tinham passado pela cidade, estabelecendo acampamento nas imediações da rodoviária, onde permaneceram por mais de um mês, causando certo descontentamento – eminentemente higienista – por parte de determinados grupos, preocupados, como se diziam, com a segurança dos espaços públicos da cidade. Portando placas de papelão nas quais estavam escritos pedidos de ajuda na forma de dinheiro, comida e roupas, os *warao* haviam sido entrevistados e entrevistados por muita gente nos semáforos e nas ruas da cidade, provocando também discussões públicas sobre o crescimento, durante a pandemia da COVID-19, da mendicância numa cidade em que o fenômeno era tido por ausente, até alguns anos antes. Mas, apesar de entrevistados e entrevistados, os *warao* não tinham sido realmente *vistos* e *ouvidos*. Eles também tinham estado *invisíveis*. Afinal, por que outro motivo a quase totalidade dos botucatuenses com quem conversei e que se lembravam dessa população a teria confundido com um “grupo de ciganos”? Sobre isto, aliás, a declaração que deu um de meus interlocutores botucatuenses, que trabalhava na área da saúde, assim que eu lhe contei sobre a origem dos *warao* (dos quais ele se lembrava mal), resume bem as impressões gerais que reuni em meu caderno de campo:

“Refugiados? Não! Como que pode? Eles estavam ali na baixada, no [rio] Lavapés, um monte deles. Em tendas e tudo mais. Eram só ciganos, tipo aqueles que ficavam na [rua] Amando de Barros antigamente!”

Não. Aquilo que Adriana chamava de *invisibilidade* não era nem ignorância e nem falta de percepção. Era uma questão de classificação: os fatos – isto é, a presença dos migrantes, e as necessidades que tinham –, tais como conhecidos e percebidos, não eram classificados, pelos botucatuenses como uma questão social de próprio direito. A *invisibilidade* era um juízo prévio de impertinência dos fluxos migratórios contemporâneos, inclusive daqueles que chegavam ao Brasil e ao Estado de São Paulo, à realidade da cidade, ou à vida vivida, ao cotidiano dos cidadãos. Migração era uma coisa que certamente existia (nenhum botucatuense o negaria!), mas longe dali, no tempo – na história da colonização da região, ou na história de décadas atrás, quando tinham chegado os últimos contingentes de migrantes japoneses e libaneses –, ou no espaço – no norte do país, nas cidades grandes, na capital. Ela não tinha razão de ser naquela cidade, que parecia sempre tão familiar e igual a si mesma aos olhos de seus moradores. Se estava nas margens do rio Lavapés, o grupo de *warao* recém-chegado só podia ser de “ciganos” – aqueles mesmos de sempre, que vinham parar ali desde “antigamente”!

A *invisibilidade* era da ordem de uma subsunção de certos fatos a uma categoria comum, mas inadequada, embora aplicada frequentemente a outros fatos, tidos por similares, e geralmente de forma acertada. Um problema grave, conforme diagnosticavam meus interlocutores. Mas mais grave ainda, se compreendido pelo que

era: um duplo erro. Pois a *invisibilidade* não invisibilizava só aqueles que se sentiam invisíveis – os migrantes –, mas também aqueles para quem a visibilidade não era nem uma questão – os botucatuenses. Afinal, os cidadãos locais só podiam se imaginar virtualmente alheios a processos tão globais e difusos quanto a migração devido a um juízo de isolamento que só agora encontrava condições de se comprovar falso de modo empírico. Efetivamente, se em 2010, por exemplo, quando a população residente na cidade chegava a 127.328 pessoas, apenas 204, ou 0,0024%, tinham nascido em algum país estrangeiro, no período de três anos compreendidos entre 2019 a 2022, considerando apenas os venezuelanos ligados ao Projeto Reconduz, já tínhamos pelo menos 120 novos habitantes nascidos no exterior⁶.

Ora, se as coisas eram mesmo assim, e a concordância geral na reunião parecia confirmá-lo com unanimidade, então que fazer? Trazer a população venezuelana à vista parecia ser o caminho óbvio: se os botucatuenses os soubessem venezuelanos, imigrantes e refugiados, a questão da classificação poderia se reverter. Mas se não bastava nem conhecer e nem perceber a presença dos migrantes, então o que significava “aparecer” – ou melhor, se tornar *visível*?

“Vamos ter que contar nossa história”, responderia a esta altura Ramon, de 37 anos, outrora jornalista e produtor de audiovisual contratado pelo setor estatal que lidava com a propaganda do governo na Venezuela. Ele complementaria:

“Mas vamos ter que contar nossa história de uma forma que os botucatuenses *simpatizem* com a gente, ou nossa situação vai piorar. O brasileiro fala que não quer que o Brasil vire a Venezuela. Temos que mostrar que o venezuelano não é isso, que somos um povo trabalhador, e que não viemos pra cá pra roubar empregos de vocês, viemos pra salvar nossas famílias.”

A Ramon logo se juntaria Hector, de 43 anos, esposo de Adriana, que trabalhara como fotógrafo e assessor de imprensa de um parlamentar desterrado por ocasião do início do governo de Nicolás Maduro, e que era um dos migrantes venezuelanos que primeiro chegara à cidade:

“Vamos mostrar nossa *cultura* para eles. A música, a dança, a comida venezuelana... Isso pode até ajudar quem estiver desempregado. E aí podemos falar sobre os motivos de termos saído da Venezuela. Dizer que também não queremos que o Brasil se torne o que a Venezuela virou. E que podemos contribuir com o Brasil, da mesma forma que os migrantes do passado contribuíram.”

Contar a história através da “*cultura*”⁷ aparecia na dicção dos meus interlocutores como um instrumento através do qual eles poderiam transformar a *invisibilidade* em *visibilidade*. Explicitar artística e publicamente a sua origem e os motivos que os tinham trazido a Botucatu era, na opinião entendida de Ramon e Hector

⁶ A falta de um censo municipal mais atual impede que se mensure exatamente o impacto da migração internacional dos últimos anos na cidade. Embora tenhamos, na prática, a impressão de os venezuelanos serem a maior população estrangeira em Botucatu, os 120 ligados ao Projeto Reconduz representam apenas uma parcela dessa população – há outros tantos que preferem não se envolver no projeto, ou que são recém-chegados e ainda não tiveram a oportunidade de conhecer algum participante. Além disso, já mapeamos cerca de 100 haitianos, além da presença significativa de cubanos, bolivianos, colombianos, peruanos, porto-riquenhos e afegãos – considerando, aqui, apenas pessoas que chegaram na última década ao Brasil.

⁷ Utilizo o termo entre aspas, ou seja, como uma categoria reflexivamente constituída e engajada do encontro intercultural, de acordo com Cunha (2009).

– eram, afinal, de profissionais da comunicação social, além de migrantes –, a maneira por excelência de reclassificar a presença dessa população na cidade, tornando-a uma questão social de direito próprio. Tratava-se, por conseguinte, de uma ferramenta hábil para se contrapor ao senso comum local, que pressupunha o isolamento de Botucatu em relação ao mundo.

Mas a questão é que havia um grave perigo implicado no desafio a esse senso comum. “Aparecer” não era um bem em si mesmo, porque, na prática, podia levar os venezuelanos a uma situação ainda pior em relação àquela em que estavam naquele momento. Este perigo, ao qual inclusive as condições de sobrevivência materiais dos migrantes – seu trabalho, sua moradia, a educação dos filhos etc. – estavam submetidas, era o de eles “virem à tona” apenas para continuarem *invisíveis*, assistindo à *invisibilidade* causada pelo senso comum local de isolamento ser substituída pela *invisibilidade*, tanto mais grave, causada pela xenofobia. Xenofobia esta, a cujo teor meus interlocutores aludiam se referindo a alguns de seus enunciados tornados mais comuns nos discursos conservadores, localizados à direita ou à extrema-direita do espectro político nacional e internacional (BAUMAN, 2017) – posição que era percebida como grandemente majoritária em Botucatu, prestando-se como índice disso a sempre lembrada vitória acachapante obtida, no município, pelo candidato da extrema-direita, Jair Bolsonaro, à época filiado ao Partido Social Liberal (PSL), no segundo turno das eleições nacionais de 2018, com 73,61% dos votos válidos, contra os 26,39% obtidos pelo candidato do Partido dos Trabalhadores (PT), Fernando Haddad, representante da centro-esquerda. Neste sentido, meus interlocutores já tinham experimentado na pele, principalmente em Roraima, a transformação do lema segundo o qual “não queremos virar a Venezuela” na afirmação de que “não queremos nos tornar venezuelanos”, para implicar, assumindo o “socialismo” ou o governo de Hugo Chávez e Nicolás Maduro como causa da crise deste país, que os venezuelanos traziam consigo algo do seu regime político no interior dos próprios corpos, motivo pelo qual os brasileiros contrários a este regime acreditavam ser necessário “imunizar-se” contra os migrantes – metáfora orgânica cuja forma se difundira nos países do norte global, e principalmente entre a direita transnacionalizada (DI CESARE, 2020; ESPOSITO, 2019), e que se replicava no juízo de que os imigrantes e refugiados, de forma geral, eram “parasitas” que vieram ao Brasil para roubar os empregos de seus cidadãos.

As respostas que Ramon e Hector davam a este problema convergiam: era preciso, para além de “aparecer”, *contar a história* de forma a gerar *simpatia* por parte dos botucatuenses, e, como eu logo perceberia, especialmente por parte daqueles botucatuenses que tinham algum poder de influência direta sobre suas condições materiais de existência – a elite, as autoridades, os servidores públicos, empregadores e colegas de trabalho etc. E é aí que entravam a arte e a produção cultural, como instrumentos que podiam ser usados para garantir a *visibilidade* dos migrantes. Ou, como diriam os cientistas sociais, para promover a sua “integração social” num ambiente diagnosticado como manifestamente conservador, potencialmente hostil à presença de estrangeiros, e fortemente refratário a quaisquer que fossem os signos produzidos, ali ou alhures, para representar o regime político da Venezuela – mesmo que estes signos fossem corpos humanos que caminhavam entre nós, depois de terem fugido da Venezuela e de sua crise política, e fossem os destinatários mais evidentes dos “direitos humanos” (ARENDDT, 1989; AGAMBEN, 2004; BENHABIB, 2004).



Imagem 1: Alguns participantes da 1ª Reunião do Projeto Reconduz em 2022, na Pinacoteca Fórum das Artes (Crédito: Giovanni Verniano Peres Ferreira)

A questão sobre o porquê de a arte e a produção cultural terem esta aptidão integradora no pensamento dos venezuelanos que estavam em Botucatu não era dos próprios migrantes, mas minha. Em todo caso, e inobstante minha ansiedade para compreender mais exatamente o que estavam dizendo naquele momento, apenas quando eles colocassem essa tática em prática é que eu conseguiria delinear as suas razões – ou melhor, a maneira pela qual eles imaginavam poder fazer com que a arte e a produção cultural operassem a fim de atingir resultados que dificilmente poderiam ser obtidos por outros meios. A partir daí é que eu teria condições para intuir que o que meus interlocutores tinham proposto, desde o início, naquela reunião de 20 de fevereiro de 2022, era uma verdadeira política estética para a *visibilidade*.

3. Uma política estética para a *visibilidade*, ou o que se aprende com tentativas e erros

Enquanto ideia ou intuição, o papel da arte e da produção cultural na promoção da *visibilidade* parecia bastante claro para meus interlocutores venezuelanos desde o início. O mesmo não se podia dizer, todavia, do conteúdo ou do conjunto de regras que a política estética sugerida por eles devia conter. Que tipo de expressão artística ou produção cultural surtiria os melhores resultados? Que tipo de informação deveria ser veiculada nelas para suscitar *simpatia*? Como este conteúdo deveria ser veiculado? E em que circunstâncias? Ecoando a teoria de Roy Wagner, como é que eles produziriam uma arte diferenciante, ou singularizante, a fim de contraproduzir uma identidade cultural para si que fosse “integrável” socialmente, ou convencionalizante (WAGNER, 2010, p. 85-89; FERNANDES JR. e GOMES, 2019)?

A constituição desse saber, ao longo dos meses seguintes se revelaria eminentemente prudencial, e, sobretudo, empírica, desenvolvendo-se através de

tentativas e erros. Para explicitar este aspecto, que considero crucial, ao invés de analisar o produto dessas experiências como se fossem uma lista de características abstratas, prosseguirei narrativamente, tentando expressar como cada um de seus princípios ia se tornando claro na prática.

3.1. A mostra “Conexão Brasil-Venezuela”, e o que é a *simpatia*

Perseguindo o objetivo de tirar os migrantes da *invisibilidade*, e seguindo à risca as diretrizes que eles haviam expressado na reunião do dia 20 de fevereiro, no decorrer daquele ano o Projeto Reconduz organizaria junto de seus parceiros uma série de atividades protagonizadas pelos venezuelanos de Botucatu.

A primeira dessas atividades foi o evento “Conexão Brasil-Venezuela” realizado já nos dias 12 e 13 de março, um sábado e um domingo, na praça da Pinacoteca Fórum das Artes, com o apoio da Secretaria Municipal de Cultura. A ação se deu em resposta a um convite, feito por esta Secretaria, ao Projeto Reconduz, para organizar algum tipo de intervenção nos dias seguintes à estreia da exposição “Migrações à Mesa”, que fora trazida pelo Museu da Imigração do Estado de São Paulo, à Pinacoteca, a partir do dia 11 de março. A secretária já sabia, então, de nossos objetivos, e abria, de maneira inédita, a possibilidade de os venezuelanos ocuparem o espaço público do prédio da Pinacoteca e da praça ao redor dela para exporem sua identidade e sua cultura. A oportunidade entusiasmou os migrantes, e muitas das famílias que tinham estado na reunião do Projeto dedicaram, durante as semanas anteriores ao evento, parte de seu escasso tempo livre para produzi-lo. Sua ideia era a de apresentar tantas expressões artísticas e culturais diferentes quantas fossem possíveis, considerando, ainda, o pouco contingente de pessoas que poderia permanecer simultaneamente ali no final de semana, dados os horários de trabalho de todos. Toda a programação foi sugerida e executada por eles, atuando, o Projeto Reconduz, principalmente na negociação do comodato de tendas e aparelhos de som e na publicidade do evento em jornais e rádios locais, além de redes sociais.



Imagem 2: Migrantes venezuelanos dançando *tambor* na mostra “Conexão Brasil-Venezuela”, na Pinacoteca Fórum das Artes (Crédito: Giovanni Verniano Peres Ferreira)

Chamamos o evento de uma mostra de gastronomia, música, dança, poesia e cultura venezuelanas. Nos dias em que ocorreu, o que mais atraiu a atenção dos transeuntes botucatuenses foram a dança e a música. Aquela também seria a primeira vez que eu teria contato com o hábito de meus interlocutores de dançarem espontaneamente, em roda ou em pares, em qualquer tipo de festividade. Rindo, girando e mexendo os pés, os adultos ensinavam aos mais novos, ou aos que tinham menos jeito, como deveriam dançar – algo que meus interlocutores achavam que todo venezuelano deveria saber. Tentaram me ensinar também, mas infelizmente eu não levava mais jeito para aquilo do que para sambar. Encheram a rua os ritmos da *salsa* e do *tambor* – o primeiro “mais espanhol”, e o segundo “mais africano”, como me explicaria Kelly, uma das migrantes mais empenhadas na organização de tudo aquilo. E, até ali, nenhum ensaio tinha sido requerido. O improvisado era intrínseco à festa e à alegria que devia expressar uma festa. Nestes termos, os brasileiros eram sempre encorajados a participar da dança – e suscitavam grande comemoração da parte de todos, quando aceitavam desajeitadamente o convite.

À dança e à música se somava, é claro, a gastronomia – que sempre teve um lugar especial nas nossas conversas, quando falávamos de arte e cultura. A Secretaria Adjunta de Turismo havia nos emprestado duas tendas pequenas, que logo se encheram de bandeiras venezuelanas. À elas se juntaram duas mesas de plástico, e esta era toda a estrutura de que dispúnhamos. Ainda assim houve grande variedade de pratos: *arepas*, *patacones*, *cachapas*, *tequeños* de queijo e chocolate, *empanadas*, *panes de jamón*, pastéis de mortadela e três variedades de bolos doces – um, inclusive, chamado “*brownie* venezuelano”, cujo nome atraía, não sem razão, os risos de todo mundo. À falta de instrumentos para cozinhar ali mesmo, na praça, os migrantes traziam tudo pronto de suas casas, em caixas térmicas sobre bicicletas ou táxis. O investimento de tempo e dinheiro, para a preparação das comidas e para a compra dos ingredientes, fez

com que pelo menos quatro famílias tivessem que cooperar para abastecer a tenda. Apesar de tudo, naquela oportunidade ainda faltaria um ingrediente reputado dos mais importantes para culinária venezuelana: a *harina P.A.N.* (Produto Alimentício Nacional) – uma farinha de milho branco, pré-cozida, originalmente de receita indígena, mas que, devido à concessão, nos anos de 1950, de uma patente sobre a forma de sua produção industrial, seguida de sucessivas transferências desta patente até meados dos anos 1970, e, depois, da alienação da indústria que a produzia para uma empresa canadense, em 2014, precisava ser importada dos Estados Unidos, onde estavam as suas fábricas, ou comprada de uma distribuidora de Guarulhos (São Paulo), ao preço, inviável naquele momento, de R\$ 28,00 o quilo.



Imagem 3: Recital de poesia por migrantes venezuelanos na mostra “Conexão Brasil-Venezuela”, na Pinacoteca Fórum das Artes (Crédito: Giovanni Verniano Peres Ferreira)

Fora tudo isso, os migrantes ainda trouxeram para a praça poesias, canções e intervenções cênicas sobre a migração, contando através delas um pouco mais sobre suas histórias, e especialmente sobre as dificuldades que tinham enfrentado até chegar à cidade. Eram estes os momentos de maior tensão entre os venezuelanos – e de maior atenção entre os brasileiros. A praça silenciava, e mesmo a venda de comida parava. De alguma forma, todos sabiam que havia algo de crucial naquilo – como se tudo o mais só tivesse preparado o público para aquele momento.

Estas poesias, canções e intervenções cênicas, em especial, tinham em comum uma tematização explícita da dor suscitada pela migração venezuelana para o Brasil: dor de verem seu país em crise; dor por terem de largar a vida que eles tinham lá, e que estava “pronta”, como meus interlocutores sempre dizem; dor, sobretudo, por abandonarem família, parentes, amigos, amores e companheiros para trás, muitas vezes sem sequer terem a chance de se despedir; dor por terem de morar nas ruas do novo país; dor por terem de abandonar suas profissões originais, para cujo exercício seus certificados e diplomas profissionais da Venezuela lhes não servem aqui; dor por terem sido explorados por maus empregadores; dor das mulheres, por terem sido ofendidas e abusadas por homens brasileiros; dor por terem sofrido xenofobia, por terem sido

destratados e humilhados pelos novos vizinhos. Estas iterações⁸ da violência e do sofrimento através da arte, geravam comoção. Provocavam “*empatia*”, como me disseram alguns cidadãos “locais” no evento, ecoando algo como o que chamamos de “razão humanitária” (FASSIN, 2011 e 2014) nas ciências sociais, mas expresso em termos informais, ou selvagens, no raso da “*compaixão*” ainda não transformada em política. No entanto, até aí não havia, por assim dizer, grandes surpresas. Em São Paulo, capital, por exemplo, eu já tinha entrado em contato com críticas artísticas semelhantes – algumas das quais ventilavam inclusive conceitos similares aos dos venezuelanos de Botucatu, como os de *visibilidade e invisibilidade* (CHALCRAFT e SATIKO, 2016). E mesmo artistas não-migrantes, do Brasil e do mundo, pareciam sempre destacar estes temas, quando falavam da migração.

O que me chamava realmente a atenção nesses momentos era aquilo que meus interlocutores faziam de diferente em relação aos outros artistas – os aspectos estéticos de sua obra que eles pareciam ter concebido taticamente, pensando em intervir na situação concreta que eles viviam em Botucatu de forma a melhorá-la. Dois elementos se destacavam e me serviam para diferenciar o que os brasileiros chamavam de “*empatia*” daquilo que os venezuelanos tinham chamado de “*simpatia*”. Eles são muito bem retratados, dentre tantos outros aspectos que não há espaço para discutir aqui, no poema “*Você não sabe*”, escrito em português por Mayerli Virgínia Álvarez⁹, uma das venezuelanas do Projeto Reconduz. Reproduzo-o abaixo da maneira como ela o recitou no evento:

*E vá embora, venico,
Você é um lixo,
Você não vale nada,
Eu não quero mais te ver,
Você é miséria humana,
Por que você veio ao meu país?
Você é um peso com as crianças
Veio procurar emprego?
Não tem vergonha na cara?*

*Estas são algumas coisas
Estas são algumas lembranças.*

*Oh, meu amigo, você nem sabe
Você não sabe o que você fala,
O imigrante não é turista,
Ele deixou sua terra por nobre causa.
Não fale do que você não viu,
E não julgue.
É melhor não falar nada.*

*Você não sabe como é sair deixando para trás tudo o que você ama,
Você não tem ideia do beijo que sua mãe lhe dá,
E você a deixou doente na cama.*

⁸ De acordo com a Seyla Benhabib (2004, p. 19-20): “*Democratic iterations are complex processes of public argument deliberation and learning through which universalist right claims are contextualized, invoked and revoked, throughout legal and political institutions as well as public sphere of liberal democracies. (...) Through such processes the democratic people shows itself to be not only the subject but also the author of its laws*”.

⁹ O uso do nome real de Mayerli não foi só autorizado, como a reprodução de seu poema, como requerido expressamente por ela.

*Se você não sabe,
 Não fala.
 Porque você não sabe nada.*

*Você não pode imaginar, amigo,
 Um corpo andando sem alma.
 O venezuelano não é lixo como muitas pessoas falam,
 O venezuelano é uma força.
 Uma força pura,
 Que trabalha com corpo e alma.*

*Mas hoje eu quero te dizer
 Que me sinto muito grata
 Porque alguns nos deram a opção
 De uma vida transformada.
 Hoje temos um emprego,
 E nossos filhos moram em casa.
 Não estamos mais pelas ruas
 Procurando uma dura cama.
 Não corremos mais da chuva
 E o perigo não nos ultrapassa.
 O Sol não queima mais
 Nem a xenofobia nos ameaça.
 Muito obrigada, Brasil.
 Muito obrigada.
 Com alma.*

(Mayerli Virgínia Álvarez, “Você não sabe”)

O que salta aos olhos em primeiro lugar é a repetida explicitação, pelo eu-lírico, de valores que ele supõe compartilhar com os brasileiros, ou, mais especificamente, com os botucatuenses. Sublinham-se, então, convergências consideradas sadias entre o discurso conservador mais eminente e os ideais dos próprios venezuelanos. Nesse sentido, a valorização da família, dos deveres dos pais para com os filhos, e da responsabilidade dos filhos perante os pais aparecem difusamente em todo o poema. Mas também o faz, com ainda mais ênfase, o valor do trabalho, alçado, na oitava estrofe, ao papel de elemento de classificação manifestamente meritocrático entre o “lixo”, como qualificador utilizado, erroneamente, no passado, para os venezuelanos, por muitas pessoas (xenófobas), e o seu oposto, ou a “força pura”, digna, que “trabalha com corpo e alma”, e que qualificaria verdadeira e presentemente os venezuelanos à vista dos botucatuenses.

Relacionado a isto está o segundo elemento. No poema, a dor e o sofrimento, de um lado, e as desventuras e injustiças que os causavam, de outro lado, são significativamente colocados na narração sempre no passado, e alhures – imputam-se explicitamente a outros, inocentando de antemão os botucatuenses de qualquer acusação de violência, discriminação ou violação de direitos. Botucatu (ou melhor, o “aqui”, aonde chega finalmente o eu-lírico, e o “agora”, quando ele canta) é retratada como o lugar da libertação ou do alívio destes tormentos. Um lugar quase idílico, no qual o outrora “corpo andando sem alma”, da sétima estrofe, tanto vive a “vida transformada” descrita na décima estrofe (uma vida na qual há trabalho, casa e conforto, e em que não é necessário correr da chuva, em que o Sol não queima e a xenofobia não ameaça), que acaba por ser finalmente capaz, depois de uma transformação completa, de agradecer “com alma” aos cidadãos locais e ao país de acolhida, na última estrofe.

Esses dois aspectos me sugeriam que, ao invés da estética conflitiva da luta pelo “reconhecimento”, profundamente inspirada, senão mesmo orientada, pela dialética do senhor e do escravo, conforme descrita por Hegel (1992, p. 192 e ss.; HONNETH, 2003), em que o *tropos* principal é o do combate que aposta a vida e a morte, meus companheiros promoviam os seus direitos – aqueles mesmos que lhes tinham sido negados até então! – sem provocar conflitos, ou seja, sem reivindicá-los. Para provocar a *simpatia* dos botucatuenses, eles lhes agradeciam, no presente, por aquilo que queriam que lhes fizessem no futuro, ressaltando um bem que ainda era só potencial com a finalidade de tornar atual a sua integração entre os “locais”.

Embora a organização e a divulgação da “Conexão Brasil-Venezuela” tenham sido feitas às pressas, nós a consideramos um sucesso, por termos atingido um público que estimamos ser de aproximadamente 300 pessoas. O número tinha sido adequado para que conversássemos com os botucatuenses que iam até a praça e soubéssemos deles suas impressões sobre tudo o que estava acontecendo ali. E, além disso, fora suficiente para que os migrantes vendessem toda a comida que fizeram. Aliás, a venda de comida, em especial, fora um sucesso, segundo meus interlocutores – e isso tanto nos termos da apreciação dos pratos por parte dos botucatuenses, que, via de regra, não os conheciam de início, mas elogiaram animadamente, quanto em termos financeiros. Isso apesar de ter sido necessário substituir a *harina P.A.N.* por uma mistura de fubá e farinha flocada de milho nas massas das *arepas* e *empanadas*, o que causava um desconforto considerável para os cozinheiros envolvidos na operação, os quais o enunciavam em piadas mal-ajambradas sobre fraude culinária.

3.2. A “2ª Feira Turística de Botucatu”, e como servir bem sendo autêntico

Mais do que as outras expressões artísticas e culturais, este sucesso fez com que o foco dos migrantes rapidamente caísse sobre a gastronomia como uma opção tática que eles consideravam eficiente para a divulgação da sua cultura.

Pouco tempo depois, as famílias venezuelanas que mais tinham se interessado por aquela atividade já participavam da “2ª Feira Turística” de Botucatu, realizada no dia 16 de julho pela Secretaria Adjunta de Turismo. Tratava-se de um evento mais robusto em termos de organização, mas no qual os migrantes não tinham uma posição muito destacada. Eles só puderam participar vendendo comida, e dessa vez lhes faltavam, inclusive, até mesmo as tendas que tinham lhes emprestado na “Conexão Brasil-Venezuela”. Tiveram de se arranjar como puderam, por conta disso, o que incluiu levar mesas de cozinha, fornos de micro-ondas e *hacks* de televisão de suas próprias casas para apoiar os produtos e utensílios de que necessitavam. Curiosamente, no entanto, o sucesso de vendas, apesar dessas tremendas adversidades, que prejudicavam em muito a aparência de seu ponto de venda, foi absoluto. Maior, até, do que o da “Conexão Brasil-Venezuela”. As filas mais longas da feira eram, efetivamente, organizadas em torno dos venezuelanos. E não havia quem não elogiasse as *arepas* – que, dentre as comidas vendidas, rapidamente se transformaram no prato predileto do público, em virtude, talvez, de ser a receita típica venezuelana mais globalizada, conforme argumentaram alguns. O êxito foi tamanho que por duas vezes os produtos simplesmente se esgotaram, e Maria, a médica venezuelana de 32 anos que logo se destacaria como a maior cozinheira do grupo, teve de correr até sua casa, de bicicleta, e grávida de 5 meses, para preparar mais massa.



Imagem 4: Ponto de venda de migrantes venezuelanos na “2ª Feira Turística de Botucatu”, na Praça Isabel Arruda (Crédito: Giovanni Verniano Peres Ferreira)

Conversando depois com meus colegas, eu os descobri bastante chateados pela má aparência de seu ponto de vendas, embora isso se devesse única e exclusivamente à sua indisponibilidade de recursos. Apesar de elogiada a ambientação que eles tinham se esforçado para criar, e que envolvia a exibição de fotos e símbolos nacionais de seu país, assim como uma disposição incansável para saciarem as curiosidades de todos os seus clientes, vários deles citaram críticas ou conselhos que tinham recebido de brasileiros por conta da falta de uma estrutura apropriada para a venda. Uma conhecida professora de uma escola particular da cidade chegara a lhes dizer, na minha frente:

“É legal ensinar sobre o seu país, a sua cultura. Isso vai atrair as pessoas por um tempo, enquanto elas ainda estiverem curiosas e tudo for novidade. Mas... eu não sei como é lá na Venezuela, mas o brasileiro gosta de ser bem-recebido, em um lugar bonito, por pessoas limpas, bem-vestidas e agradáveis, entendem? Não basta só a comida de vocês ser típica e gostosa. Toda a *experiência da Venezuela* que vocês estão oferecendo também tem que ser boa para trazer de volta o cliente. Se não, quando deixarem de ser novidade, o que vão pensar de vocês?”

Mas todos também estavam muitíssimo felizes com o destaque que as *arepas* tinham ganhado na festa – e, é claro, com o lucro que eles tinham obtido através delas, e que as sagravam como sua futura especialidade, à exclusão das outras receitas, por ora. “É porque, dessa vez, eram *arepas* venezuelanas de verdade”, me diria Maria, analisando depois o sucesso daquela experiência, “feitas com *harina P.A.N.*, do jeito que fazemos na Venezuela. Da outra vez tivemos que usar farinha brasileira, aí não era comida venezuelana mesmo”. Não lhe parecia nem um pouco estranho que a autenticidade de sua comida, enquanto “comida venezuelana”, e, por conseguinte, a sua identidade como “cozinheira venezuelana”, não fossem garantidas pela receita ou pela sua própria origem, mas pelo uso de um insumo produzido nos Estados Unidos por uma empresa sediada no Canadá – algo, aliás, que havia gerado um escândalo nos anos 2010 na Venezuela, quando a informação se tornou pública aos venezuelanos. A ideia de uma identidade nacional que era produzida transnacionalmente, no interior dos fluxos e segundo a gramática e as hierarquias do mercado globalizado (CASTELLS, 2018) lhe

parecia até banal. Afinal, ela a vivia cotidianamente. Questionada sobre o assunto, Maria responderia, simplesmente, um pouco contrariada por ter que me dizer o óbvio: “Todo mundo vê na internet e na televisão como a *arepa* deve ser feita. É isso que eles querem comprar, então é isso que temos que vender. Apesar de ser caro”.

3.3. O festival “Memórias em movimento: migrantes e migrações no interior de São Paulo”, e o que, afinal, fazer da política

A ideia de realizar um evento de porte maior e voltado exclusivamente para a temática migratória a fim de promover a *visibilidade* dos migrantes em Botucatu surgiu durante uma reunião de orientação de minha pesquisa na Cátedra UNESCO no Memorial da América Latina. A sugestão da professora catedrática, Elizabete Sanches Rocha, e da diretora Luciana Ginezi, foi a de levarmos as ações de extensão que eu poderia desenvolver durante a vigência da pesquisa para a cidade onde ela estava ocorrendo, e as usasse em benefício dos objetivos do Projeto Reconduz. Segundo estimávamos, com o apoio institucional do Memorial seria possível atrair colaboradores para o festival que começava a se desenhar e, simultaneamente, aumentar a rede de apoiadores do movimento, tanto entre as instituições públicas como entre os agentes privados.

A primeira grande apoiadora da iniciativa seria a Zukultura Produtora Cultural, empresa que produziria o evento, garantiria para ele organização impecável – exigência de meus interlocutores migrantes, depois da “2ª Feira Turística de Botucatu” – e participaria de cada uma das reuniões que faríamos para angariar o patrocínio que o tornaria possível. A Secretaria de Cultura de Botucatu não tardaria a se juntar a nós, oferecendo novamente, a pedido da presidência do Memorial, o espaço da Pinacoteca Fórum das Artes, sua infraestrutura e seu pessoal, assim como o uso da praça ao redor do prédio. O apoio vindouro da Secretaria Municipal de Saúde, que resultou no fornecimento de tendas uniformes para todos os expositores, inclusive para os venezuelanos que não dispunham delas, também foi essencial para conferir a ordenação estética adequada à iniciativa.

O festival foi todo concebido, organizado e produzido em cerca de 70 dias. Os venezuelanos, que encamparam rapidamente a ideia, não podiam dispende tanto tempo quanto bastava para que tudo saísse nos conformes. Foi sua, no entanto, a ideia de convidarmos outros grupos de migrantes para participarem do evento, tanto novos (como haitianos, afegãos, cubanos, bolivianos e colombianos, que sabíamos ter chegado à cidade recentemente) quanto antigos (representados, por exemplo, pela comunidade da colônia japonesa de Santa Maria, no município) e, também, descendentes de imigrantes de diversas origens (como italianos, sírio-libaneses, portugueses, espanhóis, alemães etc.). “Pra isso não importa se somos venezuelanos, colombianos, japoneses ou qualquer coisa; só importa que somos migrantes”, me disse Ramon. Conforme eu o li, o objetivo tático de meus interlocutores com aquilo era estabelecer alianças (BUTLER, 2018) entre diversos grupos que habitavam a cidade, usando a experiência da migração, independentemente de seu contexto histórico, como elo entre eles. Na sua dicção, contudo, aquilo *aumentaria a visibilidade* da causa, no sentido de atribuir mais importância à migração enquanto questão social de próprio título. Quanto mais migrantes de diversas origens participassem, mais provas teríamos de que Botucatu não estava isolada do mundo, como imaginava o senso comum local.



Imagem 5: Dança das senhoras japonesas no festival “Memórias em Movimento”, na Pinacoteca Fórum das Artes (Crédito: Malu Ornelas).

Fosse como fosse, eu e os produtores, Tânia Hernandes Berezuku e Pedro Scapol, da Zukultura, tratamos de assumir a maior parte do trabalho organizativo, que representou mais de 140 reuniões com diferentes agentes, desde potenciais patrocinadores a grupos artísticos, restaurantes e feirantes que poderiam vender comida típica de outras nacionalidades, e autoridades públicas. E em todas essas reuniões, o que estava em pauta também era, no fim das contas, o estabelecimento de coalisões. Coalisões estas que se tornavam mais claramente condicionadas – mas, surpreendentemente, não menos prováveis, contrariamente aos meus próprios preconceitos –, conforme passávamos dos grupos artísticos, que se mostravam mais progressistas e sempre mais fáceis de engajar (mesmo que não tivéssemos fundos para arcar com seus cachês), e nos aproximávamos do empresariado e, principalmente, da elite econômica local, ou pelo menos daqueles membros seus que concordavam em nos ouvir ou receber. Três dessas condições se tornaram tão típicas que chegamos a ter respostas decoradas para os questionamentos através dos quais elas eram apresentadas para nós. De toda forma, pelo menos as duas primeiras delas seriam consideradas previsíveis, por parte de meus interlocutores. Tanto assim que as respostas a elas já tinham sido determinadas, de certa maneira, na definição das diretrizes organizacionais do Projeto Reconduz, em 20 de fevereiro, por vontade dos venezuelanos.

A primeira condição era referente à índole política dos imigrantes e refugiados que tinham chegado à cidade com os novos fluxos migratórios. Os cubanos e os venezuelanos eram os principais grupos para os quais essa preocupação era dirigida. Nesse sentido, parecia importante para a maioria de nossos potenciais parceiros que essas pessoas tivessem fugido de seus regimes políticos ou governantes, ou que, de qualquer forma, não fossem simpatizantes seus. “Eles vieram pra cá fugindo do socialismo, não é?”, perguntou um dos comerciantes mais diretos com que tratamos, esclarecendo que o que interessava a eles era saber que, afinal, não estariam contribuindo com o que consideravam ser a vertente adversária de sua ideologia

política. Ora, os venezuelanos, na reunião do dia 20 de fevereiro, já tinham exigido do Projeto Reconduz que ele se posicionasse independente de qualquer ideologia política, orientando-se única e exclusivamente no interesse da efetivação dos direitos de migrantes e refugiados. Quando afirmá-lo não bastava, o simples esclarecimento de que a maioria daqueles migrantes era de refugiados, de fato ou de direito, e uma definição rápida sobre o que é um refugiado parecia suficiente para satisfazer essa condição.

Relacionada a isso, a segunda condição expressava uma preocupação ideológica semelhante, mas circunstanciada ao momento político por que passávamos em julho e agosto de 2022, e que prenunciava um dos períodos eleitorais mais polarizados desde a redemocratização do país. Nossos possíveis apoiadores demandavam saber se nosso evento, ou o Projeto Reconduz, tinha alguma vinculação político-partidária e/ou religiosa, e se, afinal de contas, havia por detrás da organização alguma intenção “*eleitoreira*”, conforme diziam. Eles mesmos, no entanto, quase sempre, tinham claras preferências político-partidárias que não ocultavam de ninguém, e não-raro participavam e até financiavam carreatas, motociatas ou outros eventos manifestando apoio a um dos pré-candidatos à Presidência da República. Também não eram poucos os eventos, naquela época, que contavam com o apoio, inclusive financeiro, ou com a presença de algum candidato ao poder legislativo estadual ou federal proveniente da cidade – todos ligados a partidos pertencentes ao espectro político que ia da extrema direita à centro-direita. O que estava em causa, portanto, era saber se havia alguma ligação do evento com partidos, candidatos ou iniciativas de esquerda – algo que se tornava tão mais provável diante dos olhos dos botucatuenses quanto mais relacionássemos nossa iniciativa à reivindicação de direitos, ou aos direitos humanos, ao que parecia. Quanto a essa condição, apesar de os migrantes terem determinado que o Projeto Reconduz não deveria ter afiliações político-partidárias ou religiosas, o trabalho para sua implementação foi constante, desde o primeiro dia de planejamento até o último dia de evento, abrangendo desde a seleção de nossos apoiadores ostensivos até o controle estrito do direito de uso do microfone no decorrer da programação. E mesmo assim a tensão instalada em nossa rede de apoiadores não foi pouca, quando soubemos que a apenas 300 metros da Pinacoteca, no sábado do dia 3 de setembro, haveria um comício com os candidatos a governador do estado e vice-presidente da república pelo Partido dos Trabalhadores (PT), para onde muitos de nossos amigos e parte de nossos espectadores se dirigiram, no final da tarde.

Por fim, a terceira condição, e a mais banal delas, dizia respeito aos proveitos que nossos potenciais parceiros poderiam auferir com o evento em termos que nossos colegas do marketing se referiam como sendo de “*posicionamento de marca*”. Cumpridas as duas primeiras condições, era importante que qualquer aporte financeiro fosse recompensado com o máximo de publicidade possível – não de forma a atrair, diretamente, o público para o consumo de determinados produtos ou serviços postos em mercado pelo parceiro potencial, mas sim de mostrar como aquela empresa estava engajada no aprimoramento da cidade, na discussão de suas questões sociais e na melhoria das condições de vida de todos. E, aqui, a implementação dessa condição demandava toda uma lista de contrapartidas, dentre entrevistas, veiculação de logomarcas em materiais publicitários e menções públicas ao patrocínio, com as quais a organização do evento se comprometia. Nada disso tinha sido discutido anteriormente com os migrantes, mas eles também não expressaram nenhuma insatisfação, quando eu os informei dessas necessidades. Muito pelo contrário: a multiplicação de nossos

apoiadores sempre foi recebida com muito entusiasmo por todos eles, que sentiam ter novos bons anfitriões na cidade.



Imagem 6: Roda de conversa com mulheres migrantes e descendentes de migrantes no festival “Memórias em Movimento”, na Pinacoteca Fórum das Artes (Crédito: Malu Ornelas).

Com o aumento de nossa rede, o evento logo se transversalizou, por assim dizer, quando começamos a reunir uma série de atividades que iam para além daquilo que havíamos pensado no início. Ao final, tínhamos na programação: uma feira gastronômica internacional; apresentações de dança, percussão e coral de várias matrizes culturais; palestras com pesquisadores que atuavam no tema da migração tanto em escala nacional como local; rodas de conversas com migrantes de várias partes do mundo; conferências com ativistas migrantes de importância nacional; a peça de teatro “Num piscar de olhos”, da Cia. Poética, que tratava do tema da migração eslava para o Brasil; a exposição de arte e pesquisa “Origens e Destinos”, elaborada pelo Projeto Reconduz e por escolas de ensino fundamental e médio, da rede pública e privada, de Botucatu e região, sobre as origens migratórias dos diferentes grupos sociais que ali tinham vindo residir; e a pré-estreia experimental da mostra fotoetnográfica “*La frontera de la esperanza*”, que eu, Giovanni Verniano Peres Ferreira, Malu Ornelas e Pia Ornelas vínhamos produzindo em coautoria com os migrantes ligados ao Reconduz.

Todo o conhecimento que tínhamos acumulado com os outros eventos e projetos foi mobilizado aqui, bem como a expertise da Zukultura e da Secretaria de Cultura. O evento foi marcado para os dias 3 e 4 de setembro, e a divulgação, concertada entre uma empresa de marketing digital, a Enedois, e cada um dos grupos e indivíduos envolvidos, foi bastante ampla. A campanha envolveu cartazes, redes sociais, reportagens, divulgação em rádio e na televisão. Isso fez com que nos programássemos para receber muitos espectadores – e, efetivamente, depois de o evento ocorrer, contabilizávamos a presença física de cerca de 2.000 pessoas e a participação, direta ou indireta, de cerca de 15.000 pessoas, uma marca até então inédita de público para a

Pinacoteca Fórum das Artes, desde sua inauguração, em 2019. O que mais agradou aos migrantes e à organização, no entanto, foi a diversidade do público: tínhamos conseguido trazer para a praça pública, a fim de discutir a migração, os migrantes, suas histórias e seus direitos, pessoas de quase todos os bairros, classes sociais e profissões de Botucatu, além de outros participantes de pelo menos 7 municípios, pesquisadores de 8 universidades e comunidades escolares de pelo menos 6 escolas da cidade e do município vizinho, São Manoel.

Uma coisa nos pareceu certa: se ainda não a tinham alcançado – a tarefa parece interminável –, os migrantes estavam pelo menos no caminho certo para a *visibilidade*.

4. Conclusão, ou a arte e a cultura entre a integração social e o conservadorismo

Um saber tático, ao que parece, jamais se esgota mais do que o saber científico, e, muito pelo contrário, tende a se transformar em novo a cada mudança nas circunstâncias sociais em que é produzido. Não é possível reificá-lo, e, portanto, não compete a mim dizer definitivamente quais são as características disso que chamei de uma “política estética” da ação artística e da produção cultural para integração, consoante o pensamento de meus interlocutores venezuelanos residentes em Botucatu.

Com relação à forma de produção desse saber em meu campo, é possível afirmar, no entanto, que ele se insere em um contexto em que interagem dois tipos de elementos. Primeiro, as táticas através das quais os migrantes criativamente buscam reverter a sua *invisibilidade*, “abrindo espaço” (GIOVANNI, 2015) para se integrarem na comunidade local através de intervenções, produções e performances que transformam suas memórias e cultura em artefatos de apreciação e/ou mercadorias de consumo por parte dos botucatuenses. E, depois, os pressupostos e condicionamentos, estéticos, políticos e culturais, que atuam nos juízos que estes cidadãos “locais” fazem daqueles artefatos e/ou mercadorias, e como esses juízos podem influenciar na eficácia integrativa imputada no pensamento dos venezuelanos às suas intervenções, produções e performances, resultando na transformação das mesmas na próxima oportunidade. Ao que me parece, isso que poderíamos chamar de um tensionamento técnico entre tradição e inovação, que é de todo homólogo ao seu correspondente tensionamento político entre o conservadorismo e a integração social do estrangeiro, permite evidenciar a circunstância de que este saber não é produzido, de maneira alguma, à moda da ciência formal, acadêmica, tal como a conhecemos nas ciências sociais ou nas ciências da natureza: trata-se, ao invés disso, de um saber produzido artisticamente sobre a arte e a cultura – motivo pelo qual, talvez, a inteligibilidade de seus conceitos não dependa de definição, mas de evidenciação.

A implicação disso é a de que a arte e a produção cultural, no contexto da minha pesquisa, aparecem como tecnologias de mudança em um ambiente social conservador, atuando por meio de negociação, convencimento, coalisão e consentimento, e não por meio do debate, da reivindicação, da disputa, da luta e do conflito, como ocorre com as tecnologias sociais geralmente analisadas sob o prisma do conceito de “reconhecimento”, nas ciências sociais e no direito. Não por acaso, estamos falando de um saber produzido no interior do Estado de São Paulo, afinal.

Chamei a maneira pela qual a arte e a produção cultural são concebidas especialmente para estes fins de uma “política estética”. A descrição das normas que regem esta política estética só pode ser referente a um período histórico dado, e, principalmente, a eventos circunscritos, analisados no interior de um quadro interacional complexo, cuja análise prévia é absolutamente necessária.

Com relação aos eventos que analisei neste trabalho, a política estética que conformou a arte e a produção cultural de meus interlocutores de modo a que eles promovessem a sua integração em Botucatu não deixava de ser, também, uma estética política. Mas era uma estética política que se produzia na ostensiva negativa de uma politização do artista e do produtor cultural, os quais, para tanto, não deviam aparecer apenas como “politicamente neutros”, mas sim como “politicamente nulos”, e, por isso, anuentes ou condescendentes à política majoritária do meio em que desejavam ser integrados. Inviável, ainda, o seu ingresso na discussão política institucional, devido aos entraves impostos a eles pela lei e qualificação que os botucatuenses outorgavam às suas identidade nacionais, ou à sua estrangeiridade, de forma geral, a “abertura de um espaço” social que pudessem ocupar enquanto imigrantes e refugiados venezuelanos dependia de que eles assumissem uma divisão social do trabalho tal que do trabalho político ficassem encarregados apenas os cidadãos nacionais, restando a eles, para se expressarem publicamente, o lugar do “ser artístico” ou do “ser cultural” – algo semelhante, por hipótese, ao papel político relegado às culturas de matriz africana no Atlântico Negro, segundo Paul Gilroy (2001).

Por fim, e na sua forma atual, com relação à obra de arte ou ao produto cultural, fossem quais fossem sua forma e natureza objetiva, esta política estética, no meu campo, e durante o período em que a analisei, exigia a obediência a seis requisitos tipológicos ideais cujas origens concretas tentei demonstrar durante o trabalho. Nesse sentido, a obra de arte e o produto cultural: (1) antes de tudo, deviam agradar ao público e serem afáveis; (2) também deviam ser identificados facilmente pelo público-alvo como autênticos, nos termos da identidade do grupo social do autor ou produtor, conforme definida no contexto do tráfico transnacional de informações, bens, serviços e pessoas; (3) não podiam ser diretamente conflitivos, afrontantes, críticos ou reivindicatórios; (4) deviam ser, preferencialmente, negociáveis dentro de uma lógica de mercado, e, por isso, passíveis de serem consumidos publicamente pelo público-alvo, agregando no seu capital cultural; (5) deviam encarnar um discurso predominantemente confirmatório sobre as expectativas do público alvo sobre os autores e criadores, suas identidades e histórias de vida; e (6) deviam ser expiatórios, no sentido de manifestarem claramente uma recusa, por parte do autor ou produtor, de qualquer valor, ideal, identidade ou característica imputados ao seu grupo social de origem que fosse considerado inadequado ou fosse qualificado negativamente no meio social ao qual eles pretendiam se integrar.

Por tudo isso, não menos do que claro que a tecnologia de integração social de imigrantes e refugiados em um ambiente conservador, tal como propunham meus interlocutores, era, ela também, uma tecnologia de mudança social esteticamente conservadora, independentemente de seus resultados.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção** (homo sacer II, I). São Paulo: Boitempo, 2004.

- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- BENHABIB, Seyla. **The rights of others: aliens, residents and citizens**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2018.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz & Terra, 2018.
- CESARE, Donatella di. **Estrangeiros residentes**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020.
- CHALCRAFT, Jasper; HIKIJI, Rose Satiko. "O visto e o invisível". **Cadernos de Campo**, n. 25, p. 437-447, 2016.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. "Conhecimentos, cultura e 'cultura'." In: CUNHA, M. C. da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify, 2009. p. 277-374.
- ESPOSITO, Roberto. **Categorias do impolítico**. São Paulo: Autêntica, 2019.
- FASSIN, Didier. "Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França". **Ponto Urbe**, n. 15, 2014.
- FASSIN, Didier. *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Oakland: University of California Press, 2011.
- FERNANDES JR., João Gilberto Belvel. "A 'cena etnográfica' e a 'procuração ficcional': duas técnicas de escrita etnográfica para antropólogos-advogados". **Anais do VII Encontro Nacional de Antropologia do Direito**. 2021. Disponível em: <https://www.enadir2021.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSVZPIjtzOjQ6IjU0NzliO30iO3M6MT0iaCI7czozMjoiOTg4ZGIyN2FjZGVkN2I5Y2FjOGExZjFjMDNkYWUwZTgiO30%3D>. Visualizado em: 07.10.2021.
- FERNANDES JR., João Gilberto Belvel. "O parentesco de papel: direito, poder e resistência em uma cena etnográfica com migrantes estrangeiros." **Dilemas: Revista de estudos de conflito e controle social**, v. 15, p. 521-547, 2022.
- FERNANDES JR., João Gilberto Belvel; GOMES, Gabriel. "No seu devido lugar: simbolizações e disputas simbólicas em torno do Vão Livre do MASP". **Anais da XIII Reunião de Antropologia do Mercosul**. 2019. Disponível em: <https://www.ram2019.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNDoiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSVZPIjtzOjM6IjI1NSI7fSI7czoxOjI7czozOjMyOiI3YTk4NzUyMmE5NmRmNGI5ZDFkNDA1NjMwYTdmNzJhZSI7fQ%3D>. Acesso em: 25.05.2022.
- GILROY, Paul. **O Altântico negro**. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GIOVANNI, Julia Ruiz di. "Artes de abrir espaço: apontamentos para a análise de práticas em trânsito entre arte e ativismo". **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 4, n. 2, p. 13-27, 2015.
- HABERMAS, J. "A luta por reconhecimento no Estado de direito democrático". In: HABERMAS, J. **A inclusão do outro**. São Paulo: UNESP, 2018.

HARAWAY, Donna. 1988. "Situated Knowledges." **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575–99, 1988.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. **Fenomenologia do espírito**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. **Reificação**: Um estudo de teoria do reconhecimento. São Paulo: UNESP, 2019.

LATOURETTE, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência**. Petrópolis: Vozes, 2019.

PALMEIRA, Moacir.; *et al.* "Uma antropologia da política: rituais, representações e violência – projeto de pesquisa". **Cadernos do Núcleo de Antropologia da Política**. Rio de Janeiro: NAU, 1997.

PEIRANO, Marisa. "Antropologia política, ciência política e antropologia da política". In: PEIRANO, M. **Três ensaios breves**. Brasília: UNB, Série Antropologia, n. 230, p. 17-29, 1988.

SIMMEL, Georg. "The stranger". In: FRISBY, G; FEATHERSTONE, M. (eds.). **Simmel on culture**: selected writings. Londres: Sage, pp. 137-169, 1999.

STRATHERN, Marilyn. "O efeito etnográfico". In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify, 2014.

TAYLOR, Charles. "A política do reconhecimento". In: Taylor, C. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

João Gilberto Belvel Fernandes Júnior

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP). Mestre em Direito Civil pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FD-USP). Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FDRP-USP) e em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Pesquisador membro do Hybris (Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos e Socialidades), do NADIR (Núcleo de Antropologia do Direito) e do NED (Núcleo de Estudos Deleuzianos). Coordenador do Projeto Reconduz, em Botucatu (São Paulo), que atua no atendimento a imigrantes e refugiados da região, e promove seus direitos. Tem interesse de pesquisa nas disputas pela produção dos sentidos do direito, da política e de suas fronteiras, entre a dogmática jurídica e a teoria política tradicionais e movimentos sociais, urbanos e migratórios. E-mail: joabelveljr@outlook.com.

Desembaralhando os nós, as malhas e os vazios: pensando vivências migrantes em Joinville, SC pela mediação literária

Julio Cesar Vieira

Resumo: Este trabalho compila um conjunto de experiências vinculadas ao projeto “O romance literário ‘Maria Altamira’ de Maria José Silveira na construção de paisagens literárias na perspectiva de migrantes e refugiados ambientais” selecionado para a bolsa de pesquisa da Rede Cooperação UNITWIN para Integração na América Latina (Cátedra Unesco Memorial) em 2022. Neste trabalho, mobilizou-se a literatura como mediação para o olhar sensível de vivências migrantes no contexto de Joinville, município localizado na região norte de Santa Catarina. A cidade, marcada por narrativas que reivindicam uma identidade germânica, vivenciou nas duas últimas décadas a ampliação de presenças e identidades migrantes, especialmente haitianas e venezuelanas. A chegada destes imigrantes diversificou os discursos identitários na cidade. Neste trabalho, são relatadas três experiências distintas, mas que se entrelaçam: a atuação do Museu Nacional de Imigração e Colonização na promoção de experiências de integração como o Festival do MNIC; a atuação da Associação Casa da Vó Joaquina na região sul da cidade, liderada por uma lalorixá e, por fim, a entrevista oral com Augustin Payoute, imigrante haitiano que atua como alfaiate na cidade. Ressalta-se também a noção de migração e refúgio ambiental, categorias teóricas importantes para pensar o fenômeno migratório haitiano em Joinville.

Palavras-chave: migração ambiental; Joinville; Museu Nacional de Imigração e Colonização; Casa da Vó Joaquina; literatura.

1. Introdução

Uma história começa em qualquer lugar e em qualquer momento. Há sempre algo que entrelaça de tal maneira as histórias do mundo e as de cada um de nós que o começo depende apenas do ponto de vista pelo qual você escolhe ver e desembaralhar os nós, as malhas, os vazios.

Maria Altamira, 2022.

É a partir dessa reflexão, que a escritora e tradutora brasileira Maria José Silveira abre a narrativa de “Maria Altamira”, romance publicado em 2020, em um momento onde todos nós aprendemos dia após dia como as histórias, as nossas e as dos

outros, podem e por vezes estão conectadas em níveis inimagináveis. Essas histórias atravessam barreiras geográficas, políticas, culturais. A experiência compartilhada de uma pandemia tornou ainda mais evidente esse fenômeno da conexão. No romance escrito por Maria José, somos guiados pela história de Alelí, uma jovem mulher andina que teve sua vida completamente transformada em maio de 1970. Na ocasião, a costa peruana sofreu o que seria considerado o desastre mais violento e destrutivo do país no século XX (QUIJANO, 2011).

O historiador Manuel Valladares Quijano em seu livro “Yungay en la memoria”, de 2011, traz um relato sensível sobre como o terremoto foi sentido naquela tarde de domingo em 1970:

A las 3:23 de la tarde de ese día domingo comenzó el terremoto, el remezón fue intenso y prolongado, acompañado del ruido estremecedor que produce el movimiento de la tierra y de todo lo que hay sobre la superficie. En las siguientes horas Lima estaba desconcertada y paralizada. Los que podían sintonizar comunicaciones radiales recibían información de que el terremoto había remecido principalmente la parte central del país, desde la costa hasta la selva, y que los más afectados serían la zona norte de Lima y el departamento de Ancash. (QUIJANO, 2011, p. 133).

Alelí, a personagem fictícia narradora do romance de Maria José Silveira, foi a única sobrevivente de sua família na tragédia de Yungay. Sozinha e marcada pelo trauma da perda, Alelí segue sem rumo em uma jornada desconhecida. No romance, a autora evidencia aquilo que é uma das mais difíceis sequelas de desastres como o de Ancash: a necessidade de se lidar com a ausência. Estas ausências se manifestam em diversos níveis, sejam eles afetivos, econômicos/materiais, de memórias e de território. Ao tratar do processo de desterritorialização em casos como o peruano, percebemos que as perdas imateriais operam em níveis muito específicos e de complexa tradução. A perda do território, assim, representa mais do que a ausência material da superfície habitada, mas especialmente o conjunto simbólico posto neste território, considerando todo o complexo de relações e memórias atreladas a ele (FIGUEIREDO; SIMÕES; HEIDRICH; MENEGAT, 2020).

Sobre o processo de desterritorialização narrado de forma literária por Maria José Silveira, pode-se ainda classificá-lo em quatro motivações principais: o afastamento das condições físicas que garantem a manutenção da vida humana no território em razão de catástrofes, desastres ou aniquilação; as promovidas por conflitos sociais e políticos; a alteração ou aniquilação das condições de reprodução social resultante de mudanças do meio e, por fim, as que envolvem a perda dos referenciais culturais atrelados ao território em razão da transformação de seus significados pela instauração de hegemonias ideológicas ou consolidação de supremacias populacionais (FIGUEIREDO *et al.*, 2020).

Alelí, em sua jornada marcada pela perda, irá experimentar em sua própria pele todas essas transformações. É a partir do acontecimento em Yungay e a solidão que surge a partir de então, que a jovem mulher inicia uma jornada pela América Latina, entre encontros e desencontros, estranhamentos culturais e a busca por encontrar em um outro lugar um novo sentido para sua vida. Assim, Alelí percorre os solos bolivianos, chilenos, argentinos e paraguaios, até finalmente chegar ao Brasil. Nesse trânsito cultural, depara-se com sotaques, formas de ser e existir e paisagens distintas, mas que carregam em si um traço comum desconhecido. Nessa jornada, a personagem percebe que o elemento comum a tantos rostos diferentes é o vínculo direto das histórias de

vidas com o território e, para além, como esses vínculos podem e frequentemente são transformados.

No Brasil, Alelí conhece Manuel, um líder indígena da comunidade Yudjá no Xingu e é vivendo junto a essa comunidade que a personagem compreenderá como as experiências de territorialidades (GALLOIS, 2004) são importantes, ou seja, as tramas de vivências que são postas com e a partir do território. Enquanto mulher imigrante, Alelí viverá novamente a experiência da desterritorialização motivada por razões ambientais. Desta vez, contextualizada na abrupta e violenta perseguição às comunidades indígenas e da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, na bacia do rio Xingu, processo concluído em 2016, mas que desde a década de 1970, ainda no contexto da ditadura militar no Brasil, vem desencadeando a perda do território de diversas comunidades ribeirinhas e indígenas.

O que se observa no romance escrito por Maria José Silveira, a exemplo de outras narrativas, é a dissolução dos limites entre ficção e realidade. De fato, a literatura, enquanto mediadora para a sensibilização (SCOTT, 2022), nos possibilita pensar sobre nossa própria realidade. Embora não se conheça no nosso *mundo concreto* nenhuma Alelí vinda para o Brasil da cidade sepultada de Yungay, como ficou conhecida a cidade peruana, e tenha vivido próximo à bacia do Xingu, muitos dos aspectos e sentimentos da personagem apresentados na obra literária podem ser de fácil correspondência para muitas histórias de vida de pessoas que, por diversos motivos, inclusive razões ambientais, precisaram deixar seu local de origem e buscar um novo território. Para além, a história de Alelí é potencializadora no que se refere ao colocar-se no lugar do outro, buscar compreender como as experiências vividas pela personagem podem ser desafiadoras, seja no espaço da ficção ou da realidade.

Ao tratar sobre o potencial mediador da literatura para compreendermos as problemáticas comuns da realidade, o sociólogo e crítico literário Antonio Candido lembra que:

Toda obra literária é antes de mais nada uma espécie de objeto, de objeto construído; e é grande o poder humanizador desta construção, enquanto construção.

De fato, quando elaboram uma estrutura, o poeta ou o narrador nos propõem um modelo de coerência, gerado pela força da palavra organizada. (...) Quer percebamos claramente ou não, o caráter de coisa organizada da obra literária torna-se um fator que nos deixa mais capazes de ordenar a nossa própria mente e sentimentos; e, em consequência, mais capazes de organizar a visão que temos do mundo. (CANDIDO, 2011, p. 179).

Em um mundo onde a linguagem se faz presente de maneira diversa e complexa, o emprego da literatura enquanto mediadora para refletir sobre nossas questões é uma solução possível para alcançarmos o sensível. Conforme discute Candido (1989, p. 113), “a literatura confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fornecendo a possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas”. É a partir dessa perspectiva que se constrói o presente artigo, à luz do que se construiu nos seis meses de trabalho enquanto pesquisador bolsista da Fundação Memorial da América Latina, com os objetivos previstos nos projetos do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL) e da Cátedra/Rede de Cooperação UNITWIN/UNESCO em 2022.

Este trabalho, aprovado pelo projeto intitulado “O romance literário ‘Maria Altamira’ de Maria José Silveira na construção de paisagens literárias na perspectiva de migrantes e refugiados ambientais”, foi desenvolvido com a participação e orientação da Professora Doutora Elizabete Sanches Rocha, e teve suas atividades concentradas no município de Joinville, localizado na região norte do estado de Santa Catarina. Entre os objetivos estabelecidos pelo projeto estavam o de compreensão do romance “Maria Altamira” de Maria José Silveira, anteriormente mencionado, como mediação artística potencializadora de vozes migrantes e refugiadas, particularmente em casos de experiências de desastres socioambientais.

Assim, a partir da leitura e análise do romance, foi possível pensar as atuações e presenças migrantes na cidade de Joinville. Desse modo, o presente artigo está organizado em seções que visam compartilhar e refletir sobre as atividades desenvolvidas. Em um primeiro momento, dedicamos a discussão sobre o Museu Nacional de Imigração e Colonização de Joinville, instituição criada pela Lei Federal n.º 3.188 em julho de 1957. No decorrer de suas décadas de existência, a instituição estabeleceu diferentes objetivos e olhares no que tange à representação e narrativização da presença imigrante na cidade. Assim, construímos um panorama acerca dessas transformações e do poder simbólico dessa instituição localizada no centro do município, bem como o relato de visita e acompanhamento das atividades desenvolvidas no ano de 2022.

A segunda seção deste artigo visa elucidar alguns dos aspectos centrais do conceito de refúgio ambiental, importante categoria teórica para a compreensão do fenômeno de imigração suscitado por transformações socioambientais. Compreender a noção de refúgio ambiental torna-se imprescindível para capturar as nuances das histórias encontradas neste percurso de pesquisa, bem como para entender como as transformações ambientais vivenciadas no presente acarretam consequências sem precedentes. A terceira seção deste artigo apresenta um relato da Casa da Vó Joaquina, instituição religiosa de matriz africana, localizada na região sul de Joinville e que também atua como Casa de Passagem em parceria com a prefeitura da cidade. A Ialorixá, termo que designa a mãe-de-santo, sacerdotisa suprema de uma Casa (PRANDI, 2001), possui uma atuação forte e representativa no contexto da cidade.

Por fim, na última seção, compartilhamos a entrevista realizada a partir da metodologia da História oral com Augusto Payoute, imigrante haitiano que reside em Joinville desde 2015. Na entrevista, Augusto compartilhou relatos de sua trajetória pessoal e do trabalho de recepção, acompanhamento e ensino da língua portuguesa para novos imigrantes na cidade. Desse modo, as experiências e vivências compartilhadas aqui compilam os sentimentos e aprendizados construídos ao longo de seis meses.

2. O Museu Nacional de Imigração e Colonização de Joinville

A história de Joinville ou da Colônia Dona Francisca, como foi oficialmente nomeada até 1852, é um importante exemplo das campanhas de incentivo à imigração que ocorreram em grande parte da Europa no decorrer do século XIX, embora o território, que viria a ser transformado em terras dotais, não estivesse completamente desocupado como fez acreditar uma vasta literatura durante décadas. O fato é que grandes porções de terras localizadas no sul do Brasil foram durante vasto período uma dificuldade para o sucesso integral do projeto unificador do Império do Brasil. A

ausência de grupos e sociedades formalizadas que pudessem estar sob a égide imperial tornava esse território, na perspectiva real, um fácil caminho para invasões estrangeiras. Assim, no decorrer de todo o século XIX, várias porções destas terras, consideradas devolutas, foram sendo incorporadas aos dotes das princesas, filhas de Dom Pedro I (VIEIRA FILHO, 2011).

Um destes dotes foi o de Francisca Carolina de Bragança, quarta filha do imperador e da imperatriz Maria Leopoldina da Áustria. A princesa casou-se com Francisco de Orleães, filho do rei francês Luís Filipe I e príncipe de Joinville. O dote angariado por Francisco de Orleães, sob a Lei 166 de 20 de setembro de 1840, se estabelecia no entendimento, segundo o qual “25 léguas quadradas, de três mil braças, de terras devolutas, poderiam ser escolhidas nas melhores localidades em um, ou mais lugares, na Província de Santa Catarina” (FICKER, 2008, p. 24). Após o casamento, contudo, o casal retornou para a França, onde passou a residir. Apenas em 1844, em razão da situação econômica precária em que se encontravam, é que Francisco nomeia um representante para assumir e tomar posse das terras em seu nome.

Era Louis François Léonce Aubé, que percorreu a Província e escolheu a região da atual cidade de Joinville, cujos limites foram demarcados por Jerônimo Coelho — este considerado, por Oswaldo Cabral, em sua História de Santa Catarina, o mais ilustre catarinense do século XIX. Em 1849, Aubé negociava na Inglaterra, em nome do príncipe, a cessão de oito léguas de suas terras em Santa Catarina. O contrato foi assinado com o senador Christian Mathias Schroeder, rico comerciante de Hamburgo, dono de navios e com agência no Rio de Janeiro. Previa, entre outras cláusulas, a obrigatoriedade de introduzir 1.500 imigrantes em cinco anos. O senador constituiu, então, a Sociedade Colonizadora de 1849, em Hamburgo. Ato contínuo, contratou o engenheiro Hermann Guenther, que chegou à colônia ainda em 1849, para tratar das providências necessárias à recepção dos imigrantes. (VIEIRA FILHO, 2011, p. 42).

Assim, após uma série de problemas no estabelecimento de condições mínimas de recepção aos imigrantes, em março de 1851 desembarcaram da barca “Colon”, 192 imigrantes, grupo formado principalmente por pequenos agricultores e prestadores de serviços. Desembarcados em nova terra, esses imigrantes encontraram uma Colônia que estava assentada em terreno alagadiço (manguezal) e cujo clima era úmido e tropical.

A edificação, que hoje abriga o Museu Nacional de Imigração e Colonização de Joinville, foi construída quase duas décadas após a chegada desses primeiros imigrantes, entre 1867 e 1870. A edificação, em seus primeiros anos, serviu como residência de representantes do Príncipe de Joinville e sede do Domínio Dona Francisca, empresa administrada primeiramente por Frederic Brüstlein, procurador do Príncipe de Joinville (STEINBACH, 2013). Conhecida inicialmente como Maison de Joinville, a edificação ficou também popularmente conhecida como “Palácio dos Príncipes”, ainda que sua estrutura arquitetônica não tenha sido inspirada em um palácio, mas nos moldes de uma casa média parisiense da época.

Após a morte de Brüstlein em 1911, Jaroslau Pesch passou a residir na Maison e a administrar o Domínio Dona Francisca até a criação do Museu. Anos antes da criação do Museu, a edificação foi tombada pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, em 1939 (STEINBACH, 2013), sendo inscrita nos livros do Tombo Histórico e de Belas Artes (SPHAN, 1939). A criação do Museu ou do MNIC, como também é chamado, se deu em 02 de julho de 1957, pela Lei Federal n.º 3.188. Ao discutir sobre esse momento, Machado (2013, p. 5) relata que “sua criação oficial

[...] representa a materialização dos desejos de criação de um Museu que contasse a história de Joinville”. Aberto ao público em 1961, o acervo da instituição foi composto inicialmente pelo recolhimento de doações de objetos, documentos e publicações que lembravam a imigração no sul do país (MACHADO, 2013).

Um dos aspectos importantes acerca do contexto de criação do Museu e as transformações vivenciadas pela instituição, refletindo os anseios da sociedade joinvilense, é a narrativa que foi adotada. Como vimos, é fato que existem muitas formas de se contar uma história, seja ela pessoal ou coletiva, e cada uma destas escolhas está arraigada de intenções. Durante a década de 1960, quando Joinville recém havia completado seu primeiro centenário de fundação, as intenções atribuídas para a instituição museológica estavam bem claras:

Em um campo menos fracionado, podemos entender essa instituição museológica como “troféu” na disputa dos diversos grupos que constituem o mercado de etnicidade joinvilense. Tradicionalmente, a imagem deste Museu esteve vinculada aos grupos de imigrantes e seus descendentes europeus, com preponderância dos germânicos. O enaltecimento da imagem da Família Real Brasileira, também rendeu a este espaço o epíteto de “Palácio dos Príncipes”. Enfim, o Museu e seu entorno condensou, por muito tempo, uma imagem cristalizada vinculada aos desejos de preservação e a invenção de uma tradição que aliava os valores da nobreza com a narrativa identitária de sucesso dos imigrantes da Europa Setentrional que aqui aportaram. (SOUZA; MACHADO, 2013, p. 1-2).

A imagem cristalizada citada pelos autores sobre Joinville e a invenção de uma tradição permanecem presentes hoje; contudo, parece perder a cada dia mais força. Novos grupos e novos sentidos atribuídos ao passado joinvilense parecem questionar toda e qualquer hegemonia determinada por um grupo sobre este passado. Cada vez mais, novos sujeitos reivindicam a participação na história de Joinville — a construída no passado e a que se constrói hoje. Se um dia essa história foi cristalizada, novas presenças e identidades protagonizam um processo de descristalização que é acompanhado de perto pelo MNIC. Para compreender este processo, é necessário identificar quem são esses sujeitos e identidades que compõem o cenário joinvilense, bem como quais são os olhares da instituição museológica para seu próprio espaço no presente e para este movimento.

3. O fenômeno da imigração em Joinville, SC

Em julho de 2021, pelo Decreto n.º 43.224, foi instituída no município de Joinville a Comissão Intersetorial de Atenção aos Povos e Comunidades Tradicionais, Migrantes, Refugiados e Apátridas, vinculada à Coordenação de Política para Mulheres e Direitos Humanos, da Secretaria de Assistência Social. O propósito da Comissão é o de articulação e formulação de diretrizes para as ações governamentais de promoção, prevenção e enfrentamento de vulnerabilidades, garantindo o cumprimento dos direitos humanos. A Comissão estabeleceu como pauta também o fomento da Convenção Internacional sobre os Direitos dos Trabalhadores Migrantes e suas famílias, aprovada pela Assembleia Geral da ONU em dezembro de 1990.

A criação de uma Comissão específica para tratar do fenômeno migratório contemporâneo visa dar conta de uma demanda não inédita na cidade, mas que apenas recentemente passou a ser realmente colocada em pauta. O mais recente relatório

“Joinville: Cidade em Dados 2022”, publicado pelo governo municipal em setembro deste ano, traz uma dimensão acerca da questão migrante costurada à história da cidade: “Com cerca de 600 mil habitantes, Joinville é hoje uma cidade multicultural, com uma economia bastante diversificada, e que continua a receber novos migrantes de várias partes do país e do mundo” (SEPUD, 2022).

A formulação e aplicação de políticas públicas voltadas para a pauta da migração em Joinville receberam em 2020 e 2021 a certificação do MigraCidades, projeto de governança empreendido pela Organização Internacional para as Migrações (OIM) em parceria com a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), e apoio da Escola Nacional de Administração Pública (ENAP). O relatório de 2021 do projeto descreve alguns dos objetivos relacionados à certificação: “capacitar atores locais, impulsionar o diálogo migratório, certificar o engajamento dos governos em aprimorar a governança migratória e dar visibilidade às boas práticas identificadas nos estados e municípios brasileiros” (MIGRACIDADES, 2021).

No caso de Joinville, o relatório aponta alguns dados importantes na identificação da presença migrante na cidade, como a informação de que entre janeiro de 2000 a junho de 2021, 10.421 migrantes obtiveram o Registro Nacional Migratório na cidade, de acordo com o Sistema de Registro Nacional Migratório (Sismigra). Mais recentemente, entre abril de 2018 e agosto de 2021, cerca de 692 pessoas venezuelanas passaram a residir em Joinville, através de uma política de interiorização fomentada pelo Governo Federal (MIGRACIDADES, 2021). Nesta modalidade de interiorização, 58% dos imigrantes venezuelanos chegaram em Joinville através do elemento de reunião social, 14% chegaram sem qualquer informação e 13% com alguma vaga de emprego sinalizada.

Entre as atividades apontadas como exemplos de boas práticas realizadas em 2021 no governo local estão a criação da Comissão mencionada anteriormente, a capacitação de servidores públicos e a participação social e cultural de migrantes, citando o Festival do Museu Nacional de Imigração e Colonização, evento cultural que será melhor discutido posteriormente neste artigo. Acerca da identidade migrante na cidade, o relatório apresenta os seguintes dados, tendo como referência o período de janeiro de 2000 a junho de 2021: 53% dos migrantes em Joinville são haitianos, 13% venezuelanos, 5% colombianos, 3% alemães e 2% argentinos. No que concerne à faixa etária, 46% dos migrantes possuem entre 30 e 44 anos, seguidos de 29% de 15 a 29 anos, 14% com 45 a 59 anos de idade, 8% de 0 a 14 anos e 3% com 60 anos ou mais. Neste cenário, 61%, um total de 6.370 pessoas, são do sexo masculino, enquanto que 39%, 4.050 pessoas, declaram-se como sendo do sexo feminino (MIGRACIDADES, 2021).

Deve-se registrar que estes dados, apesar de importantes para a compreensão da dimensão da presença migrante na cidade e servirem de subsídios para a formulação de políticas públicas, não contemplam a totalidade de pessoas migrantes presentes em Joinville. A razão disso é o fato de que muitas sequer chegam a passar pelos órgãos oficiais de registro, tornando-se desconhecidas aos olhos dos órgãos competentes.

A presença expressiva de haitianos na cidade, durante as duas últimas décadas, também gerou uma série de episódios discriminatórios e racistas por uma parcela da sociedade. Entre comentários sobre como a presença de haitianos na cidade acirraria uma suposta disputa por oportunidades de emprego, em 2016 uma pichação realizada nos muros de uma empresa de fabricação de plástico na cidade trazia os dizeres “O

Haiti não é aqui”. Os discursos atravessados pela ação revelam aspectos infelizes dos embates culturais presentes em uma cidade que, como se viu, é formada a partir da presença imigrante e de grupos de indivíduos os quais, em seu momento, buscaram novas oportunidades de vida e encontraram em Joinville a chance de recomeçarem suas vidas. Episódios como este citado reforçam a necessidade de articulação por parte dos governos e da própria sociedade civil a fim de promover a integração de migrantes e o combate a toda ação discriminatória. Em Joinville, para além das ações do governo municipal certificadas pelo MigraCidades, é notável o trabalho desempenhado por diversas associações e entidades, entre elas a Associação dos Imigrantes Haitianos de Joinville (AIHJ), os projetos de extensão Imigrante Cidadão e Sendika - O Haiti é aqui, o Coletivo Ashanti de Mulheres Negras de Joinville e a Casa da Vó Joaquina.

4. Deslocamentos ambientais: alguns panoramas conceituais

Alelí, a personagem de “Maria Altamira”, romance mobilizado na pesquisa como mediador para pensar as questões migratórias em Joinville, é obrigada a trilhar um novo caminho em sua vida após ver a terra em que vivia destruída por um terremoto na década de 1970. A história vivida pela personagem é um claro exemplo de deslocamentos motivados por questões ambientais. Essa noção tem sua gênese na Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados em 1951 pela Convenção das Nações Unidas. Naquele momento, era urgente a mobilização de ações para a resolução das questões dos refugiados na Europa após a Segunda Guerra Mundial. Embora a Convenção fosse clara ao tratar de acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951, as caracterizações sobre a pessoa refugiada, como casos em que houvesse a “perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões públicas” (BRASIL, 1961) foi um importante passo para novas definições nas décadas seguintes.

Na década de 1980, o professor Essam El-Hinnawi, atuando no Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), elaborou uma definição para refugiados ambientais, sendo assim caracterizadas as pessoas que foram obrigadas a deixar por definitivo ou temporariamente a zona tradicional onde vivem em razão do declínio do ambiente por razões naturais ou humanas (PNUMA, 1985). O texto da definição ainda expõe que “por declínio do ambiente se quer dizer, o surgir de uma transformação, tanto no campo físico, químico e/ou biológico do ecossistema que, por conseguinte, fará com que esse meio ambiente temporário ou permanentemente não possa ser utilizado” (EL-HINNAWI, 1985, tradução). O conceito elaborado por El-Hinnawi aponta para três categorias de refúgios ambientais, enquadrando-se no que se nomeia de deslocamentos ambientais.

Primeiro, há aqueles que foram deslocados temporariamente por causa de um stress ambiental. [...] A segunda categoria de refugiados ambientais compreende aqueles que tiveram de ser permanentemente deslocados e restabelecidos em uma nova área. [...] A terceira categoria de refugiados ambientais é constituída de indivíduos ou grupos de pessoas que migram de seu habitat original, temporária ou permanentemente, para um novo dentro de suas fronteiras nacionais, ou no exterior, em busca de uma melhor qualidade de vida. (EL-HINNAWI, 1985, p. 4-5, tradução).

Mais recentemente, novas categorias teóricas foram construídas com o intuito de pensar os deslocamentos ambientais. O próprio conceito de refúgio ambiental, em muitos casos, é dispensado, considerando as suas limitações na compreensão de fenômenos ambientais. Assim, a ideia de migração ambiental tem recebido maior

atenção, especialmente após experiências como a vivenciada no Haiti em janeiro de 2010, com a destruição ocasionada por um terremoto de 7.3 graus na escala Richter.

Embora o conceito de migração ambiental seja impreciso (SALIBA; VALLE, 2017), uma vez que nem sempre é possível distinguir as motivações da migração, muitas vezes sendo o elemento ambiental associado diretamente ao elemento econômico, a Organização Internacional para as Migrações (OMI), no “Glossário sobre Migração” publicado em 2009, apresenta algumas diretrizes capazes de lançar esclarecimentos sobre este tema sensível:

migrante ambiental: o termo aplica-se a pessoas ou grupos de pessoas que, devido a alterações ambientais repentinas ou progressivas que afectam negativamente as suas vidas ou as suas condições de vida, vêem-se obrigados a deixar as suas residências habituais, ou escolhem fazê-lo, temporariamente ou permanentemente, e que se deslocam dentro do próprio país ou para o estrangeiro. (OIM, 2009, p. 43).

No âmbito da categoria de migração ambiental, encontra-se ainda a noção de “migrantes ambientalmente motivados”, caracterizando pessoas que tomam a decisão de sair de seu local antes do resultado da degradação ambiental e comumente encontram-se em ambientes que podem ser reabilitados quando aplicadas as políticas e esforços necessários. Já a ideia de “migrantes ambientalmente forçados” trata de pessoas que devem sair de seu ambiente em razão da perda dos meios de subsistência e comumente esse percurso se faz permanentemente (RAMOS, 2011).

Em suma, os aspectos relativos ao ambiente dificilmente estão isolados e quase sempre se associam a uma série de componentes e suas problemáticas locais, como econômica e social. Outro aspecto a ser considerado refere-se à indissociabilidade entre cultura e ambiente, ou seja, tratar de migração ambiental, necessariamente, envolve discutir todos os aspectos da vida humana em nível local e global.

Como discutido, a presença haitiana em Joinville é significativa, compondo mais da metade da população imigrante registrada na cidade desde 2000. Assim, é imprescindível que as ações que envolvam o tema da migração neste contexto acompanhem de perto o conceito de migração ambiental. Desde 2010, verificou-se um intenso fluxo migratório haitiano para o Brasil, fluxo este que acompanhou os desdobramentos do terremoto em 2010 e do furacão Mathew em 2016, que deixou mais de 900 pessoas mortas (GUERRA, 2018). Estes fenômenos não necessariamente são elencados pelos imigrantes como sendo as primeiras motivações para a migração, mas sem dúvidas contribuíram para o assentamento de um cenário de vulnerabilidade em que a questão ambiental não pode ser deixada de lado.

5. O museu abre as portas e a chegada de narrativas

O Museu Nacional de Imigração e Colonização de Joinville (MNIC) possui um papel central nas narrativas construídas sobre o passado joinvilense, espaço onde se protagonizaram disputas por pontos de vista e sobre o que deveria ser ou não contado. Em seu passado, os sujeitos que representavam a instituição fizeram escolhas que correspondiam aos anseios da sociedade naquele período. Todas as escolhas, contudo, possuem um lado encoberto. Ao privilegiar determinadas narrativas, outras tantas são tornadas invisíveis, mas dificilmente são ocupadas por completo, ao menos enquanto existirem pessoas que as reivindicam.

Ao refletir sobre o desenvolvimento das atividades propostas no projeto e na imersão sobre a imigração em Joinville, o MNIC se apresenta como um ponto indispensável. Afinal, é no interior da instituição (e nos espaços que compõem a sua área externa) que podemos ter os primeiros vislumbres sobre a imigração em Joinville, dos processos que “formaram” a cidade e sobre os processos que a dinamizam na contemporaneidade.

Discutimos anteriormente acerca da cristalização de narrativas, exemplificadas nas escolhas de acervos e em determinadas reivindicações identitárias, notadamente germânicas, postas como hegemônicas na cidade e, por conseguinte, assumida pela gestão da instituição durante décadas. Cabe agora discutirmos sobre novas posições e olhares que representam o museu de hoje. Para tanto, apresentamos duas experiências: o Festival do MNIC e a elaboração de uma nova proposta de apresentação do acervo e das atividades de extensão, tendo como protagonistas os novos imigrantes em Joinville.

O MNIC permaneceu fechado para obras de restauração durante o período de quatro anos, entre 2019 e março de 2022, tendo sido reaberto ao público para as comemorações do 171^a aniversário da cidade de Joinville. Em julho deste ano, o Museu realizou a quarta edição do Festival do MNIC, com o tema “Festa no Museu: Cultura de Volta à Rua”. O Festival marcou o retorno dos eventos presenciais na cidade com a flexibilização das medidas sanitárias assumidas na pandemia de Covid-19 e também um convite para que a comunidade local retornasse ao museu. O evento teve como objetivo “promover a integração dos diferentes grupos (i)migrantes coletivos e associações de Joinville (SC) com a comunidade em geral, por meio de atividades que levarão o público a conhecer mais sobre o processo da (i)migração e as culturas dos (i)migrantes” (JOINVILLE, 2022).

Desde sua primeira edição ocorrida em 2018, o museu se propõe a ampliar sua atuação na comunidade joinvilense através de parcerias com associações e entidades representativas de imigrantes na cidade. Uma parceria que se concretiza na decisão coletiva entre representantes dessas associações e equipe do museu sobre o tema do Festival e na organização da programação, com apoio da Secretaria de Cultura e Turismo de Joinville. Na edição deste ano a programação do evento contou com apresentações musicais do coral da Aldeia guarani Turumã, canções japonesas, apresentações de danças venezuelanas e haitianas, apresentações de cultura afro-brasileira realizadas pela Casa da Vó Joaquina, entre outros. Além disso, a programação contou com a realização de ateliês de confecção de roupas haitianas, oficinas de penteados e tranças, exposições de artes e gastronomia tradicional de diferentes países.

Todas essas atividades, anteriormente divulgadas pela cidade em diferentes idiomas, foram realizadas no entorno do museu, utilizando todos os espaços do terreno que hoje abriga o MNIC. A iniciativa da instituição em parceria com as representações imigrantes na cidade demonstra o desejo comum de que este espaço, tão caro à sua história, possa ser cada vez mais plural e abrigar o conjunto de identidades que hoje se encontram em Joinville. Através de ações de integração entre conhecimentos tradicionais e locais, o Festival se consolida enquanto território de trocas culturais e afetivas e encontros com o outro. Baseia-se em um esforço efetivo em ampliar as vozes que ecoam nas paredes da instituição, rompendo, inclusive, com a imagem estereotipada e obsoleta de museu enquanto uma instituição congelada no tempo. A música, os sabores, cheiros e movimentos que protagonizaram o Festival demonstraram qual a proposta de atuação do museu no presente.

Facci (2017), ao discutir sobre formas de se lidar com conflitos, nos fornece algumas pistas do fenômeno percebido com a realização do Festival e o novo olhar do museu sobre si mesmo. Para a autora, quando uma situação já não se mostra completamente autêntica ou honesta para as energias presentes e isso se desdobra em conflitos, como é o caso das disputas por narrativas prevalentes, são essas mesmas energias que possuem o potencial de transformação rumo a uma resolução (FACCI, 2017). Há um enorme potencial transformativo no encontro de opostos, de paradoxos e de tensões. A construção de um caminho mediador, representado por um conjunto de ações no qual o Festival integra, é a trilha para o alcance de uma convivência plural e somativa.

Para além do Festival, a reabertura do museu para a comunidade revelou uma nova proposta expositiva ainda em construção, mas que já pode ser visitada com a exposição “Fracções do porvir: perspectivas sobre o projeto de colonização”. A exposição é formada por nove módulos, compostos por painéis com textos e imagens, documentos e artefatos, além de elementos como quadros e monóculos. O que chama atenção, porém, é o conteúdo desta exposição. Nesta abordagem, outros grupos tornados invisíveis pela narrativa oficial aparecem como protagonistas: as mulheres, os empregados do casarão e as populações indígenas, para citar apenas alguns exemplos.

O que se conta é a história escrita no verso do painel tradicional da história. A proposta não é ignorar ou deixar de lado as histórias dos primeiros imigrantes e destas primeiras famílias vindas da Europa, homenageadas em nomes de ruas e avenidas décadas mais tarde, mas esclarecer que essas histórias sozinhas não contemplam mais os objetivos da instituição, tampouco os anseios da sociedade. Um dos painéis expositivos do museu trata especificamente dos “trânsitos contemporâneos” da imigração:

[...] O Brasil vem recebendo, desde o início dos anos 2000, um significativo número de imigrantes/refugiados vindos de todas as partes do mundo, mas principalmente dos países do continente americano. Aproveitando os estados fronteiriços para acessar o Brasil, esses imigrantes geralmente almejam chegar aos estados do sudeste e sul em busca de trabalho e da possibilidade de converter suas vidas com melhores condições. Esses fenômenos nos provocam a pensar o quão essas relações com os imigrantes do tempo presente são fluídas e frágeis. Esses imigrantes e suas experiências de deslocamento são importantes para percebermos essas novas acomodações sociais e como suas memórias são significativas e nos importam. (MNIC, 2022).

A partir desta perspectiva, a instituição mobiliza o seu acervo original em conjunto com textos e imagens que despertam a reflexão no público. Em uma visita guiada realizada em setembro de 2022, com a participação da professora orientadora Elizabete Sanches Rocha, a educadora da instituição revelou algumas experiências de bastidores da exposição. Em uma das salas da instituição, representando um cenário colonial do século XIX, encontram-se móveis originais da época, cadeiras forradas em tecido clássico, uma mesa de apoio, um piano, entre outros objetos. Ao adentrar o ambiente, o que desperta a atenção inicialmente é a existência de porta-retratos coloridos dispostos organicamente em uma das paredes formando um grande mural. Nos porta-retratos, vemos fotografias de imigrantes e suas famílias, como um retrato de Frederic Brüstlein, o primeiro morador do casarão.

Em meio aos registros em preto e branco, podemos ver algumas fotografias coloridas, que nos remetem ao presente. Entre elas, registros de grupos negros da cidade, como da Escola de Samba Príncipes do Samba, em evento comemorativo nos entornos do próprio museu. Trata-se de um registro histórico do tempo presente disposto na sala que

compõe a antiga “Maison de Joinville”. Ao pararmos para visualizar os registros fotográficos, a educadora da instituição compartilhou um dos momentos que considerou emocionantes após a reabertura do museu. Uma jovem, moradora da cidade, ao olhar a foto da escola de samba gravada no porta-retrato foi surpreendida e, emocionada, confessou finalmente se considerar representada naquele espaço.

Em outro relato da educadora, ela compartilha o episódio em que recebeu um grupo indígena, residente em uma comunidade próxima ao município. Alguns integrantes do grupo ao visualizarem o painel que discute as violências e mortes acometidas à população indígena no contexto da chegada dos primeiros imigrantes, ficaram, notadamente, sensibilizados. No relato da profissional, essa sensibilização foi notada por uma mudança corporal drástica nos visitantes. Para a educadora, momentos como estes demonstram a importância de que temas difíceis e sensíveis, como o de genocídios indígenas, não desapareçam das propostas expositivas do museu, tampouco dos debates sociais. A sensibilidade no manejo destes temas pode e deve ser ampliada para questões que envolvam diretamente a história de imigrantes, uma vez que se referem às individualidades e aos pertencimentos culturais de cada sujeito.

Com o acompanhamento das atividades do Museu Nacional de Imigração e Colonização de Joinville foi perceptível a possibilidade de desempenhar trabalhos cooperativos entre sociedade e instituição. É um processo de mútua colaboração em que os diferentes sujeitos que compõem a sociedade podem se ver cada vez mais representados em instituições que ecoam suas histórias. As dificuldades e conflitos gerados por esses esforços podem e, como se viu, frequentemente são reduzidos quando a incorporação de novas vozes narrativas demonstra o caráter benéfico da pluralidade para todos os indivíduos. Uma vez mais, não se trata de refazer o caminho da história, mas de somar ao caminho trilhado novas perspectivas.

6. Filhos acolhidos

Em Joinville, há ainda outros exemplos de trabalhos colaborativos que visam à integração de imigrantes. No decorrer da pesquisa, o trabalho desenvolvido pela Associação Casa da Vó Joaquina nos despertou a atenção. A Casa da Vó Joaquina é, em primeiro lugar, uma organização religiosa de matriz africana localizada no bairro Ulisses Guimarães, na zona sul de Joinville e liderada por uma Ialorixá. É também neste espaço que ocupa a Casa de Passagem da Vó Joaquina, inaugurada em 2020 e que, por um convênio com a Prefeitura de Joinville, por meio da Secretaria de Assistência Social, oferece acolhimento e atendimento para crianças e adultos em situação de rua, desabrigo por abandono, migração, pessoas em trânsito e sem condições de autossustento. Por mediação do Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua – Centro POP e seguindo critérios sociais, é realizado diariamente o encaminhamento dessas pessoas para a Associação, que conta hoje com uma equipe de técnicos, entre assistentes sociais e psicólogos, para atendimento.

Antes mesmo da oficialização enquanto Casa de Passagem, a Casa da Vó Joaquina já desenvolvia um extenso trabalho de acolhimento e auxílio para a comunidade de seu entorno, caracterizada pela forte presença imigrante. Para Machado (2012, p. 98), a Casa da Vó Joaquina

acabou se tornando uma forte referência para a população local dos bairros Ulisses Guimarães, Loteamento Rosa, Loteamento Jiquiá e Adhemar Garcia, em função da promoção de eventos que valorizam a cultura afro-brasileira, assim como prestadora de assistência no campo social, com distribuição de roupas, alimentos, oficinas de formação profissional, defesa dos interesses do cidadão, entre outras ações.

Somada à ação social, a Casa da Vó Joaquina e a figura de sua Ialorixá possuem um papel simbólico forte na cidade, ampliando as narrativas identitárias sobre Joinville. Exemplo disso é a implantação do grupo de afoxé, que abriu o carnaval de rua de Joinville por três anos consecutivos (MACHADO, 2012). Além da participação nos Encontros das Religiões Afro-brasileiras de Joinville e na Semana da Consciência Negra, representando a “luta dos direitos e pela erradicação da intolerância religiosa na cidade e região” (MACHADO, 2012, p. 100).

Ao acompanharmos o trabalho da Associação, fomos calorosamente recebidos pela Ialorixá da Casa e parte de sua equipe técnica, em uma mesa farta de alimentos preparada para nos receber. Todo o ambiente e recepção nos remeteram a uma sensação de aconchego, um sentimento que facilmente localizamos em nossas memórias mais afetivas. O amplo espaço da Associação é composto por um grande salão, onde estão dispostas mesas e cadeiras. Nas paredes, registros fotográficos e recortes de jornais sinalizam a importância do lugar para a cidade. Outros elementos, como diferentes espécies de plantas, compõem a decoração do espaço e dão vida ao lugar. O espaço é composto ainda por uma cozinha e um cômodo interno, onde fomos recebidos. Há também outras salas: os escritórios da equipe técnica, um outro salão destinado às atividades religiosas e um corredor que leva aos quartos ocupados por pessoas que necessitam da Casa de Passagem, entre elas imigrantes de várias origens, a maioria haitianos e venezuelanos, seguindo os indicativos de imigrantes em Joinville.

Em seu relato, a Ialorixá compartilhou algumas das suas experiências vistas como positivas e também algumas das dificuldades inerentes ao gerenciamento de uma instituição como esta. As histórias sobre sua jornada pessoal estão, segundo a Ialorixá, sendo registradas em um livro que deve ser publicado futuramente. Sobre as atividades de recepção e acolhimento dos imigrantes, a equipe técnica compartilhou sobre a importância de se oferecer um ambiente que propicie conforto e afeto. As necessidades básicas, como alimentação e higiene, devem, segundo a visão apresentada, estarem associadas a um olhar amoroso para o outro. Esse ambiente de afeto, contudo, não deve anular o cumprimento de normas e a disciplina para o bom convívio, segundo a mãe de santo.

De fato, o papel desempenhado pela Ialorixá é de uma mãe, que oferece seu amparo e amor, mas também exige que as regras sejam cumpridas, que “puxa a orelha” e aconselha. Ao falar sobre isso, a mãe de santo cita uma situação cotidiana em que chama a atenção de seus “filhos” para que desliguem o celular durante os momentos de interação e conversem no “olho a olho”. Em outro momento da Casa, coube também a ela o direcionamento para que a distribuição das carnes durante as refeições fosse equilibrada para todas as pessoas durante a semana.

A integração destas pessoas com o espaço se dá a partir de acordos comuns, que não atravessam a liberdade e segurança do outro. Para a mãe de santo e sua equipe técnica, o trabalho tem sido bem-sucedido, o que pode ser facilmente comprovado pela alta demanda da Associação. Um fator que chama a atenção é a forma como coexistem no espaço duas atividades paralelas, o terreiro religioso e a Casa de Passagem. O que

poderia ser um problema para muitos é para a mãe de santo apenas uma condição. As atividades, em suma, não se misturam, nem há qualquer exigência ou coerção para a conversão dos recém-chegados. Ali cada pessoa é recebida com sua expressão religiosa. Qualquer pessoa pode participar das atividades religiosas feitas no espaço específico, mas essa é uma decisão que cabe a qualquer pessoa individualmente.

Sobre as diferenças culturais vividas diariamente através do encontro com o outro, a mãe de santo conta que, em muitos casos, é necessário que sejam ensinadas práticas cotidianas que não fazem parte do rol cultural destas pessoas, as quais carregam em suas histórias diferentes marcas de vulnerabilidade e desigualdade social. Como exemplo, a líder cita o banho, que precisa ser instigado para algumas pessoas, especialmente quando estão prestes a realizar uma entrevista de emprego. Um outro exemplo é a questão linguística, que muitas vezes precisa ser contornada para que todos possam ter a compreensão mútua. Para a equipe, esse obstáculo é facilmente vencido pelo instinto do querer “se fazer entender” e que, no decorrer dos dias, a comunicação torna-se mais fácil, inclusive com o auxílio de outras pessoas que estão há mais tempo residindo na Casa. Sobre a língua, a equipe técnica compartilha os momentos em que podem ouvir os moradores relatando a familiares que permaneceram em seus países de origem sobre sua nova vida e a estrutura de recepção que receberam, muitas vezes incentivando a vinda destes outros.

Um outro aspecto positivo do trabalho desenvolvido na Casa é o direcionamento para serviços necessários. Há na Associação uma psicóloga que faz o acompanhamento de todos os moradores, que estando em um novo país, precisam lidar com todas as dificuldades desta experiência. No âmbito das atividades, há também o direcionamento para vagas de emprego, de acordo com a experiência e formação de cada pessoa. Por fim, nos desperta a atenção a ação integrativa desempenhada pela Associação. A Casa de Passagem da Vó Joaquina também é conhecida por mobilizar seus moradores para ações sociais, artísticas e culturais em um calendário anual, participando intensamente da vida social no bairro e na cidade, enquanto constroem eles próprios seus novos caminhos. Certamente é um exemplo de como ações conjuntas coletivas podem ser bem sucedidas. Nós nos despedimos da Ialorixá e de sua equipe, inspirados pelo trabalho desempenhado e pela sensação de acolhimento que emana de todos os espaços da Casa, assim como instigados a ecoar as ações que ali são realizadas diariamente.

7. Um cosmopolita em Joinville: a história de Augustin Payoute

No curso das atividades desenvolvidas no projeto, conhecemos pessoas e experiências singulares em Joinville. Entre essas pessoas está Guilove Augustin Payoute, um imigrante haitiano que chegou ao Brasil em 2012, no contexto de abertura das fronteiras brasileiras para recepção de imigrantes haitianos após o terremoto de 2010. Augustin ou simplesmente Augusto, como também se identifica em seu ramo profissional, vivia então na República Dominicana (país para qual já havia migrado anteriormente) e aproveitou a oportunidade para vir ao Brasil e buscar melhores condições de vida para ele e sua esposa e também para sua família que permanece vivendo no Haiti.

Desse modo, propomos a construção de uma entrevista oral com Augusto, a fim de registrar o relato de sua história de vida e também do trabalho desenvolvido

junto aos imigrantes em Joinville. A entrevista foi realizada a partir da metodologia da História Oral. Sobre essa metodologia, Alberti (2005, p. 155) define que

[...] é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século XX, após a invenção do gravador à fita. Ela consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam acontecimentos e conjunturas do passado e do presente.

Com a autorização de Augusto, compartilhamos aqui alguns trechos da entrevista que são importantes para compreender o lugar da figura migrante no tempo presente em Joinville e também as conexões existentes entre os vários sujeitos que protagonizam essa história e que foram compartilhados neste artigo. Augusto Payoute nasceu no Cabo Haitiano em 1976, uma comuna do Haiti próxima das praias do mar caribenho. No entanto, foi em Porto Príncipe, a capital do país, que Augusto cresceu e aprendeu sua profissão com sua família: a alfaiataria. Ofício que foi aperfeiçoado após o curso profissionalizante. Após vinte e oito anos, mudou-se para a República Dominicana, país caribenho que compartilha a Ilha de São Domingos com o Haiti.

Após oito anos morando na República Dominicana, Augusto veio ao Brasil, em 2012. Estabeleceu-se primeiro em Manaus, onde encontrou dificuldades para exercer o ofício que conhecia e, após a indicação de um amigo, mudou-se para Joinville, no outro extremo do país, três anos depois. Em Joinville, após algumas oportunidades, conseguiu abrir sua própria alfaiataria, onde exerce a profissão até hoje. Ao relembrar a vinda ao Brasil, Augusto conta que o processo se deu após o terremoto que atingiu o Haiti em 2010.

O momento que eu vim aqui foi depois de passar o terremoto lá no Haiti. Só que eu tenho todas as minhas famílias em Haiti, só que eu não morava no Haiti. Eu morava na República Dominicana, quando passou o terremoto. Eu estava na República Dominicana. Aí depois eu voltei para visitar as famílias, aí eles falaram para mim: “Augusto, sei que está a nos ajudar, agora passou o terremoto, destruiu quase tudo as coisas..., não tem outra maneira...”. A República Dominicana é um país que é quase igual ao Haiti, só que fica mais em paz que o Haiti. Aí o Brasil abre as portas para os haitianos depois do terremoto, aí eu aproveitei essa oportunidade para entrar aqui, aí eu vim aqui no Brasil. [...] Eu cheguei primeiro e depois de seis meses eu mandei buscar a minha esposa, depois de um bom tempo aqui, depois de quatro anos, eu consegui esse filho, que eu tenho um filho, aí ele nasceu aqui, ele tem seis anos... (PAYOUTE, 2022).

Novamente, mobilizamos aqui a noção de migração motivada por questões ambientais, quadro que se repete em diversas histórias de haitianos e haitianas que hoje vivem em Joinville. Para além das costuras, Augusto tornou-se conhecido no município pelo trabalho social realizado e pelas parcerias que firmou. Após perceber que a diferença linguística era um dos maiores obstáculos dos imigrantes haitianos na estruturação de suas vidas no novo lugar, começou a buscar pessoas e formar grupos de apoio que ensinavam a língua portuguesa e orientavam sobre questões práticas, como a documentação. Augusto mesmo começou a ensinar a língua portuguesa, criando grupos de leituras bíblicas na instituição religiosa que frequenta.

Eu faço trabalho social. Quando eu cheguei aqui, eu vi que os brasileiros ajudaram os haitianos e é uma coisa assim que fico assim surpreendido. Ver como as pessoas davam todas elas para ajudar o outro, era a primeira vez que eu via uma coisa assim, entendeu? São muito humanos. Aí eu falei: “Não, eu tenho que fazer igual, eu vou andar nesse caminho”. Como eu não sabia português, eu consegui aprender rápido um

pouquinho de português, eu coloquei junto com o espanhol que eu sei. Eu começo a falar, as pessoas entendem, eu falo: “Então, eu vou traduzir para vocês também, eu vou ajudar também”. Aí eu começo a ajudar. E depois... Eu sou adventista, eu fui na igreja que eu fazia parte, eu comecei a conversar com as pessoas da igreja que eu tinha um projeto, que eu gostaria de ajudar os haitianos que estavam no abrigo, tinham três abrigos lá em Manaus. Aí eu começo a buscar pessoas, a falar desse projeto. Eu consegui professor, o primeiro professor que eu consegui, um professor que se chama José¹ ele é doutor de língua portuguesa, aí ele falou: “Augusto, eu quero ajudar você”. Então já eu peguei esse professor e eu fui atrás de mais pessoas na igreja, eu consegui pessoas para levar lanches todo sábado à noite. (PAYOUTE, 2022).

A iniciativa de Augusto tomou fôlego em pouco tempo e mais pessoas foram agregando e contribuindo na formação do grupo de trabalho, considerando diretamente as principais demandas de integração dos imigrantes recém-chegados. Na entrevista, Augusto contou como o projeto cresceu rápido. No início, contava com vinte imigrantes que aprendiam a língua portuguesa e, após quatro meses, esse número aumentou consideravelmente para sessenta (PAYOUTE, 2022). Ao falar sobre os primeiros momentos do projeto, Augusto lembra um caso que ficou marcado em sua memória.

E a coisa mais marcante para mim nesse trabalho foi quando eu me encontrei com um grupo de pessoas que não tiveram oportunidade para frequentar a escola no Haiti quando eles eram crianças. É um grupo particular, aí eu peguei esse grupo, fui atrás de uma professora para ensinar não só o português, mas para alfabetizar essas pessoas. Foi bem legal, porque as pessoas não sabiam nada, nem escrever “a”. Aí as pessoas começaram a aprender a escrever o nome deles, começaram a escrever “Joinville”, começaram a escrever várias coisas. Aí depois esse grupo de pessoas, eles saíram dessa escola de língua portuguesa, eles foram para a escola mesmo, escola municipal. Isso que eu fico bem mais contente com esse grupo. (PAYOUTE, 2022).

Após meses de trabalho, o projeto de Augusto já havia tomado proporções e com isso novos obstáculos. A atividade desenvolvida de forma voluntária sempre contou com parcerias que ofereciam o espaço para que as aulas de português pudessem ocorrer, inicialmente nos ambientes da igreja frequentada por Augusto. Através de uma rede que se formou, com pessoas falando sobre o trabalho e levando para a frente o projeto, cada dia mais pessoas procuravam Augusto para ter a oportunidade de aprender a língua. Concomitante a isso, Augusto seguia buscando a estruturação de sua alfaiataria na região central da cidade e a busca por clientes. Ele conta que ficou um ano sem trabalhar com o projeto porque não tinha espaço. Foi nesse intervalo que Augusto foi chamado pelo Museu Nacional de Imigração e Colonização, a instituição referida no início deste artigo:

Eles me buscaram pela Internet e me encontraram. Eu estava fazendo trabalho social, aí eles me convidaram para conversar com eles sobre esse mesmo projeto. Aí eu falei para eles: “Eu não tenho mais espaço, as pessoas sempre ligam para mim, mas só se eu trabalhar na rua”. Eu não tinha como trabalhar com eles. Aí eles falaram para mim: “Você tem CNPJ?”. Eu falei: “Sim”. Eles falaram: “Então, você vai fazer parte deste Museu”. Aí vamos trabalhar lá. Bom, esse foi o êxito também, porque eu consegui crescer muito com setenta e cinco alunos. O espaço não dava para trabalhar com todas as pessoas juntas, tinha que trabalhar dois grupos diferentes. No mesmo dia, mas dois horários diferentes. Foi muito legal. E a Câmara de Vereadores, eles sabem o trabalho que eu estou fazendo. Eles deram um prêmio para mim, uma medalha em 2019,

¹ Neste caso, optou-se por utilizar um nome fictício para identificar o professor citado por Augustin.

Alpaídes. Consciência Negra. Aí eles deram uma medalha para mim, o que foi muito legal também. (PAYOUTE, 2022).

A premiação recordada por Augusto se refere à Medalha de Mérito Antônia Alpaídes, instituída em Joinville em 2006, com o objetivo de homenagear “personalidades físicas e jurídicas que, através da arte, cultura, desenvolvimento social, educacional e outros realizaram relevantes trabalhos ou destacaram-se na defesa da raça negra” (JOINVILLE, 2006). O relato de Augusto sublinha os esforços empenhados pela instituição e tratados anteriormente em ampliar a participação das comunidades imigrantes nas ações promovidas pelo Museu.

O abraço realizado ao projeto de Augusto é um exemplo desta iniciativa. Ao ser perguntado sobre suas impressões acerca das atividades desenvolvidas no Brasil, Augusto elogia, diz que a “instituição está em um bom caminho” (PAYOUTE, 2022) e que apesar do período em que esteve fechado para restauração, “eles sempre falaram para mim que a porta deles sempre fica aberta” (PAYOUTE, 2022).

Durante a entrevista realizada, Augusto compartilhou ainda suas impressões sobre o Brasil e a recepção aos imigrantes, bem como a facilidade que encontrou na adaptação de culturas, justificando a espontaneidade desse processo por ser um cosmopolita.

Quando chegamos aqui em 2012, as pessoas não tinham muito costume com estrangeiros ou com haitianos. Foi muito legal mesmo, porque quando um haitiano está andando na rua e as pessoas ficam assim cumprimentando, querem falar com as pessoas, querem perguntar para você: “Você está bem? Onde você mora? Você tem comida? Você tem gás? Você precisa de alguma coisa?”.

Para mim, não tive muito problema com isso [adaptação cultural]. Como eu já tinha o costume com outro país, eu fui para República Dominicana, eu morei oito anos na República Dominicana. Aí eu já tinha um costume mais aproximado do Brasil, porque o Haiti tem uma cultura bem diferente, entendeu? E a República Dominicana tem outra cultura. E a cultura da República Dominicana não está muito longe da cultura do Brasil. Então, eu fiquei mais tranquilo nessa cultura. E eu também sou uma pessoa, eu sempre falo assim, eu sou um cosmopolita. Qualquer lugar que eu esteja, eu fico bem. (PAYOUTE, 2022).

Augusto reflete sobre as atuais demandas da comunidade imigrante na cidade. Para o alfaiate, as demandas mudaram desde sua chegada. Em sua perspectiva elas diminuiriam, sem desaparecer por completo. Um dos pontos levantados por ele diz respeito a oportunidades de trabalhos para mulheres, já que a maioria das vagas exige homens. Augusto também cita a comunidade venezuelana na cidade que, segundo ele, possui atualmente mais necessidades. Por fim, a realização da entrevista reforça a defesa de que as histórias de vidas de imigrantes continuem sendo narradas e registradas, seja no território da literatura ou no campo científico e social. Ouvir essas histórias potencializa a articulação das parcerias que podem ser frutíferas para o objetivo de integração.

8. Considerações finais

Neste artigo, buscou-se apresentar os resultados e impressões de meses de pesquisa acerca da comunidade imigrante em Joinville. Nesta trajetória, foram

incontáveis os aprendizados e contribuições não apenas de caráter científico, mas particularmente contribuições pessoais. É certo que, ao fim dessa etapa, saímos maiores do que entramos. Joinville é um caso especial para a reflexão acerca do fenômeno migratório e as narrativas que são construídas historicamente sobre o tema. Palco de disputas, a busca por hegemonias discursivas e reivindicações de origem perdem força em um tempo onde não há mais lugar para discriminações. É certo que esse processo não se encerra e torna-se imprescindível que todas as identidades que compõem o tecido social continuem permanentemente exigindo seu lugar nos rios da história. Ao menos, esta é a realidade posta hoje.

Nesse ínterim, a literatura nos propicia alcançar a sensibilidade necessária para trabalhar essas questões. Aqui novamente recorro a “Maria Altamira”, romance que iniciou essa jornada: “há sempre algo que entrelaça de tal maneira as histórias do mundo e as de cada um de nós” (SILVEIRA, 2020, p. 15). Ao fim destas experiências, a sensação que permanece é a do entrelaçamento entre todas as histórias e todas as pessoas, independentemente de suas origens.

Referências

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2005.

BRASIL. **Lei n.º 3.188, de 2 de julho de 1957**. Cria o Museu Nacional de Imigração e Colonização na cidade de Joinville, Estado de Santa Catarina, e dá outras providências. Rio de Janeiro, RJ: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/13188.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%203.188%2C%20DE%20Catarina%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAsncias., Acesso em: 27 out. 2022.

BRASIL. **Decreto nº 50.215, de 28 de janeiro de 1961**. Promulga a Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados, concluída em Genebra, em 28 de julho de 1951. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-50215-28-janeiro-1961-389887-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 04 nov. 2022.

CANDIDO, Antonio. *Vários Escritos*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.

CANDIDO, Antonio. Direitos humanos e literatura. *In*: FESTER, Antonio Carlos Ribeiro (org.). *Direitos Humanos e...* São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

FACCI, Paula Ditzel. **Dancing Conflicts, Unfolding Peaces**: Dance as Method to Elicit Conflict Transformation. Orientador: Norbert Koppensteiner. 2017. 424 f. Tese (Doutorado em Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo) - Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz, Castellón de la Plana, 2017.

FICKER, Carlos. *História de Joinville*: crônica da colônia Dona Francisca. Joinville: Letradágua, 2008.

FIGUEIREDO, Anderson Ribeiro da *et al.*. Mudanças climáticas e impactos sócio-territoriais dos desastres glaciais na Cordilheira Branca, Peru. **Confins**. Revista franco-brasileira de Geografia, Online, 47, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/33198#quotation>. Acesso em: 27 out. 2022.

EL-HINNAWI, Essam. *Environmental Refugees*. United Nations Environment Programme, 1985. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/121267>. Acesso em: 04 nov. 2022.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: Fany Ricardo (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza*: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GUERRA, Sidney. Refugiados ambientais no Brasil: uma abordagem a partir do caso do Haiti. *Revista do Programa de Pós-graduação em Direito da UFC*, v. 38.2, p. 191-211, 2018. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/nomos/article/view/31213/95970>. Acesso em: 06 nov. 2022.

JOINVILLE. **Decreto n.º 43.224, de 02 de julho de 2021**. Institui a Comissão Intersetorial de Atenção aos Povos e Comunidades Tradicionais, Migrantes, Refugiados e Apátridas no Município de Joinville. Joinville, SC: Prefeitura de Joinville. Disponível em: <https://wwwold.joinville.sc.gov.br/public/portaladm/pdf/jornal/c346a38010ccbfb08521c5716784d845.pdf>. Acesso em: 04 nov. 2022.

JOINVILLE. **Decreto legislativo n.º 14, de 30 de novembro de 2006**. Institui a medalha de mérito Antônia Alpaídes. Joinville, SC: Prefeitura de Joinville. Disponível em: <http://leismunicipa.is/akeri>. Acesso em: 04 nov. 2022.

MACHADO, Elaine C. (Org.). *Além do que se vê*: Um museu para a cidade? Museu Nacional de Imigração e Colonização. Curitiba: Lisegraff, 2013.

MACHADO, Gerson. **Os atabaques da Manchester**: Subjetividades, trajetórias e identidades religiosas afro-brasileiras em Joinville/SC (Décadas de 1980-2000). Orientador: Artur Cesar Isaia. 2012. 336 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História, UFSC, Florianópolis, 2012.

MIGRACIDADES. **Relatório de Diagnóstico (2021) - Joinville/SC**. UFRGS; OIM, 2021.

OIM. *Glossário sobre Migração*. Genebra: Organização Internacional para as Migrações, 2009.

PAYOUTE, Guilove Augustin. **Augustin Payoite**: entrevista oral [22 set. 2022, Joinville]. Entrevistador: Julio Cesar Vieira. 2022. Entrevista concedida ao projeto de extensão Registro de Construindo narrativas: relatos de migrantes no contexto de Joinville/SC.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Editora Hucitec; Universidade de São Paulo, 2001.

RAMOS, Érika Pires. **Refugiados ambientais**: em busca do reconhecimento pelo direito internacional. Orientador: Alberto do Amaral Júnior. 2011. 150 f. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SALIBA, Aziz Tuffi; VALLE, Mariana Ferolla Vallandro do. A proteção internacional dos migrantes ambientais. *Revista de Informação Legislativa*, v. 54, n. 213, p. 13-17, 2017. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/531151>. Acesso em: 07 nov. 2022.

SEPUD. **Joinville em Dados 2022**. Prefeitura Municipal de Joinville, 2022.

SCOTT, Paulo. Linguagem, intemperança e direito à literatura: o direito que precisa ser buscado. *In*: SECCHES, Fabiane (org.). *Depois do fim*: conversas sobre literatura e antropoceno. São Paulo: Editora Instante, 2022.

SILVEIRA, Maria José. *Maria Altamira*. São Paulo: Editora Instante, 2020.

STEINBACH, Judith. Educação Patrimonial e Acessibilidade no Museu Nacional de Imigração e Colonização, Patrimônio Cultural Brasileiro - breves considerações sobre o desenvolvimento do projeto. In: MACHADO, Elaine C. (Org.). *Além do que se vê: Um museu para a cidade?* Museu Nacional de Imigração e Colonização. Curitiba: Lisegriff, 2013.

QUIJANO, Manuel Valladares. *Yungay en la memoria*. Lima: Pakarina, 2011.

VIEIRA FILHO, Dalmo. *O patrimônio cultural da imigração em Santa Catarina*. Brasília, DF: Iphan, 2011.

Julio Cesar Vieira

Bolsista da Rede de Cooperação UNITWIN para Integração na América Latina (Cátedra Memorial / UNESCO). Graduado em História pela Universidade da Região de Joinville (Univille) e mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade pela mesma instituição. Em sua dissertação, publicada em 2022, apresenta o trabalho intitulado “‘As areias do imperador’ no contar de uma paisagem (in)visível: a trilogia de Mia Couto em uma perspectiva decolonial” na qual investiga os entrelaçamentos entre história, literatura, patrimônio ambiental e o conceito de decolonialidade na obra do escritor moçambicano, Mia Couto. Atualmente, é doutorando no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), na linha de pesquisa “Meio ambiente e migrações: espacialidades e globalidades”. Em sua pesquisa, investiga pela perspectiva da História ambiental, narrativas literárias que tratam de desastres socioambientais e seus desdobramentos. Na literatura, publicou contos nas antologias “Amores (im)possíveis” (Editora Andross, 2013), “Amor nas entrelinhas” (Editora Andross, 2014), “Conte uma canção” (Editora Multifoco, 2014) e “Contos de Natal” (Lura Editorial, 2019).

A experiência etnopoética de Abya Yala: integração de indígenas e migrantes no Brasil

Brenda Marques Pena

*A poesia pertence a todas as épocas,
é a forma natural de expressão dos homens.
Não há povos sem poesia.”
(Octavio Paz)*

Resumo: O poeta e ensaísta mexicano Octavio Paz, em 1966, durante palestra realizada na Universidade de Cornell afirmou: “não há povos sem poesia”. Em 1970 Jerome Rothenberg em *Etnopoesia no Milênio* destacou a poesia como linguagem comum de valorização de significados em sociedades e como potente processo de comunicação em ambientes linguísticos diversificados. Na perspectiva da Etnopoética como meio de integração entre diferentes etnias, este artigo traz registros de experiências e reflexões teóricas de uma pesquisa realizada durante um semestre na Expo *Abya Yala*, uma feira promovida semanalmente em Belo Horizonte por indígenas e migrantes e na Primeira Semana de Arte Indígena. O foco deste artigo está na prática da poesia oral, das danças, cantos e ritos. Os processos de migrações contemporâneas na América Latina e a integração dos povos mostram-se um desafio que tem sido transposto em manifestações poéticas por meio de práticas coletivas como a Toré. Este ritual indígena tem como princípio incluir diferentes povos em roda celebrando a diversidade cultural e a transmissão de saberes. O pertencimento étnico-racial no contexto urbano tem se tornado possível com a atuação conjunta do Comitê Mineiro de Apoio aos Povos Indígenas e o Cia da Terra – Coletivo de Mulheres Migrantes e Refugiadas.

Palavras-chave: etnopoética; literatura oral; oralidade; migrantes; indígenas.

Introdução

Como se dá a poesia de cada povo e como nomeá-la? Há um caminho para integração entre diferentes culturas? O sonho de partilhar cultura e pensar ações de sustentabilidade com união das forças de povos originários e imigrantes, com protagonismo feminino, impulsionou o olhar desta pesquisadora.

Há dez anos o Comitê Mineiro de Apoio à Causa Indígena deu os seus primeiros passos na busca de um lugar permanente de encontro. Com a aproximação do Coletivo de Mulheres Migrantes e Refugiadas Cio da Terra, foi possível unir os sonhos para a realização de uma feira e exposição permanente que foi nomeada *Abya Yala* (Terra Madura). E esta caminhada coletiva nos remete aos apontamentos de Davi Kopenawa, em entrevista (2021)¹: “Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira”. E este sonho de estar em um espaço onde pudesse ser compartilhado arte tem sido um refúgio poético e momento de respirar e sentir a conexão com a mãe terra, no centro urbano, da cidade de Belo Horizonte.

Na oportunidade de realizar uma pesquisa como bolsista da Cátedra Unesco/Memorial da América Latina, busquei uma palavra para definir esta poética do encontro, que representasse esse pertencimento cultural, e encontrei no Maracá este símbolo da poética desses povos de *Abya Yala*.

Neste percurso como pesquisadora fui conduzida pelo ritmo do Maracá, instrumento sonoro em formato de chocalho, que simboliza para os povos originários o ritual ancestral tanto de cura, como de luta, e que está presente em vários povos da América Latina. Foi possível registrar cantos, danças, pinturas, artesanato e a escrita poética como promotoras de uma aproximação e de acolhimento.

A etnopoésia como palavra viva e de pertencimento

No prefácio do livro *Etnopoésia no Milênio*, de Jerome Rothenberg, Pedro Cesarino destaca que os fundamentos da Etnopoética já haviam sido lançados pelo modernismo europeu. Um exemplo disso é Picasso no cubismo, quando este descobriu que as máscaras africanas não eram meras peças de escultura, mas “coisas mágicas, mediadores, armas e ferramentas”.

A etnopoética se guiou pela ‘suspeita de que certas formas de poesia, assim como certas formas de arte, permeiam as sociedades tradicionais e de que estas formas geralmente religiosas não apenas se assemelhavam, mas há muito já haviam realizado o que poetas experimentais e artistas estavam então tentando fazer’ composição cultural dos países que emergiram do naufrágio do que veio a ser chamado “o projeto colonial”, como se fosse uma espécie de experimento do Iluminismo, realizado para edificação dos cientistas políticos, é, sem dúvida, extremamente heterogênea em quase toda parte; é uma coletânea de povos, quase fortuita em muitos casos - as fronteiras estão onde foram colocadas pelas entradas e saídas da política europeia.²

¹ KOPENAWA, Davi. Entrevista a F. Watson. Disponível em: <http://www.elfikurten.com.br/2021/11/davi-kopenawa-yanomami.html>. Acesso em 20 de outubro de 2022.

² ROTHEMBERG, Jerome. *Etnopoésia no milênio*. p. 6.

Em 1970 Rothenberg já propunha a poesia como linguagem comum de valorização de significados em sociedades e como potente processo de comunicação em ambientes linguísticos diversificados, de modo de pertencimento, em que o poeta se integrasse no mundo de forma a possibilitar conexões com diferentes grupos culturais.

A pesquisa antropológica e a Etnopoética influenciaram muitos processos de produção dos poetas latino-americanos e pesquisadores da poesia oral, que encontraram um campo fértil na América Latina por ser um local de predominância das culturas orais. No poema sonoro a linguagem recupera sua origem primitiva, mutilada pela redução que lhe impõem a prosa e a fala cotidiana³.

No artigo *Cartografias do Presente: poesia latino-americana no final do século XX*, Maria Esther Maciel (1999) traça a conjuntura que possibilitou que a Poesia Sonora interagisse tradições orais com as novas tecnologias. Na mesma proporção do avanço do processo global de mercantilização das sociedades contemporâneas, da institucionalização crescente das expressões culturais, das tentativas de subtração do estético em nome do “politicamente correto”, a prática poética e o exercício crítico continuam existindo e demonstrando traços de vitalidade, em especial no Brasil e outros países latino-americanos. Esses traços vitais, que não se veiculam propriamente ao surgimento de um cânone poético da década de 1990, se fazem ver na grande diversidade poética que marca a produção contemporânea. O que nos obriga a demarcar o território do “diverso” enquanto espaço de construção de linguagens poéticas de diferentes matrizes estéticas e comprometidas com alternativas conscientes de trabalho com a palavra ou com as relações entre esta e outros códigos não-verbais. Muitos poetas latino-americanos contemporâneos se empenham em inventar sua própria dicção e imprimir uma marca diferencial no trabalho que realizam, sem deixar de continuar aproveitando o legado de seus precursores, de revisar criticamente as tradições do passado e de dialogar com outras esferas culturais.

O teórico francês Paul Zumthor (2005), no livro *Escritura e Nomadismo*, trata no capítulo, *Uma Poesia no Espaço*, da função histórica da Poesia Sonora:

Em meio às outras poesias – orais ou não – com as quais ela coexiste, é por oposição a elas que a poesia sonora encontra sua legitimidade manifesta e sua função histórica (...) Ora o tilintar que desencadeia essa vibração era o da voz humana, desligada das limitações da linguagem e da mesma forma, das convenções do canto, em si mesma e para si mesma (...) uma concepção do ato vocal integrando o registro infra-semântico do respiro da polifonia das vozes; proclamando uma verdade bucal em expansão até os limites do audível: a extraordinária versão de um corpo no espaço aberto...⁴

Conforme explicita Philadelpho Menezes em artigo apresentado no *Colóquio Paul Zumthor*, realizado em 1997, na PUC de São Paulo, a Poesia Sonora parte da ideia de que a poesia nasce antes do texto escrito e do discurso e não depende dele para existir. Ela se cria com certas conjunções sonoras, sendo a palavra apenas um de seus elementos possíveis, que, dispostos numa certa ordem, exprimem conceitos, sensações e impressões. A oralidade não se reduz à ação da voz.

³ AGUIAR. *Poesia ou intervenção viva em poesia sonora*. In. MENEZES (Org.) *Poesia Sonora: poéticas experimentais da voz no século XX*. p. 147.

⁴ ZUMTHOR. *Escritura e Nomadismo*. p. 151-152.

Paul Zumthor (1998), no livro *Introdução à poesia oral*, fala sobre a integração dos movimentos do corpo à poética.

Na aspiração da poesia de se fazer voz e se fazer um dia ouvir na captura do incomunicável ela cumpre um papel estimulador, como um apelo à ação. Desta forma, depura-se das limitações semânticas e rompe com o discurso. Em seu procedimento de ruptura, utiliza na performance frases absurdas, repetições acumuladas até o esgotamento do sentido, sequências fônicas não lexicais e puros vocalizes – vogais, palavras e sílabas cantadas aleatoriamente.⁵

Steven Connor (1992)⁶ situa as práticas de vanguarda em um contexto global de produção da “cultura” no sentido mais amplo, de signos, representações, imagens e mesmo de “estilos de vida”. O espaço de resistência em que a Poesia Sonora está inserida é o de ruptura da linguagem escrita, por uma oralidade complexa que, a partir de um conhecimento da fonética das palavras, busca a interação com o som e os ruídos, dentro de um processo de significação.

Henri Meschonnic em *Politique du Rythme* (1995) refuta a dualidade entre oral e escrito e propõe a tríade do falado, com o escrito e o oral. A oralidade difere-se nesta instância da fala e aproxima-se do conceito de escritura apresentado por Barthes (2005) como um texto que permite realizar o retorno do corpo com todos os seus recursos e linguagens: fala, escrita e escritura.

A oralidade proposta por Meschonnic (1995) seria da ordem da voz, do gesto, do corpo, da subjetividade, mas que permitisse uma aproximação entre a voz e o escrito, o que a transforma em uma escritura a partir do ritmo com organização subjetiva diante do oral como propriedade possível tanto do escrito quanto do falado.⁷

(...) como o ritmo não é mais redutível ao sonoro, ao fônico, à esfera oral, mas engaja um imaginário respiratório que diz respeito ao corpo vivo inteiro, do mesmo modo que a voz não é redutível ao fônico, pois a energia que a produz engaja também o corpo vivo com sua história. Por isso, o ritmo é ao mesmo tempo um elemento da voz e um elemento da escritura. O ritmo é o movimento da voz na escritura. Com ele, não se ouve o som, mas o sujeito.⁸

Em o *Grão da Voz*, Barthes (2004) coloca a escritura como um meio caminho entre a fala e a escrita, que se vale da amplitude poética para fazer uma terceira prática, baseada no gozo e na subjetividade⁹. A oralidade não é exclusivamente sonora, pois estabelece ligamentos com todo tipo de signo vinculado ao dinamismo do corpo. “A inteligência ativa é corpo, o gesto poético é corpo, o corpo ritmo e sem ritmo não há linguagem. Por outro lado, não há linguagem sem corpo”, afirma Barthes, em o *Óbvio e Obtuso* (1990)¹⁰.

Para compreender o processo de experimentação dos poetas sonoros e sua corporalidade, em suas apresentações, é importante entender o conceito de intermedialidade.

⁵ ZUMTHOR. *Introdução à poesia oral*, p. 169.

⁶ CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*, 1992.

⁷ MESCHONIC. *Politique du rythme, politique du sujet*, p. 151-152.

⁸ MESCHONIC. *La rime et la vie*. p. 269-270.

⁹ BARTHES, Roland. *O Grão da Voz*.

¹⁰ BARTHES, Roland. *O óbvio e o obtuso*.

Patrice Pavis (2003), em a *Análise dos Espetáculos*, fala desta fusão de mídias e da possibilidade de integração dos conceitos estéticos em um novo contexto.¹¹

Os corpos humanos na contemporaneidade são como prolongamentos das tecnologias e buscam esta interação também na arte. As sociedades que tiveram a experiência com a escrita sofreram um processo de destribalização, mas com o advento da energia elétrica e a velocidade dos meios tecnológicos provindos de descobertas como o rádio e a TV, se observa a tendência a uma mistura da pré-história com os detritos mercadológicos industriais, os analfabetos com os semiletrados e os pós-letrados.¹²

Desde as primeiras décadas do século XX os poetas buscam “oralizar” a poesia, restaurando nela a presença da voz.

Toda palavra poética aspira a dizer-se, a ser ouvida, a passar pelas vias corporais. Ao contrário dos anos de 1950 quando Henri Chopin criou o nome Sound Poetry (Poesia Sonora), para seus poemas produzidos em aparelhagem eletroacústica, manipulando sons pela primeira vez, se assiste na atualidade a uma revisão do uso da tecnologia para que ela esteja relacionada a um projeto poético que escape dos meros efeitos eletroacústicos, reponha em jogo o corpo e a voz em suas possibilidades expressivas e tenha em vista a complexidade semântica da comunicação poética.¹³

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak (2019) cita a ecologia de saberes, proposta por Boaventura de Souza Santos (2007) como maneira de integrar nossa experiência cotidiana, inspirar nossas escolhas sobre o lugar em que queremos viver e nossa experiência como comunidade. Krenak ressalta a importância de viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros.

Como justificar que somos uma humanidade de 70% totalmente alienados do mínimo exercício do ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas nesse mundo maluco que compartilhamos.¹⁴

Ailton Krenak defende que para se ter cidadania, alteridade, é preciso estar no mundo de uma maneira crítica e consciente e não ser um mero consumidor, pois o consumismo dispensa a experiência de viver numa terra cheia de sentido, numa plataforma para diferentes cosmovisões.

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido de experiência de vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de constelações de gente espalhadas pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não

¹¹ PAVIS. *A análise dos espetáculos*, p. 42-43.

¹² MCLUHAN. *Os meios de comunicação como extensões do homem*, p.14.

¹³ MENEZES. Paul Zumthor e a Poesia Sonora. In: FERREIRA (Org.). *Oralidade em Tempo & Espaço*, p. 148.

¹⁴ KRENAK, Ailton. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, p. 14. Companhia das Letras. São Paulo: 2019.

tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos próprios sonhos.¹⁵

O poeta e ensaísta Octavio Paz (1972), em *Signos em Rotação*, aborda sobre algo que constatou em suas investigações sobre a poesia:

A poesia pertence a todas as épocas: é a forma natural de expressão dos homens; não há povos sem poesia, mas existem os que não tem prosa. Portanto, pode-se dizer que a prosa não é uma forma de expressão inerente à sociedade, enquanto é inconcebível a existência de uma sociedade sem canções, mitos ou outras expressões poéticas. A poesia ignora o progresso e a evolução e suas origens e seu fim se confunde com os da linguagem.¹⁶

Neste mesmo livro de ensaios, Paz (1972, p. 95) trouxe um questionamento que aplico a esta pesquisa ao investigar como a experiência poética contribui com a integração entre migrantes e indígenas no Brasil: “seria uma quimera pensar em uma sociedade que reconcilie o poema e o ato, que seja palavra viva e palavra vivida, criação da comunidade e comunidade criadora?”.

A experiência da Abya Yala como sementeira

Uma conquista recente dos povos indígenas e imigrantes na cidade de Belo Horizonte é a feira e exposição *Abya Yala*. O nome escolhido para a feira significa Terra Madura, Terra Viva, em constante florescimento e busca cultivar o bem-viver, por meio do compartilhamento dos saberes. A origem do nome é do povo Kuna, originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá. A expressão *Abya Yala* vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento¹⁷.

A inauguração do espaço foi no dia 19 de abril de 2022, dia da resistência dos povos indígenas no Brasil, fruto de uma longa luta por visibilidade, políticas públicas e valorização da vida e da cultura dos povos indígenas que estão fora de terras demarcadas, em contexto urbano ou em trânsito pela capital. Na região metropolitana de Belo Horizonte vivem diversas famílias de grupos étnicos distintos, de Minas Gerais e de outros estados, sobretudo da Bahia. Há grupos familiares de Aranãs, Xakriabás, Kaxixós, Karajás, Guaranis, Pataxós, Kamakã, Kambiwá, Pataxós hã-hã-hãe, entre outros. E também há imigrantes da Bolívia, Colômbia, Peru e Venezuela.

Durante quatro meses pude vivenciar semanalmente, como observadora participante, a Feira Cultural Abya Yala, que é organizada por dois coletivos: Comitê Mineiro de Apoio aos Povos Indígenas (CMACI), que atua há 10 anos em Belo Horizonte, e o Coletivo de Mulheres Migrantes – Cio da Terra, criado em 2017.

A fundadora do Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas, a socióloga Avelin Buniacá Kambiwá, explicou em entrevista concedida para esta pesquisa, que o

¹⁵ KRENAK, Ailton. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. Companhia das Letras. São Paulo: 2019. Página 26.

¹⁶ PAZ, Octavio. *Signos em Rotação*. Editora Perspectiva São Paulo: 1972. P. 12

¹⁷ Ver: <https://iela.ufsc.br/>. Acesso em agosto de 2022.

objetivo principal do comitê é apoiar as pessoas indígenas que estão em retomadas¹⁸ e aldeias na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) e outras regiões. O desenvolvimento dessas comunidades através da organização de mutirões e campanhas tem sido uma atuação constante, na promoção dos direitos indígenas, na proteção da Mãe Terra, na luta contra a mineração, e também nas lutas antirracista, antimachista e anti-LGBTfóbica. A promoção do letramento racial, da cultura, da educação e da defesa e garantia dos direitos humanos das pessoas indígenas que vivem em contexto urbano, em BH e região metropolitana ou em trânsito, é o que impulsiona suas atividades.

As mulheres são as que lideram as atividades da Feira *Abya Yala*. As participantes integram o Coletivo Cio da Terra, que reúne mulheres migrantes e refugiadas, em Belo Horizonte. O trabalho de organizações da sociedade civil, como o Cio da Terra, colaboraram no acolhimento e orientação das migrantes, contribuindo com a promoção da transformação social. Mariela Herrera Sarmiento é uma das migrantes que participam desde o início do coletivo e também da Feira *Abya Yala* como expositora de artesanato e também na parte organizativa. Ela é peruana e vive no Brasil há mais de uma década, tem inclusive um filho que nasceu em solo brasileiro, mas comentou, durante uma das vezes em que eu estive participando da feira como pesquisadora, que ela ainda enfrenta muitas dificuldades e burocracias como migrante. Para as integrantes do Cio da Terra, trata-se de favorecer a inclusão e a transformação social, por meio da promoção do senso crítico, da autonomia e da autoestima. O coletivo incentiva a apropriação da cidade e dos espaços públicos, valoriza as diferentes culturas e estabelece diálogos e trocas multiculturais. Também busca fortalecer o trabalho autônomo e auxiliar na inserção laboral, e fomentar discussões de assuntos relevantes que contribuam para a construção e reflexão de políticas públicas de garantia aos direitos humanos.

O processo de busca de um espaço permanente para exposição e venda de produtos culturais foi uma construção de muitos anos e apenas em abril deste ano se estabeleceu um espaço permanente para realização semanal da feira, todas quintas-feiras, de 9 às 17 horas, na Praça Afonso Arinos, no centro de Belo Horizonte. Também foi aprovada uma lei municipal que criou a Semana de Arte Indígena no mês de agosto. Como pesquisadora acompanhei desde a aprovação da lei de criação da semana, assim como a definição da programação e realização de atividades.

Os migrantes e indígenas que vivem em Belo Horizonte e participam deste processo da criação e estabelecimento da Feira *Abya Yala* são provindos de várias partes do Brasil e da América Latina, em especial da Venezuela, Bolívia, Cuba e Peru, e têm se unido em um processo de realização da feira semanalmente desde abril de 2022.

Em entrevista publicada no canal do YouTube do Imersão Latina ressalta-se que a experiência da Feira *Abya Yala* é cultural e não apenas de consumo. Não se quer apenas vender produtos culturais, mas sim ser um espaço de vivência e trocas culturais entre migrantes, indígenas e os que passam pela feira.

Durante a observação participante que realizei como pesquisadora, de julho a novembro, pude perceber como as participantes se organizam. Escolho utilizar o gênero

¹⁸ As retomadas são territórios que os povos originários transformaram em aldeias. Atualmente são ao todo quatro na Região Metropolitana de Belo Horizonte: Kamakã Mongoió, Katurama, Naô Xohã e Xukuru Kariri Arapowã Kakyá.

feminino para descrever integrantes, pois, em sua maioria, as expositoras são mulheres. A construção do processo de reivindicação deste espaço é antiga; Irene Flores, que é da etnia Aymara e integra o Comitê Mineiro de Apoio à Causa Indígena (CMACI), veio da Bolívia há mais de dez anos e enfrentou muitas situações complicadas para conseguir sobreviver. Ela relatou sobre experiências análogas à escravidão quando chegou, com jornadas de trabalho que excediam a 12 horas diárias, durante a realização da roda de conversa *Arte como elemento de integração de imigrantes e indígenas*, realizada no dia 26 de agosto, no Sindicato dos Jornalistas de Minas Gerais em parceria com o Instituto Imersão Latina, Cria e Comitê Mineiro de Apoio à Causa Indígena.¹⁹

Durante a montagem semanal da feira há sempre um ritual, que pude observar nas ocasiões das visitas realizadas durante a pesquisa. Primeiro as organizadoras estendem a bandeira da Expo Abya Yala e acima dela a de Whipala, palavra que tem origem na língua aimará *eiphay*, que é uma expressão de alegria, e *phalax*, que é o sonho produzido por conduzir esta bandeira. Ela representa a união de todos povos indígenas da América Latina.

O simbolismo da Whipala se expressa nas cores do arco-íris que são estampadas na bandeira, uma referência aos antepassados andinos, com o conceito de organização de uma sociedade comunitária e harmônica nos Andes, que é usada por diferentes povos indígenas atualmente. O vermelho representa Aka-Pacha (Planeta Terra em Aimará), que se refere ao aspecto intelectual e da filosofia cósmica no pensamento. O laranja refere-se à sociedade e à cultura, expressando a preservação e fertilidade, também está relacionada à saúde e à educação. O amarelo é a energia e a força *ch'ama-pacha*, e traz a dualidade (chacha-warmi) de Pacha-Kama e Pacha-Mama como prática coletiva da irmandade e solidariedade humana. O branco representa o tempo *jaya-pacha*, o desenvolvimento da ciência, da tecnologia, da arte e o trabalho intelectual e manual que gera a reciprocidade e harmonia dentro da estrutura comunitária. O verde é o símbolo das riquezas naturais e representa terra e território, assim como a agropecuária, a flora, a fauna e as reservas hidrográficas e minerais. O azul é a *araxa-pacha* (infinito, espaço cósmico), expressa os sistemas estelares do universo e os efeitos naturais. Também é a cor característica da astronomia, da física e da organização socioeconômica, política e cultural. E, por fim, o violeta refere-se à ideologia andina, expressão de poder comunitário e harmônico dos Andes, as organizações sociais, econômicas e culturais do povo.

Nas escadarias do centro da praça, em frente ao obelisco, todos os dias da feira se monta um altar em cima de um tapete colorido, com frutas e um cesto para defumação. As barracas são montadas com artesanatos, livros, comidas típicas, maracás, cantos e danças. Este é o ritual de todas as quintas-feiras, desde abril, quando os povos indígenas e migrantes passaram a realizá-la, com o apoio da Prefeitura de Belo Horizonte, que cedeu o espaço central para a realização de uma feira cultural.

Este também é um espaço considerado sagrado pelos povos indígenas, explica Avelin Buniacá Kambiwá, que escreveu o poema *E quem vai explicar o Sagrado?*, que foi publicado no volume 8 da coletânea do Coletivo Nós da Poesia, publicado pela editora All Print e lançado na Bienal Internacional do Livro de São Paulo, em julho de 2022: “E viva esse encontro / Essa força e luz / Viva a fé no futuro / Viva pai Tupã”.

¹⁹ Roda de Conversa *Arte como elemento de integração de imigrantes e indígenas*. Disponível no [youtube.com/imersaolatina](https://www.youtube.com/imersaolatina) e [facebook.com/escrituramigrante](https://www.facebook.com/escrituramigrante).

Em outro poema, *Uma rainha com duas coroas*, publicado no mesmo livro, há marcas de suas origens, que misturam ancestralidades africanas e indígenas Kambiwá, do sertão de Pernambuco:

*Venho forte carregando meu cocar
e meu black poderosos de ancestralidade
Carregando do sertão coragem,
das plantações de café e resistência.
Sou Gavião e Onça
Sou ousadia e resiliência.
Sou cabocla em terra alheia
Sou filha de Serra Negra²⁰.*

Celebração e letramento racial

A Primeira Semana Municipal dos Povos Indígenas foi realizada no mês de agosto, pelo Comitê Mineiro de Apoio à Causa Indígena (CMACI), de 9 a 14 de agosto de 2022, coincidindo com o Dia Internacional dos Povos Indígenas. A data em Belo Horizonte foi reconhecida pela Prefeitura Municipal em lei que estabelece a semana no calendário anual da cidade.²¹

A criação do Dia Internacional dos Povos Indígenas pela ONU (Organização das Nações Unidas) foi por decreto, em 1995. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) ressalta que esta é uma conquista importante, mas que ainda não é possível comemorar diante de tantos desafios e obstáculos para que os direitos dos povos indígenas sejam garantidos e efetivados.²²

Outro documento internacional importante para defesa dos direitos dos povos originários como primordiais e inalienáveis é a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas²³, aprovada em 2007, que reconhece o direito dos povos indígenas à autodeterminação, à luta pela melhoria das condições de vida e o respeito às suas culturas. O Artigo 3º do documento traz o seguinte texto: “os povos indígenas têm o direito à autodeterminação; em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e buscam seu desenvolvimento econômico, social e cultural”.

Durante a realização da Semana Municipal dos Povos Indígenas, de acordo com a socióloga e coordenadora do Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas, a proposta foi trabalhar com a potência da celebração e letramento racial. No programa foram destacados aspectos da espiritualidade, tradição, arte e luta, como questões que se misturam. Para os povos originários participantes, as fronteiras que separam uma coisa da outra foram desenhadas pelas culturas dos invasores do território brasileiro. Nesse sentido foi proposta uma semana de muita reflexão, celebração e manutenção das tradições e espiritualidades como eixos principais para um letramento racial profundo em contato com a população de Belo Horizonte e Região Metropolitana.

Em entrevista concedida para esta pesquisa, Avelin Buniacá Kambiwá,

²⁰ Este poema integra o livro *Nós da Poesia* Volume 8, publicado pela All Print Editora e audiolivro.

²¹ Disponível em: <https://brasil.un.org/>. Acesso em 11 de setembro de 2022.

²² Disponível em <https://cimi.org.br/>. Acesso em 11 de setembro de 2022.

²³ Disponível em <https://www.acnur.org/>. Acesso em 11 de setembro de 2022.

coordenadora do Comitê Mineiro de Apoio à Causa Indígena, destacou a importância de utilizar os aparelhos e espaços públicos, as ruas, feiras e praças, como territórios que potencializam os encontros entre indígenas e não-indígenas. A ideia é borrar as fronteiras e construir pontes para um futuro melhor para os povos originários.

A programação foi pensada com atividades híbridas, dinâmicas, grafismos com urucum e jenipapo foram pintados nos territórios que marcam historicamente a luta dos povos indígenas na cidade. A abertura da semana foi com a ação “*Caminhos de Pacha-Mama*”, no dia 9 de agosto, na Praça 7, no centro de Belo Horizonte, e teve atividades de benção, uma Toré, que é uma roda que integra cantos, danças e música, em que o maracá é o instrumento principal, e defumação. O objetivo de realizar algo exatamente na região central da capital das Minas Gerais foi visibilizar a existência dos povos indígenas na Região Metropolitana, tendo em vista que o local é um importante e histórico ponto de encontro desses povos no coração da cidade. Além disso, a Praça carrega em seus quarteirões os nomes de etnias do Brasil: Carijós, Guajajaras, Tupis e Tupinambás. Nesse sentido, a ação traz a força das culturas indígenas num ato de defumação, limpeza e canto acessível a todos os passantes.

O Centro Cultural da UFMG, localizado próximo à Praça da Estação, também no centro da cidade, recebeu no dia 10 de agosto de 2022 uma roda de conversa. “Minha avó foi pega no laço - memórias de um país de apagamentos” ressalta a violência vivenciada por mulheres indígenas no território brasileiro com uma perspectiva de promover um letramento em torno das históricas violências contra povos originários do Brasil. Por meio desse diálogo algumas perguntas foram sugeridas para reflexão: como o apagamento identitário opera no imaginário social brasileiro? Como esse apagamento se opera hoje na realidade dos povos indígenas que estão nas grandes cidades apartados de seus territórios tradicionais? Como discutir essas questões numa perspectiva não-romantizada de violências?

Na quinta-feira, dia 11 de agosto de 2022, foi realizada uma edição especial da Expo Abya Yala: Edição especial da Semana Municipal dos Povos Indígenas, na Praça Afonso Arinos, local onde comumente é realizada a feira. Na exposição participaram artistas de diversas etnias, inclusive Warao, da Venezuela. Desde o início do fluxo de pessoas refugiadas e migrantes da Venezuela para o Brasil, em 2017, o ACNUR desenvolve atividades voltadas para a população indígena deste país vizinho, com assistência humanitária focada nas necessidades específicas dessa população, com a finalidade de assegurar seus direitos fundamentais e garantindo sua proteção.

Para esta edição especial da Expo *Abya Yala* foi apresentada a atividade “Encantos indígenas”, com danças, cantos e defumações, que potencializam a celebração e manutenção das culturas dos povos indígenas que vivem na cidade de Belo Horizonte, oportunizando a troca de existências e modos de bem-viver no contexto urbano. Como uma proposta artístico-pedagógica, a atividade foi desenvolvida para promoção do letramento racial, dialogando diretamente com os cidadãos belo-horizontinos.

No fim-de-semana as atividades continuaram, no sábado 13 de agosto, com a realização de uma roda de conversa sobre as retomadas indígenas e uma confraternização de encerramento na Feira de Artesanato da Afonso Pena, no domingo, dia 14. O local escolhido é historicamente um ponto de encontro entre as pessoas indígenas no contexto urbano. A temática da atividade foi denominada *Para além de*

Pindorama também somos Abya Yala. Estiveram presentes, além dos indígenas que vivem em Pindorama²⁴, os Warao, da Venezuela, Aymara e Quechua, da Bolívia e Mapuches, originários da Argentina e Chile. Neste dia, além da exposição e venda de artesanato indígena, foi realizada uma celebração com danças, cantos e compartilhamento de saberes tradicionais.

Durante esta pesquisa, tive a oportunidade de fazer registros em vídeo, fotografia e áudio de cantos dos povos indígenas e da festa que foi realizada nesta última retomada, localizada no município de Brumadinho, na Região Metropolitana de Belo Horizonte, no dia 7 de agosto de 2022, como uma prévia da Semana Municipal dos Povos Indígenas.

Lá fiz registros da Toré entre povos indígenas, migrantes, que também mesclou roda de capoeira, como uma festa multiétnica, que resultaram no livro de postais e poemas *Poemaracar* e um vídeo documentário: *A etnopoética como local de pertencimento intercultural*.

Poemaracar é um neologismo, criado como verbo mesclando a palavra Poema, de origem grega, com Maracá, instrumento indígena. A fusão cria um verbo, que sugere ação poético-musical e também remete ao sagrado e à terra, pelo simbolismo desse instrumento sonoro indígena. O livro traz 29 postais e estrofes de um poema que criei a partir da observação e conversa com os povos que fizeram parte deste evento.

Naquela ocasião, em uma das rodas de conversa realizada antes das danças, logo registrei a conversa de um dos participantes que entoava os cantos dizendo do momento sagrado que era tocar um Maracá e conduzir o ritmo e após ouvi-lo comecei a escrever a primeira estrofe do *Poemaracar*²⁵: “Não vendo este maracá / Ele é das pajelanças / Só quem é Pajé / Conduz a Toré.”

O simbolismo da roda está bastante presente, assim como a participação coletiva de todos que estão na festa, desde as crianças e outros que chegam, todos são convidados a integrar a roda. Em uma outra estrofe do poema acentuo o encontro de culturas ancestrais afro-brasileiras e dos povos originários: “Capoeira e Toré se encontram/Na roda ancestral da floresta/Todos cantam e tocam/E tudo gira e vira festa.”

Nesta pesquisa acompanhei e destaco a poética de Avelin Buniacá Kambiwá, que chama de ONÇAÇÃO seu ativismo pelos povos indígenas. O nome Buniacá significa onça e é uma metáfora das mulheres que, como feras, se enfurecem quando seu povo é atacado. “Avelin Buniacá Kambiwá/É uma poeta da onÇAÇÃO/Quando faz uma defumação/No Palo Santo que pode curá.”

No poema *Lamento Karajá*, de Avelin Buniacá, publicado no volume Nós da Poesia + 20 Nosotros, edição especial lançada na Cúpula dos Povos, no Rio de Janeiro, em junho de 2012, durante a realização da Rio +20, a questão da migração devido ao desmatamento, queimadas e poluição dos rios mostra como as condições climáticas e ambientais provocam esta necessidade de migrar e outros morrem nas aldeias por não terem condições de sobreviver e há os que desistem de viver e se suicidam. “Almas

²⁴ Pindorama é o nome que os povos andinos e dos Pampas dão ao Brasil. Ver em: <https://languages.oup.com/>. Acesso em: 15 de setembro de 2022.

²⁵ PENA, Brenda Marques. Selo Starling/Imersão Latina. Belo Horizonte: 2022

exiladas, desabrigadas em suas casas/Almas transpassadas... Feito a própria ilha, pelas estradas...”.

Literatura de experiência de mulheres migrantes

Como contar sobre uma realidade sem expor as cicatrizes? A imigrante que nasceu na Venezuela, cresceu na Colômbia e hoje vive no Brasil, Lisseth Cely, conhecida por seu nome artístico Liss7 Cosmos, é uma designer e ilustradora que, junto com a mexicana, Alexa Forero, está trabalhando no livro *Migrantes*. Ambas participaram da roda de conversa que foi realizada como atividade de extensão desta pesquisa.²⁶

Elas encontraram na literatura e nas ilustrações uma forma de relatar um pouco da dor e dos desafios de mulheres migrantes. Elas estão produzindo um livro com dez histórias baseadas no que escutaram e vivenciaram nos países pelos quais passaram. O livro ainda está sendo produzido, mas, neste processo, destaco algumas questões, principalmente relacionadas ao pertencimento, que acaba trazendo uma referência do corpo como casa, já que o local de nascimento ou para o qual se desloca não é de fato um local a que se pertence. Em um dos textos escritos pela artista mexicana, Alexa Forero, é abordado o simbolismo do significado da palavra casa e dos questionamentos de quando uma migrante sai de sua casa.

O dia que eu saí de casa começou muito antes do dia que de fato eu saí de casa, nesse momento meu lar era meu país, não era já um lugar específico, foi nesses meses que peguei a mala e fui embora que eu tomei a decisão que de fato meu lar poderia ser qualquer lugar, mas principalmente que era o mundo, que era no meu interior. Mal sabia eu que quando a gente assume o mundo como nosso lar, nunca mais iremos ser as mesmas pessoas²⁷.

O livro ainda não foi publicado, mas algumas ilustrações que estarão presentes foram expostas durante a roda de conversa “*Arte como elemento de integração entre migrantes e indígenas*”, realizada no dia 26 de agosto, na Casa dos Jornalistas. Participaram da roda pesquisadores, professoras e integrantes do Comitê Mineiro de Apoio à Causa Indígena.

O livro *Migrantes*, segundo Liss7 Cosmos, parte dessa necessidade de se dizer de situações vivenciadas por mulheres migrantes. Questões sobre este corpo feminino que migra ganham força no relato:

Quando você chega num país novo e começa a conhecer as pessoas querendo ou não a gente sente aquele estranhamento e a desconexão óbvia com a nova cultura, a forma de ser, falar, sentir, a até rir acaba sendo diferente mesmo depois descobrindo que o que nos move no fundo no fundo, são as mesmas coisas²⁸.

²⁶ Roda de Conversa *Arte como elemento de integração entre migrantes e indígenas*. Disponível em: [youtube.com/imersaolatina](https://www.youtube.com/imersaolatina).

²⁷ COSMOS, Liss & FORERO, Alexa. *Migrantes*. Livro no prelo.

²⁸ COSMOS, Liss & FORERO. Alexa. *Migrantes*. Livro no prelo.

Conclusão

Volto à pergunta feita por Octavio Paz em *Signos em Rotação*, que trouxe para esta pesquisa. “Seria uma quimera pensar em uma sociedade que reconcilie o poema e o ato, que seja palavra viva e palavra vivida, criação da comunidade e comunidade criadora?”

A experiência compartilhada na Expo *Abya Yala*, na Semana Municipal de Arte Indígena, na Toré, realizada na retomada Xucuru Kariri Arapowã Kakyá e das rodas de conversas, aproxima o poema do ato e este ato contribui para o pertencimento de pessoas em situação de deslocamento.

Apesar dos relatos de duras realidades enfrentadas no cotidiano, principalmente das mulheres migrantes, por meio desta pesquisa foi possível comprovar como a arte tem sido meio de integração, por meio de uma poética compartilhada.

A Etnopoética, que tem na *Toré* uma de suas manifestações, traz nesse simbolismo o rompimento das fronteiras étnicas, nesta roda e festa em que danças, cantos se encontram para celebrar a vida e o encontro, com diversidade. Este ritual indígena, que congrega diferentes etnias, assim como migrantes não-indígenas, está no campo do que não pode ser traduzido pelas palavras.

A palavra vivida se faz nos cantos e nos gestos, na comunidade criadora, como em um poema coletivo que traz para o centro a vivência integrada, que mesmo no contexto urbano cria um espaço de integração a ser vivenciado a partir deste local da poesia viva.

Referências bibliográficas

- ACNUR. *Indígenas*. Disponível em <https://www.acnur.org/portugues/indigenas>. Acesso em 30 de agosto de 2022.
- BARTHES, Roland. *O grão da voz*. Porto: Edições 70, 1982.
- BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Trad. Antônio Gonçalves. Lisboa: Ed. 70, 1987.
- BARTHES, Roland. *O grão zero da escritura*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BAIRON, Sérgio. *Texturas sonoras: áudio na hipermídia*. São Paulo: Hacker, 2005.
- CARREIRA, André Luiz Antunes N. et al. (Org.). *Mediações Performáticas Latino-americanas*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2003.
- CASA NOVA, Vera. *Fricções*. Aletria: revista de estudos em literatura. Belo Horizonte, n.08, p. 72-76. Centro de Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, 2001.
- COHEN, Renato. *Performance como linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1992.
- DOMINGUES, Diana (Org.). *A arte no século XXI: a humanização das tecnologias*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

FENSKE, Elfi Kürten (pesquisa, seleção, edição e organização). *Davi Kopenawa Yanomami: o grande sábio*. In: Templo Cultural Delfos, novembro/2021. Disponível em: <http://www.elfikurten.com.br/2021/11/davi-kopenawa-yanomami.html>. Acesso em 20 de outubro de 2022).

FERREIRA, Jerusa Pires (Org.). *Oralidade em tempo & espaço*: colóquio Paul Zumthor. São Paulo: EDUC, 1999.

KRENAK, Ailton. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. Companhia das Letras. São Paulo: 2019.

MESCHONNIC, Henri. *Politique du rythme, politique du sujet*. Paris: Verdier, 1995.

MENEZES Philadelpho. *Paul Zumthor e a Poesia Sonora*. In: FERREIRA, Jerusa Pires (Org.) *Oralidade em Tempo & Espaço*: colóquio Paul Zumthor. São Paulo: EDUC, 1999. p.147-148.

MENEZES, Philadelpho (Org.). *Poesia Sonora*: poéticas experimentais da voz no século XX. São Paulo: EDUC, 1992.

MENEZES, Philadelpho. *Poesia Sonora*: do fonetismo às poéticas contemporâneas da voz. LLS, Universidade Católica de São Paulo, Brasil, 1996.

PAVIS, Patrice. *A análise dos espetáculos*. Tradução de Sérgio Sálvia Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2003.

OLIVEIRA, Solange Ribeiro de. *Literatura e música: modulações pós-coloniais*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

OLSON, David R. *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita*. São Paulo: Papyrus Editora, 1998.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1956.

PAZ, Octavio. *Signos em Rotação*. 3ª edição, São Paulo, Perspectiva, 2006.

PLAZA, Júlio. *Tradução Intersemiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

PENA. Brenda Marques. *Poesia Sonora: histórias e desdobramentos de uma vanguarda poética*. Belo Horizonte: Tradição Planalto: 2009.

PENA. Brenda Marques. *Poemaracar*. Selo Editorial Starling. Belo Horizonte: 2022.

ROTEMBERG, Jerome. *Technicians of the sacred – a range of poetries from Africa, America, Asia and Oceania*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1985.

ROTEMBERG, Jerome. *Etnopoesia no milênio*. Sérgio Cohn (org). Trad. de Luci Collin. Rio de Janeiro, Azougue, 2006.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. Novos Estudos Cebrap, São Paulo, n. 79, nov. 2007. Disponível em <http://www.scielo.br>. Acesso em 10 de maio de 2019.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira, Maria Inês de Almeida e Maria Lúcia Porchat. São Paulo: HUCITEC, 1998.

ZUMTHOR, Paul. *Escritura e Nomadismo*: entrevistas e ensaios. Tradução de Jerusa Pires Ferreira, Sônia Queiroz. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

Brenda Marques Pena

Pesquisadora bolsista da Rede de Cooperação UNITWIN para Integração na América Latina (Cátedra Unesco / Memorial). Doutoranda em Estudos de Linguagens do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG) na linha Edição, Linguagem e Tecnologia, da Pós-graduação. Mestre em Estudos Literários, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduada em Comunicação Social pelo Centro Universitário de Belo Horizonte (UNI-BH), com pós-graduação em Jornalismo e Práticas Contemporâneas na mesma instituição. Editora de texto, repórter e produtora da Rede Minas de Televisão, é colunista semanal de literatura no programa *Agenda*, produz e apresenta a coluna Dedim de Prosa e Poesia. Publicou os livros: *Poemacacar* (2022), *Tsunâmica* (2019), *Desnaturalizados* (2016) e *Poesia Sonora: História e Desdobramentos de uma Vanguarda Poética* (2009), além de editar a série de antologias *Nós da Poesia*, que está no oitavo volume. Tem dedicado parte de sua obra à produção de poemas sonoros, que se desdobram em *performances* e videopoemas. É Diretora Fundadora do Instituto Imersão Latina (IMEL) e da Associação de Jornalistas e Escritoras do Brasil, coordenadoria Minas Gerais (AJEB-MG). Vice-presidente da AJEB Nacional. Coordenadora do projeto Minas Vivas, de protagonismo feminino. Integrante dos coletivos Mulheres Artistas e Escritura Migrante. Participa do Comitê Mineiro de Apoio à Causa Indígena.