

CADERNO TEXTOS E DEBATES
NÚMEROS ANTERIORES:

Nº 1 - DESCENDENTES DE AFRICANOS EM SANTA CATARINA:
INVISIBILIDADE HISTÓRICA E SEGREGAÇÃO

Nº 2 - TERRAS E TERRITÓRIOS DE NEGROS NO BRASIL

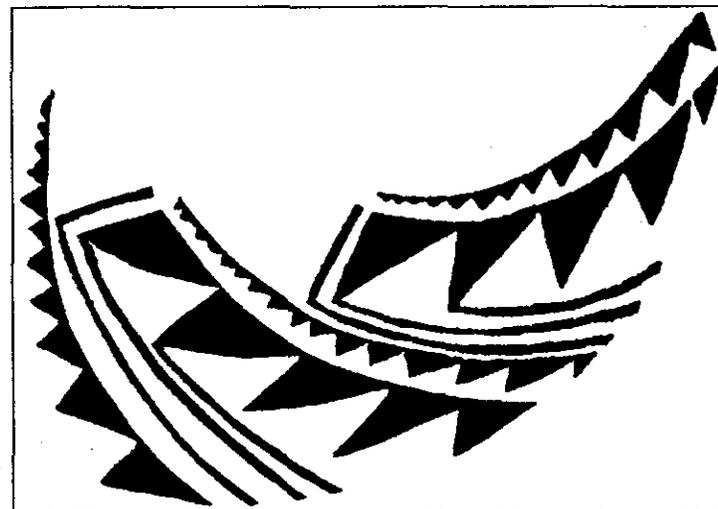


NUER

TEXTOS E DEBATES

NUER - NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE IDENTIDADE
E RELAÇÕES INTERÉTNICAS
ANO 2 - Nº 3 - 1996

IDENTIDADES ÉTNICAS NO SUL DO BRASIL



NUER / UFSC
1996

TEXTOS E DEBATES

Publicação do NUER - Núcleo de Estudos sobre Identidade e
Relações Interétnicas - UFSC

IDENTIDADES ÉTNICAS NO SUL DO BRASIL

NUER - UFSC
1996



TEXTOS E DEBATES são cadernos destinados a estimular a produção e o intercâmbio entre pesquisadores, núcleos de estudos e instituições afins. É editado pelo NUER - Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas da UFSC.

Endereço:

TEXTOS E DEBATES - NUER / PPGAS / CFH / UFSC.

Campus Universitário / UFSC - Trindade - Florianópolis - SC - Brasil,

CEP: 88010-970 - Fone: (048) 231-9250 - Fax: (048) 231-9751.

E. Mail: nuer@cfh.ufsc.br

Capa: Botswana Design. African Designs from Tradicional Sources. by Geoffrey Williams. N.Y. Dover Publications, 1971.

Composição: Joatan Preis Dutra

Impressão: Imprensa Universitária da UFSC

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	6
ARTIGOS:	
RAP EM FLORIANÓPOLIS: UMA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA	
Angela Maria de Souza	8
FRONTEIRAS ÉTNICAS E MEMÓRIA CULTURAL: OS KAINGANG DO POSTO INDÍGENA XAPECÓ - SC	
Ledson Kurtz de Almeida.....	23
GRUPOS NEO-NAZISTAS NO SUL DO BRASIL: DISCRIMINAÇÃO, RACISMO E VIOLÊNCIA	
João Tadeu Weck.....	40
O CAMINHO INVERSO: A TRAJETÓRIA DE DESCENDENTES DE IMIGRANTES ITALIANOS EM BUSCA DA DUPLA CIDADANIA	
Adiles Savoldi	62
RESENHA:	
ETHNIC IDENTITY: STRATEGIES OF DIVERSITY - Anya Royce	
Eugênio Pascele Lacerda	76

Os trabalhos aqui apresentados fazem parte da série "TEXTOS E DEBATES". Objetivam a divulgação de pesquisas realizadas pelo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC e de colaboradores de outros órgãos interessados nesta área de estudos. A publicação deste caderno faz parte do Projeto Integrado de Pesquisa e Extensão "Plurietnicidades e Intolerâncias: Relações Interétnicas no Sul do Brasil", patrocinado pela Fundação Ford.

Os textos deste número foram produzidos entre 1994 e 1995 e têm em comum o propósito de abordar a questão da construção de identidades étnicas no Sul do Brasil. Ao todo, são quatro artigos que trazem pesquisas realizadas com quatro diferentes grupos da variada topografia étnica da região e uma resenha que reflete sobre uma das mais recentes contribuições teóricas ao estudo das questões que envolvem as identidades e relações interétnicas.

Ângela Maria de Souza aborda a construção da identidade *rapper* entre jovens negros de um bairro de classe média baixa em Florianópolis, capital de Santa Catarina, através do estudo de sua estética e de sua música.

Ledson Kurtz de Almeida reflete sobre a importância do ritual do Kiki para a manutenção da identidade Kaingang. A pesquisa foi realizada no Posto Indígena Xapecó, oeste de Santa Catarina, onde se encontra o único grupo Kaingang que ainda pratica esta cerimônia de culto aos mortos.

João Tadeu Weck analisa o aparecimento de grupos neo-nazistas em regiões de colonização alemã em Santa Catarina, observando a relação entre o comportamento violento e as idéias segregacionistas destes grupos e o processo de construção de uma identidade neo-nazista entre jovens teuto-brasileiros.

Adiles Savoldi registra o significativo aumento da busca, por parte de descendentes de imigrantes italianos, do reconhecimento de sua cidadania italiana, e reflete sobre os interesses que movem estas pessoas a procurarem documentos e garantias que assegurem a possibilidade de pertencimento e acesso a diferentes estados-nações.

Para completar o caderno, Eugênio Pascele Lacerda faz uma resenha do livro *Ethnic Identity Strategies of Diversity*, de Anya Royce, um importante referencial teórico nas pesquisas sobre Identidade e Relações Interétnicas e que traz valiosas contribuições ao estudo do fenômeno étnico no mundo contemporâneo.

No conjunto, os trabalhos desvendam as estratégias escolhidas por cada grupo étnico para afirmar-se e diferenciar-se de outros grupos, mostram a justaposição de identidades étnicas na região e as categorias com as quais os grupos operam dentro deste contexto de diversidade pluriétnica. São contribuições à reflexão teórica e à ampliação do debate sobre as questões da plurietnicidade e intolerâncias étnicas no Brasil.

Jakzam Kaiser

RAP EM FLORIANÓPOLIS: UMA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA*

ANGELA MARIA DE SOUZA**

O espaço em que vivemos, isto é, as cidades, nos proporcionam um número de experiências bastante diversificadas, as quais muitas vezes não chegamos nem a tomar conhecimento. "A possibilidade de partilharmos patrimônios culturais com membros de nossa sociedade não nos deve iludir a respeito de inúmeras descontinuidades e diferenças provindas de trajetórias, experiências e vivências específicas" (VELHO, 1994, p. 16). Morar, conviver numa cidade não é pré-requisito suficiente para conhecê-la. São incontáveis nossos desconhecimentos.

Dentro desta multiplicidade de experiências surge o *rap*, um movimento tipicamente urbano, de grandes cidades, que possui sua base em um discurso étnico-racial, e sua "marginalidade". É uma tentativa de fazer-se ouvir. Neste sentido partilho do espanto de VIANNA (1988) ao deparar-se com o baile funk em sua cidade, o que para ele era algo totalmente novo. Muitas vezes não nos damos conta do que está acontecendo ao lado de nossa casa, ou será que o "familiarizamos" a ponto de que este passe despercebido, só sendo notado quando há um estranhamento, tornando o "familiar" em "exótico"?

Tanto uma quanto outra hipótese são passíveis de discussão, mas, no meu caso, partilho da primeira, onde deparo-me com o *rap* dentro da área urbana de Florianópolis com um certo espanto e fascínio. O que para mim era totalmente novo, ao mesmo tempo, era algo que circulava pelos mesmos locais que eu. Não vê-los acho que

* Este trabalho foi apresentado na XX Reunião Brasileira de Antropologia, realizada de 14 a 18/04/96 na cidade de Salvador - BA.

** Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

seria impossível, mas, percebê-los dentro deste cenário urbano, acho que só fui fazê-lo por volta de 1993, quando tive os primeiros contatos com o *rap* ou melhor, com os *rappers*.

A partir deste primeiro estranhamento comecei a me inserir neste contexto até então pouco conhecido, procurei saber mais sobre o que era chamado de movimento Hip-Hop e mais especificamente o *rap*, os quais para mim ainda eram passíveis de grandes confusões.

O Movimento Hip-Hop é uma junção de três elementos: break (a dança do hip-hop), grafiteagem (pichações - a arte do hip-hop) e *rap* (a música do hip-hop). Meu interesse aqui reside em somente um destes elementos, o *rap* - a música do Movimento hip-hop.

RAP, sigla derivada de "ritmo e poesia" (Rhythm and Poetry), junto com o movimento hip-hop, surge no final dos anos 70 nos Estados Unidos com os DJs (Disk Jockeys) de grandes festas blacks de Nova York (Bronx). É um tipo de música que não se preocupa em "agradar" e é liderada, nesta época, pelos DJs Kool Herc, Afrika Bambaataa e Grandmaster Flash, todos do Bronx. Tem seu primeiro registro musical em 1979 na música *Rapper's Delight*, do grupo *Sugar Hill*.¹ Em 1982, o disco *Massage*, de *Grandmaster Flash & Furious Five* traz à tona questões como a violência, prisão, marginalidade. A partir daí o *rap* alastrou-se pelo mundo e, no Brasil, localiza-se principalmente em São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília², locais onde a violência e problemas sociais encontram-se em evidência.

Neste ponto poderíamos citar um dos objetivos do *rap*: retratar esta *realidade*, o *cotidiano* das pessoas que se inserem neste contexto. É um discurso de protesto que tem como um dos propósitos o relato de uma *realidade vivida* nestes locais. Nesta

¹ Sobre a origem do Movimento Hip-Hop e do próprio *Rap* ver: NASCIMENTO, N.C. "Movimento Hip-Hop, a Busca da Cidadania". Brasília: Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Brasília, 1994. VIANNA, H. Mundo Funk Carioca, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. ROSE, T. Black Noise - *Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Hanover and London: WESLEYAN University Press, 1994. Revista FUTIO. Florianópolis, No 4, maio/1994. Além de várias edições da Revista Bizz, da Editora Azul.

² Para conhecer melhor o *rap* em Brasília, na cidade satélite de Ceilândia, ver NASCIMENTO (1994).

situação, uma outra questão se impõe. Quem são as pessoas retratadas neste discurso? Aqui se insere mais um dos objetivos do *rap*, o compromisso em expor uma situação vivenciada pelo negro no seu dia-a-dia.

Nos EUA são os guetos, no Brasil os bairros pobres onde se concentra uma população negra significativa. É necessário falar sobre a violência, miséria, prisões, meninos de rua, assassinatos, desemprego, analfabetismo e por aí vai, mas é necessário, também, dizer que a maioria das pessoas que faz parte deste contexto são negros³.

São os negros que ocupam grande parte dos números estatísticos sobre desemprego, mortalidade infantil, analfabetismo, os que moram nos piores lugares, os que mais ocupam os presídios, e as ruas (mendigos, meninos de rua). Neste sentido, problemas vivenciados no dia-a-dia serão temas correntes na composição de suas letras de música. Cantam e relatam fatos que ocorrem em suas vidas, o que vêem no dia-a-dia, as situações por que passam, dentro de uma suposta marginalidade, à qual estão expostos por sua condição social e étnica (racial).

Além deste compromisso em retratar a *realidade*⁴, possuem alvos bem claros no direcionamento deste discurso: um dos principais é o *povo preto*. Não se contentam em mostrar o mundo em que vivem, vão falar da história do negro e seus movimentos de contestação e resistência num contexto racista. Neste sentido, vão circular em sua músicas figuras como Malcom X, Marthin Luther King, Zumbi de Palmares, Benedita da Silva, Nelson Mandela.

³ Em ARAUJO (1987, p. 18-19) temos alguns números que registram a situação do negro no Brasil. "Em termos médios os negros ganham a metade do salário dos brancos. (...) o retorno obtido pela qualificação educacional do negro é menor (...) negros continuam tendo as mais altas taxas de desemprego e de subemprego (...) O negro, portanto, trabalha mais horas, tem um rendimento menor que o do branco (nas mesmas ocupações), um retorno menor de seu investimento em escolaridade, condições de trabalho mais precárias e um menor acesso às garantias trabalhistas - apenas cerca de 40% deles tem acesso à carteira assinada e à Previdência".

⁴ Este compromisso com a realidade não se expressa somente através do discurso falado ou musical, mas também no próprio nome de alguns grupos, como é o caso do *Realidade Suburbana*.

Falam sobre uma história que não é aprendida nos bancos escolares e que muito pouco se encontra nos livros. É um discurso, até certo ponto politizado, que tem um compromisso com o *povo preto*, no sentido de falar e dar voz a uma situação vivenciada por eles.

Mas a música não está sozinha, ela faz parte do que estou chamando de uma estética *rapper*, na qual também situo o conjunto vestimentário, gestual e o próprio discurso falado. Não falam somente verbalmente, a composição vestimentária e o gestual funcionam como elementos reforçadores deste discurso inicial.

O *rap* tornou-se a forma de expressar esta insatisfação. Sentem-se dentro de um contexto social que os rechaça, mas isso não é motivo para deixá-los calados, muito pelo contrário. Vão falar, falar muito, e é através do *rap* que expressam este falar sobre o que sentem.

A estética *rapper* não vai se pautar pelo "belo", e sim pelo "feio", o que as pessoas não querem ver, o que não aparece nas novelas da TV, o que não é mostrado ao turista, ou, como relatou um *rapper*: *A ilha da magia é só da ponte pra lá*, isto é, a Florianópolis turística é só a ilha, ou melhor, parte desta ilha - o continente e certas localidades são deixadas de lado. Locais estes de onde vem o *rap* em Florianópolis. As letras das músicas vão retratar este contexto, as roupas são referências a estes problemas (meninos de rua, presidiários), e também a expressão corporal.

O *rap* parece querer mostrar o que não se quer ver, o que não dá prazer, mas, que mesmo assim, é o mundo em que muitos vivem. Situação semelhante encontrada entre os punks, abordados por CAIAFA (1985), que surgem num momento de crise e desemprego na Inglaterra com uma *estética do feio*, sua *antipoesia*, tratando de pornografia, escatologia, violência, diferenças sociais, o lado da cidade que se quer esconder (SILVEIRA, 1994).

ATTALI (1992, p. 3) em seu livro *Noise - The Political Economy of Music*, logo no parágrafo inicial do primeiro capítulo, coloca: "For Twenty-five centuries, Western Knowledge has tried to look upon the world. It has failed to understand that the world is not for the beholding. It is for hearing. It is not legible, but audible". O

autor não cita a palavra música, mas tomo a liberdade de incluí-la nesta discussão. Aprender a escutar é uma arte, e fazer-se escutar uma outra. A música, entre os *rappers*, passa a ser uma forma de passar uma mensagem, muitas vezes política, onde há a necessidade de fazer-se ouvir. Como também entre eles, onde torna-se necessário não só ouvir música, mas aprender a ouvi-la.

Rap em Florianópolis: algumas questões

Em Florianópolis - capital de um dos Estados com um dos menores índices de população negra no país - a situação em que se encontra o negro não se mostra muito diferente do resto do país. Aqui o *rap* vai se instalar principalmente nos bairros Monte Cristo, Ipiranga, Chico Mendes, Vila São João, Coloninha - no continente - e locais (mais especificamente morros) próximos à Avenida Mauro Ramos - na ilha. Nestes locais, encontra-se uma população negra bastante significativa e que não foge à regra de outras cidades e estados onde esta população está inserida dentro dos maiores índices de pobreza e todos os problemas que esta acarreta. São locais onde se encontram morando jovens entre 16 e 22 anos, pertencentes à classe média baixa, estudantes (na maior parte) e em sua maioria negros, os quais possuem no *rap*, ou melhor, no estilo *raper*, a forma encontrada para expressar toda uma revolta com o lugar ocupado pelo negro na sociedade e a situação na qual se encontra o país.

A música, ou melhor, o *rap*, tem condições de *passar um maior número de informações num menor espaço de tempo*, como eles mesmo dizem. Neste sentido, o discurso musical passa a ser o instrumento básico para um discurso do negro, sobre e para o negro. Para isso vão escolher locais com grande quantidade de negros para seus shows, o que não exclui o restante, muito pelo contrário, mas é dada uma preferência, em Florianópolis, para clubes como Copa Lord, XV de Outubro e locais como quadras de esportes de escolas, praças ou qualquer espaço onde possam montar equipamento e fazer um show.

Existem por volta de 18-20⁵ grupos na cidade. Cada grupo possui em média quatro integrantes distribuídos da seguinte forma: um DJ (responsável por dar ritmo à música) e três vocalistas (os quais geralmente também são responsáveis pela composição das letra das músicas). A grande maioria dos grupos é composta por garotos (a única exceção é o grupo Declínio do Sistema que possui duas garotas como vocalistas).

Além dos locais de moradia e shows, os *rappers* criam lugares de circulação na cidade - Terminal Urbano Cidade de Florianópolis, quadras de esporte da Escola Técnica Federal de SC, loja de discos e fitas House of Music (na qual muitos *rappers* adquirem CDs, discos e fitas que vem de SP), Praça da Alfândega (onde com alguma frequência fazem shows), Mercado Público (local bastante freqüentado por negros, principalmente sextas-feiras à noite e sábados pela manhã, dias de pagode e grande movimentação nos bares). Pode se traçar um percurso destes pelo centro da cidade em dias e horários, mas com uma certa imprevisibilidade.

Perambulam (em grupos, às vezes sós) por estes locais em busca de outros *rappers*, informações, novidades.⁶ A imprevisibilidade também pode aparecer na quantidade de garotos que se encontra em cada lugar. Hoje, a "concentração" pode ser na quadra de esporte da Escola Técnica, onde jogam basquete. Amanhã, a quadra pode estar vazia e a maioria se encontrar no Terminal Urbano, ou na Praça da Alfândega. É

⁵ O nome dos grupos é mais um aspecto que alimentaria uma boa discussão. Nomes como Realidade Suburbana, Sistema Urbano, Conflito Urbano, Revolução Fpolis, deixam margem para pensarmos a relação destes com o meio urbano. São nomes que fazem referência a este mundo em que vivem e o contexto em que o *rap* surge. Outros como Sistema Carcerário, Artigo Fatal, Comando CB4, Paredão da Morte, Beco 38, fazem referência a um mundo marginal, de enfrentamento com a polícia, gangues, códigos penais, prisões, locais com uma conotação violenta. Ainda temos outros que farão referência ao próprio negro e ao *rap*: Nativos Rap, DNA ("DNA é vida, negro é vida, ... - entrevista feita em 21/07/95), Original Rap, Força de Expressão.

⁶ Eu mesma já fiz este percurso em busca de alguns garotos. Precisava de alguns deles para fazer umas fotos, até então só havia encontrado um, o qual se dispôs a procurar os outros dentro deste trajeto. Saímos do Terminal Urbano, passamos pela loja de discos e fitas e paramos na Escola Técnica, onde encontramos um grupo, mas somente um dos que procurávamos, motivo pelo qual marcamos as fotos para outro dia.

uma espécie de *nomadismo* (PERLONGHER) dentro de uma área "pré-estabelecida" que delimita uma *territorialidade itinerante* (idem) *rapper* dentro do espaço urbano.

Os *rappers* formam mais um dos grupos que podemos encontrar *perambulando* pela cidade. Grupos estes que prescrevem, delimitam territorialmente sua circulação e pontos de encontro.

O espaço urbano, da cidade, é público (ruas, praças, quadras de esporte, terminal de ônibus), mas, em determinados momentos, tornam-se "privados". Grupos, como os *rappers*, fazem de um local específico, de caráter público, seu espaço de sociabilidade. Há uma colonização temporária do público.

Como nos aponta SILVEIRA (1994), não dá para pensarmos travestis, punks, michês, territórios homoeróticos fora da cidade. Estes emergem e se constroem no espaço urbano das cidades. Nesta mesma situação incluem também os *rappers*, grupo que surge exatamente neste e deste contexto urbano e dentro dele define seu território de circulação e inserção nesta realidade. Traça, a partir do que a cidade lhe oferece, seu percurso dentro dela. A cidade o forma e ele dá forma à cidade, a redesenha em seu trajeto.

A música, um dos aspectos fundantes do grupo, foi uma das formas encontradas para exposição do discurso grupal, no qual também embrenha-se um discurso político. Este não é um processo nada novo tratando-se de música negra, principalmente a inserida no meio urbano. Na trajetória da música norte-americana podemos citar alguns exemplos, como o *blues*, seu derivado o *rhythm and blues*, o *soul*, o *funk* e, mais recentemente, o próprio *rap*. Fora dos EUA, ainda podemos citar o *reggae*, representante da Jamaica. No Brasil, o *samba* e suas múltiplas derivações.

A respeito do *samba*, no Brasil temos uma vasta bibliografia sobre o assunto. Podemos começar com Menezes BASTOS (1995, p. 5), nos oferecendo toda uma discussão a respeito da categoria "música popular" em contraposição à "música artística" e "música folclórica". Neste texto nos aponta o aparecimento da "música popular" no mundo "*manifestando-se como fenômeno global da modernidade recente (...) sendo um elemento particularmente relevante da reconstrução identital das*

nações-estados modernas e da expansão do 'concerto das nações'". Percorrendo todo este itinerário vamos nos deparar com o *samba* como *música popular brasileira*, e seu compromisso inicial com *grandes questões nacionais*, o que também podemos encontrar no *rap*.

Temos também VIANNA (1995, p. 28-9), dando pistas para se pensar o *mistério do samba* e dos sambistas, isto é, a passagem do *samba* de uma música de 'camadas populares' sendo "*reprimido e enclausurado nos morros cariocas*" à conquista dos sambistas do carnaval e rádios, a "*simbolizar a cultura brasileira em sua totalidade, mantendo relações intensas com a maior parte dos segmentos sociais do Brasil e formando uma nova imagem do país 'para estrangeiro (e para brasileiro) ver'*".

Ainda com relação ao *samba* temos SODRÉ (1979), que narra a trajetória do *samba*, suas modificações, incorporações dentro do contexto nacional e seus principais representantes. Neste trabalho, quero ressaltar uma questão para mim fundamental quando o autor se refere a *letra do samba*, versando sobre as composições de Sinhô.

Nos versos das composições de Sinhô, já estava fixada uma das principais características do samba carioca: a letra como crônica do Rio de Janeiro e da vida nacional. As mudanças do modo de vida urbano, acentuadas a partir dos anos 20, encontrariam na letra do samba um modo de expressão adequada. Sátiras, comentários políticos, exaltações de feitos gloriosos ou de valentias, incidentes do cotidiano, notícias de grande repercussão - todos esses motivos temáticos se faziam presentes na música de Sinhô. Haviam também os temas polêmicos ou de provocação, assim como os românticos, de excelente qualidade lírica". (p.33)

Neste parágrafo podemos fazer um contraponto com a composição das letras de *rap*. Nestas, como já ressaltai, existe toda uma preocupação em relatar o *vivido, o cotidiano, o dia-a-dia* destes, além de estarem atentos e cantando a *vida nacional*. A preocupação, entre os negros, em cantar o *mundo em que vivem* e como vivem, não parece nada nova. Mas um outro ponto que para mim sobressai nestas letras de *samba* é o relato das *mudanças do modo de vida urbano*. O *rap* também se insere neste

contexto, é um estilo musical tipicamente urbano, e o relato das mudanças neste meio feito pelos sambistas no início do século, hoje, está também sendo feito pelos *rappers*. Vão relatar este contexto urbano, ou melhor, como estão inseridos nele com todos os problemas e transtornos que a população negra vem vivenciando.

Aqui traço brevemente este paralelo com o samba, mas outros estilos musicais podem ser-nos extremamente frutíferos para fazer-se esta discussão de como vem se trabalhando estilos musicais no Brasil e suas mais variadas vertentes.

Roupa: uma forma de não se calar

Não é nenhuma novidade a utilização da roupa, ou de um conjunto vestimentário, para demarcar a diferença entre grupos e até sociedades, nações. Os trajes típicos nacionais podem ser um exemplo. Na bibliografia sobre roupa ou moda este argumento vem ser reafirmado. LAVER (1989) nos faz percorrer desde os primeiros indícios encontrados sobre a utilização de roupas pelo homem, das pinturas em cavernas mostrando a utilização de peles de animais caçados como forma de cobrir o corpo em lugares mais frios, e suas mais laboriosas técnicas para torná-la mais moldável a este corpo, a descoberta de fibras animais e vegetais em lugares mais quentes, até as mais sofisticadas elaborações da moda na década de 80 do presente século, com todo um mercado que faz da roupa um grande negócio.

A roupa vai muito além da necessidade de proteger-se do frio, do pudor, passa a significar divisão de gênero, poder econômico, idade, procedência, enfim, dependendo de quem a usa, esta pode transitar por múltiplas identificações. O tecido para confecção da roupa é simplesmente o suporte através do qual se construirá o vestuário, a forma, tamanho, acessórios a ele empregados, a pessoa que poderá usá-lo, dependerá da localização no tempo-espaço de seu uso, além de costumes, crenças, valores que o grupo terá.

Nas cidades, ou melhor, no meio urbano, a diversidade faz com que a roupa seja mais um elemento reforçador de visibilidade do grupo. São punks, reggae-man, rockeiros, pagodeiros, skatistas, *rappers* que dividem o mesmo espaço.

Dentro da estética *rapper*, a roupa é um dos aspectos conferidores de *contrastividade*, e um dos elementos definidores de identidade grupal. Este estilo de vestir percorre toda uma trajetória, similar à musical, que tem seu início nos EUA. Vão buscar "inspiração" para este vestuário em grupos como meninos de rua, presidiários, times de basquete.

O *rap* é um estilo de música associado a uma "marginalidade", surge em guetos nova-iorquinos, e tem como proposta inicial um compromisso com a denúncia da vida do negro nestes guetos. Neste sentido, o vestuário não se distancia deste discurso, a roupa vem confirmar a crítica cantada. Vão buscar em grupos marginalizados - presidiários, meninos de rua - e no basquete, sua forma de vestir já que grande parte destes grupos são compostos por negros.

Os meninos de rua, sem muita escolha, vestem o que lhes dão ou conseguem de alguma forma, e as sobras e faltas nos tamanhos das roupas são normais (exemplos são os blusões, camisetas, jaquetas, calças extremamente largas e grande).

Os presidiários nos EUA, ao darem entrada no presídio, recebem uma espécie de uniforme, o qual muitas vezes não respeita a numeração da roupa devida ao preso e as sobras ou faltas mais uma vez aparecem (um exemplo: os *rappers* usam calças dois, três, quatro números maiores do que realmente vestiriam, calças estas que caem pela cintura deixando à mostra a cueca, short ou uma calça de agasalho que estejam vestindo por baixo. Quando muito estas calças são presas na cintura por cordões). São roupas que mostram uma desproporcionalidade entre roupa e corpo, talvez tentando retratar uma outra desproporcionalidade, a do negro e as condições sociais em que vive.

O terceiro grupo no qual se inspiram foge a este padrão de marginalidade, são os times de basquete. Perguntei porque justamente o basquete. A resposta foi imediata: "*Porque, nos EUA, este é um esporte bastante praticado por negros*". Neste sentido,

são comuns os shorts e camisetas de times de basquete com seus símbolos, seus tênis de couro e cano alto, seus gorros ou bonés com nomes de times, suas camisetas com fotos de jogadores e até mesmo a bola de basquete. Mesmo no Brasil o basquete não sendo um esporte com um grande número de negros, este estilo de vestir vai ser utilizado, mas as alterações vão se efetivar. É comum encontrar garotos com camisetas de times de futebol, principalmente times de destaque nacional do eixo Rio-São Paulo, como Vasco, Flamengo, Fluminense, Palmeiras, ou mesmo os times locais: Avaí e Figuerense. Os negros que não estão no basquete brasileiro foram detectados, em parte, no futebol.

Este acaba sendo um estilo de vestir que deixa implícito ou explícito uma certa "marginalidade" na qual estão inseridos. A roupa acaba transformando-se numa linguagem, ou, melhor dizendo, a forma pela qual esta roupa é exposta acaba transformando-se numa linguagem. É ela uma forma de transmitir mensagens, expôr uma situação, um descontentamento, como no caso dos *rappers*, o qual se expressa até mesmo na origem desta roupa.

Neste percurso ainda podemos desviar o caminho para a questão da moda, da apropriação de estilos transformados em modas, como ocorreu com punks, hippies, etc, e, mais recentemente, vem ocorrendo com o *rap*. É mais um estilo de vestir transformado em moda pautado por uma *efemeridade* (LIPOVETSKY), sua ênfase no presente. Situação está também encontrada nas obras de VINCENT-RICARD e LAVER sobre momentos da moda e seus estilos inspirados em grupos urbanos como os punks. Mas, por enquanto, vamos ficando por aqui.

Necessidade de informação

"Cada banda, cada grupo que tem, é um livro ambulante, tá ligado? Cada banda que tem é um livro, uma biblioteca, porque é muita informação.

Nenhum ritmo faz isso, botar tanta informação em tão curto espaço de tempo, tá ligado?"⁷

A partir desta citação podemos ter uma noção do que representa o *rap*, é mais uma forma de falar, de se fazer ouvir, de explicitar um discurso politizado. Um dos compromissos do *rap* é relatar a realidade *vivida pelo povo preto*, além de contar a história deste povo, que não se aprende nos bancos escolares. Fazer uma letra de *rap* é contar partes desta realidade e desta história. Um dos pré-requisitos básicos para fazer esta música é estar inserido nesta realidade.

O estar inserido nesta realidade nos ajuda a elucidar um pouco mais a formação de um grupo de *rap* e a distribuição de seus membros. O DJ é o responsável pela manipulação de todo o equipamento eletrônico⁸, bem como dar ritmo a música. Já o restante, isto é, geralmente três, são os vocalistas. A música é dividida em versos, os quais são previamente divididos entre os cantores que se revezam no palco. Em algumas músicas, enquanto um deles está cantando, outro emite sons abafados (uma espécie de pulsação que dá marcação ao que está sendo cantado). Além de cantarem, muitos deles são autores do que cantam⁹e, para isso, precisam ter conhecimento de causa, isto é, conhecer, ter vivenciado o que cantam. Isso faz com que estes que ao mesmo tempo compõem e cantam suas músicas em geral sejam negros, por serem eles os que em maior número estão nesta situação marginal. Por outro lado, os garotos brancos que compõem e cantam, ou estão inseridos neste meio, o que geralmente ocorre, ou precisam ter um número de informações mínimas sobre este contexto.

⁷ Entrevista com Realidade Suburbana - 24/07/95.

⁸ A aparelhagem eletrônica é composta, no mínimo, por 2 caixas de som, 3 entradas para microfones e um aparelho de som com 1 prato para vinil, 1 deck e 1 CD.

⁹Toda regra tem a sua exceção. Nem sempre quem canta, ou o grupo que está cantando, são autores das músicas. Estas dependerão muito do "nível" de informação de cada um. Assim, são comuns grupos mais antigos fazerem música para grupos mais novos e, a princípio, *inexperientes*

Assim, em grande parte dos grupos, quando existe apenas um membro branco, este é o DJ¹⁰.

A informação também acaba sendo um fator definidor a respeito do que ouvem de *rap*. Segundo um dos grupos, privilegiam o *rap* nacional pela informação que este pode oferecer (suponho que a língua neste momento seja fundamental, já que a grande maioria não possui muita familiaridade com a língua inglesa, embora tenham grupos que cantem em inglês).

"Começamos ouvindo *rap gringo, rap americano, e começamos com o Pierre, do Realidade Suburbana, começou a emprestar umas fitas de rap nacional, Racionais (...). Daí agora eu curto bem mais nacional (rap) porque é informação, muita informação, e isso aí ajuda muito pra população preta (...). A nossa função é só deixar bem claro, alertar o povo preto da realidade, tá ligado?*"¹¹

Como nos mostra HARVEY (1994), os avanços tecnológicos permitem um encurtamento do tempo-espaço. Pode-se ter informações do que está acontecendo com o *rap* americano ao mesmo tempo que eles, para isso basta ter uma TV a cabo. A simultaneidade de informações acaba gerando um rápido acesso a esse mundo *rapper*, já que há a necessidade de manter-se informado, ligado. Em tempos de maior acesso à informação, globalização (por outro lado gerando uma heterogeneização), vai se verificar um "...aumento do intercâmbio simbólico entre os negros..." (SANSONE, 1995).

A cada vez maior velocidade dos meios de comunicação e transporte acabam se tornando fatores fundamentais para o caminhar do *rap*. O global/local acaba se impondo neste percurso. Existe o *rap* de uma forma mais ampla, vinda dos EUA, com uma base discursiva, mas em cada local que o *rap* se instala as particularidades se impõem.

¹⁰ A informação não é o único fator definidor nesta distribuição. Ter experiência com o manejo de aparelhos de som é fundamental para a escolha do DJ, e muitas vezes estes garotos são brancos.

¹¹ Entrevista com o grupo Artigo Fatal - 24/07/95.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAUJO, Teresa Cristina Nascimento de. Uma História de Discriminação Racial. *Revista Ciência Hoje*, Suplemento: Violência, vol.5, no 28, jan/fev.1987
- ATTALI, Jacques. Listening. In: *Noise the Political of Music*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1992.
- CAIAFA, J. *Movimento punk na cidade: A invasão dos bandos sub*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1985.
- HARVEY, David. A Compressão do Tempo-Espaço e a Condição Pós-Moderna. In: *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- HUNTER, Ian. Aesthetics and Cultural Studies. In: *Cultural Studies*. New York : Ed. New York, Routledge, 1992.
- KERMAN, Joseph. Introdução, Musicologia e Positivismo: os anos do pós-guerra. In: *Musicologia*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1987
- LAVER, James. *A Roupas e a Moda. Uma História Concisa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O Império do Efêmero - A Moda e seu Destino nas Sociedades Complexas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos - O Declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974. Vol.II
- MENEZES BASTOS, Rafael J. de. Esboço de uma Antropologia da Música: Para além de uma Antropologia sem Música e de uma Musicologia sem Homem. *Anuário Antropológico 93*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1995.
- _____. A Origem do Samba como Invenção do Brasil: Sobre "Feitio de Oração" de Vadico e Noel Rosa (Porque as Canções têm Música?). *Antropologia Primeira Mão*, Florianópolis, PPGAS/1981. UFSC, 1995.
- MENEZES BASTOS, R. J. e MENEZES BASTOS, Hermenegildo José de. A Festa da Jaguatirica: Primeiro e Sétimo Cantos - Introdução, Transcrições, Traduções e Comentário. *Antropologia Primeira Mão*, Florianópolis, PPGAS/UFSC, 1995.
- MERRIAM, Alan P. The Study of Ethnomusicology. In: *The Anthropology of Music*. Illinois: Northwestern University Press, 1964.
- NASCIMENTO, Nivio C. do. *Movimento Hip-Hop: a busca da cidadania*. Brasília, 1994. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.
- PERLONGHER, Néstor. Trottoir: A Territorialidade Itinerante. *Desvios*, Nº 5 - As Novas Alianças, movimentos sociais e movimentos alternativos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- ROSE, Tricia. *Black Noise - Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Hanover and London : Wesleyan University Press, 1994
- SANSONE, Livio. O Local e o Global na Afro-Bahia Contemporânea. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Nº 29, outubro de 1995.

- SHEPHERD, John. Popular Music Studies: Challenges to Musicology. In: *And the Walls Come 'A-Tumblin' Down: Music in the Age of Postdisciplinarity*. Stanford : Humanities Review, 3 (2), 1993.
- SHUSTERMAN, Richard. Forma e Funk: O Desafio Estético da Arte Popular. *Cadernos de Antropologia - Cotidiano e Gênero*, Porto Alegre, UFRGS, Nº 3, 1991.
- SILVEIRA, Flávio L. A. da. *Subculturas e Territórios Urbanos*. Florianópolis, 1994, mimeo. Trabalho apresentado para conclusão da disciplina Antropologia Cultural.
- TURNER, Graeme. The Idea of Cultural Studies. In: *British Cultural Studies - An Introduction*. Boston: Unwin Hyman, 1990.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura - Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- VIANNA, Hermano. *O Mundo Funk Carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- _____. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor e Editora UFRJ, 1995.
- VINCENT-RICARD, Françoise. *As Aspirais da Moda*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- WILLIS, Paul. Common Culture. In: *Common Culture - Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*. Boulder : Westview Press, 1990.

FRONTEIRAS ÉTNICAS E MEMÓRIA CULTURAL: OS KAINGANG DO POSTO INDÍGENA XAPECÓ - SC*

LEDSON KURTZ DE ALMEIDA**

Enquanto alguns intelectuais e políticos defendem o término das discussões acerca da¹ situação dos índios brasileiros diante do Estado para manterem a posse de seu território, revigorando o pressuposto da integração à sociedade de classes, grupos indígenas considerados "aculturados", principalmente das regiões do nordeste, sudeste e sul, persistem às várias tentativas de dominação, resgatando a língua e rituais importantes. Dentre os vários exemplos que poderíamos buscar nestas regiões, como os Xukuru, os Kiriri, os Krenak, os Pataxó, os Guarani, os Xokleng, está o grupo Kaingang do Posto Indígena (P.I.) Xaçecó, que retomou o ritual do Kiki depois de tê-lo abandonado por mais ou menos vinte e cinco anos. Das características culturais Kaingang que esta prática ritual engendra, pode-se salientar a utilização da língua autóctone praticamente em toda sua execução e a expressão de aspectos da organização social, conforme demonstram os trabalhos de VEIGA, (1994) e CRÉPEAU (1994). Contra aqueles que julgam que as culturas aborígenes da América se degeneraram completamente em decorrência do contato com os colonizadores, o exemplo Kaingang dentre outros, demonstra que o resgate de sua própria história e cultura participa de uma tentativa de resistência.

Neste sentido, a política governamental recorre à idéia evolucionista da divisão conceitual dos grupos em isolados, semi-integrados e integrados, a qual não contempla a perspectiva de diálogo simétrico. Essa discussão não é nova, mas deve ser reavivada

* Artigo baseado na monografia de conclusão da disciplina: "Identidade e Relações Interétnicas", ministrada pela prof. Ilka Boaventura Leite, 1994.

** Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

¹ Agradeço à Ana Cláudia D.R. Marques, Cristina D.O. Florentino, Jorge Luis M. Villela e Ricardo Cid Fernandes pela leitura crítica de uma versão anterior deste trabalho, e suas sugestões para esta.

para sugerir uma nova ótica sobre a relação entre Estado e povos indígenas. Os três níveis de integração à sociedade nacional carregam em seu bojo um processo diferenciado de tratamento para tais situações. Dessa forma, pode-se cair no risco de tratar os grupos situados no ápice do processo de integração como povos sem cultura e sem história, a carência da primeira em decorrência dos impactos do contato e a carência da segunda devido à falta de registros aparentes. Entretanto, na medida em que certos antropólogos dispõem de espaço para demonstrar os aspectos culturais e históricos dessas sociedades, se evidencia a dinâmica sócio-cultural das mesmas e suas especificidades. Sendo assim, é necessário tratar da heterogeneidade da cultura brasileira, e das especificidades culturais dos diferentes grupos distribuídos pelo território nacional. Como afirma RIBEIRO (1993, p. 10):

Este jogo heterogeneidade/homogeneidade, a assunção da diversidade, a procura de estabelecer democracias de pontos de vista orquestradas por um relativismo ético onde diferença não significa desigualdade, é o que faz crer (...) que os antropólogos se encontram na linha de frente tanto da política cultural contemporânea quanto da chamada política de identidade.

A linha de frente tomada pelos antropólogos já demonstrou que os grupos indígenas incluíram o homem branco em seu mundo através de um processo de comunicação estabelecido em seus primeiros contatos. Esta incorporação se deu tanto como estratégia de sobrevivência, quanto pela ampliação do universo cultural indígena. Os brancos, por sua vez, organizaram o Estado e negaram-se a incorporar a diferença. Isto se comprova através da ânsia em igualar a integração econômica à integração cultural, confundindo-se traços culturais com cultura. Tal tratamento teve como conseqüências a busca de estratégias étnicas pelos indígenas para lidarem com quem tentava dominá-los. A relação entre traços culturais e cultura fica clara quando CUNHA (1994, p. 3) afirma que:

Os traços culturais tornam-se, assim, no mínimo bissêmicos: um primeiro sentido prende-se ao sistema interno, um segundo ao sistema externo. Usar um cocar pariko em um ritual Bororo é uma coisa, usá-lo em uma coletiva de imprensa para reivindicar direitos indígenas na Assembléia

Constituinte é outra. Mas o cocar é o mesmo e é essa mesmice que nos induz em erro. Os signos étnicos podem ser elaborados com todas as regras da arte tradicional e no entanto terem um significado externo à cultura em que se originaram: não por serem falsos, mas por serem comandados por um sistema que extrapola a cultura tradicional. São, de certa forma, como trocadilhos, que participam de mais de um código semântico.

Os antropólogos, conscientes desse duplo aspecto, historicamente priorizaram, ou o trabalho com o contato e a dominação, ou o trabalho com as especificidades culturais de um determinado grupo. Porém, a incorporação de elementos das sociedades industrializadas, (como energia elétrica, eletrodomésticos, medicamentos, etc) pelas sociedades indígenas, reclama uma postura para considerar as relações externas e internas, pois as relações dos índios com os brancos leva os primeiros a desenvolverem estratégias de sobrevivência, sem necessariamente destruir a cultura.

Sendo assim, o objetivo desse artigo é fazer uma reflexão acerca dessas duas formas de tratar a etnicidade, tendo como referência o caso dos Kaingang localizados no oeste catarinense. Para tentar atingir esse objetivo toma-se como base as dissertações de mestrado escritas por NACKE (1983) e VEIGA (1994) sobre o P. I. Xapecó, e incursões realizadas pelo autor desde maio de 1994, totalizando cerca de três meses de presença junto ao grupo. Tendo este trabalho um caráter teórico, o intuito é refletir sobre alguns aspectos referentes ao contato e às especificidades culturais, para buscar entender como eles se interrelacionam no processo da dinâmica sócio-cultural desse povo. A idéia, em síntese, é buscar um diálogo entre os modelos analíticos de identidade étnica sob a perspectiva macro-estrutural e as produções etnográficas enfocando especificidades culturais dos Kaingang para demonstrar a importância da conexão de ambas, sem dar maior peso a uma, ou a outra. Portanto, os três tópicos tratados abaixo tentarão explicitar a importância de aspectos intra-culturais enquanto significantes dos símbolos de etnicidade.

Quando NACKE (1983) refere-se às relações sociais e econômicas entre a sociedade regional e a sociedade indígena como "situação colonial", enfatiza a contradição entre estas duas sociedades e a tendência de uma negar a existência da outra. Concorde com OLIVEIRA (1976) no sentido de demonstrar o elemento ideológico, presente na constituição do grupo étnico. Ambos inspiram-se em BARTH (1969), entendendo o conceito de grupo étnico enquanto categoria de atribuição e identificação, mais próximo de uma abordagem sociológica. Neste sentido, o pertencimento ao grupo étnico torna-se axiomático para a sustentação da posse da terra.

A contribuição desse enfoque é que o propósito do contato não é a aculturação incondicional, a conversão de uma cultura para outra, mas a integração do grupo à economia regional através de um processo de *fricção interétnica*, da imposição do sistema capitalista sobre um sistema de produção diferenciado. Neste sentido, NACKE (idem) concorda que a integração, na ótica governamental, pressupõe a destruição da organização social enquanto grupo étnico, já que este é visto como uma forma de organização e de auto-atribuição. Diante disso, dois eixos para debate são levantados: o grupo étnico enquanto uma organização política relacionando-se com a sociedade em nível nacional e a história da cultura local frente o contato.

O primeiro eixo de debate nos remete às abordagens formalistas, das quais Barth e Cohen são expoentes representativos. COHEN (1974) situa sua análise nos contextos de retribalização para estudar os *Interests groups*, que são organizações cujo objetivo é a *ação política*. Toma como objeto de pesquisa uma comunidade de africanos migrantes. Analisa o *trade* na África ocidental, o qual envolve uma quantidade de bens e dinheiro que proporciona uma interação intensiva entre os vários agrupamentos étnicos. O grupo é denominado *Hausa*, um dos maiores grupos étnicos ativos no comércio a longa distância, segundo o autor.

A organização política *Hausa* consiste de uma cadeia de comunidades possuindo traços culturais distintivos. O comércio e a cultura são parte de um processo dinâmico de um contínuo, no qual até mesmo a religião está reduzida ao seu papel político. Segundo COHEN (idem), a identidade *Hausa* não expressa tanto um sentimento tribal, mas *interesses políticos* levando-os a organizarem-se diferentemente nas cidades para as quais eles migram. Sua conclusão descarta a importância da tradição cultural como fator crucial na formação das comunidades, associando a cultura à identificação com formas de ideologia política e a identidade como exclusividade.

Com relação ao segundo eixo de debate, ERIKSEN (1991), revendo a posição da corrente formalista, levanta a possibilidade da etnicidade ser pensada como adição a um aspecto de interação. Alerta para não negligenciarmos o *contexto histórico*, situando a sociedade no tempo e espaço. Segundo ele, a abordagem de Barth percebe os limites da identidade, mas não o conteúdo que preenche o interior do grupo. A posição de Eriksen é de que, se há imperativos contextuais para a produção de signos étnicos, deve-se compreender os contextos ao longo dos atos da *comunicação interétnica*.

De forma geral, Eriksen concorda com as pesquisas dos formalistas. Para ele, os modelos teóricos analíticos daqueles têm uma clareza maior sobre a teoria da etnicidade do que os escritos mais recentes. Contudo, acrescenta dois aspectos a esta forma de conceber a etnicidade. Primeiro, deve-se perceber a etnicidade como propriedade de uma *formação social* e como *aspecto de interação*; ambos *níveis sistêmicos* devem ser percebidos simultaneamente. Em segundo lugar, as *diferenças étnicas* relacionam-se com as *diferenças culturais*, as quais têm impacto variável entre as culturas, intra-culturalmente e intra-pessoalmente, sobre a natureza das relações sociais.

Esta perspectiva nos orienta a entender porque os problemas enfrentados na tentativa de integrar os Kaingang na economia regional demonstraram a carência de um maior entendimento das *representações culturais* do grupo. As tentativas de fazer roças coletivas e de criar um gerenciamento empresarial para a exploração dos recursos

naturais surtiram pouco efeito. Diferentemente desta situação, COHEN (idem) demonstra que a economia é essencial para a constituição do grupo étnico; pois os *Hausa* se identificavam por serem considerados *genius* no comércio. No caso Kaingang pode haver uma atividade econômica identificadora do grupo, mas certamente não é expressa pela agricultura mecanizada, ou por uma roça comunitária envolvendo muitas pessoas.

Com base nestes pontos, podemos abrir o diálogo no sentido de entender que tipos de aspectos podem garantir a manutenção da identidade étnica entre os Kaingang. A posse da terra certamente é o elemento fundamental para a organização de interesses comuns, mas a terra só será mantida nas mãos do grupo se houver um mínimo de *coesão interna*, articulada através de uma realidade concreta. Assim, em nível institucional, os rituais tradicionais e a língua podem servir como estratégias acrescentadas ao aspecto ideológico de interesse político, representando um canal de articulação interna do grupo diante da *dinâmica do contato*.

Poderia ser difícil aceitar esta sugestão quando se sabe que no P. I. Xapecó existem igrejas e escolas que não representam a tradição indígena, não mais atendendo à organização social antiga. Contudo, as instituições não têm uma função de manter a tradição imutável. É incontestável que a escola e a igreja reproduzem uma visão de mundo específica, mas a forma como as pessoas se apropriam dessas ideologias transmitidas deve ser levada em conta para entender suas causas. Em um nível mais imediato, o que articula o grupo é a mobilização política. Aparentemente, todos os aspectos da cultura tradicional Kaingang estão soterrados, como se o universo político e universo cultural fossem claramente discernidos. Contudo, o fato de estarem intrincados faz com que a dialética entre *representações culturais e ações políticas* leve a sobressair ora um, ora outro.

O caso dos Bororo, relatado por NOVAES (1993, p. 175-177), demonstra o resgate de uma prática cultural há muito tempo abandonada. Após a chegada dos Salesianos houve a destruição da casa dos homens, com a própria aprovação dos indígenas. Aparentemente, haviam destruído este espaço de socialização, mas

atualmente, com o amadurecimento dos jovens daquela época, e com a valorização política da casa dos homens, demonstraram que ela havia se mantido na consciência do grupo para ser retomada e reincorporada à realidade presente. Além disso, a autora afirma que o fracasso da implantação da agricultura comunitária ou mecanizada está associado à alternativa visualizada pelos não-índios para os Bororo, "...*alternativa que, paradoxalmente, procura se combinar à imagem que estas pessoas têm das sociedades indígenas - o chamado 'comunismo primitivo'...*" NOVAES (idem, p. 131) demonstra que a produção de subsistência naquela sociedade é realizada pelas pessoas de uma mesma casa. A adequação a certas características externas pode transformar-se em estratégia de *sobrevivência física*. Com relação à identidade, o trabalho na roça seria uma forma de construir uma imagem para a população regional de grupo que trabalha e utiliza a terra que ocupa.

Entre os Kaingang, as tentativas de estimular o aumento da *produção* através da implantação de grandes lavouras e projetos de trabalhos *comunitários* tiveram conseqüências não muito gratificantes, configurando uma situação semelhante à dos Bororo. Ao invés do trabalho interno, muitas vezes há opção dos índios em oferecer a força de trabalho assalariada a agricultores da região. De acordo com NACKE (1983), na década de 70, após a introdução da agricultura baseada em um modelo capitalista, a população do P. I. Xapecó passou a desempenhar o papel de reserva de mão-de-obra assalariada das granjas e fazendas regionais. Esta atividade, segundo ela, se caracteriza por um trabalho sazonal com um patrão dirigindo as tarefas. Entretanto, este tipo de atividade não serve como modelo para implantação de lavouras no interior das aldeias, apenas demonstra iniciativas individuais no interior das aldeias que levam alguns índios a buscarem soluções imediatas para conseguirem sobreviver.

Portanto, o que falta é permitir a expressão cultural do grupo e propiciar uma relação simétrica com o sistema de comércio regional. Por exemplo, deve-se saber as implicações da transferência da roça de subsistência da família extensa para o núcleo familiar, ou vice-versa, pois isto envolve uma série de relações sociais. Além disso, pode-se optar por alternativas levantadas pelo próprio grupo, paralelamente ao

estímulo da agricultura de subsistência - que pode proporcionar bons resultados a nível de conservação ambiental e de rendimento econômico apesar do longo tempo para obter retorno. Por exemplo, investir no replantio de pinheiros (*Araucaria augustifolia*), associado à produção de erva-mate (*Ilex paraguariensis*), e no replantio de árvores frutíferas típicas daquele ambiente natural, mas que demoram de dez a quinze anos para dar frutos, como é o caso do butiá (*Cocos jatay*) e da jaboticaba (*Myrciaria cauliflora*).

O espaço dos indivíduos nas relações interétnicas

A onomástica Kaingang sugere uma reflexão sobre a constituição da *identidade dos indivíduos*. A partir da colonização, esta característica cultural foi ampliada, incluindo uma série de outros elementos provenientes do contato. Tradicionalmente, havia um conjunto de regras de nominação associadas à organização social, à natureza e aos estrangeiros. Pelos dados a seguir, veremos que elas não desapareceram completamente, mas foram atualizadas para o contexto vivido hoje pelo grupo. Por outro, esta especificidade é contrastada com a idéia recorrente de índio genérico, que carrega consigo o estigma desenvolvido a partir do estereótipo do índio preguiçoso, violento, sendo esta uma das marcas mais significativas no contato interétnico.

Para relacionar-se com o branco, o índio buscou conhecer seu mundo, independente de reconhecer, ou não, a importância do trabalho escravizante; de reconhecer, ou não, a legitimidade das regras sobre a posse da terra. Aprenderam a trabalhar na agricultura mecanizada como assalariados e aprenderam os argumentos constitucionais sobre a posse da terra. Da mesma forma acontece com a nominação, para poderem estabelecer relações sociais com a sociedade dos brancos tiveram de aprender a língua portuguesa e adotar nomes portugueses. É como se "...os índios precisassem demonstrar sua possibilidade de equiparação para, só então, gozarem do

direito de reivindicarem a diferença e a visibilidade social desta diferença." (NOVAES, 1993, p. 67)

NOVAES (1993, p. 107-108) defende a idéia de que os índios representam sua identidade para o mundo exterior tendo como modelo a imagem do branco, sem perder sua identidade original. A afirmação na diferença, segundo ela, está relacionada com a imitação do branco ("simulacro"). Neste sentido, os índios manipulam sinais diacríticos tanto da sociedade branca como da tradição indígena. A autora sugere a análise da auto-imagem de um grupo a partir da metáfora do jogo de espelhos.

Quando uma sociedade focaliza um outro segmento populacional, ela simultaneamente constitui uma imagem de si própria, a partir da forma como se percebe aos olhos deste outro segmento (...) Sendo vários os segmentos populacionais com que uma sociedade convive e sobre os quais ela lança seu olhar, transformando-os em espelhos de si própria, são também distintas as imagens que uma sociedade pode fazer de si própria.

CROCKER (1981), relacionando os nomes próprios com uma classificação interna à cultura Bororo, sugeriu que este grupo tinha uma resistência em aceitar elementos dos brancos e, por isto, iria se conservar mais do que outros. Entretanto, a posição de NOVAES é mais coerente com a realidade de interação entre os Bororo e os colonizadores, pois atualmente está comprovada a incorporação de muitos elementos do branco na cultura nativa. Tais elementos perpassam uma série de instituições e costumes, incluindo a nominação, participando assim da identidade pessoal.

Partindo do pressuposto que o nome é uma forma de reconhecimento, pois através dele nos reconhecemos como portugueses, italianos, kaingangues etc, existe a possibilidade de manipulação deste reconhecimento, relacionada com o que poderíamos denominar de *status de nome*, ou seja, qual o nome a ser adotado em um certo contexto para não haver depreciação. Sendo assim, na relação com o branco, o índio tem duas alternativas: lançar mão de seu nome branco, como uma resposta à construção de uma idéia negativa, depreciativa, do índio pela nossa sociedade, ou lançar mão de seu nome

indígena para assegurar as prerrogativas institucionais e criar a imagem de verdadeiro, puro, valente, construída por um ideal romântico.

Entre os Kaingang esta manipulação vem acontecendo desde o início da colonização, como afirma SANTOS (1970, p.116):

Em Xanxerê (...) a população quando foi aldeada já sofrera várias conseqüências do contato interétnico, mantido com os integrantes de duas frentes pioneiras (pastoril e extrativa). Entretanto, tudo indica que os Kaingang tiveram condições estruturais para, enquanto grupo, superarem as conseqüências desses choques culturais. O sistema de nomeação, particularmente, permitiu considerar como integrantes do grupo todos os resultantes das uniões interétnicas ...

O autor abre espaço para entendermos que isso só foi possível porque a sociedade Kaingang tem uma descendência patrilinear, sendo que a nomeação segue também essa regra. Por isso, o nome da criança corresponde à seção de seu pai. Segundo VEIGA (1994, p. 128), o nome está intimamente relacionado com o espírito e deve coincidir com a constituição física: *“Os Kaingang usam a expressão kairu seco, kamé seco, para referir-se às pessoas cuja constituição física e social/espiritual é a mesma, ou seja corpo e nome são coincidentes.”*

No interior do grupo existe um repertório de nomes, cada indivíduo ao morrer libera seu nome através do ritual do Kiki para outro que venha a nascer. Atualmente, os Kaingang do P. I. Xapecó possuem três batismos, um relacionado com o nome Kaingang, outro com o catolicismo caboclo e um terceiro ao cristianismo. O batismo Kaingang está intimamente ligado com as expectativas sobre a personalidade da criança, pois as ervas usadas no rito são colhidas de acordo com este critério. O batismo cristão, segundo VEIGA (1994, p. 146), tem a função de “estabelecer relações com a sociedade envolvente, através da instituição do compadrio com brancos”.

Para VEIGA (idem, p. 128), o nome *jiji* é uma identidade social e cerimonial. *“Com o jiji, o indivíduo recebe os papéis sociais e/ou cerimoniais correspondentes ao nome (...) A constituição física e social do indivíduo está relacionada respectivamente à filiação patrilinear e à nomeação, sendo ambos recebidos através do pai.”*

Segundo a autora, os Kaingang utilizam duas referências de nomes pessoais: *jiji há* (nome bom/bonito) e *jiji korég* (nome ruim/feio). Estas duas referências são importantes porque é uma forma de classificar os indivíduos. Isto não tem o mesmo sentido moral de bom e ruim em sua concepção mais geral, mas expressa uma noção fundamental da relação entre *eu* e *o outro*.

Tradicionalmente, o estrangeiro passava a fazer parte da sociedade Kaingang dentro da categoria *jiji korég*. Na ótica Kaingang, o indivíduo de fora tem um caráter diferenciado daqueles descendentes dos pais ancestrais (*kamé* e *kairu*), tidos como kaingangs legítimos. VEIGA (idem, p. 138) demonstra a existência de uma hierarquia social que aponta para os kaingangs legítimos como sendo os “nomes bonitos”. Contudo, levanta uma outra hipótese de que atualmente poderia estar acontecendo uma inversão, passando a ser atribuída a categoria de nome bom ao estrangeiro devido ao estabelecimento de aliança com certos grupos colonizadores, a partir do compartilhamento do batismo cristão. Dessa forma, ao invés de se extinguir as categorias de nomes, os Kaingang têm enquadrado o estrangeiro em seu grupo, reservando um espaço próprio para ele.

Ritual do Kiki enquanto marca da identidade étnica Kaingang

O ritual do Kiki é realizado anualmente pelos Kaingang do P. I. Xapecó, único grupo Kaingang que ainda pratica tal cerimônia. Inclusive está iniciando uma movimento de retomada em outras áreas desse grupo, como acontece entre os Kaingang de Iraí, no Rio Grande do Sul (RS), que retomaram uma parte de sua terra utilizada como aeroporto do município. A identidade étnica, em casos como este, é uma justificativa política para atualização do Kiki. Entretanto, para ele tornar-se uma realidade naquele local, alguns Kaingang de Iraí foram até o P.I. Xapecó em abril deste ano para reaprenderem a prática. Estes indivíduos, obviamente, sabiam falar a língua e identificar seu pertencimento às metades *kamé* e *kairu*.

Estes pressupostos básicos demonstram que o *Kiki* só pode servir como traço de reafirmação da identidade Kaingang se for aprendido com os rezadores e organizadores, pois significa também uma ordenação da realidade vivida pelo grupo. Através dele, as especificidades da organização social são expressas concretamente. “Essa cerimônia pode ser considerada como o centro da vida ritual Kaingang. Era a mais importante ‘festa’ que conheciam, sendo ao mesmo tempo festa sagrada e profana” (VEIGA, 1994, p. 164).

Com as pressões da sociedade envolvente, o ritual foi reduzindo sua frequência. De acordo com VEIGA (1994, p. 165):

Um dos importantes fatores que levaram ao desprestígio da cerimônia do Kiki foi a forte discriminação sofrida pelos índios na sua relação com a sociedade regional (inicialmente, caboclos; posteriormente, majoritariamente composta pelos colonos de origem italiana e alemã). Como forma de superação dessa situação, muitas comunidades optaram pela inserção na comunidade religiosa dos ‘portugueses’ e pelo abandono de suas práticas religiosas próprias, pelo menos aquelas de caráter público (...) a adesão de muitos Kaingang às seitas evangélicas (...) exerceu forte influência no sentido de forçar os índios ao repúdio de suas crenças e práticas culturais próprias...

Deve-se clarear a relação entre prática e crença, pois é necessário perceber o que significa para os indivíduos, no sentido de identificação com a sociedade dominante, participar de uma Igreja com características da sociedade do branco. Pode ocorrer que o grupo passe por um momento de aceitação desta prática buscando o pertencimento à sociedade nacional. Esta, como outras formas representativas de aliança, é influenciada por uma ideologia de segregação. É um paradoxo já levantado anteriormente por RAMOS (1985, p.105) a respeito do índio que, “para ser aceito pelos brancos, ele tem que deixar de ser índio; mas, mesmo que ele queira, não pode deixar de ser índio porque os brancos não deixam, nunca lhe perdoando a sua indianidade.”

Pode-se entender então que, num primeiro momento, a aceitação de práticas externas abala a estrutura do grupo, podendo em um segundo momento chegar a ser

pulverizada pela perspectiva cultural do mesmo. Neste sentido, através da observação do ritual do *Kiki*, percebe-se o sincretismo religioso, expresso nos instrumentos manipulados, e também a presença de índios católicos e crentes, estes últimos em número consideravelmente menor. Independente de estarem participando ou não de todo o evento, não existe, explicitamente, repúdio ao ritual, mas uma certa negação da existência do mesmo enquanto um símbolo do “ser” Kaingang de forma geral. Contudo, a memória do mesmo está sendo continuada através do aprendizado por alguns jovens e por meio de trabalhos etnográficos.

O ritual do *Kiki* está permeado pela lógica de organização social do grupo, por isto o seu completo esquecimento ocasionaria a perda de referenciais importantes para a identidade coletiva, tais como a relação com os mortos, a reintegração simbólica do falecido ao mundo social, a identificação do indivíduo no grupo através do nome, a relação entre as metades exogâmicas, etc. Portanto, juntamente com os aspectos políticos que levam a manutenção desta prática, aqueles aspectos intra-culturais são essenciais para diferenciar o ritual das outras festas, religiosas ou não, as quais podem estar mais próximas de serem folclorizadas.

TURNER (1993, p. 45), partindo de sua experiência entre os Kayapó, propõe uma análise *interna* do processo de contato dos Kaiapó com a sociedade nacional, demonstrando uma *continuidade cultural*, apesar do ingresso de elementos externos no grupo. A partir daí, desenvolve duas questões:

Qual o perfil cultural da ‘situação de fricção interétnica’ do ponto de vista das sociedades nativas, e como os termos em que elas a vêem se ligam às suas estruturas sociais e cosmológicas gerais?

Que transformações ocorrem na consciência social nativa, quando é a situação de coexistência interétnica que passa a ser definida como a categoria relevante de ‘sociedade’?

Segundo este autor, os índios manipulam certos estereótipos construídos pela sociedade nacional (como selvagens, sofredores, etc), utilizando-os para superá-la em momentos de necessidade. Diz que a incorporação de elementos como câmeras de

vídeo e gravadores é importante tanto para uma utilização interna como para a relação com a sociedade nacional. Outro aspecto interessante levantado por ele é que as coisas do branco já estão incorporadas e ressemantizadas através do sentido dado pelos indígenas, principalmente na incorporação à cosmologia, *...as mercadorias brasileiras desempenham um papel semelhante ao dos bens rituais tradicionais, os nekretch, também eles dotados de um poder social. Recorde-se que estes nekretch são normalmente itens (objetos, canções, nomes) tomados de povos estrangeiros, ou (supostamente) de seres naturais como peixes e pássaros...* (TURNER, 1993, p. 62)

De outra forma, Crépeau (1994, p. 152) demonstrou em sua análise a relação entre o Kiki e diferentes versões do mito de origem Kaingang,

... Não é surpreendente constatar que o Kiki é considerado por muitos como o núcleo da identidade Kaingang que, em relação a uma sociedade regional e nacional invasora, procura afirmar explicitamente sua unidade. O ritual demonstra a assimetria e a complementaridade das metades Kamé e Kairu se exprimindo através do tratamento recíproco dos mortos da metade oposta. Procedendo ao contrário do mito, que instaura no início uma unidade que se divide em seguida, o Kiki coloca antes em cena o dualismo social, a assimetria e a complementaridade das metades, terminando em uma fusão destas últimas a partir de uma dança fechando o rito onde elas formam um único grupo. O ritual trabalha a partir das divisões sociológicas concretas e instaura uma unidade social, que resulta de uma pragmática ritual, permitindo que ela [a unidade] desapareça na fase final do Kiki. (Trad. do autor)

A afirmação de Turner sugere um alerta do grupo, exigindo o pertencimento à sociedade nacional sem abrir mão de sua especificidade cultural. Entretanto, a partir da elucidação de Crépeau, podemos entender que entre os Kaingang, o Kiki, acima de sua importância enquanto traço diacrítico referindo-se às relações externas à aldeia, estabelece uma conexão de sua prática com a consciência histórica do grupo através da fala no *idioma*, das pinturas faciais correspondentes às metades exogâmicas e às funções cerimoniais, da relação de reciprocidade e complementaridade estabelecida pelo sistema de atitudes entre as duas metades, e principalmente da memória mítica que têm um profundo laço de ligação com o conhecimento do ritual.

Conclusão

Os Kaingang representam um grupo étnico bem definido política e culturalmente. Porém, apesar disso, nada garante sua cidadania, assim como no caso de outros grupos indígenas. Mesmo sendo claramente demonstrável sua especificidade cultural, não há garantia dos seus direitos individuais e coletivos, pois nem através do Estado, nem através dos próprios índios, pode-se estabelecer a relação entre cidadão e coletividade, de forma a definir o tipo de atitude a se tomar quando se trata de reconhecer e respeitar a cultura Kaingang, e quando se trata de aceitar um índio Kaingang enquanto brasileiro.

A construção de hidrelétricas, estradas e a implantação de projetos de colonização violam os direitos coletivos de garantia da posse imemorial da terra. À implantação de atividades econômicas que corroboram tais projetos nos Postos Indígenas, os colonizadores denominam de *integração*. Quando se trata de aceitar a identidade étnica para manutenção dos territórios indígenas, tenta-se manipular este conceito. Portanto, nestas circunstâncias como em muitas outras, a democracia mostra seus limites, equiparando interesses particulares a interesses coletivos, mas antes do formalismo jurídico decidir sobre os direitos dos indígenas, estes desenvolveram estratégias étnicas para se adequarem aos diferentes contextos e assim manterem a posse da pouca terra que ainda lhes resta e a sua memória cultural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México : Fondo de Cultura Económica, 1969.
- COHEN, Abner. *Custom & Politics in Urban Africa: a study of Hausa migrants in yorubá towns*. London : Routledge e Kegan Paul, pp. 1-28, 183-214, 1974.
- CRÉPEAU, Robert. Mythe et rituel chez les indiens Kaingang du Brésil méridional. *Religiologiques*, n° 10, p. 143-157, 1994.
- _____. Économie et rituel. *L'Anthropologie Economique*, n.1, Montréal, p. 19-26, 1995.
- CROCKER, Christopher. Las reflexiones del sí. In: LÉVI-STRAUSS (org.). *La identidad*. Barcelona: Petrel, p.175-199, 1981.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. In: *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo : Brasiliense/EDUSP, 1986.
- _____. *O futuro da questão indígena*. Paper apresentado na XIX Reunião da ABA. Niterói: Universidade Federal Fluminense, p. 28, 1994.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. The cultural contexts of ethnic differences. *Man*, v. 26, P. 17, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 325-339, 1976.
- NACKE, Aneliense. *O índio e a terra: a luta pela sobrevivência no posto indígena Xapecó*. Florianópolis, 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo : Editora Universidade de São Paulo, 1993.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo : Livraria Pioneira Editora, 1976.
- RAMOS, Alcida Rita. Categorias étnicas do pensamento Sanumá: contrastes intra e interétnicos. *Anuário Antropológico 84*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 95-108, 1985.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. Ser e não ser. Explorando fragmentos e paradoxos das fronteiras da cultura. In: FONSECA, Cláudia (org.). *Fronteiras da Cultura*. Porto Alegre : Editora da UFRGS, 1993.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. *A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1970.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; CASTRO, Eduardo Viveiros de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro : Marco Zero, p. 11-28, 1987.

- TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da (orgs.). *Amazônia, etnologia e história indígena*. São Paulo : NHII/USP, FAPESP, p. 43-66, 1993.
- VEIGA, Juracilda. *Organização Social Kaingang*. Paper apresentado na XIX reunião da ABA. Niterói-RJ, 1994.
- _____. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Campinas, 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Campinas.

GRUPOS NEO-NAZISTAS NO SUL DO BRASIL: DISCRIMINAÇÃO, RACISMO E VIOLÊNCIA

JOÃO TADEU WECK*

Introdução

O presente trabalho é resultado de uma pesquisa desenvolvida com financiamento do CNPq, a respeito das notícias publicadas na imprensa referentes a atos praticados por grupos de Skinheads de ideologia nazista¹ em várias partes do mundo.

Busquei refletir acerca do aparecimento de diferentes grupos e ideologias de inspiração nazista no Brasil e as ações praticadas por estes grupos, assim como identificar os principais grupos e classificá-los conforme suas próprias auto-identificações. Durante a pesquisa, percebi a estreita relação que este fenômeno possui e sua dependência dos acontecimentos do mesmo tipo na Europa. Também busquei verificar como os Skinheads produzem as bases do seu discurso, como se vêem e como vêem os outros. Ainda, os apoios e as reações às suas práticas por diferentes setores da sociedade.

Por tratar-se de um tema novo e ainda pouco explorado na Antropologia, recorri à documentação impressa em periódicos da atualidade, a saber: Folha de São Paulo, O Estado de São Paulo, Jornal do Brasil, O Globo, Zero Hora, Diário Catarinense, A Notícia, O Estado e Jornal de Santa Catarina, revistas Veja, Isto É e Top Rock, além de fanzines de grupos Skinheads e punks. A seleção das notícias foi

* Pesquisador do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas.

¹ WATKINS, F.M. & KRAMNICK, I. (1981) definem "nazismo como sistema político surgido na Alemanha durante a década de 30, que possuía como ideologia o racismo. Não desenvolvia o conceito de expansão do Estado, mas sim de uma raça".

feita a partir das seguintes palavras chave: Neo-nazismo, Nazismo, Skinheads, Carecas, gangues, White Powers, conflitos interétnicos, racismo e violência racial. Estas leituras abrangeram o período compreendido entre os anos de 1990 e 1993, que me pareceram ser o período de maior efervescência deste assunto na imprensa.

Paralelamente, realizei leituras que serviram para fundamentar a minha interpretação dos fatos. Estas leituras abrangeram os seguintes campos da Antropologia: Antropologia Urbana, Antropologia Simbólica e Relações Interétnicas. A pesquisa de campo foi dificultada devido ao caráter "secreto" do grupo, e ao modo com que eles têm organizado as suas relações internas e externas. Visando preservar a segurança dos meus informantes e a minha, decidi omitir os nomes de pessoas e lugares, assim como qualquer referência que pudesse facilitar a identificação destes, pois acredito que não cabe a mim fazer ou produzir "justiça". Com isso, busquei mostrar as suas formas de publicidade na sociedade local, como se fazem notar e quais as mensagens que transmitem através de suas manifestações. Por último, fiz uso da fotografia para registro visual das pichações do grupo.

Percebi, no decorrer da pesquisa, que a música foi uma das formas encontradas pelos Skinheads neo-nazistas de manterem-se visíveis e passarem as suas mensagens. Se desde o seu surgimento na Inglaterra a música teve forte presença no movimento, atualmente ela representa o elo de ligação entre os Skinheads de todo o país e mesmo no mundo, pois nas letras são contadas as aventuras, as brigas, transmitindo-se a ideologia.

Situando o problema

Os Skinheads se originaram na Inglaterra no final dos anos 60. Eram filhos de operários, ou mesmo operários que moravam nos subúrbios de Londres. Vestiam-se

com calça jeans, camisetas e blusões, coturnos e cabelos raspados, pois assim diferenciariam-se de outros grupos, tais como os "Rockers", "Mods"³ e os "Hippies".

Durante os anos 70, eles estiveram no anonimato, voltando à cena somente nos anos 80, após provocarem violentas brigas com grupos punks, negros e de migrantes.

Este ressurgimento dos Skinheads deveu-se ao nascimento do movimento "OI"⁴, que trazia como principal característica o nacionalismo. Se, no início, o movimento agregava Skinheads e punks (batizados de "Skunks"), não demorou muito tempo para que houvesse um "racha", pois o comportamento niilista e anárquico dos punks não combinava com a disciplina militar e o nacionalismo dos Skinheads.

Já no Brasil, os Skinheads surgiram por volta de 1982, junto com o movimento "OI" (na época ainda punk). Inicialmente, encontrou receptividade na região do ABC paulista. Foi adotado por jovens operários ou filhos de operários que já conheciam o movimento punk, por meio de jornal, revista ou televisão, que haviam registrado a presença de alguns punks no final dos anos 70, em plena "era da discoteca".

*Também no Brasil, logo no início do "OI", houve a divisão dos punks com os Skinheads e também logo a seguir surgiram duas facções. De um lado, estavam os Carecas do Subúrbio, formado por jovens da periferia da grande São Paulo (especialmente da região leste); de outro, estavam os Carecas do ABC, formado por jovens das cidades que compõem a região do ABC.*⁵

³ Os Rockers eram um grupo de jovens ingleses dos anos 50 e 60 que cultuavam roqueiros americanos, tais como Jerry Lee Lewis, Elvis Presley. Vestiam-se com roupas de couro e usavam topetes enormes. Já os Mods, que surgiram nos anos 60, com alguma inspiração no movimento beatnik, cultuavam o grupo inglês The Who, vestiam-se impecavelmente e se auto-intitulavam intelectualizados.

⁴ O rock "OI" é mais rápido que o punk tradicional, mas mais lento que o hardcore. Se distingue o que se canta e as letras falam da revolta contra a violência, protestam contra a miséria, desemprego, enaltecem a pátria.

⁵ Glauco MATOSO na Revista Top Rock do mês de agosto/93, p. 15-16, onde é abordado o início do movimento Skinhead no Brasil.

Outra divisão no movimento Skinhead no Brasil ocorreu quando da entrada da ideologia nazista. Alguns assumiam-se somente nacionalistas, outros nazistas. Ambos os grupos apresentavam propostas semelhantes, tais como: o movimento deveria ser composto por jovens de classe operária, conscientes, sadios, fortes de corpo e não alienados, tendo o nacionalismo como bandeira principal.

A exemplo da Inglaterra e de outros países europeus, no Brasil o movimento Skinhead (ou Careca) manteve-se ligado às bandas que servem como porta-vozes do seu pensamento e também ligam-se a movimentos de direita, com conotação nacionalista/racista. As mais conhecidas são: Garotos Podres, Vírus 27, Kaos 64, Os Carbonários.

Os Skinheads brasileiros adotaram o modelo dos europeus, mas tiveram que se deparar com algumas diferenças entre o cotidiano do Brasil e a realidade dos países europeus. O movimento Skinhead foi aos poucos ganhando terreno no Brasil, mas, ao mesmo tempo, as divergências internas ampliavam-se e traziam como consequência uma crescente divisão, conforme a interpretação dada ao modelo europeu pelos participantes dos grupos.

Atualmente, no Brasil, existem várias facções de Skinheads (as mais recentes são os Carecas de Cristo, Carecas do Brasil e Sharp (Skinheads contra o preconceito). COSTA⁶ apresentou esta divisão como a mais importante do movimento. É a seguinte:

- Carecas do ABC: São nacionalistas e estão ligados Ação Integralista Nacional;
- Carecas do Subúrbio: São nacionalistas, mas fazem uso da suástica nas suas manifestações. São contra partidos políticos.
- White Powers: São neo-nazistas. Pregam o poder branco. São contra negros, homossexuais, nordestinos, judeus e as demais gangues.

⁶ Entrevista concedida pela antropóloga Márcia Regina Costa ao jornal Folha de São Paulo no dia 06.06.93, p. 1-12.

Para os participantes destes grupos, "ser Skinhead" representa um modo de vida operário, algo que foge do controle da polícia, da família, do patrão e mesmo da moda. É algo que só pertence a eles mesmos. Na pesquisa que desenvolveu com o grupo "Carecas do Subúrbio", COSTA (1994, p. 32), também constatou a existência desta idéia em relação ao movimento: "*Outros entrevistados "Carecas" também apontam que o Skinhead é um estilo e um visual. Referem-se a um modo de ser operário. Ou melhor, a um nacionalismo, a um modo de ser de jovens conscientes que buscam se impor contra a sociedade que vivem.*"

Todo o discurso nacionalista dos Skinheads refere-se à corrupção de políticos, assim como toda a exploração praticada pelas multinacionais e o descaso dos sindicatos que querem somente promoção pessoal. Para os Skinheads: "*O nacionalismo acabaria com toda a exploração destes grupos, pois somente ele é anti-imperialista e dá ao país o devido valor.*" (COSTA, 1994, p. 48).

Entre os Skinheads brasileiros (os grupos de Carecas e os White Powers), uma das leituras mais populares é aquela que contém dados revisionistas. O escritor gaúcho S. E. Castan, proprietário da Editora Revisão, escreveu vários livros (hoje proibidos de serem comercializados). Entre eles está o mais conhecido pelos Skinheads de várias partes do mundo. "Holocausto: Judeu ou alemão? Nos bastidores da mentira do século" já possui mais de 30 edições em português e foi traduzido para o alemão, espanhol, italiano e francês, entre outros idiomas. CASTAN (1985, p. 87), apresenta nova versão sobre os acontecimentos ocorridos na 2ª Guerra. Para ele: "*Os responsáveis foram os judeus, enquanto os alemães foram vítimas. Hitler não era racista, ao contrário do presidente norte americano Roosevelt.*"

O único grupo a se assumir como racista é o White Powers. Os outros grupos alegam que é impossível ser racista no Brasil, a exemplo dos Skinheads europeus, "porque aqui as raças são misturadas". Como afirma COSTA (1994, p. 150): "*Eles só admitem racismo em países em que existir uma raça pura.*"

A partir desta forma ambivalente de ideologia⁷, vários movimentos aproximaram-se dos Skinheads com a intenção de cooptá-los para suas fileiras, pois, a exemplo da Europa, a maioria dos partidos e grupos nacionalistas/separatistas, apesar de negarem a sua ligação com os Skinheads, utilizam-nos como "linha de frente" destes movimentos, ou seja, para fazerem trabalhos que exijam força física (passeatas, panfletagem e ações violentas).

A liderança destes grupos é criada em torno de um indivíduo que representa não somente ser o mais forte de corpo ou mais ferrenho militante, mas aquele que também possui acesso a livros (normalmente de autores revisionistas) e a lideranças de grupos de direita. O líder do grupo funciona como um "intelectual orgânico" nas questões teóricas e comanda as ações violentas, que requerem coragem, força e determinação. O grupo é a sua imagem e pensamento.

Através deste líder é que a ideologia do grupo é construída. Como já foi acima citado, ela constrói-se por meio de leituras de autores revisionistas e de textos nacionalistas. Não importa a origem, pois o grupo se encarrega de fazer a "devida adaptação" destes para a "realidade" brasileira. O discurso destes grupos acaba sendo uma verdadeira "colcha de retalhos". Na maioria das vezes criticam a atuação dos judeus (influência direta de autores revisionistas), mas só conseguem distingui-los pelo vestuário, quando identificam algum elemento de visibilidade imediata.

Na sua maioria os membros dos grupos de Skinheads são filhos de operários que foram obrigados, devido a circunstâncias econômicas, a largarem os estudos para ajudarem na renda mensal da família. Eles assumem valores tradicionais e conservadores, principalmente quando o assunto envolve questões morais como casamento, virgindade, uso de drogas e a homossexualidade, outorgando para a família o valor principal, a referência para todas as atitudes. Se a família forneceu uma boa base educacional, segundo os Skinheads, "não haveria chance da pessoa tornar-se traficante, ladrão ou marginal".

⁷ WATKINS, M.F. & KRAMNICK, I. (1981) definem ideologia como "padrões de crença política que introduzem visões normativas à vida política".

ZALUAR (19985, p. 88) descreve a forma como é visto o trabalhador nas classes de menor poder econômico: *"O termo trabalhador é sempre dito com orgulho se a fala é auto-referida, uma ponta de respeito, se a fala se refere a outrem. Enquanto se opõe a vagabundos, bêbados, malandros ou bandidos, a categoria é usada para indicar o valor moral superior da pessoa assim referida."*

A chegada de novos migrantes traz à tona a insegurança destes trabalhadores, pois pode ser ele, o pai, um irmão ou a namorada que perderão o emprego. O migrante passa a ser visto como o ladrão de empregos, aquele indivíduo que nada fez até então para o desenvolvimento da empresa, cidade ou região, mas que chega trazendo novos costumes e, acima de tudo, insegurança. Muitos deles se esquecem que muitos de seus pais ali chegaram nas mesmas condições, quando não eles mesmos. Durante a pesquisa, COSTA⁸ também constatou isto. *"Em São Paulo, pelo menos nas camadas de baixa renda, o nordestino é visto como um concorrente que toma os empregos dos paulistanos e rebaixa os salários das categorias."*

Com isso, as pessoas oriundas da região nordeste foram as primeiras a sofrerem maiores discriminações. PIERUCCI⁹, realizou uma pesquisa com os moradores de classe média das zonas leste e norte da cidade de São Paulo e constatou: *"As pessoas pensam que os nordestinos são parasitas, que são gente que veio até aqui só para se aproveitar."*

A única tentativa de legitimar a discriminação contra os nordestinos, via lei, ocorreu com o envio do projeto criado pelo vereador da cidade de São Paulo Bruno Féder (na época filiado ao PDS). *"O projeto propunha a cassação dos direitos aos serviços e benefícios municipais para os que chegaram na cidade de São Paulo há dois anos; somente os paulistanos de nascimento teriam acesso a tais serviços."*¹⁰

O projeto foi rejeitado e Féder foi apelidado de "Hitler paulistano".

⁸ Entrevista concedida pela antropóloga Márcia Regina COSTA, sob o título: Máfia do subúrbio, Veja, 28.10.92.

⁹ PIERUCCI, Antonio F. Entrevista à revista Veja, 25.12.91, p. 49.

¹⁰ Idem, Ibidem.

É interessante observar que, além dos Skinheads, outros grupos racistas brasileiros, abrigados dentro de partidos políticos, copiaram o modelo europeu de discriminação. O projeto do vereador Féder é uma cópia do projeto que a Frente Nacional propõe para os estrangeiros na França. Se pouco organizados ainda na via "legal", onde a militância dos Skinheads divide-se entre os minúsculos partidos PNB (Partido Nacionalista Brasileiro), PNSB (Partido Nacional-Socialista Brasileiro) e Ação Integralista Nacional, as ações dos Skinheads brasileiros chamaram a atenção de todos pelo caráter racista e pelo perigo que representavam.

A imprensa brasileira, quando noticiou fatos referentes a ações praticadas pelos Skinheads, nunca se preocupou em definir qual facção estes pertenciam. Todos eram genericamente definidos desta forma: *"Além de espancar judeus em minoria, os programas favoritos dos Carecas são cultivar músculos, criticar o sindicalismo da CUT, tirar sangue das gangues rivais e dos homossexuais."*¹¹

Uma das ações mais ousadas ocorreu no dia 24.09.92, em São Paulo, quando seis Skinheads neo-nazistas (o grupo não foi identificado) invadiram o Centro de Tradições Nordestinas e os estúdios da rádio Atual AM, onde picharam as paredes com frases como: *"Fora nordestinos", "morte aos ratos do nordeste" e "fora canalhas". Também foram disparados vários tiros contra as instalações da rádio. O radialista José Mauro foi ameaçado de ter a língua cortada, caso voltasse a criticar na rádio as atitudes dos Skinheads."*¹²

A partir destes dois episódios e da participação de facções de Skinheads com grupos separatistas, a repressão desencadeada pela Polícia Federal foi fulminante. Vários líderes foram presos e processados por crime de racismo e discriminação, além de ter sido criada na cidade de São Paulo uma delegacia especializada em crimes de discriminação e racismo. Também a prefeita de São Paulo, Luiza Erundina, sancionou um projeto que proíbe o comércio ou uso da suástica no município.

¹¹ Revista Veja, 25.11.92, p. 52.

¹² Jornal Folha de São Paulo, 26.09.92, p. 48.

Se, por um lado, nos grandes centros as ações dos grupos encontraram reação da imprensa, de movimentos sociais e de vários partidos políticos, em outras regiões do Brasil grupos organizados de neo-nazistas (Skinheads ou não) voltaram a apresentar visibilidade.

A partir de 1989, este fenômeno encontrou em Santa Catarina um campo fértil para desenvolver-se, sendo que a maior visibilidade ocorreu nas cidades com média e grande concentração industrial, que correspondem também às áreas de colonização européia.

Santa Catarina

A imigração de alemães para o Brasil esteve vinculada ao processo de colonização que era baseado no minifúndio, conforme determinação do governo brasileiro, no século XIX. Os colonos alemães estabeleceram-se na região sul do Brasil por várias razões. Entre elas, SEYFERTH (1988, p. 02) destaca: *“O sul possuía grandes extensões de terras devolutas, que apesar da existência da população indígena e de posseiros caboclos, eram considerados vazios demográficos... O regime de colonização com pequena propriedade, por razões óbvias, não interessava aos grandes latifundiários de São Paulo e do nordeste.”*

As colônias foram se formando de modo a criar uma homogeneidade étnica, sendo que as principais cidades emergentes foram Blumenau e Joinville. A forma com que se estruturaram e o isolamento levaram as pessoas destas colônias a formularem uma identidade social que continha elementos germânicos e alguns brasileiros. Para SEYFERTH (1988, p. 07):

A concepção de uma germanidade teuto-brasileira está vinculada à idéia de pertencimento nacional pelo direito de sangue - uma formulação do nacionalismo alemão. Com base nisso, reivindicava-se o direito à existência de

um grupo étnico teuto-brasileiro, cujo ponto de referência espacial são as chamadas 'colônias alemãs'.

Isto traria problemas mais tarde, pois, com o desenvolvimento da região e a chegada de muitos brasileiros, a assimilação e o convívio dos alemães com os brasileiros e sua cultura foi muito difícil. O auge dos conflitos ocorreu durante o governo Vargas, com a campanha de nacionalização.

As várias etnias que colonizaram Santa Catarina, na sua maioria distribuíram-se pelo território, conforme o processo estabelecido pelas companhias colonizadoras. A exceção pode ser feita aos italianos, que entraram no território catarinense pelas regiões oeste e sul, vindos do Rio Grande do Sul. Devido a estas características de colonização e presença basicamente de minifúndios, a população catarinense possui um nível de alfabetização elevado, assim como acesso a informações.

Manifestações nazistas já ocorriam em Santa Catarina durante a década de 30. Mas, com o início da 2ª Guerra, o Governo Vargas proibiu qualquer manifestação nazista ou de cunho germânico. Escolas foram fechadas, livros queimados, pessoas presas e torturadas. Este período recebeu o nome de *“Campanha de Nacionalização do Ensino”*. SEYFERTH (1994, p. 12) descreve a situação da população teuto-brasileira:

Num primeiro momento, esta tentativa de assimilação forçada teve como resultado um endurecimento das fronteiras étnicas: os membros do grupo se voltaram para dentro da comunidade e, ao mesmo tempo, foram postos à margem da cidadania, classificados como alienígenas, por categorias étnicas negativas e estigmatizantes... houve reações contra o fechamento das escolas (resultando inclusive no ensino clandestino do alemão) e das associações e desafiava-se abertamente a proibição de falar a língua alemã....

Após a 2ª Guerra, com a derrota dos alemães e italianos, a situação destas populações em Santa Catarina piorou, pois criou-se um estigma em torno deles. Se o

indivíduo fosse identificado como de origem alemã ou descendente deste, logo era considerado nazista, e assim também com os italianos, só que em menor escala.

Isto fez com que grupos de simpatizantes do nazismo se mantivessem no mais completo anonimato durante várias décadas, só voltando a manifestar-se após o surgimento de grupos de Skinheads de ideologia nazista e de grupos separatistas, procurando unir-se a eles.

Somente na década de 80, através de festas típicas, como a Oktoberfest, Fenatiro, entre outras, que os teuto-brasileiros puderam expressar e reafirmar valores que serviram para sua distinção das demais etnias (como organização, ordem, limpeza, etc). Com isso, também retomaram-se idéias nazistas, camufladas por mais de 30 anos. O campo para este tipo de ideologia estava fértil, por vários motivos:

- Revalorização da cultura alemã, devido ao sucesso das várias festas típicas.
- Desilusão com os partidos políticos tradicionais, culpados pela crise econômica e social que o país atravessa.
- “Sucesso” da colonização alemã, justificado pela industrialização e por ser considerada a área mais desenvolvida do estado.

O nazismo valoriza o conceito biológico de raça. Isto viria a acabar com a identidade estigmatizada, que foi criada para os teuto-brasileiros na época da nacionalização imposta por Vargas, e reforçaria toda a idéia em torno do mito de uma raça superior.

Se, inicialmente, nos grupos de Skinheads predominava a descendência alemã, em outros estados brasileiros houve cada vez maior presença de jovens de outras origens assumindo este tipo de ideologia.

Atualmente, várias cidades apresentam grupos de neo-nazistas com certa visibilidade, inclusive em várias regiões do estado que não possuem colonização alemã. Nestes casos, ocorre uma adaptação da ideologia nazista às especificidades regionais. Na maioria dos casos este tipo de ideologia aparece normalmente associada a grupos separatistas (por exemplo, em relação à criação de um novo estado chamado Iguaçu - que seria formado pelas regiões oeste de Santa Catarina e sudoeste do Paraná), como

também com relação a proposta de separação da região sul do Brasil, para a constituição de um novo país formado pelos três estados do sul).

Devido ao fato da migração nordestina ser pequena, o discurso dos Skinheads sofre algumas “adaptações”. Os atingidos passam a ser os imigrantes de regiões agrícolas do Paraná, das regiões oeste e planalto catarinense, que perderam suas terras e partem para o litoral e regiões industriais em busca de emprego ou de uma “vida melhor”.

PETERS¹³, que trabalha com jovens, dá uma explicação para o ressurgimento de movimentos autoritários conduzidos por jovens:

É preciso abandonar os conceitos patológicos ou mesmo os psicodiagnósticos e tentar buscar um diagnóstico psicossocial para a formação e consolidação do autoritarismo representado pelos Skinheads... O surgimento do autoritarismo é característico em sociedades de indivíduos atomizados e isolados... Esse ser atomizado busca no totalitarismo a sua afirmação, já que esse lhe oferece uma perspectiva de futuro, uma meta, um inimigo, lhe exigindo lealdade e força.

Esta afirmação vem ao encontro de várias declarações que obtive no trabalho de campo, feitas por jovens que afirmam terem se tornado Carecas porque o grupo forneceu-lhes o “status de serem alguém”, não somente uma máquina como na empresa ou um voto para os políticos e sindicatos.

Dentro do estudo que realizei em Santa Catarina encontrei basicamente dois tipos distintos de militância neo-nazista. Vou distingui-los a partir dos tipos de manifestações mais frequentes.

- ***Skinheads***: Destacam-se pelo visual tradicional dos Skinheads (cabeças raspadas, coturnos, suspensórios). Suas ações são violentas e audaciosas. Utilizam-se

¹³Entrevista com a psicóloga Lilian Peters ao jornal A Notícia 02.02.92, p. 22.

de grafites e pichações para demonstrarem a sua presença na cidade ou região. As atividades deste grupo podem ser divididas em três: Panfletagem e Pichações, Doutrinação e Produção Musical.

- **Articulados:** As atividades deste grupo estão resumidas basicamente à captação de novos simpatizantes, através de reuniões de discussões teóricas onde são debatidos e revistos fatos históricos a respeito do nazismo. Frequentemente negam qualquer tipo de ligação com os Skinheads.

O jornal "O Estado" (SC), na sua edição de 29.11.92, publicou uma entrevista com o fundador e coordenador do grupo, Wandercy PUGLIESI, que assim descreveu o funcionamento do grupo: *"Nos encontramos periodicamente. Aqui vêm pessoas simpatizantes do nazismo, pesquisadores e revisionistas históricos. Aparecem também alguns Skinheads, mas eles são ociosos, meio ignorantes. Eu sou um germanófilo, um nacional-socialista."*

Foi necessário contato através de trabalho de campo com o grupo de Skinheads, pois atualmente estão clandestinos devido à ação da polícia às suas atividades.

Em campo

Cheguei na loja de discos frequentada pela maioria deles, preocupado com as dificuldades que encontraria pela frente. Entre elas, a resistência por parte dos membros e simpatizantes do grupo de Skinheads neo-nazistas em revelarem suas idéias, assim como proibirem o registro visual, devido à forte repressão desencadeada meses antes pela Polícia Federal contra membros do grupo e de grupos separatistas.

Após meia hora no local, S. chegou. Eu já o conhecia por meio de fotografias que apareceram nos jornais, nos quais foi apontado como o fundador deste grupo de Skinheads. S. não se parece mais com um Skinhead, pois sua cabeça não estava mais

raspada, não usava coturnos ou suspensórios. Agora ele ostenta um cavanhaque, bem no estilo "grunge".

Como havia combinado com um amigo (funcionário da loja), fui apresentado a S. como estudante e roqueiro. Começamos a conversar sobre música, que se prolongou por mais de meia hora. Fui convidado para ir no dia seguinte (sábado) na casa dele. No final da tarde do mesmo dia, fui a um bar próximo da loja, pois havia sido informado que encontraria lá ex-Skinheads.

Lá conheci K., 20 anos, filho de classe média baixa e não descendente de alemães. Depois de muita conversa e algumas cervejas, ele confirmou que havia sido membro do grupo de Skinheads. *"Foi através desta leitura (revisionista), que cheguei ao grupo de Skinheads aqui... Fui lá três ou quatro vezes. Não fiquei porque eles só falavam e nada faziam. Fora isso, houve muita pressão uma época, porque um cara do grupo falou merda pro jornal e começou pegação no pé..."*

Visualmente K. mantém as características de Skinhead, como cabeça praticamente raspada, roupas pretas.

No dia seguinte, no mesmo bar, encontrei com J., outro apontado por todos como ex-Skinhead. J. forneceu a seguinte versão sobre sua passagem pelo grupo:

No início, ele (S.) me mostrou um livro sobre as verdades da 2ª Guerra Mundial, me falou também sobre a exploração das multinacionais, que só querem nos explorar e mandar os lucros para fora... Ele falava que se a Alemanha conseguiu crescer com o nazismo, por que o Brasil não conseguiria? ... No início (do grupo), eu era tratado igual a todos. Mas quando entrou mais dois ou três caras que eram descendentes de alemães, começaram a me deixar meio de lado, pois não sou descendente de alemães, a minha pele é quase jambo e não moro em nenhum bairro típico de alemães.

Na tarde deste mesmo dia fui ao encontro com S. Ele reside em um bairro afastado do centro, onde praticamente todos que lá residem possuem descendência

alemã. S. trabalha na mercearia do pai junto com outros quatro empregados, sendo que um deles é negro. S. revelou-se um admirador do autor revisionista S.E. Castan: *“Eu já li os seus livros. Até gostaria de ler outros, mas a justiça proibiu a venda deles. Acho isso babaquice, pois não estamos numa democracia? Qualquer um pode vender os livros que quiser, só o Castan é que não. É uma perseguição porquê ele desmistificou alguns mitos”*.

Os mitos a que S. se referiu fazem parte da tese defendida pelos autores revisionistas, de que o “holocausto de judeus não ocorreu na 2ª Guerra, assim como também as câmaras de gás serviam apenas para matar os piolhos dos judeus”. Perguntei, então, quais eram as atividades do grupo por ele fundado. *“A gente se reunia e discutia os livros do Castan. Também liamos Minha Luta, do Hitler. Mas o interesse do grupo era pela cultura alemã, da qual nós descendemos e hoje está desvirtuada, devido ao comercialismo de algumas tradições, como por exemplo Oktoberfest ou a Fenatiro. .. Eu estudo a cultura alemã até hoje... Não sou racista.”*

S. não leva em conta o outro lado possibilitado pela exploração turística das tradições alemãs, que é o de expandir a cultura e os valores germânicos. Comparando as afirmações do líder do grupo “articulado” e de S., do grupo de Skinheads, pode-se perceber alguns pontos em comum:

- Ambos afirmaram que o objetivo principal dos respectivos grupos é o estudo da cultura alemã.
- Os dois admitiram receber apoio financeiro de empresários.
- Ambos utilizam-se da doutrinação como meio de cooptação de novos adeptos.

Além da doutrinação, em Santa Catarina as ações dos Skinheads utilizaram-se das pichações, principalmente de suásticas, para tornarem-se visíveis. Pude perceber em meu trabalho de campo que as pichações dos grupos de Skinheads ocorrem somente em lugares de grande fluxo de pessoas, como muros e paredes de prédios no centro da cidade, placas de sinalização de trânsito de avenidas movimentadas e em lugares que apresentam desafio às autoridades. Exemplo disso é a suástica pichada na guarita do

estacionamento de um grande supermercado. Todas as pichações caracterizam-se pelo uso exclusivo da tinta preta.

As publicações do grupo variam de formas e funções, mas as principais podem ser divididas em dois tipos:

Panfletos: Propriamente ditos, que servem como fator de visibilidade do grupo e para lançarem provocações contra grupos inimigos, tais como negros, punks, homossexuais. Normalmente são distribuídos em locais movimentados, mas ao mesmo tempo seguros. Isto significa que sua circulação se limitará em áreas onde a resistência ao movimento não existe ou é pequena.

O panfleto mais conhecido que circulou em Santa Catarina foi elaborado pelo grupo “White Powers”, com o nome de “Folha do Reggae”. O panfleto foi distribuído na saída de um colégio particular, e lançava muitas provocações contra os negros, ao comentar um show de reggae que havia acontecido alguns dias antes.

Fanzines: São um misto de minirevista e jornal e destinam-se a pessoas pertencentes ao movimento, pois seu conteúdo é basicamente composto de informações sobre o movimento, bandas e textos nacionalistas. São mais elaborados que os panfletos.

Tanto os panfletos quanto os fanzines são reproduzidos via xerox, por se tratar da forma mais prática e barata.

A exemplo dos seus pares europeus e de outros estados brasileiros, os Skinheads utilizam-se da música para conseguir visibilidade e, ao mesmo tempo, burlar a vigilância que a polícia exerce sobre o movimento. As mensagens racistas, o modo de vida Skinhead e o amor ao Brasil estão entre os temas mais comuns das canções “carecas”.

Se, no Brasil, não existe uma banda que possua unanimidade dentro do movimento (apesar de que várias são conhecidas - Virus 27, Garotos Podres, Kaos 64, W.C.H.C), em Santa Catarina a “representante” do movimento chama-se “Resistência Regional”. As letras, na sua maioria, são cantadas em francês e alemão. S. era fundador

e membro da banda. *"Eu era vocalista e guitarrista. Paramos porque começou a ter muita pegação no pé devido ao nome."*

Perguntei-lhe, então, por que este nome, se ele trazia problemas. S. respondeu: *"Porque simbolizava o nosso pensamento."*

Em todo o Brasil, todas as bandas seguem a linha do "OI" ou então do hardcore¹⁴. Com exceção da banda Garotos Podres, o restante delas só consegue gravar os discos de forma independente e, conseqüentemente, sem distribuição para as grandes redes de lojas do país. As vendas são feitas de mão em mão, nos locais onde ocorrem os shows.

Para exemplificar a força das letras das músicas dos Skinheads destacarei três, devido ao fato delas defenderem as diferentes linhas de ação destes.

A primeira a ser destacada é a mais conhecida. A banda Garotos Podres surgiu no ABC paulista há dez anos e possui três discos gravados. Seguem a linha nacionalista dos "Carecas do ABC". Pregam a união de punks e Skinheads para acabar com a exploração das multinacionais. Na letra abaixo, combatem o imperialismo das nações ricas.

"Yankees go home" 15

*Nações imperialistas dominam o mundo,
Promovem a miséria e dela se sustentam,
Piratas do século XX, parem de nos saquear!
Yankees go home!
Através das armas ou da cultura,
Nos impõe a submissão do FMI,*

¹⁴ Caiafa, J. (1985) define hardcore como "ritmo hiperrápido, onde as músicas não possuem refrão e sua duração não ultrapassa os dois minutos. É a aceleração do punk".

¹⁵ "Yankees go home" foi gravada no disco "Pior que antes", de 1988. A letra é de autoria do vocalista José Mau Jr.

*Fora miséria internacional,
Sai fora daqui...!*

A banda Vírus 27 surgiu na periferia de São Paulo e seus membros pertencem ao movimento "Carecas do Subúrbio". Prefere, nas suas letras, enaltecer a vida dos Skinheads, onde aparecem muitas "tretas" ¹⁶.

"Caos" 17

*Vamos lembrar daquele tempo bom,
Quando a carecada vestia o mesmo tom,
Com cara de mau,
Já pronto pro pau.
Cabeça raspada, que cena atual.
Caos na cidade, guerra civil já!
Onde tem careca a treta vai rolar,
Careca de bota sabe onde pisar:
Na cara dum bosta, é a lei do caos.
Caos! Caos! Caos!
Pedras e paus...!*

Como terceiro exemplo, a banda paulista "W.C.H.C", formada por "White Powers", compôs uma música que serve como "bandeira" do grupo em relação aos migrantes.

¹⁶ Gíria popular utilizada para designar brigas entre gangues de jovens, onde a única arma utilizada, além dos braços, são pedaços de pau ou pedras.

¹⁷ "Caos" foi gravada no disco "Parasitas da nação", de 1989. A letra é de autoria de Glauco Mattoso.

"Migrante" 18

*Migrante,
 Você que vem para cá,
 Buscar o que não tem lá,
 Maldito migrante, desista,
 São Paulo não te agüenta!
 Você só suga o sangue paulista.
 Apenas mais um na concorrência,
 Empregos, mulheres, terras,
 Tudo isso você vai roubar.
 Volte para sua casa migrante
 Filho da puta!*

Por outro lado, os grupos opositores aos Skinheads também encontraram na linguagem musical uma importante forma de alcançar um público maior. Cada vez mais, grupos de rap, punk, funk conseguem espaço nos meios de comunicação com letras que combatem o racismo. A banda joinvilense "The Power of the Bira" compôs a seguinte letra, quando as manifestações nazistas começaram a surgir no estado.

"Nazi-Chocolate" 19

*Moro na Chocolatolândia
 Onde o chocolate preto é minoria
 Mas também tem os misturados
 Com caju e com amendoim*

¹⁸ A letra é citada no Fanzine "Skin", produzido por White Powers de São Paulo (sem data).

¹⁹ "Nazi-Chocolate", The Power of the Bira

*Mas também tem os misturados
 Com passas e castanhas.
 Moro na Chocolatolândia
 Onde o chocolate branco é minoria
 Alguns não se misturam
 Por se acharem mais gostosos!
 O racismo é uma realidade existente
 Mas não é a realidade desejada.*

A música sistematiza e arregimenta jovens pela idade, pelo tipo, pelo ritmo, pelo modelo de vida. Tudo isso acaba se confundindo e é neste contexto que muitos aderem sem compreender o significado político ou quando tem oportunidade de criticá-lo coincide também com uma etapa de mudança de idade.

Não sabemos até que ponto e até onde vai a relação entre grupos de idade e fixação de ideologias. Sem dúvida, a música é um suporte que possui muitos atrativos, mas não sabemos se ela é um simples fator de mobilização ou se ela viabiliza um campo político emergente.

Com este trabalho, encerro uma etapa de pesquisa, ainda inicial, que deverá ter continuidade para o aprofundamento necessário à reflexão e à análise dos dados levantados. Uma interpretação sob o enfoque antropológico para pensar o racismo e as intolerâncias étnicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANTON, M. *A idéia de raça*. Lisboa : Edições 70, 1977.
- BARTH, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México : Fondo de Cultura e Economia, 1969.
- BIVAR, A. *O que é Punk?* São Paulo : Editora Brasiliense, 1982.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Difel, 1989.
- CAIAFA, J. *Movimento punk na cidade: A invasão dos bandos sub*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1985.
- COSTA, M.R. *Os Carecas do Subúrbio: Caminhos de um nomadismo moderno*. São Paulo : Vozes, 1994.
- CUNHA, M.C. Identidade: Da cultura residual mas irreduzível. *Revista de Cultura e Política*. Rio de Janeiro : Cedec, ano 1, 1979.
- EPSTEIN, A.L. Etnicidade e identidade. In: *Ethos and identity: Three studies in ethnicity*. London : Tavistock. Chicago, Aldini, 1978.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- GOFFMAN, E. *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1980.
- GUATTARI, F. *Revolução molecular: Pulsações políticas do desejo*. São Paulo : Editora Brasiliense, 1987.
- HOBBSBAWN, F.J. *Nações e nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1991.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo : Pioneira, 1976.
- OLIVEN, Ruben G. *Antropologia de grupos urbanos*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- _____, _____. *A parte e o todo: A diversidade cultural do Brasil nação*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- _____, _____. Uma categoria no espírito humano: A noção de pessoa, noção de eu. *Sociologia e Antropologia I*. Petrópolis : Vozes, 1983.
- PENNA, Maura L.F. Por um conceito de identidade nas sociedades complexas. *Modernidade e Pobreza: As Ciências Sociais nos anos 90*. Recife : Fundação Joaquim Nabuco, 1991.
- POLIAKOV, L. *O mito ariano: Ensaios sobre fontes do racismo e nacionalismo*. São Paulo, Perspectiva, 1970.
- _____, _____. *Raça e ciência I*. São Paulo, Perspectiva, 1970.
- _____, _____. *Raça e ciência II*. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- RUBEN, Guilherme R. Teoria da identidade: Uma crítica. *Amário Antropológico 86*. Brasília : UNB, 1986.
- SEYFERTH, G. Emigração e colonização alemã no Brasil: uma revisão bibliográfica. *Boletim Informativo das Ciências Sociais*, nº 25. Rio de Janeiro : Edições Vértice, 1988.

- _____, _____. *Nacionalismo e identidade étnica*. Florianópolis : Fundação Catarinense de Cultura, 1982.
- SILVA, Juremir M. *A miséria do cotidiano: Energias utópicas em um território moderno e pós-moderno*. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 1991.
- ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta*. São Paulo : Editora Brasiliense, 1985.
- WATKINS, F.M. & KRAMNICK, I. *A idade da ideologia*. Brasília : Editora da UNB, 1981.

Material pesquisado na imprensa:

- Revista Veja*. Editora Abril, 1990, 91, 92, 93.
- Revista Isto É*. Editora Três, 1990, 91, 92, 93.
- Revista Top Rock*. Trama Editora, 1993.
- Jornal Folha de São Paulo*, 1990, 91, 92, 93.
- Jornal O Estado de São Paulo*, 1991, 92, 93.
- Jornal O Globo*, 1990, 91, 92, 93.
- Jornal Zero Hora*, 1990, 91, 92, 93.
- Jornal Diário Catarinense*, 1990, 91, 92, 93.
- Jornal A Notícia*, 1990, 91, 92, 93.
- Jornal O Estado*, 1990, 91, 92, 93.
- Jornal de Santa Catarina*, 1990, 91, 92, 93.

O CAMINHO INVERSO: A TRAJETÓRIA DE DESCENDENTES DE IMIGRANTES ITALIANOS EM BUSCA DA DUPLA CIDADANIA

ADILES SAVOLDI*

Introdução

Neste trabalho, procuro refletir os interesses que estão em jogo quando descendentes de imigrantes italianos buscam órgãos jurídicos, consulados, a procura de garantir o aparato legal que lhes conceda a cidadania italiana. Para isso pretendo analisar alguns aspectos históricos que considero pertinentes para o entendimento do desfecho atual.

Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul fazem parte da Região Sul, que, segundo LEITE (1995, p.1), "*constitui-se como uma das áreas de menor porcentagem de índios e negros do Brasil. A maior parte de suas terras foi ocupada posteriormente na transição do século XIX para o XX, por imigrantes procedentes de diversas regiões da Europa.*"

Nas últimas décadas (1980-1990), no Brasil, a procura aos consulados italianos foi intensificada. É nesse período que são criados inúmeros vice-consulados para atender a demanda da população. Outro recurso adotado para organizar o atendimento foi restringir o número de processos a serem atendidos anualmente. O Consulado Geral de Curitiba-PR e o Vice-Consulado de Florianópolis atendem em conjunto 70 famílias (núcleos familiares) por mês; quando os pedidos ultrapassam essa

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

cota, são agendados para os meses seguintes¹. Esse número pode variar em pequenas proporções, o mesmo ocorrendo com o Consulado do Rio Grande do Sul.

O critério norteador que concede o acesso ao reconhecimento da cidadania italiana "*Jus Sanguinis*" é o vínculo sanguíneo, ou seja, do ascendente italiano em linha direta até seus descendentes, como por exemplo bisavô para avô, deste para o pai, deste para o filho, em seqüência até o pretendente.

FOX (1986, p. 13-14), em seus estudos sobre parentesco, revela que essa tomada de conhecimento sobre a suposta origem: "*Salvuarda-nos do anonimato: não fomos lançados neste mundo sem uma história. Para usar a metáfora mais freqüentemente associada à procura dos antepassados, possuímos raízes. (...) Quantos de entre nós não serão capazes de resistir ao poder de sedução exercido por antepassados famosos ou ilustres?*"

Nos últimos anos foi possível presenciar o surgimento de inúmeras manifestações culturais italianas. Essa retomada da cultura italiana por parte dos descendentes de imigrantes retrata uma tentativa de resgate das suas raízes. Essa tentativa de reconstrução histórica de um passado remoto tem propiciado um emergente e bem-sucedido comércio, pois são inúmeras as empresas que vêm adquirindo bons lucros com a compilação de genealogias. Outras empresas também têm investido na divulgação de seus serviços de pesquisa e busca de documentos em diferentes países da Europa².

Os consulados só dão entrada nos processos se o requerente estiver com a documentação exigida. O maior problema para o requerente consiste justamente em ter acesso à toda a documentação necessária, em especial à certidão de nascimento ou de batismo (ou de nascimento da igreja) do ascendente italiano que irá originar a cidadania, emitida pela autoridade civil ou religiosa da cidade onde ocorreu o

¹ Segundo informações do Vice-Consulado de Florianópolis, em 1993 o Consulado Geral de Curitiba não atendeu ao público por estar completamente agendado. Este alega que essa procura em massa esteve relacionada com possíveis boatos que alardeavam não ser mais possível conseguir a cidadania italiana após a unificação européia.

² Semanalmente são anunciados no jornal Folha de S. Paulo, nos classificados.

nascimento. Em função disso, muitas pessoas acabam recorrendo a empresas especializadas em realizar esse tipo de pesquisa na Europa.

Outra característica emergente diz respeito ao comércio turístico envolvendo Brasil - Itália. Para MOMBELLI (1993), são cada vez mais comuns viagens individuais ou coletivas à Itália para encontrar parentes, ou conhecer a terra que um dia seus antepassados deixaram. Entre os descendentes de imigrantes italianos que conseguiram a dupla cidadania, há os que viajam para a Itália não apenas para conhecer a terra dos antepassados, ou os parentes que lá ficaram, mas para buscar melhores oportunidades.

O contexto brasileiro

A vinda de europeus não-portugueses para o Brasil, durante o século XIX, tem como pano de fundo o capitalismo, que aos poucos foi impondo-se por todo o mundo. Segundo DE BONI (1984), a elite burocrática portuguesa tinha interesse em transformar a colônia em país, e, para tanto, incentivava a vinda de europeus.

As leis que regulamentavam a imigração oscilavam de acordo com os interesses das elites nacionais. Por um lado, os grandes proprietários rurais procuravam salvaguardar seus direitos em relação à ameaça do modelo de pequena propriedade que seria implantado pelos imigrantes europeus. Por outro lado, a elite, preocupada com a formação da sociedade brasileira, buscava justamente a imigração européia, pois esta proporcionaria o esperado branqueamento da nação.

RENK (1990, p.115), ao analisar o campesinato italiano no Rio Grande do Sul e sua migração ao oeste de Santa Catarina, identifica o dualismo causado pela tensão entre interesses da imigração e colonização:

Suprir os braços para lavoura e/ ou branqueamento - de um lado os grandes proprietários e fazendeiros, buscando substituir os escravos, mostravam-se favoráveis a angariar trabalhadores, independente de região e raça, desde que voltados para a lavoura. De outro lado, a burocracia imperial, a inteligentsia e a população branca das cidades estavam preocupadas com o

Estado social da nação, tentando fazer da imigração um instrumento de 'civilização', isto é, de embranquecimento.

Pode-se dizer que estes dois aspectos influenciaram a imigração pois, de acordo com FROZI (1975, p. 72), na década de 1870 teve início o movimento migratório da Itália para o Brasil. Os primeiros italianos aportaram em São Paulo e constituíram o elemento humano substituto do braço de escravos nas lavouras. Já em 1875, a imigração italiana começou a penetrar no Rio Grande do Sul, nas áreas de colonização. *"No Rio Grande do Sul, o imigrante não teve a mesma função que em São Paulo, aqui ele foi colonizador; por isso não se denomina o fenômeno como imigração italiana, mas como colonização italiana."*

O governo brasileiro incentivava a vinda de imigrantes agricultores para o Rio Grande do Sul. Segundo DE BONI (1984, p. 85), a quase totalidade dos imigrantes dizia-se agricultor de profissão, embora isso nem sempre correspondesse à realidade. Ao chegarem ao Brasil, contudo, desenvolviam a atividade que haviam aprendido na Itália, contribuindo assim para a auto-suficiência da colônia. *"O colono estava tomado pelo fascínio da posse da terra. Fugira da Itália atraído pela promessa de um lote colonial, onde pudesse trabalhar apenas para si e do qual ninguém o despedisse."*

Os imigrantes no Rio Grande do Sul compraram as pequenas propriedades em parcelas que eram pagas com a produção. O problema consistia em assegurar a propriedade da terra para as gerações seguintes nessa mesma condição de pequeno proprietário, pois chegou o momento em que o fracionamento do solo teve de ser evitado para não tornar-se inviável economicamente. Em função disso, a partir de 1880 inicia o movimento migratório interno no Rio Grande do Sul e a partir de 1910 as migrações se dão para o Estado de Santa Catarina, e mais tarde para o Paraná.

Segundo RENK (1990), o isolamento espacial a que os imigrantes estiveram submetidos e o uso da língua italiana, embora internamente esta apresentasse uma diversidade de dialetos, contribuíram num primeiro momento para a formação do grupo étnico.

A Itália, para os imigrantes no Brasil, tornou-se um ponto de referência, mas para os próprios imigrantes italianos era ainda uma abstração, pois aquele país havia concluído recentemente a sua unificação. Esta referência serviu como marco para a identidade étnica do grupo.

BARTH apud OLIVEIRA (1976, p. 4) critica o conceito de grupo étnico como “unidade portadora de cultura”³ e considera mais adequado concebê-lo como um “organizational type”: “Podemos ver os grupos étnicos como uma forma de organização social, sendo que o aspecto crítico da definição passa a ser aquele que se relaciona diretamente com a identificação étnica, a saber ‘a característica de auto-atribuição e atribuição por outros’.”

Para BARTH, as fronteiras sociais são mais relevantes que as culturas dos grupos em si, pois através dessas fronteiras percebe-se as categorias de inclusão e de exclusão que norteiam o grupo étnico.

Internamente, os italianos, em relação aos habitantes de outros países, identificavam-se como brasileiros, com virtudes e defeitos inatos, mas, localmente, em relação ao luso-brasileiro, qualificavam-se como italianos, avaliando etnocentricamente o outro que, por sua vez, é transformado literalmente no outro. (RENK, 1990, p. 133).

Na migração para o oeste de Santa Catarina, estes traços persistem em relação à população local, brasileira ou cabocla, havendo nítida distância apontada pelas oposições entre os dois grupos. A forma de marcar essas fronteiras caminha pelo viés contrastivo, reafirmando sua identidade étnica e negando a outra, isto é, a cabocla. Para Cardoso de OLIVEIRA (1975, p. 5), “a identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i. é., é a base na qual esta se define. Implica a

³ Definição de grupo étnico criticada por Barth: “Grupo étnico designa uma população que: se perpetua principalmente por meios biológicos; compartilha de valores culturais fundamentais, postos em prática em formas culturais num todo explícito; compõe um campo de interação e comunicação; tem um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem” (BARTH citado por OLIVEIRA, 1976, p. 2).

afirmação do nós diante dos outros (...) é uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente.”

Os colonos, na transição da condição de deserdados na Itália para a de proprietários no Brasil, atribuem esse sucesso à ação do trabalho. Neste sentido, RENK (1990, p. 159), chama atenção para a estreita relação entre tempo e trabalho: “*Colado à concepção do trabalho, está a representação do tempo. Este é naturalizado, daí a compulsão do trabalho em não perder tempo. É sempre pensado na lógica do ganho ou da perda.*”

Os valores dos colonos estavam pautados na ideologia capitalista. Quando eles se referiam aos nativos evidenciavam as diferenças, que eram avaliadas de forma etnocêntrica. A principal característica que lhes atribuíam era a resignação à pobreza. Para os italianos, “*somente quem trabalha vai para frente, vence, tem condições de melhorar de vida. Todas as interferências externas - como as decisões políticas e econômicas do país - não são consideradas.*” (MOMBELLI, 1993, p. 06)

Para a população nativa⁴, a colonização representou uma mudança acelerada, pois aquela se encontrava em situação de desvantagem no enfrentamento a ser travado com a colonização, o que sem dúvida favoreceu sua expropriação. Segundo RENK (1990), os nativos passaram a ser vistos como indesejáveis pelo Estado; portanto, precisavam ser expulsos para que os colonos pudessem ocupar a terra e, conseqüentemente, produzir.

Para Roberto Cardoso de OLIVEIRA (1976), a sociedade nacional exerce certos tipos de pressão que podem resultar no fortalecimento de um grupo étnico de forma positiva ou negativa. No imaginário da elite brasileira do final do século passado, os imigrantes europeus, além de proporcionar o esperado branqueamento da nação, também trariam o progresso, o que reforçava de forma positiva as características deste grupo étnico em detrimento dos nativos. Esta discussão também é encontrada em Schwarcz, que aponta uma preocupação da elite brasileira no sentido de constituir uma

⁴ Índios, caboclos e negros.

menos duas faces, opostas e complementares: a exaltação patrioteira e o contrapeso de uma visão amarga, mas real. Ele faz alusão ao nacionalismo triunfalista que via na grandeza do país o fruto dos esforços das elites arianas e fidalgas: “*O nacionalismo atinge aqui um dos seus limites implícitos, ao excluir tacitamente da nacionalidade o pobre, o negro, o mestiço, o chagássico, o maleitoso, o subnutrido, o escravizado como se fossem acidentes, manchas secundárias no brasão das oligarquias*”.

Nos anos 20 e 30 triunfa o nacionalismo conservador e autoritário, que se nutria de ideologias facistas, tendo sido a base para a ideologia do Estado Novo. A campanha de nacionalização foi instituída por Getúlio Vargas, após o golpe de 1937. “*O programa de ação dessa campanha tinha como premissa erradicar as influências estrangeiras atuantes principalmente nos três estados do Sul, e inculcar nas populações de origem européia (especialmente alemães, poloneses e italianos) o sentimento de brasilidade.*” (SEYFERTH, 1981, p.175).

As primeiras medidas para atingir a pretendida nacionalização foram o fechamento das escolas, em especial as alemãs: “*...durante a nacionalização, nas escolas, queriam que nós falássemos português da noite para o dia...*” (depoimento teuto-brasileiro, In: SEYFERTH, 1981, p. 194). O Exército divulgava propagandas dos valores nacionais para atingir a população, como por exemplo: “*Quem nasce no Brasil é brasileiro ou traidor.*” Nos correios, repartições públicas e bancos foi colocada a inscrição: “*Fale a língua nacional para ser entendido.*” (SEYFERTH, 1981, p. 194).

Pode-se perceber que, mesmo com todo esse processo de nacionalização e pressões por parte do Estado, os grupos étnicos ainda persistem ao longo do tempo. De acordo com SEYFERTH (1990), a campanha de nacionalização, de certo modo, eliminou os canais formais de atualização da etnicidade, ao proibir o ensino da língua estrangeira, publicação de jornais, revistas, etc. Portanto, as identidades étnicas da maioria dos grupos descendentes de imigrantes têm como base, atualmente, critérios que foram elaborados no passado.

população brasileira, sendo a imigração de europeus brancos uma forma de amenizar problemas trazidos pela mestiçagem já existente, o que sugere um nítido desprezo por populações indígenas e negras.

Muitos desses valores persistem com o passar do tempo. Um exemplo: “*Os italianos - eles não trouxeram apenas uma vontade de trabalhar, trouxeram uma civilização*”⁵.

Nação e nacionalismo

Para OLIVEN (1992, p. 15), a nação é um produto cultural que surge na Europa no fim do século XVIII e que se constitui, de acordo com Anderson, em uma “*comunidade política imaginada*”. ANDERSON (1989, p. 14) propõe esse conceito “*dentro de um espírito antropológico*”; portanto, “*Nação é uma comunidade política e imaginada - e imaginada como implicitamente limitada e soberana*”.

Para STAVENHAGEN (1984, p. 30), a definição de nação é evasiva, tanto que existem dezenas de definições, todas refletindo as preferências teóricas e políticas de seus autores. A grande maioria dos estudiosos enfatiza a comunhão da língua e cultura, outros acrescentam a vida econômica, já outros consideram uma história em comum, “*memória coletiva, ou vontade comum de criar o governo*”. “*Outros estudiosos são mais materialistas, sustentam que as nações não existem antes dos Estados, e que é o Estado, enquanto instituição política e legal, enquanto aparato ideológico, que cria realmente a nação, ali onde antes só existiam grupos étnicos*”. Em muitos casos, o conceito de nação está calçado na idéia de uma homogeneidade étnica de sua população.

Para CANDIDO (1995, p. 14), a palavra nacionalismo, no Brasil, foi com o tempo sendo ressignificada, não sendo possível reduzi-la a apenas um significado estanque. Segundo este autor, a palavra nacionalismo apresentou neste século pelo

⁵ Manchete de comemoração dos 100 anos da imigração. Revista Veja, 19/08/75, p.46.

Cidadania e etnicidade

Os imigrantes italianos no Brasil foram construindo sua identidade pautados na tríade Trabalho, Família e Religião. Essa identidade foi se remodelando, se adaptando a novos contornos de acordo com o contexto vivenciado pelo grupo.

Através de seus descendentes, os imigrantes redefiniram o perfil étnico do país. Ao reforçarem a fronteira interna, reinventam-se como grupo, recriando novos símbolos e introduzindo uma releitura do seu passado através de uma tradução de cada tradição. Sendo pomeranos, vênetsos, trentinos, ungareses, tirolezes, etc, tornaram-se com a unificação dos Estados nacionais europeus italianos, alemães, russos, e também brasileiros - sobrenacionalidades criadas concomitantemente aos processos de fixação no Brasil. (LEITE, 1995, p. 1)

O fenômeno da globalização, de acordo com LISBOA (1993), tem propiciado, paradoxalmente, a fragmentação advinda da afirmação de múltiplas identidades: "A globalização não leva necessariamente à homogeneização". Nota-se, entretanto, que paralelamente a esse fenômeno ampliam-se as manifestações de um verdadeiro espetáculo das diferenças, a afirmação da etnicidade.

Para Boaventura de Sousa SANTOS (1995), a globalização é um fenômeno antigo, que teve início com o colonialismo. Portanto, não existe a globalização; existem as globalizações. E também não há globalização sem localização. À medida que certas características se globalizam, como por exemplo cinema, música, etc, do mesmo modo se tornam localizadas. Assim, quando se estabelece um processo de globalização de determinadas características culturais, estas, ao localizarem-se, tendem a se etnicizar, dando ênfase a características étnicas, como, por exemplo, o spaghetti: não é apenas spaghetti, mas sim spaghetti italiano⁶.

Com a unificação dos Estados nacionais europeus, podemos perceber que esta abertura de fronteiras internas estabelece novos limites, muda o quadro de excluídos.

Através dos limites internos os grupos tendem a enfatizar suas características locais. Portanto, o fato de ser europeu remete a algum lugar. No que tange ao Brasil, de acordo com o argumento de Oliven, antes de ser nacional faz-se referência ao local. A conquista da cidadania italiana pelos descendentes de imigrantes de italianos representa a garantia de pertencimento a essa nova comunidade, sem necessariamente perder os vínculos regionais e nacionais brasileiros. Para LEITE (1994, p. 5),

à medida que as fronteiras dos estados nacionais parecem à primeira vista mais tênues e o recorte da classe social não mais necessariamente adequa-se aos novos códigos de acesso (...) é justamente neste contexto que o étnico se afirma como um importante critério de inclusão/exclusão, é o lugar possível de onde se inicia o trânsito, de onde se aciona a suposta cidadania, encontrando nesta fronteira a possibilidade de alcançá-las.

Segundo MÜLLER (1975, p. 7), no Brasil o cidadão está sempre preocupado com os laços que o caracterizam numa hierarquia. Dessa forma,

brasileiro é todo aquele que aqui aporta enquanto aceita o Estado católico e, curiosamente, não é 'brasileiro' enquanto busca uma identidade cultural que o distingue dos estratos mais inferiores. Essa identidade diferenciadora se vale de todo e qualquer elemento cultural que o ligue principalmente à Europa. Com isso, exclui-se de antemão os indígenas, os negros, seus descendentes, bem como os mestiços.

A cidadania italiana nesse aspecto estaria reforçando essa ligação com a Europa, constituindo uma forma de *status*. No Brasil, os aspectos regionais, abordados na polaridade Norte e Sul, também refletem um caráter hierárquico dos valores que são remetidos a suas respectivas populações. Portanto, pertencer à região Sul também denota certo *status*, pois mais uma vez se reporta a elementos culturais ligados à Europa. MÜLLER (1995, p. 7), aponta para duas formas de brasilidade:

Uma que identifica o cidadão abstrato, constituidor e participe de um Estado/Brasil abstrato, cidadania essa que se exerce por ocasião do voto, do serviço militar e das solenidades cívicas. A outra identifica um

⁶ Palestra proferida em 29/9/95 com o título "Globalização, Multiculturalismo e Direitos Humanos"

sufredor/perdedor, das filas de INPS, do subemprego e da submoradia, da carência de saúde e educação, enfim desassistido da sorte.

Nem todos os descendentes de italianos no Brasil têm tido uma vida tão próspera como contam as histórias, os mitos criados em relação à capacidade de prosperar pelo trabalho. Eles também sofrem as conseqüências do modo como são conduzidas as políticas públicas neste país⁷. Muitos ítalo-brasileiros se encontram hoje nas mesmas condições em que se encontravam seus antepassados no final do século passado na Itália. Segundo MOSER (1990), é cada vez mais marcante sua presença entre os sem-terra em Santa Catarina. De acordo com LEITE (1994, p.5) *“nenhum sistema, Estado-Nação, em sua formulação liberal-capitalista ou socialista, foi capaz de propiciar na prática aquilo que propõe o discurso ideal de oportunidades, direitos e garantias. Talvez por isto, mudou, e muito, a inabalável fé na democracia, em antigas utopias”*.

Portanto, segundo a autora, as organizações étnicas estão sendo valorizadas como capazes de complementar ou substituir, mesmo que provisoriamente, supostas garantias e até utopias.

Um dos principais argumentos das pessoas que buscam a dupla cidadania é a impossibilidade de prever o futuro, portanto a dupla cidadania atuaria como uma espécie de garantia para ser acionada no momento propício. Neste aspecto, convém ressaltar a possibilidade de manipulação da identidade étnica que, segundo OLIVEIRA (1976, p. 24), *“pode ocorrer quando abrem-se diante do indivíduo ou grupo alternativas para a escolha (de identidades étnicas) à base dos critérios de ganhos e perdas”*.

⁷ Cabe enfatizar principalmente a chamada modernização da agricultura, pois no Sul do Brasil a maior parte dos imigrantes italianos dedicou-se à agricultura, através da pequena propriedade rural, e, com a “expansão do capitalismo no campo com incentivos especiais à monocultura e à agroindústria, a tradicional exploração agrícola não tem competição em nível de mercado e é relegada a segundo plano.” (WARREN, 1990, In: MOSER, 1990:43)

A cidadania italiana torna-se, portanto, o passaporte, o meio de acesso à comunidade européia, não se remetendo apenas à Itália⁸, mas através da Itália, pois sem esse vínculo o cidadão não teria livre trânsito, e tampouco a possibilidade de permanência em outros países da comunidade européia.

Nos anos 60 esteve em voga a utopia do mundo sem fronteiras. No entanto, é possível perceber que os limites continuam bem definidos e as fronteiras muito bem marcadas. Em conseqüência disso, as pessoas procuram garantias, documentos, que assegurem a possibilidade de pertencimento e acesso a diferentes Estados-Nações⁹.

⁸ Segundo informações obtidas no escritório de advocacia que se anuncia semanalmente na Folha de S. Paulo como sendo especializado em procurar documentos na Itália, boa parte das pessoas que solicitam seus serviços para obter a dupla cidadania italiana estão interessadas em poder transitar livremente pela Europa e inclusive desenvolver algum vínculo empregatício, e o país mais visado nesse sentido é a Inglaterra.

⁹ Em alguns países, como por exemplo os Estados Unidos, os brasileiros só têm acesso se comprovarem que sua renda encontra-se acima da média, pois de outro modo o cidadão comum, que representa mais da metade da população brasileira, certamente encontraria muita dificuldade em obter o visto de viagem. Neste caso, a cidadania italiana, além de proporcionar ao cidadão brasileiro a possibilidade de pertencimento à comunidade européia, acaba sendo o viés que este encontra para tentar o visto para os Estados Unidos com mais êxito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo : Ática, 1989.
- BARTH, Fredrick. *Os grupos étnicos e sus fronteras*. México : Fondo de Cultura Economica, 1969.
- BONI, Luis A.; COSTA, Rovilio. *Os Italianos no Rio Grande do Sul*. 3ª ed. Porto Alegre : Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984. Caxias do Sul, Universidade de Caxias, Correio Riograndense.
- FOX, Robim. *Parentesco e casamento. Uma perspectiva antropológica*. Lisboa : Vega Universidade, 1986.
- FROZI, Vitalina Maria; MIORANZA, Ciro. *Imigração italiana no nordeste do Rio Grande do Sul: processos de formação e evolução de uma comunidade italo-brasileira*. Porto Alegre : Ed. Movimento, 1975.
- LEITE, Ilka Boaventura. Classificações étnicas e as terras de negros no sul do Brasil. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. *Terra de quilombos*. Decania CFCH/UFRJ, p. 111-120, 1995.
- LEITE, Ilka Boaventura. O lugar do não-cidadão e da não-identidade. Florianópolis, UFSC, mimeo.
- LISBOA, Armando de Melo. Separatismo: tempo de ódio, tempo de repensar o Brasil. *Plural*, Florianópolis, v. 3, n. 4, p. 75-81, jan./jul. 1993.
- MOMBELLI, Raquel. *Mi soi talian grazia a dio: identidade étnica e separatismo no oeste catarinense*. Florianópolis, Projeto de dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.
- MOSER, Anita. Alguns aspectos da realidade de descendentes de italianos em Santa Catarina. *Boletim de Ciências Sociais*, Florianópolis, v. 55-56, p. 34-68, 1990.
- MÜLLER, Sálvio Alexandre. Cidadania e brasilidade. *Releituras*. Blumenau, p. 7, 1995.
- NOVAES, Silvia Caiuby. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo : Ed. da Universidade de São Paulo, 1993.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Etnia e estrutura social*. São Paulo : Pioneira, 1976.
- OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis : Vozes, 1992.
- RENK, Arlene. *A luta da erva: um ofício étnico da nação brasileira no oeste catarinense*. Rio de Janeiro, 1990. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1993.
- SEYFERTH, Giralda. *Nacionalismo e identidade étnica. A ideologia germanista e o grupo teuto-brasileiro numa comunidade do vale do Itajaí*. Florianópolis : Fundação Catarinense de Cultura, 1981.

- _____. _____. *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1990.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Amárico Antropológico* 84. Rio de Janeiro, p. 11-44, 1985.

Artigos na imprensa:

- BONASSA, Elvis Cesar. Antropólogo italiano cria o etno-cyberpunk. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 set. 1995.
- MASSI, Augusto. Uma palavra instável. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 agosto, 1995.
- REVISTA VEJA, 1/08/1975, p. 36-77.

Resenha:

ROYCE, Anya P. **ETHNIC IDENTITY STRATEGIES OF DIVERSITY**
Indiana University Press. 1982.

EUGÊNIO PASCELE LACERDA*

O livro de Anya P. ROYCE pode ser considerado um competente esforço teórico, devidamente munido de dados empíricos, para dar conta da enorme complexidade que caracteriza o fenômeno étnico no mundo contemporâneo. Esperar do texto alguma reflexão epistemológica mais densa em torno da noção de identidade ou da noção de etnia *per se* é exigir algo que o texto não contém. ROYCE trabalha a identidade adjetivada pelo fenômeno étnico em sociedades complexas. Seu aporte é antes de tudo cross-cultural, a não ser quando se dedica a detalhar suas próprias pesquisas no México.

Sua contribuição específica parece ser a de tentar avançar em relação às contribuições de BARTH naquilo que o fenômeno étnico ultrapassa a mera adscrição para se tornar uma poderosa referência de grupo, entre outras, de uso notadamente estratégico, invocado ou não pelas pessoas conforme a percepção e situação interativa (p. 184). Para isso introduz noções como *estilo*, *dupla fronteira* e *etnicidade situacional*. Sua contribuição geral parece ser a de reforçar o escopo da reflexão em torno da relação etnicidade e política, um campo de estudos já tradicional dentro da Antropologia.

O livro divide-se em quatro partes. Na primeira, a autora define suas estratégias conceituais a partir de uma revisão crítica das abordagens principais quanto a grupos étnicos e suas formas de manifestação em contextos sociais mais amplos. Na segunda, discute como as identidades étnicas são criadas, persistem ou desaparecem

* Antropólogo, Gerente de Pesquisa e Documentação da Fundação Catarinense de Cultura.

dentro dos contextos específicos como a situação colonial, nacionalismo emergente, imigração e migrações internas. Na terceira parte, se dedica a mostrar as possibilidades estratégicas e de negociação da identidade étnica examinando o uso de símbolos, estereótipos e estilos que a tornam visível. Conclui, na quarta parte, com uma análise dos fatores que influenciam o significado contemporâneo da etnicidade.

Logo na introdução fica claro que seu objetivo é apresentar teorias e análises que refletem o "ecletismo e os contrastes" do fenômeno étnico, apoiada na constatação quase universal da "infinita *variedade, complexidade e contraditoriedade* daqueles comportamentos, pensamentos e valores que nós definimos como étnicos" (p. 13). Nesse sentido, o livro todo é um elogio da diversidade por ela mesma.

O comportamento étnico será visto desde um ponto de vista *institucional* (contextos sócio-políticos e de grupo) até um ponto de vista *individual* (motivação e construção de símbolos, táticas e estratégias). Aliás, a própria autora divide o livro nessas duas partes (p. 2). Três fatores serão escolhidos para orientar a análise de qualquer situação interétnica: *poder*, pelo qual se define quem domina e quem é subordinado (este é potencialmente um étnico), sendo que nota-se na relação uma aceitação superficial do dominador pelo subordinado, que, em nível mais profundo, é resistência (p. 4); *percepção*, por onde se nota como os membros de diferentes grupos se percebem a si e aos outros; e, *objetivo* (ou motivação), que pode se tornar uma bandeira capaz de reunir esforços para sair de uma situação anterior (p. 5).

Depois de destacar tais fatores, que funcionarão como vetores de explicação, ROYCE fornece seu conceito de grupo étnico, identidade étnica e etnicidade, bem como o tipo de abordagem que adota. Antes, faz uma revisão crítica. Relativamente a grupo étnico, critica a insuficiência de definições puramente objetivas que se baseiam nas características aparentes do grupo, como língua, fenotipo, práticas alimentares, religião; de outro modo, critica a definição de Fredrick BARTH que, privilegiando as fronteiras do grupo, i.é, o aspecto interativo, põe de lado a importância do *stuff* cultural do grupo. Por outro lado, definições meramente subjetivas também são insuficientes, como as do tipo: -Eu sou X porque me identifico com outro que é de X. Esse é o caso

das definições de alguns sociólogos americanos quanto ao pluralismo étnico em Nova York (p. 20-2). ROYCE propõe acertadamente uma definição que reúna critérios objetivos e subjetivos como a única forma de fazer comparações mais amplas (p. 23).

Sua definição de grupo étnico é a seguinte: ... "*an ethnic group is a reference group invoked by people who share a common historical style, based on overt features and values, and who, through the process of interaction with others, identify themselves as sharing that style.*" (p. 27)

Sua definição de identidade étnica: "*Is the sum total of feelings on the part of group members about those values, symbols, and common histories that identify them as a distinct group.*" (p. 18)

Sua definição de etnicidade: "*Is simply ethnic-based action.*" (p. 18)

ROYCE estabelece definições operativas, dinâmicas e flexíveis capazes de instrumentalizar a leitura dos processos de mudança nos grupos étnicos e dos processos de interação entre grupos, inseridos em contextos mais amplos.

A flexibilidade se baseia no fato de que muitos cientistas sociais têm chegado gradualmente a conclusão de que os grupos étnicos são simplesmente um outro tipo de referência de grupo que os indivíduos podem escolher invocar ou ignorar, dependendo de sua percepção da situação (p. 24). A ênfase aqui é claramente individualista, isto é, o membro do grupo é tomado como um "*choice-maker*". Já a noção de estilo é adotada em substituição ao termo tradição, uma forma de superar as conotações conservadoras e imutáveis atribuídas aos padrões culturais dos grupos. *Estilo*, como um complexo de símbolos, formas e orientações de valores (p. 28) sinaliza tanto a escolha individual quanto a contínua mudança.

ROYCE finaliza esse debate a respeito do conceito de grupo étnico admitindo a necessidade de incorporar evidências tangíveis à identidade étnica. Entretanto, como recusa a idéia que a auto-identificação é suficiente assim como o mero inventário de características culturais, sugere a noção de dupla fronteira, que visualiza tanto a fronteira mantida de dentro do grupo, relativa a um conhecimento cultural subjacente, como aquela imposta de fora, como resultado do processo de interação com os outros,

estes limitados a reconhecer as características culturais aparentes, i.e, a performance do grupo (p. 31).

No capítulo 2, ROYCE examina alguns modelos e teorias que explicam a resposta de grupos étnicos em conjuntos sociais mais amplos. Segue aqui a advertência de Edward SPICER para quem "*every ethnic group or identify system is responsive to and reflective of the larger social context in which it finds itself*" (p. 50). Nesse sentido, discute quatro abordagens marcadas, até cronologicamente, pela progressão gradual de suficiência explicativa. A primeira, chamada "teorias do conflito", via nos grupos étnicos uma ameaça potencial à sociedade. Os primeiros estudos de identidade étnica partiam do conceito chave de equilíbrio da sociedade e se dedicavam a encontrar formas de controle dos grupos que não partilhavam dos objetivos da sociedade. É o caso da sociologia americana das primeiras décadas do século, com autores como WIRTH e METIGER. Segundo ROYCE, os primeiros teóricos do conflito, em grande parte expressavam a mentalidade média do cidadão americano (p. 36).

Uma segunda abordagem é chamada "isolacionista". Como os teóricos do conflito, admitiam que os grupos étnicos acabariam assimilando o modo de vida dominante e deixariam de ser étnicos. Caso contrário, se persistissem, se confinariam artificialmente em guetos. É o caso das pesquisas etnográficas feitas entre os anos 20 e 40 no México, focalizando comunidades camponesas e índios. Robert REDFIELD pontifica essa abordagem em sua teoria do *continuum folk-urban*, segundo a qual quanto mais afastados dos centros urbanos, menos aculturadas as comunidades seriam. ROYCE diz que esse tipo de abordagem persiste porque muitos pesquisadores ainda vêem as comunidades como se estivessem isoladas umas das outras, mas que a complexa situação mexicana não pode ser explicada, na atualidade, invocando o isolamento, ausência de contato ou medindo a distância campo-cidade (p. 39).

Uma terceira abordagem vê na interação o principal fator de criação e manutenção da identidade étnica. Os estudos de EPSTEIN (1958) e COHEN (1969) na África e os de BARTH no Afeganistão (1969) são os mais freqüentemente citados da abordagem interacionista. A interação e o contato entre grupos diferentes

frequentemente incita ao fortalecimento da identidade de cada grupo e ao mesmo tempo abre campo para o manejo situacional da identidade (p. 40). A identidade passa a ser o *produto da interação* ao invés de *ser o resultado negativo do isolamento*. Essa mudança de ênfase, segundo ROYCE, muda o campo da Antropologia em geral, que passa a ver o processo em lugar do equilíbrio. Os antropólogos começam a olhar a mudança, reconhecendo as sociedades como sendo influenciadas por forças que vão além de suas próprias fronteiras (p. 41). O conflito passa a ser um dado normal ou uma condição crônica das sociedades heterogêneas.

Uma quarta abordagem, a qual ROYCE se filia, ainda que seu conceito de identidade étnica permaneça interacionista, é a abordagem da oposição (ou resistência) - *oppositional approach* - de Edward SPICER.

Diferente de BARTH, para quem a aceitação e interação social são elementos fundadores das distinções étnicas, SPICER vê no processo de oposição (ou resistência) o fator essencial na persistência da identidade. ROYCE assinala que os dois modelos se aplicam a situações diferentes. Enquanto o modelo de BARTH é *sincrônico* e se aplica a situações mais genéricas, o modelo de SPICER tem um caráter *diacrônico* e etno-histórico, aplicando-se a situações específicas. Dois são os *conceitos centrais* que diferem de outras abordagens:

1. *Persistent Identify System*, pelo qual sistemas culturais demonstraram habilidade em sobreviver ao longo do tempo em diferentes ambientes culturais. Tais sistemas partilham características comuns, como sobreviver em mais de uma organização estatal; serem pressionados e resistir à incorporação econômica, política e religiosa; desenvolver símbolos de identidade bem definidos (p. 44). São exemplos os judeus, bascos, catalões, mayas, yaquis, navajo, irlandeses.

2. *Oppositional Process*, pelo qual tais sistemas são o resultado de uma contínua oposição, por meio de suas histórias, às tentativas de incorporação ou assimilação. A oposição pode variar da resistência à guerra, mas permanece constante a idéia de oposição à incorporação.

Uma característica importante pela qual tais sistemas se mantêm é a flexibilidade nas respostas às tentativas de incorporação. Aqui, SPICER põe ênfase na intensa consciência coletiva que o processo de oposição produz e que motiva os indivíduos a continuar a experiência, "armazenada" no sistema em forma simbólica. Os símbolos derivam de uma combinação entre *terra e língua*, mas podem ser outros como música, dança, heróis. O que é importante é a flexibilidade no uso de símbolos conforme as pressões e mudanças da sociedade dominante (p. 48).

ROYCE ressalta que o modelo de SPICER não se aplica a todas as situações interétnicas, mas sua ênfase na flexibilidade e capacidade de resposta ao ambiente, tanto física quanto social, é digna de imitar (p. 49). Diz que o modelo é mais realista por não considerar os seres humanos como essencialmente cativos das instituições que criam (p. 49).

Finalmente, SPICER considera três áreas de participação necessárias à persistência dos sistemas de identidade: a comunicação por meio da língua; a partilha de valores morais e a organização política. Munida deste modelo, ROYCE documenta sua aplicação nos capítulos restantes do livro.

Na segunda parte do livro (cap.3) estuda as formas pelas quais os grupos étnicos respondem a situação colonial, com base naqueles três fatores: poder, percepção e objetivo (ou motivação). Inúmeros exemplos são citados por todo o mundo em várias épocas, a partir de uma vasta pesquisa bibliográfica. Desde a conquista espanhola no México à invasão da China pela Mongólia; Império Romano à política britânica de governo indireto na África; da cooperação entre gregos e persas no séc. IV A.C. à sistemática eliminação de invasores pelos índios brasileiros. Dentre as inúmeras situações arroladas, ROYCE faz dois estudos de caso para mostrar a conexão daqueles três fatores e suas conseqüências: os Yaquis no México e os Hutu e Tutsi de Burundi, centro-leste da África. O caso dos Yaquis bem ilustra. Mantiveram sua independência graças as façanhas militares. Costumavam chicotear os espanhóis e tribos vizinhas espalhando temor e precaução; percebiam a si mesmos como uma

unidade tribal autônoma e mantiveram associação com os jesuítas para obter vantagens econômicas (p. 77).

Poderíamos objetar a ROYCE o risco de se fazer generalizações tão amplas para uma tão variada escala de experiências históricas. No entanto, ela mesma se justifica ao dizer que *poder, percepção e motivação são fatores partilhados em todas as situações interétnicas* (p. 83). De fato, fazendo um corte de tipo transversal, a autora consegue generalizar situações as mais equidistantes.

Da mesma forma, no cap. 4, examina a situação étnica no contexto do nacionalismo. Discute a Revolução Francesa, as unificações alemã e italiana, o anti-colonialismo e os movimentos separatistas. Afora a introdução teórica, o cap. 4 é um dos mais interessantes do livro. ROYCE se concentra no grande debate quanto às lealdades primordiais dos grupos étnicos em relação aos laços civis das nações emergentes ou estabelecidas (p. 96-103).

Ela constata a complexidade da questão ao dizer que, dependendo da situação, o conflito entre etnia e nação pode surgir quando os grupos étnicos subordinados percebem a vantagem em reivindicar direitos baseados em alguma forma de lealdade primordial; ou, de outra forma, os laços primordiais podem funcionar como suportes do esforço nacional. Cita o caso de Wehrmacht na Alemanha durante a II Guerra Mundial (p. 98). Essa questão é extremamente atual, quando vemos grupos étnicos no Leste-europeu, não apenas reivindicando direitos, mas indo à guerra pela independência.

No cap. 5, seguindo o mesmo procedimento, ROYCE estuda a imigração nos últimos três séculos. Assinala que se o contato entre grupos e indivíduos é o que torna a identidade étnica relevante, o processo de migração deve ser o primeiro contributo da etnicidade (p. 108). Comenta as motivações que levam à imigração ou migração interna, como as perseguições, explosão demográfica e escravidão; ou, busca de novas oportunidades de vida e mesmo um senso de patriotismo como no caso de Israel. Cita inúmeros casos em diversos países. Na parte final do capítulo analisa algumas teorias assimilacionistas norte-americanas (p. 13), que qualifica de monolíticas, para sugerir que o processo de imigração tem levado a um crescimento da consciência étnica.

Na terceira parte do livro (cap. 6 e 7), ROYCE deixa de trabalhar com contextos sócio-políticos mais amplos, embora os deixe subentendidos. Discute as condições sob as quais a afiliação étnica é disposta pelos indivíduos antes que qualquer outra e, uma vez escolhida, a forma como a identidade étnica é manifestada e negociada. Nesse sentido, enfatiza, no cap. 6, a contínua produção e reprodução de símbolos, estereótipos e estilos no processo interativo. Inspira-se nos trabalhos de COHEN sobre a retribalização na África (p. 168) e ilustra a questão com suas pesquisas no México.

O caso dos índios Zapotec da cidade de Juchitán é de fato significativo. Fundada no século XV como colônia do Reino Zapotec, seus habitantes são 80% zapotecs e 20% mexicanos, italianos, japoneses, libaneses, espanhóis e norte-americanos. O que esses 20% tem em comum é o sentido de fidelidade à nação mexicana. A ausência de compromisso com Juchitán é a primeira característica que os afasta dos Zapotec. Esse tipo de situação não é singular no México, mas o que torna Juchitán única, conforme ROYCE, é a celebração da identidade índia e a habilidade com que se impõe sobre o resto dos habitantes. Os Zapotec controlam a cidade não apenas do ponto de vista étnico, mas também social, econômica e politicamente. O êxito da identidade Zapotec deve-se em grande parte ao seu estilo, cujas características aparentes e valorativas Royce descreve em detalhe. O que importa dizer é que o êxito Zapotec se deve a *capacidade de competir com o estilo nacional* dentro da comunidade local, distinguindo socialmente aqueles que têm poder e influência porque derivam da comunidade local e aqueles cujo poder depende das forças externas (p. 183).

No cap. 7 (*Tactics of choice*), procura reunir os pressupostos apresentados na Introdução, indo além de uma definição meramente adscritiva da identidade e fixando-se no potencial de escolha, manejo e negociação pelo indivíduo.

Uma citação de LYMAN e DOUGLAS ilustra sua posição: "*At the level of the individual, ethnic identity is both a mental state and a possible strategy but only if it can be activated. In a very real sense, ethnic identity is an acquired and used feature*

of human identity, subject to display, avoidance, manipulation and exploitation." (p. 185)

Isso não significa total liberdade de manipular identidades.

Em termos mais exatos, ROYCE assinala que admitir uma identidade étnica é, em sua origem, *uma negociação dentro de limites*, sejam físicos, sociológicos, psicológicos ou estruturais.

Adota o conceito de "etnicidade situacional" (p. 202), que significa o uso estratégico da identidade étnica para se adequar a situações particulares, como a necessidade de mudar de status. Cita o exemplo de um indivíduo nascido em Porto Rico, educado na Europa e que tem ancestralidade Vizcayan Basca. Ele pode ser um vizcayan, um espanhol basco, um basco e, adicionalmente, um cavalheiro continental quando trata com a high-society americana, ou um companheiro latino quando discute com um intelectual latino americano; ou mesmo um porto-riquenho quando vai ao consulado dos EUA na Costa Rica. (p. 207).

No último capítulo ROYCE comenta a chamada *New Ethnicity*, que vê os grupos étnicos não mais conforme o tribalismo de ontem ou como unidades culturais imemoriais, mas com *grupos de interesse* que se mobilizam em função de necessidades correntes (STEIN-HILL, p.221). A referência ao passado passa a ser importante não em si mesma, mas porque confere um sentido de tradição aos grupos contemporâneos que podem usá-la para obter vantagens materiais e espirituais sobre outros grupos. Aceitando em parte esse tipo de categorização (p. 221), ROYCE se detém nos fatores atuais que influenciam a etnicidade, basicamente no que difere do passado em termos de manipulação das diferenças culturais.

Cita a expansão dos meios de comunicação, a continuidade do processo migratório, a desigualdade social, os laços primordiais e o que chama de "patronagem étnica" nos países socialistas e liberais. (p. 222). Conclui, refutando cada uma das posições, que vêem na identidade étnica um fator negativo, que submete o indivíduo, obstrói o progresso e divide ideologicamente. Algumas dessas posições são de autores americanos que chegaram a falar em "balcanização da vida americana" ou "ideologia do

exclusivismo". Em contraparte, ROYCE enaltece os benefícios da etnicidade: flexibilidade na interação, capacidade de escolha, experiência afetiva, orgulho étnico, herança e lembrança do passado.

Para finalizar, diria que o livro de ROYCE não deixa de representar ou reunir alguns pressupostos, já um tanto consagrados na literatura, relativamente às relações interétnicas.

Refiro-me em primeiro lugar à dimensão organizacional (p. 24), clássica em M. WEBER e retomada por F. BARTH (Cardoso de OLIVEIRA, 1976, p.3 e Carneiro da CUNHA, 1986, p.32), na qual um grupo étnico não pode ser formulado em termos culturais *strictu sensu*, senão como um tipo de organização. Em segundo lugar, a dimensão interativa, (p. 2 e 25), clássica em G. MEAD e retomada por BARTH (v. RUBEN, 1986, p. 79 e Cardoso de OLIVEIRA, 1976, p. 2), na qual a afirmação étnica só existe no processo de contato com os outros.

Em terceiro lugar, o pressuposto da contrastividade (p. 12) intergrupo e dentro de sistemas sociais mais amplos, tema explícito em COHEN (v. ROYCE, p. 25) e também em BARTH (v. Cardoso de OLIVEIRA, 1976, p. 5). Mais ainda, a chamada impregnação política do conceito de identidade étnica (p. 3), direcionando a classificação étnica para os grupos minoritários (v. Assis CARVALHO, 1985, p. 15).

Se, ao preferir um estudo amplo, de caráter etno-histórico, ratifica conceitos já tradicionais, por outro lado, no que se refere à relação indivíduo-grupo, ROYCE parece submeter o processo interativo à uma concepção universal de indivíduo como um perene tomador de vantagens, como se as formas culturais e sociais fossem pouco mais que a soma das decisões feitas pelos indivíduos, agindo em função de seus próprios interesses. Se o processo social é constituído a cada momento, certamente haverá no indivíduo razões motivacionais outras que não apenas as de ordem prático-situacional. Lembro aqui DURHAN (1986, p. 29-31), que menciona a conotação individualista que permeia nossa noção de pessoa (aliás, essa é uma distinção

importante que ROYCE faz), alertando para o perigo dos antropólogos verem indivíduos onde simplesmente não existem. Se o indivíduo é tomado universalmente como aquele que se filia ao social pelas vantagens que traz, como distinguir as formas pelas quais cada sociedade constrói a noção de pessoa?

Um segundo aspecto refere-se à posição levi-straussiana (v. Prólogo e Conclusão do Seminário sobre Identidade, Paris, 1974). ROYCE não discute LÉVI-STRAUSS, porém tomo a iniciativa de citá-lo por entender que sua posição começa onde ROYCE termina. Em seu livro, vemos a identidade étnica operando sempre como um recurso mediador que torna comunicável experiências distintas.

O campo da identidade é tomado como um aparato de linguagem com vocabulário próprio para tornar mutuamente inteligível a diversidade das situações humanas. ROYCE toma a possibilidade da tradução como um dado real. Entretanto, o que LÉVI-STRAUSS questiona é sobre a existência real desse campo. Para o antropólogo francês, a identidade não seria mais que um “foco virtual a qual nos é indispensável referirmos para explicar certo número de coisas, mas sem que jamais tenha existência real (p. 369). LÉVI-STRAUSS afirma que entre duas culturas, ou mesmo entre dois seres viventes, há sempre uma distância diferencial que não pode ser coberta; há sempre uma descontinuidade que parece irreduzível (p. 369). Nesse sentido, toda tentativa de tradução nunca é perfeita, pois sempre lhe escapará um resto de sentido (p. 8).

O problema da identidade adquire então a conotação de uma “função estável”; um “lugar e momentos efêmeros de concursos, intercâmbios e conflitos”, mas sem que se possa apreendê-la como uma realidade substancial.

Finalmente, a visão levi-straussiana, segundo entendo, aponta para a identidade mais como um ardil de inteligência, cujo domínio é o do refazer, do construir e reconstruir referências, caprichosamente empenhado em “sacrificar as formas culturais distintas às formas mentais específicas de uma época e civilização” (p. 8).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARVALHO, Edgar Assis. Identidade e projeto político - notas para a construção teórica do conceito na Antropologia. *Cadernos PUC*, São Paulo, nº 20, 1985.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo : Ed. Pioneira, 1976.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo : Brasiliense, 1986.
- DURHAN, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: *A aventura antropológica*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Prólogo e conclusão. In: *Seminário: La identidad*. Madrid: Petrel, 1982.
- RUBEN, Guillermo Raúl. Teoria da identidade: uma crítica. *Anuário Antropológico* 86, Brasília : UNB, 1986.