

# 11

## **AMOR, FAMÍLIA E SEXUALIDADE: O CASO DAS MULHERES MIGRANTES MEXICANAS NA ITÁLIA**

*Paulina Sabugal*<sup>1</sup>

Este artigo reflete sobre as práticas que são criadas em torno da vida íntimas de migrantes por amor. A partir de um estudo de caso com mulheres mexicanas que migraram para a Itália por amor, mostro como novos espaços de intimidade e possibilidades de reflexão sobre sexualidade, sobre o casal, casamento e família são criados pela decisão de migrar do México para a Itália. Neste fenômeno social de amor e migração surgem novas possibilidades do Eros, que discuto em paralelo aos estereótipos e imaginários que a Europa tem da América Latina e vice-versa.

### **INTRODUÇÃO**

Este artigo surge no contexto de uma pesquisa etnográfica realizada entre 2015 e 2018 com mulheres mexicanas na Itália que afirmam ter "migrado por amor"<sup>2</sup> - elas decidiram migrar por razões puramente sentimentais que não estavam ligadas a fatores econômicos e/ou

---

<sup>1</sup> Pesquisadora na Universidade de Bologna (Itália).

<sup>2</sup> Jordi Roca é o primeiro a falar de "migração por amor", definindo-a como uma migração que transcende o modelo de migração por razões econômicas e que busca a formação de uma família de destino ou emancipação, entre outras (ROCA, 2012). Por outro lado, Helen Wray fala da migração matrimonial e a define como um processo migratório no qual o cônjuge ou parceiro de um migrante é um residente nacional ou de longa duração de um país europeu e no qual a relação é a base do direito de entrada (WRAY, 2012).

políticos. Segundo os registros do Instituto de Mexicanos no Exterior (IME), o número de mexicanos em toda a Itália totalizou 4 127 em 2016. Nesse mesmo ano, um total de 12 027 320 mexicanos foi reportado como vivendo no exterior, dos quais 97,33% vivem nos Estados Unidos da América (EUA) e os 2,21% restantes (262.570) vivem na Europa (40%), Ásia (4%), Oceania (2%) e África (0,35%).

Em 2020, o Instituto Nacional da Mulher (INMUJERES) informou que 46,8% dos 12 milhões de mexicanos que vivem fora do território nacional são mulheres, o que coloca o México entre os cinco principais países de origem com o maior número de mulheres migrantes do mundo<sup>3</sup>. No caso específico da Itália, a migração mexicana é composta da seguinte forma: 73% são mulheres, enquanto apenas 27% são homens. Segundo dados do EMI, a maioria são donas de casa (24%), superando as empregadas por empresas privadas (18%), estudantes (15%) e missionários (1%). A diferença entre homens e mulheres é claramente perceptível e há uma grande porcentagem para a qual não há informações disponíveis.

Entretanto, estas estatísticas não levam em conta a dupla cidadania de filhos nascidos de casais italianos e mexicanos ou de mexicanos que, através do casamento, obtiveram a cidadania italiana. Além disso, os mexicanos que migram para o exterior não são obrigados a se registrar junto às embaixadas ou escritórios consulares na chegada, de modo que o número exato de mexicanos que realmente vivem na

---

<sup>3</sup> Instituto Nacional da Mulher (INMUJERES). Ano 7, Boletim nº 8, agosto de 2021. Disponível em: [http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos\\_download/BA7N08%20\\_FINAL%20publicado.pdf](http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/BA7N08%20_FINAL%20publicado.pdf)

Itália é desconhecido. De acordo com dados fornecidos pela Embaixada do México em Roma e pelo Consulado do México em Milão, estima-se que existam cerca de 7.000 mexicanas na Itália, a maioria das quais são mulheres que migraram por amor.

Com base nestes números, o trabalho de campo concentrou-se na realização de cerca de 50 entrevistas nas regiões onde, estatisticamente, a presença de mulheres mexicanas com um parceiro italiano foi estatisticamente maior. Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas e observação participante no Piemonte, Lombardia, Ligúria, Lazio, Toscana, Vêneto, Emília-Romanha, Campânia e Sardenha. O material das entrevistas e as notas de campo nos permitiram aprofundar e discutir vários aspectos deste tipo de migração, tais como amor romântico, família, papéis de gênero e sexualidade.

## **A REPRESENTAÇÃO DO AMOR**

O gênero é uma construção social e cultural que orienta e declina uma forma de ser e de estar dentro da sociedade (BUTLER, 2007; HIRSCH, 2003), sendo uma fonte de identidade (REMOTTI, 2010). Neste sentido, ser mulher está permeado por fatores sociais e culturais da sociedade. Neste estudo de caso particular, é interessante como, em seus testemunhos, as entrevistadas descobrem que ser mães e/ou esposas na Itália é diferente do que no México. Embora falar de gênero não implique apenas falar de mulheres, esta pesquisa etnográfica decidiu focar nas mulheres por duas razões principais: sua relevância

numérica na Itália em relação à presença masculina proveniente do México, e em segundo lugar, a rejeição expressa por vários dos homens na entrevista, um deles inclusive argumentando que: "o amor não é coisa de homem".

As mulheres entrevistadas tinham conhecimento prévio de que a entrevista fazia parte de uma investigação em andamento e que ela começava com a premissa: "conte-me sua história de migração"; no entanto, era comum que associar sua história à migração as obrigasse de certa forma a se reconhecerem como migrantes. Isto as deixava desconfortáveis, especialmente devido ao uso depreciativo da palavra "migrante" na narrativa usada por alguns meios de comunicação. Portanto, mudei minha estratégia começando as entrevistas com a pergunta: "Conte-me sua história de amor". Imediatamente a resposta era positiva, ainda que a história de amor acabasse como uma história de migração. Durante a entrevista era impossível não notar como elas próprias associavam seu testemunho a episódios de discriminação e racismo, que às vezes estavam relacionados à sua origem latina. Lore<sup>4</sup> por exemplo, me diz:

Você está muito bonita (referindo-se a mim), mas precisa se vestir mais como uma latina e menos como estes europeus. Eles sabem que somos mais legais e é por isso que seus homens gostam de nós. É por isso que elas nos odeiam e são tão ciumentas. Elas devem ser frígidos e chatas. Elas não têm cor, não riem alto, não comem picante, como nós (Lore, 48 anos, casados, morando em Nápoles há 7 anos).

---

<sup>4</sup> Todas as entrevistas foram realizadas em espanhol e para os propósitos deste artigo foram traduzidas por mim e revisadas por um tradutor de língua materna.

No testemunho de Lore, podemos ver como, embora ela tenha se sentido discriminada por causa de sua origem latina, ela é ao mesmo tempo capaz, através de sua narração, de transformar este tipo de crítica ligada à sua origem em um benefício que a distingue das mulheres italianas. O estigma torna-se uma vantagem. Estudos como o realizado por Adriana Piscitelli com mulheres associadas ao turismo sexual no Brasil também destacam as diferenças sexuais entre as mulheres latino-americanas e os homens europeus:

Neste contexto, as entrevistadas brasileiras reafirmam práticas corporais tidas como singulares, compreendendo um estilo de sexualidade marcado pelo prazer de fazer sexo e pelo conhecimento das práticas sexuais. Elas consideram que estas características as colocam em um nível superior em relação às italianas. Nas palavras de uma ex-dançarina: O que eles gostam em nós? É sexo... Meu marido não sabia fazer amor, mas para uma italiana ele estava bem... Eu o ensinei... porque senão eu não me sentia bem. Eu disse, não se ofenda, mas não é assim, primeiro você beija, beija, beija, os brasileiros gostam de beijar... E não se trata apenas de beijar... (PISCITELLI, 2008, p.10)

No contexto da "migração por amor", as mulheres latinas que migram têm sido comumente representadas por narrativas hegemônicas como mulheres interesseiras, inconvenientes e hipersexualizadas (SABUGAL, 2021), com base em sua origem latino-americana. Entretanto, não são apenas as mulheres que sofrem com esses preconceitos estereotipados. O homem europeu, neste caso o italiano, que escolheu casar com uma mulher mexicana, também foi estereotipado como alguém cujo único propósito é sexual ou como alguém que procura conseguir uma esposa mais jovem para cuidar dele

e limpar sua casa até o final de seus dias; ele é incapaz de manter um relacionamento com uma mulher italiana ou europeia, que aparentemente se libertou de modelos heteropatriarcais (ROCA GIRONA, 2009). No entanto, nos testemunhos não é este o caso. Há um esforço das mulheres entrevistadas para sublinhar que sua história de amor com um italiano é uma história de amor "genuína e verdadeira" que é recíproca, vai contra os cânones do tradicional e se aproxima dos ideais do amor romântico.

Neste sentido, o antropólogo do amor Jordi Roca dá uma descrição geral de como este tipo de migração normalmente ocorre:

( ) o procedimento habitual envolve a viagem do homem até o local de residência da mulher, seja como primeiro passo na busca de uma esposa, seja como o culminar de um período de contatos virtuais à distância. Após esta primeira viagem, e geralmente várias outras que se seguem uma após a outra durante um certo período de tempo, se a relação se consolida, a mulher migra para o país de residência do homem. Estamos, portanto, diante de uma realidade na qual, se pudermos usar a expressão para fins sintéticos-ilustrativos, o homem aparece como um turista apaixonado e a mulher como uma migrante por amor (ROCA, 2009, p.8).

Entretanto, no contexto desta pesquisa sobre migração por amor entre México e Itália, existem duas diferenças substanciais em relação ao que a Roca disse. A primeira é que as entrevistadas afirmam que nem elas nem seus parceiros estavam "procurando o amor", mas que ele simplesmente "aconteceu", o que, como mencionado acima, é uma das características típicas do amor romântico (RIAÑO, 2015). O amor não é procurado, ele é encontrado", diz uma delas. Na maioria das mulheres entrevistadas, pode-se observar que várias procuram adaptar sua

narrativa à retórica do amor romântico. A necessidade de adaptar a narrativa à ideia hegemônica e tradicional do amor emerge especialmente quando elas sentem que a relação é estigmatizada ou está sob "suspeita" dado o contexto migratório em que ela ocorre.

A segunda diferença fundamental é que as mulheres mexicanas conhecem seus parceiros na Europa. Elas são as que têm maior capacidade de mobilidade uma vez estabelecida a relação de longa distância, pois possuem maiores recursos econômicos do que seus parceiros na Itália. Entretanto, apesar de serem elas que possuem o capital econômico e cultural mais rico, são elas as que migram. É o caso de Mayra, que conheceu Alessandro durante umas férias em que ela estava viajando pela Europa com um grupo de amigas.

Nos encontramos em Barcelona, onde ele trabalha como garçom no resort onde estávamos hospedadas. Eu o vi e adorei. Então em sua noite de folga ele me convidou para sair e tomar uns *drinks* e depois nos beijamos e você sabe... Depois disso, continuei minha viagem, de lá fui para a Grécia e Croácia, acho eu. Depois combinamos de nos ver em Roma, onde eu estava fazendo o concurso para se tornar um varredor de rua. E olha, eles dizem que na Itália até o varredor é bonito... Bem, isso aconteceu comigo. Quando voltei ao México, percebi que estava grávida e lhe disse que tinha de vir, que eu pagaria sua passagem, mas que ela tinha de vir. No final, ele veio sem que eu lhe pagasse nada porque sentiu pena de mim. (...) Finalmente eles o aceitaram como varredor e ele tinha direito à *aspettativa*<sup>5</sup> e assim ele veio e ficou comigo no México até o nascimento do bebê. (...) Depois viemos para a Itália, para Roma. No início vivíamos com seus pais, mas depois sua avó morreu e lhe deixou a casa (...) ele é um daqueles que andam em um carrinho

---

<sup>5</sup> *L'aspettativa* é um direito dos trabalhadores subordinados de suspender seus serviços mesmo por longos períodos, sem perder seu emprego. De acordo com as razões (luto, razões familiares, deficiência), a lei n.53/2000 estipula que a *l'aspettativa* pode ser com ou sem remuneração.

nas ruas de Roma despejando água e lavando as calçadas. Tive pena dele no início. Meu ex-namorado em Mérida tinha sua própria empresa e eu acabei casando com o varredor de rua (risos)... mas bem, no final ele é um bom pai e me ama, que é o que importa (Mayra, 28 anos, casada, vive em Roma há 4 anos).

A família e a Igreja Católica fizeram do casamento uma instituição social e econômica que se tornou crucial na análise da construção e reconstrução do gênero. Desta premissa, surgem questões como: quem são as mulheres quando migram; como é ser esposa, namorada e/ou mãe em um país que não seja o país de origem; como é ser esposa, namorada e/ou mãe em um país que não seja o país de origem? As construções sociais e culturais mudam com a migração e combinam os estereótipos de gênero do país de origem com os do país de chegada. As relações, práticas sexuais e reprodutivas também são modificadas de acordo com a experiência migratória dos indivíduos (HIRSCH, 2003; NAPOLITANO, 2002).

Na maioria das entrevistas, as mulheres migrantes mexicanas insistem que a razão que as trouxe à Itália não está relacionada à sua situação econômica ou política. Várias delas dizem que tinham um bom carro, um trabalho remunerado, um apartamento próprio, uma boa posição econômica e uma vida social satisfatória. Entretanto, um dia, elas se apaixonaram por um italiano e, movidas por esse amor, decidiram migrar com a ideia de realizar um sonho aparentemente difícil de realizar no México: o casamento e a família. "É por causa do machismo", diz uma delas, "No México ninguém mais quer se casar". Há uma idealização de que o amor em outro país "será melhor" ou que elas estão simplesmente procurando "realizar um sonho", como no caso de Estela:



Eu queria um marido italiano e bem, o destino e a internet o colocaram no meu caminho. Estávamos na mesma cidade, casamos e nos mudamos para a Itália. Eu não larguei o meu sonho. Eu ousei viver a experiência. Eu era jovem (Estela tem 40 anos e vive em Bassano di Grappa, na província de Vicenza, há pouco mais de 5 anos, casada com um italiano).

Entretanto, apesar das promessas de amor e casamento com as quais elas deixaram o México para a Itália, o cenário, quando chegaram, não era o que esperavam. A maioria reside nas cidades de origem de seus cônjuges e não nas grandes cidades. É nestas pequenas realidades que a crise econômica e social que a Itália está atravessando (condições precárias de trabalho, dificuldade para os jovens de serem economicamente independentes de seus pais, um governo com tendências racistas) se torna mais palpável para elas. Muitas descobrem que o homem com quem se casaram não tem um emprego estável e que irão morar com seus pais. Elas se encontram em um contexto no qual o papel da mulher é frequentemente traçado sob costumes e práticas tradicionais. Não saber cozinhar bem um prato de massa, não falar italiano corretamente ou simplesmente ser de pele mais escura pode ser motivo de discriminação. Laura reconta:

Eu não tenho nenhum problema com minha sogra. Desde o momento em que cheguei, ela me pediu para dizer a ela -mamma-. Quem me irrita é sua irmã e nem Massimo nem minha sogra fazem nada. No início pensei que íamos ser como irmãs porque temos a mesma idade, mas não... (...) Vivemos num pequeno apartamento que os pais de *Massi* lhe deram... Sua mãe mora no apartamento de cima com sua irmã. Era sempre cara feia e grosserias, que se eu não falasse bem, que se eu me vestisse quem sabe como, que se eu parecesse estar sempre bronzeada... até que um dia ela me pegou sozinha e me disse que eu não a enganava, e que nem pensar eu ia roubar seu irmão e

suas coisas. Suas coisas...! Eles têm uma casa em *Rebibbia*! Eu venho de uma super casa no centro de Oaxaca que ela nem acredita. Um dia eu não aguentei e lhe disse: "Olha, *pendeja*, ou você se acalma ou eu te acalmo". Eu a ameacei... Eunão ia fazer nada com ela, mas aproveitei o fato de que ela pensa que todos os mexicanos são traficantes ou são criminosos. Ela nunca mais me incomodou (Libertad, 30 anos, vive há 6 anos em Roma com seu namorado Massimiliano).

O testemunho de Laura quebra um estereótipo importante: o fato de vir de um país em desenvolvimento como o México não implica necessariamente que elas são as que estão em condições precárias; pelo contrário, e como mencionado acima, na maioria dos casos são elas que têm o maior poder de compra na relação. Também é questionada a relação entre a mulher migrante por amor e a tensão que pode surgir com membros da família italiana, tais como sogras ou cunhadas. Além de um ideal de amor, há um ideal de casal e família como refletido no testemunho compartilhado por Rosa quando lhe pergunto: Qual é o problema das relações de casal no México?

No México, o problema é que eles te tratam bem, mas depois te traem. Na Itália eles te tratam mal, mas pelo menos você sabe que eles não estão com outras mulheres, porque os italianos são muito familiares (Rosa, 45 anos, divorciada, vive em Florença com seus dois filhos italiano-mexicanos há mais de 20 anos).

O fato de a migração ser motivada exclusivamente pelo amor se reflete na importância que continuam tendo o casamento e a família, a ponto de as migrantes, mulheres neste caso, estarem preparadas para deixar tudo para trás em seus países de origem a fim de realizar este projeto. Entretanto, seu objetivo não inclui o que acontece após o

casamento: educação dos filhos, carreira profissional e vida sexual, entre outros. A queixa é que muitas vezes elas ficam sem um projeto pessoal na Itália, o que muitas vezes as obriga a se tornarem donas de casa relutantes, a serem economicamente dependentes e a se isolarem da sociedade em que vivem, sendo seu parceiro o único elo com seu ambiente. Isto as leva a desenvolver uma dependência social e emocional. O cônjuge torna-se a única chave de acesso à sociedade italiana. Algumas dessas mulheres até mesmo deixam de pertencer à classe média alta mexicana para fazer parte da classe média ou baixa italiana. A migração, conseqüentemente, leva ao deslocamento de classe. Elas não são mais as mulheres que costumavam ser: não têm amigos, não têm emprego e muitas vezes nem mesmo um casamento satisfatório. Isto sublinha a força, atualidade e profundidade do ideal social ligado não apenas ao amor e à vida como casal, mas ao casamento e à família.

Assim, os casamentos biculturais são um microlaboratório intercultural onde é possível ver mais claramente os processos de integração (e exclusão) dos migrantes. Neste contexto, torna-se evidente que não existe um migrante neutro; o sexo, o gênero e a orientação sexual de uma pessoa entram em jogo em cada uma das fases da experiência migratória (CONSTABLE, 2009; DJURDJEVIC & ROCA GIRONA, 2016; ROCA GIRONA, 2016).

## **AMOR E SEXUALIDADE**

Em várias das histórias de amor que emergem das entrevistas, as assimetrias de poder se tornam evidentes, o que problematiza o sujeito,

sua identidade cultural e a representação que eles fazem de si mesmos. É importante lembrar que do ponto de vista dos estudos pós-coloniais que ainda hoje questionam e problematizam a relação entre a América Latina e a Europa, o casal bicultural pode ser visto como um modelo que facilita a dinâmica da subordinação consensual (TOFFANIN, 2014).

Portanto, é realmente o sonho do amor romântico que leva estas mulheres a migrar para a subordinação e submissão doméstica? Uma grande contradição decorre disso: o objetivo inicial é afastar-se de um modelo social e cultural machista no México, onde parece impossível estabelecer uma relação comprometida com as possibilidades familiares. Entretanto, quando chegam à Itália, descobrem que o machismo não é um problema exclusivo da sociedade mexicana, mas também persiste na Itália e se reflete em vários aspectos, como a vida íntima. Diana, por exemplo, diz: "Fábio não quer mais fazer amor comigo". Diana tem 37 anos de idade e é casada com Fabio há quase quatro anos. Diana, originalmente da Cidade do México, chegou com sua filha Alejandra, de 9 anos, de seu primeiro casamento. Agora ela quer ter outro filho, mas diz que Fabio muitas vezes se recusa a ter sexo com ela.

Quando vamos ter um filho se ele sempre disser não? Na outra vez comprei um *sutiã* novo e o *bastardo* me disse: *ma sembra a uno che ha mia mamma. Ma ti pare!* E ele começa a rir. Eu fiquei furiosa. Dai, de manhã, quando minha filha vai à escola, eu quero meu prêmio e ele não me dá nada. Estou cansada de pedir (Diana, 37 anos, casada, morando em Roma há dois anos)

Encontrei Diana várias vezes durante o ano para o café da manhã, almoço e jantar em sua casa. Tive a oportunidade de conhecer sua filha e Fabio, seu marido. Sua narrativa se concentrava principalmente em

reclamar de sua relação com Fabio e a Itália. Com o tempo, desenvolveu-se uma relação de confiança entre ela e eu<sup>6</sup> onde questões de sexualidade também vieram à tona.

Através de vários encontros com Diana, outros aspetos de sua vida com Fabio também vêm à tona: o deslocamento de classe quando ela se muda da Cidade do México para uma vila na Calábria, as limitações profissionais que ela sofre como resultado da falta de apoio de seu parceiro, seu relacionamento pobre com outras mulheres como sua sogra, sua ideia de casamento e família, e, é claro, a falta de sexo. Sua história de amor e migração é então traduzida em privação e frustração.

Em geral, durante as entrevistas, as mulheres quase nunca mencionam sexo, como se não estivesse ligado ao amor, ou como se a questão sexual ofuscasse a pureza de sua história de amor. Quando falam de sexo, o fazem quase como uma confissão, como no caso de Cecília. Cecília tem quase 50 anos de idade e no momento da entrevista, ela havia iniciado o processo de divórcio contra Giuseppe, com quem foi casada por mais de 20 anos e teve duas filhas em Lucca, Toscana. Apesar das muitas diferenças que os separaram, Cecília mergulha em um episódio em relação à sua vida sexual quando desligo o gravador:

---

<sup>6</sup> Apesar de saber desde o início o propósito da entrevista e o fato de que ela está no âmbito da pesquisa acadêmica, os sujeitos acabam me considerando como uma espécie de confidente. Esta intimidade, que rompe com a relação de pesquisador-informador, é obviamente fomentada pelas condições que compartilho com os sujeitos: ser mulher, mexicana, migrante e também em uma relação romântica com um italiano. É comum que durante ou no final da entrevista, as mulheres me façam perguntas sobre como é para mim viver na Itália e como isso influenciou minha relação amorosa com meu parceiro italiano. Houve até mesmo ocasiões em que elas foram as primeiras a perguntar sobre minha história de migração; concordei sempre em contar-lhes sobre minha história como uma forma de que elas se sentissem confortáveis e confiantes através de uma espécie de troca de informações. Em várias ocasiões minha história também criou um afastamento, já que algumas delas achavam suspeito que eu não fosse casada ou não tivesse filhos.

Nós já tínhamos nos separado. Mas um dia ele veio até em casa para pegar algumas coisas que tinham ficado. Eu estava pendurado a roupa e ele viu uma das minhas calcinhas. -E *questo? Appena vado via e tu stai già comprando questa roba?*<sup>7</sup> Eu comecei a chorar, mas estava tão brava! -Eu tenho esta esta calcinha desde que nos casamos! Mas você nem percebia quando eu depilava -*minha batata*-(Cecilia, 49 anos, vive em Lucca há quase 20 anos).

Embora seja revelado um certo embaraço ao falar sobre sua vida sexual, várias das entrevistadas expressam que se sentem sexualmente insatisfeitas com seus parceiros italianos. Algumas assumem que têm uma "sexualidade à flor da pele " ou muito mais desenvolvida, como uma característica na qual, como mencionado acima, elas até se sentem superiores às mulheres italianas. Este é um aspecto no qual os homens não parecem "acompanhá-las".

### **IMAGINÁRIOS DO AMOR**

Os papéis tradicionais de gênero, o casamento e a família tradicional são imagens de permanência que estigmatizam os sujeitos. Eles são construídos com base em narrativas mediatizadas, oficializados por um interesse político. Desta forma, já parece haver uma definição não falada de mulheres latino- americanas que muitas vezes alude a uma representação histórica, acadêmica e política da América Latina comumente feita pela Europa, resultando em uma visão francamente eurocêntrica.

---

<sup>7</sup> Tradução: E isto? mal estou fora de casa e você já está comprando estas coisas?

As dimensões étnicas, de gênero e de sexualidade das mulheres migrantes estão presentes na construção de uma identidade. O caráter político-ideológico da articulação entre a sexualidade e a ordem social racializada entra inevitavelmente em jogo quando se fala de migração e mulheres. No interesse de ter um controle que regule e ordene os fluxos migratórios, surge também a preocupação com o controle da reprodução social e, conseqüentemente, da política dos corpos dos sujeitos que os compõem (D'AOUST, 2013A; FOUCAULT, 1992, 2001). Parte deste regulamento tem a ver com a idéia de "pureza racial" que faz parte do discurso de certos grupos políticos e sociais na Itália. Esta "pureza" pode ser ameaçada por um crescente fluxo migratório em um contexto no qual os casamentos biculturais estão se tornando cada vez mais frequentes em países como a Itália.

Quando falamos de mistura ou mestiçagem, nos referimos inevitavelmente ao período histórico conhecido como La Colonia (TODOROV, 1987). No caso do México, a construção da "identidade nacional" foi baseada em um imaginário que, em termos políticos, procurou fazer uma clara separação com o mundo indígena, mas ao mesmo tempo procurou estar perto do cânone europeu. Isto gerou uma exotização da América pela Europa e uma idealização da América em direção ao Velho Continente.

O pesquisador Peter Wade faz uma interessante revisão de como a "identidade racial" tem se comportado na relação colonial entre a América Latina e a Europa e diz: "Homens de pele clara de alto status social poderiam ter acesso com relativa facilidade às mulheres de pele mais escura e status inferior, enquanto as mulheres de elite brancas

eram virtualmente proibidas de se associar com homens de pele mais escura e status inferior" (WADE, URREA GIRALDO, & VIVEROS VIGOYA, 2008, p. 6). Historicamente, a experiência racial tem variado, não apenas em relação ao contexto social e de classe a que pertencem os sujeitos, mas também de acordo com o gênero. No entanto, a história tem um peso e um papel inegáveis neste contexto de amor e migração.

Consequentemente, estamos diante de um fenômeno migratório complexo que envolve gênero, raça, classe e o passado colonial ao mesmo tempo. Neste contexto, a construção de imaginários em torno do amor, raça e sexo joga em ambas as direções: há um fascínio da Europa com a América, e uma idealização da América com a Europa.

Esta narrativa é construída não apenas a partir da imposição do modelo colonizador da Europa sobre a América Latina, mas também a partir de uma narrativa exportada através da televisão e do cinema, da pintura, das redes sociais e dos meios de comunicação de massa, que na representação das mulheres mexicanas está associada à sua "colonização" e, portanto, origem exótica, sendo considerada como objetos sexuais fáceis e acessíveis. No entanto, como vimos em alguns dos testemunhos, esta hipersexualização é às vezes reconhecida pelas próprias mulheres como uma vantagem.





Imagem tirada de um jornal local. "Vivienne, massagista, tântrica, mexicana".

No relacionamento bicultural México-italiano, o modelo de identidade é discutido com base nos papéis de gênero (masculino/feminino) e como estes são construídos sobre bases patriarcais em ambos os países. As mulheres que participaram desta pesquisa argumentam que "migrar por amor" significa fugir dos modelos machistas de subordinação que são comuns no México e que respondem aos modelos tradicionais de gênero. Entretanto, nesta idealização em direção à Europa, a Itália está isenta de reproduzir estruturas idênticas àquelas originalmente rejeitadas.

Migrar por amor parecia representar a possibilidade para estas mulheres de se libertarem de uma série de modelos femininos impostos por seu ambiente social em relação ao casamento, sexualidade, amor e reprodução. Entretanto, quando chegaram à Itália, encontraram

padrões tradicionais similares de discriminação e racismo. Neste contexto, o mito de uma Europa flexível e aberta é quebrado, onde a repressão das mulheres e do machismo também persiste, sendo as mulheres migrantes as mais vulneráveis. Portanto, muitas mulheres se encontram na sociedade anfitriã reproduzindo dinâmicas em sua vida íntima e familiar da qual haviam escapado.

O sistema patriarcal, estabelecido em grande parte do mundo e não apenas de forma localizada em certos países, estabeleceu regras e padrões que muitas mulheres têm reproduzido de geração em geração. Durante anos, o modelo tradicional ditava que só havia uma maneira de ser mulher no México. Embora hoje as possibilidades de amor e parceria tenham se expandido, tais estereótipos sociais e modelos de feminilidade ainda pesam. Migrar pode representar uma possibilidade de se libertar dos costumes e hábitos ditados pela cultura e tradição ou um novo espaço para construir uma identidade. No entanto, os testemunhos revelam que nem sempre é este o caso. A situação é claramente oscilante: as mulheres que migram vão da rutura e emancipação à busca de tradição e aceitação.

Para muitas dessas mulheres, "sair de casa sem se casar" representava uma falta de respeito pela família, não apenas do ponto de vista religioso, mas também com uma forte conotação social em relação à honra, pureza e outros valores associados às mulheres mexicanas tradicionais (HIRSCH, 2003; NAPOLITANO, 2002). Sair de casa sem se casar, mas com uma promessa de casamento é diferente. Ao migrar para outro país para estabelecer um projeto de casal, uma nova porta para a libertação da mulher é aberta e as famílias mexicanas concordam.

Filhas, irmãs, primas partem para melhorar sua vida amorosa. A reflexão que emerge disso é que é possível emancipar-se da sociedade mexicana tradicional sem ofender o código de honra local ou perder os laços familiares; a condição para esta etapa é o casamento. Isto é demonstrado pelo testemunho de Claudia:

Quando Andrea veio me ver, meus pais não queriam nem mesmo conhecê-lo. Disseram que era muito estranho que alguém que tinha conhecido do outro lado do mundo viesse só pelo meu rosto bonito, que ele com certeza queria algo mais. Fiz uma viagem com ele pelo México e minha mãe até parou de falar comigo. Ela me disse que não era decente, embora eu já estivesse vivendo sozinha na Cidade do México, trabalhando e crescendo. Quando Andrea partiu, ele me deu um anel no aeroporto. Sempre imaginei como seria o dia em que me pediriam em casamento e acabou sendo o dia mais x, mas de alguma forma me senti aliviada, porque sabia que se eu contasse aos meus pais, eles me perdoariam. E foi o que aconteceu. Agora meus pais amam Andrea (Claudia, 30 anos, originária do Estado do México, casada com Andrea há três anos, vive em Roma).

A análise das vozes de diferentes mulheres no contexto dos fluxos migratórios femininos destacou as diferenças que existem entre as mulheres de um mesmo grupo. Na sociedade burguesa, mecanismos políticos e ideológicos moldam as experiências das mulheres simultaneamente, mas de forma desigual, não só porque são mulheres, mas também por causa de sua condição de classe e filiação (WADE et al, 2008). Nesta perspectiva, o risco é que se construa uma única categoria de "mulher" que omite as circunstâncias políticas, culturais e sociais do conteco individual de cada sujeito. Dado que a migração mexicana para a Itália não é estatisticamente significativa, estas mulheres não têm visibilidade social no México ou na Itália. Elas estão diretamente

associadas a uma migração latino-americana que é em si mesma variada e complexa<sup>8</sup>. Assim, erroneamente, um discurso hegemônico foi construído na Europa no campo dos estudos de migração América-Europa, no qual estão juntas pesquisas sobre migração argentina durante os anos da ditadura (Stabili, 2014), migração peruana e equatoriana nos anos 90 (PIPERNO, F., & BOCCAGNI, P. (2010), turismo sexual de italianos indo para o Brasil (PISCITELLI, 2008), e agências matrimoniais para italianos na Colômbia (CAMPANI, 1998).

A construção de um novo discurso em torno da identidade dessas mulheres está principalmente relacionada com as diferenças nos papéis de gênero e sexualidade com os quais elas são confrontadas ao chegarem à Itália. A história de amor romantizada funciona como uma ferramenta útil nesta luta pelo reconhecimento e inclusão social. Sua "nova identidade" é como mulher apaixonada, futura mãe e/ou esposa, e não como migrante. O amor as identifica socialmente como mulheres "boas". No nível social, o cumprimento de certos requisitos como o casamento religioso, por exemplo, as reconhece e as integra em uma sociedade profundamente religiosa como a italiana (Cfr. NAPOLITANO, 2002, 2009, 2015). No plano jurídico, o discurso do amor que culmina no casamento lhes confere, de forma concreta, direitos e um status migratório privilegiado em comparação com o de serem estudantes ou profissionais.

---

<sup>8</sup> Há diversas pesquisas sobre migração de vários países latino-americanos para a Itália, incluindo: Zanini, M. C. C. C., Assis, G. D. O., & Beneduzi, L. F. (2013). Ítalo-Brasileiros na Itália no século XXI: "retorno" à terra dos antepassados, impasses e expectativas. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 21, 139-162. Toffanin, A. M. (2014). Tra innamoramenti e dis-illusioni. L'esperienza amorosa in storie di violenza e migrazione. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 55(4), 735-760.

No nível das políticas públicas, tanto a Itália quanto o México começam a responder ao desafio de lidar com as diferentes opressões pelas quais este tipo de migração invisível passa<sup>9</sup>: divulgando pesquisas sobre o tema, abrindo canais de diálogo com os consulados, fornecendo apoio psicológico gratuito e até mesmo através de iniciativas provenientes da comunidade de mulheres mexicanas na Itália, tais como grupos contra a violência de gênero ou redes de apoio de mulheres mexicanas na Europa<sup>10</sup>. Entretanto, a maioria dos estudos acadêmicos ainda tem uma relação vertical quando se fala de migrantes e mulheres.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao longo desta pesquisa sobre o amor e a migração do México para a Itália, procuramos reunir as vozes de diferentes estudos acadêmicos onde o gênero, a sexualidade, a etnicidade racial e a classe são articulados (WADE ET AL., 2008). Neste estudo de caso, além de me basear em tais categorias, escolhi incluir a categoria mais ampla de "amor" que trata de namoro, sexualidade, casamento, família, filhos; e é, portanto, um termo que funciona melhor no contexto das dinâmicas sociais que são circunscritas no contexto da migração. Ao destacar a importância que

---

<sup>9</sup> Como mencionado acima, este tipo de migração é considerado invisível na medida em que as mulheres estão numa situação migratória regular, têm capital econômico e cultural e não são "vítimas" ou como disse Sayad "não sofrem" (SAYAD, 2004). Mesmo em casos de violência física e/ou psicológica, várias das mulheres entrevistadas tiveram dificuldade em receber apoio de instituições e associações dedicadas às mulheres migrantes, pois "migrantes por amor" não são consideradas como estando em uma situação verdadeiramente séria ou urgente em comparação com outros tipos de migrantes.

<sup>10</sup> Grupo Cfr. Facebook: "Liga de Mujeres Mexicanas en Europa". Disponível em: [https://www.facebook.com/groups/698681560468132/?paipv=0&eav=AfZhTfpblcQII3Y9fOuktACp\\_IHgZgOtzdc8EBZ2Ve2BwXD6mKabJAAi\\_bGFM4iYsbiU&\\_rdr](https://www.facebook.com/groups/698681560468132/?paipv=0&eav=AfZhTfpblcQII3Y9fOuktACp_IHgZgOtzdc8EBZ2Ve2BwXD6mKabJAAi_bGFM4iYsbiU&_rdr) e a Rede MX Global Disponível em: <https://redglobalmx.pt/red-global-mx-2/>

estas mulheres dão ao amor através de seus testemunhos, torna-se evidente que a história de amor funciona como um espaço no qual entram em jogo assimetrias de poder, papéis de gênero, hierarquias, violência simbólica e onde há também a possibilidade de construir um discurso sobre o qual os sujeitos podem estabelecer uma nova "identidade" que é criada precisamente através da migração. Elas não são apenas mexicanas e/ou migrantes, são mães, esposas, viúvas, namoradas. Os modelos tradicionais sobre os quais elas construíram seu "ser mulher" podem agora ser fortalecidos ou destruídos.

A pesquisa explora a representação versus experiência através das narrativas das entrevistadas. Através dos elementos biográficos fornecidos por essas mulheres, foi possível fazer uma abordagem fenomenológica das histórias de amor do ponto de vista da migração, passando por sua percepção como mulheres latino-americanas.

Considerando que existe uma correspondência entre as histórias de amor e os antecedentes históricos coloniais na construção de imaginários e a forma como estes foram assimilados ou incorporados, foi necessário analisar a forma como o exercício da sexualidade, as práticas reprodutivas, o lugar que agora ocupam como indivíduos nesta nova sociedade que as acolhe e suas possibilidades de construir afeto e redes emocionais a partir de uma posição que não está baseada em privilégios e na qual são claramente vulneráveis são afetados. A experiência do amor, neste caso, é determinada por fatores sociais nos quais também entram em jogo os estereótipos que elas têm sobre o amor romântico, e que entram em diálogo com os ideais que a sociedade anfitriã tem sobre amor, família, sexo, casamento, etc.

No contexto migratório destas mulheres de classe média/alta há uma importância (e um limite) no desenvolvimento de uma política de identidade como as mulheres mexicanas na Itália, o que torna evidente as dificuldades nas inter-relações não apenas teóricas, mas políticas, de raça e amor com a sexualidade, classe, localização geográfica (de onde elas partiram e onde estão agora) e história. O que este texto procurou fazer foi compartilhar com o leitor observações teóricas e metodológicas entre as desigualdades sociais (raciais, sexuais, de gênero e de classe) no contexto de uma migração que é motivada por uma relação amorosa. As entrevistas tornam visível o que significa para elas serem mulheres desde sua chegada na Itália com base em parâmetros como nacionalidade, classe e cor da pele; estes elementos também se tornam um recurso para elas na construção de seu discurso de identidade. Entretanto, acima de todos estes aspectos que fazem parte de uma construção em busca da identidade, prevalece o *amor* como uma forma que legitima e reconhece a migração como um ato válido.

As mulheres migrantes, independentemente de suas circunstâncias, estão sempre numa posição social vulnerável onde são obrigadas a justificar sua migração diariamente a partir do momento em que chegam. Quem são elas? De onde vêm? Por que e para que vieram? Com quem? Por quanto tempo vão ficar? Estas são algumas das questões que elas enfrentam continuamente, pelas instituições, escritórios de imigração, polícia, mas também por vizinhos, amigos e parentes. Não importa quantos anos tenham passado, nem se são esposas ou mães, parece que estão sempre de passagem. Elas são sempre migrantes.

## REFERÊNCIAS

- BUTLER, Judith. **El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad**. Barcelona: Ediciones Paidós, 2007.
- CAMPANI, Giovanna. Trafficking for sexual exploitation and the sex business in the new context of international migration: the Case of Italy. **South European Society and Politics**, 3(3), p. 230-261, 1998.
- D'AOUST, Anne- Marie. In the Name of Love: Marriage Migration, Governmentality, and Technologies of Love. **International Political Sociology**, 7, p. 258, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica del poder**. Madrid: La Piqueta, 1992.
- Hirsch, Jennifer. **A Courtship after Marriage. Sexuality and Love in Mexican Transnational Families**. Los Angeles: University of California Press, 2003.
- NAPOLITANO, Valentina. **Migration, Mujercitas and Medicine Men. Living in Urban Mexico**. Los Angeles: University of California Press, 2002.
- NAPOLITANO, Valentina. . The Virgin of Guadalupe: A nexus of affect. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 15(1), p. 96-112, 2009.
- NAPOLITANO, Valentina. **Migrant Hearts and the Atlantic Return: Transnationalism and the Roman Catholic Church**. New York: Fordham University Press, 2015.
- PIPERNO, Flavia; BOCCAGNI, Paolo. Verso una politica di co-sviluppo sociale attraverso le migrazioni: il caso dell'Ecuador e del Perù. Vol. 71. **CeSPI Working Paper**, 2010.
- PISCITELLI, Adriana. Tropical sex in a European country: Brazilian women's migration to Italy in the frame of international sex tourism. **Estudas Feministas**, 4, 2008.
- REMOTTI, Francesco. **L'ossessione identitaria**. Bari: Laterza & Figli, 2010.
- ROCA I GIRONA, Jordi. Migrantes por amor. La búsqueda y formación de parejas transnacionales. **AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana** 2.3, p. 430-458, 2007.
- ROCA I GIRONA, Jordi; SORONELLAS MASDEU, Montserrat; BODOQUE PUERTA, Yolanda. Migraciones por amor: diversidad y complejidad de las migraciones de mujeres. **Papers: revista de sociología**. 97.3, 2012.



- ROCA I GIRONA, Jordi. Amor importado, migrantes por amor: La constitución de parejas entre españoles y mujeres de América Latina y de Europa del Este en el marco de la transformación actual del sistema de género en España. **Memoria de Investigación**. Exp. N°47/05, 2009.
- SAYAD, Abdelmalek. **The Suffering of the Immigrant**. Cambridge: Polity Press, 2004.
- SABUGAL, Paulina. La globalización de los afectos. Amor, migración y medios de comunicación. **Revista Iberoamericana de Comunicación RIC**, (40), p. 49-80, 2021.
- STABILI, M. R., & TIRABASSI, M. (Eds.). *Donne migranti tra passato e presente: il caso italiano*. Viella, 2014.
- TODOROV, Tzevan. **La conquista de América: el problema del otro**. México: Siglo XXI, 1987.
- WADE, Peter; URREA GIRALDO, Fernando; VIVEROS VIGOYA, Mara. **Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género, 2008.
- WRAY, Helena. Any Time, Any Place, Anywhere. Entry Clearance, Marriage Migration and the Border. In CHARLESLEY, Katherine. **Transnational Marriage**. New Perspectives from Europe and Beyond. London: Routledge, 2012, p. 41- 59.

# 12

## **BRASILEIRAS NA ALEMANHA NO TEMPO PRESENTE E EXPERIÊNCIAS DE MULHERES NEGRAS: RAÇA E COLONIALIDADE EM CONTEXTO MIGRATÓRIO**

*Laís Martendal*<sup>1</sup>

*Gláucia de Oliveira Assis*<sup>2</sup>

No século XXI podemos constatar que o fluxo emigratório internacional de brasileiros modificou quanto a sua direção, intensidade e natureza, distinguindo-se do movimento de brasileiros que se iniciou em meados do século XX. Decorrente dessa mobilidade ocorre a intensificação do fluxo de homens e mulheres rumo a Portugal, Itália e Alemanha e Itália e novas questões surgem para compreensão desse fenômeno caracterizado pela feminização do fluxo de brasileiros. O presente artigo se propõe analisar o ir e vir de emigrantes brasileiros entre o Brasil e a Europa, especificamente as mulheres brasileiras na Alemanha analisando como os marcadores sociais da diferença - gênero, raça e classe impactam sobre suas trajetórias migratórias. Estas mulheres venciam processos de negociação de suas identidades ao estabelecerem relações de afeto com nativos, no cotidiano do trabalho, das relações familiares e da vida nesses países. A partir de entrevistas semi-estruturadas e relatos orais buscamos compreender os processos

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da UDESC (Universidade do Estado de Santa Catarina).

<sup>2</sup> Professora aposentada UDESC (Universidade do Estado de Santa Catarina). Atualmente é docente da UNIVALE (Universidade Vale do Rio Doce).

de transnacionalização e percepção das marcas da racialização e exotização que vivenciam.

Mulheres são maioria no fluxo que sai do Brasil rumo à Alemanha (BAHIA, 2013) (FEIJÓ, 2021), fazendo parte de um fenômeno mundial chamado feminização das migrações (MARINUCCI, 2007). Desde o final do século XX, com a queda do Leste Europeu e, sobretudo, a partir de 2001 nos Estados Unidos - quando ocorreu o episódio das Torres Gêmeas, gerando maior dificuldade na entrada de pessoas estrangeiras no país -, a busca por destinos migratórios na Europa Ocidental aumentou significativamente (FEIJÓ, 2021). A constituição do fluxo contemporâneo brasileiro para a Alemanha aconteceu nesse contexto e, como pontuado, as mulheres estão em maiores números.

O país alemão é o 4º da Europa com maior quantidade de emigrantes brasileiros, ficando atrás somente do Reino Unido, de Portugal e da Espanha (BAHIA, 2013). Motivos muitas vezes diferenciados levam essas brasileiras a percorrerem a longa distância Atlântico afora que separa Brasil e Alemanha. Casamento com homens alemães; busca por melhorias de vida; trabalho; e sonhos...Tais motivações, de uma forma ou de outra, acabam gerando expectativas semelhantes: uma procura por uma vida melhor no país europeu. Contudo, frequentemente também enfrentam desafios parecidos: saudades, dificuldade no mercado de trabalho, discriminações...

Com relação a Alemanha, é importante destacar que, segundo os dados do Censo Brasileiro de 2010, os principais destinos dos brasileiros que migram para o exterior são os EUA (23,8%) e Portugal (13,4%). A

Alemanha é o 8º país de destino dos brasileiros com 3,4% do total de emigrantes brasileiros no exterior (MARDEN, 2014).

O interesse pela emigração para Alemanha tem crescido, principalmente por aqueles que buscam se qualificar através da inserção no sistema educacional alemão (FURSTENAU, 2015, 2019 e CARNICER, 2018). Nesta perspectiva, muitas mulheres migram levando seus filhos ou constituem famílias nesse território. Segundo Lidola (2014) os imaginários da Alemanha com cidades multiculturais e se torna um atrativo para esses migrantes.

Os dados registravam o seguinte contingente de emigrantes brasileiro no exterior: nos Estados Unidos 1.410.000, Japão 210.000 mil, Paraguai 332.042, Portugal 116.771 mil, Espanha 128.238 mil, Reino Unido 118.000 mil, Alemanha 95.000 mil, Itália 72.000 mil, França 70.000 mil, Suíça 81.000 mil, sendo esses os principais destinos dos emigrantes brasileiros. Dados de 2016 disponíveis na página Brasileiros no Mundo.

Também é fundamental que se pontue o alto contingente de mulheres, algo frisado por Feijó (2020) e que é um fenômeno conhecido como feminização da migração. Elas são, por exemplo, as responsáveis por terem maiores tempos de residência no país. Sobre a idade, em 2019, a faixa etária dos migrantes era entre 25 a 55 anos, sendo que o autor aponta esse como um dos indícios do amadurecimento da migração de brasileiros e brasileiras, já que há mais de duas décadas acontece o fluxo migratório do Brasil rumo à Alemanha. Quando essas mulheres chegam a Alemanha tem que lidar com as representações de imaginários acerca das brasileiras.

As imagens que se têm na Europa acerca da mulher brasileira carregam estereótipos<sup>3</sup> em que a sexualização e a exotização ocupam lugar central na propagação desse imaginário (ASSIS; SIQUEIRA, 2021). Na Alemanha, muitas são as mulheres brasileiras que apontam situações de dificuldade para arrumar empregos, relacionando em seus depoimentos ao fato de serem estrangeiras - não quaisquer estrangeiras, mas estrangeiras vindas da América Latina.

Ser latino-americana é, dessa forma, uma identificação de distinção, que traz marcas nas experiências das mulheres brasileiras na Alemanha. A intensificação desse marcador apresenta-se de forma mais nítida nas vivências das mulheres negras, em que o fator racial, conseqüentemente, traz maiores dificuldades de inserção no país. “Aqui na Alemanha eu era a estrangeira, eu era o incômodo, eu era aquela que tava entrando na zona de conforto do alemão”, disse Silvânia, mulher negra, brasileira e uma das duas entrevistadas pensadas neste trabalho.

A América Latina, de acordo com Aníbal Quijano (2009), é marcada pela herança do colonialismo, que há um longo tempo foi encerrado, mas que, tal qual o autor mostra, deixa enquanto estrutura a colonialidade - seus reflexos culturais e sociais. O intelectual peruano enfatiza a criação desse “Ocidente”, em que Europa e os EUA estão na parte superior da hierarquia mundial. A América Latina estaria

---

<sup>3</sup> Estereótipo, segundo as autoras, seriam as “construções sociais e históricas produzidas em situações de dominação que implicam hierarquias entre um ‘nós’ e os ‘outros’.” (ASSIS; SIQUEIRA, 2021, p. 3). Dessa forma, remetendo ao passado colonial, tais hierarquias foram construídas pelos povos ‘dominadores’, sendo reafirmadas no presente, e “significaram a construção de marcadores de raça e gênero que colocaram discursivamente em um lugar de subalternidade populações negras e indígenas e que produziram discursos sobre homens e mulheres [do Sul Global]” (ASSIS; SIQUEIRA, 2021, p. 3).

ocupando um espaço no globo que é marcado pela exploração e dominação por parte das chamadas potências; e que, por isso, tem sido colocada num lugar subalternizado na lógica do capitalismo desde a invasão de *Abya Ayala*.

É a partir dessas noções de constituição de poder ao redor do globo, especialmente pensando América Latina e Europa, que serão analisados excertos de duas entrevistas de mulheres brasileiras negras, que migraram para a Alemanha: Luiza e Silvânia<sup>4</sup>. Assim, no âmbito da migração, o caráter dessas relações dimensionadas por Quijano (2009) é percebido. No caso das entrevistadas, o fator racial aparece enquanto preponderante. Neste trabalho, buscou-se abrir caminhos para compreender de que forma algumas das experiências dessas mulheres podem ser analisadas, a partir de situações relatadas por elas, sob a lente de autores sobretudo pós-coloniais e decoloniais.

A problemática central guia-se a partir da seguinte pergunta: tendo por base os relatos de Luiza e Silvânia, o que pode ser dito acerca da colonialidade e da chegada dessas mulheres - latino-americanas, brasileiras e negras - num país da Europa Ocidental? Em que medida esse fator racial - e a herança colonial de sua origem - gera impactos em suas experiências migratórias na Alemanha? Como essas mulheres racializadas lidam com essas experiências? É dentro desse eixo de perguntas que se pretende trazer contribuições. As suas entrevistas foram realizadas em 2021, no contexto da pandemia e por isso seus relatos orais foram coletados mediados pelo computador. Procuramos a

---

<sup>4</sup> Esses são os pseudônimos das entrevistadas, que assinaram termo para não identificação.

partir de seus relatos orais reconstruir seus percursos migratórios, assim, conforme Pagnotta (2014), utilizamos os relatos orais como fonte de pesquisa sobre migração contemporânea pelo que oferecem de subjetivo, levando em conta a diversidade de situações das experiências migratórias. Importa, portanto, reconstruir o processo no presente, por permitir, na confrontação com outras narrativas, vislumbrar como a emigração contemporânea é vivenciada pelas migrantes. Dentre as várias participantes desses estudos, foram selecionados quatro relatos de mulheres

O conceito de Amefricanidade, de Lélia Gonzalez (1988) em conjunto com a categoria de identidade em diáspora de Stuart Hall (2003) trazem possíveis pistas acerca de mecanismos para pensar a reconstrução de identidade dessas mulheres, que as reformulam no contexto migratório diante dos percalços vivenciados por elas, como situações de discriminações.

Além de Quijano (2009), o cerne do trabalho também terá contribuições importantes de Franz Fanon (2013). Fanon (2013) acentua questões como a relação dialética colonizador e colonizado, fazendo análises das relações coloniais sobretudo a partir da experiência das lutas de independência na Argélia. As ideias de Fanon (2013) serão contribuições no intuito de pensar como, mesmo após o fim do período colonial, é observável a construção de uma hierarquia que carrega preceitos coloniais, tais quais o racismo. A estrutura da colonialidade, portanto, faz com que as brasileiras, vindas de um país que foi explorado a partir do colonialismo, remetam a esse lugar de colonizado em suas experiências na Alemanha; em contrapartida, os alemães, na lógica de

constituição do poder a nível global (QUIJANO, 2009) (MIGNOLO, 2003), têm a seu favor os privilégios historicamente construídos pertencentes ao Norte Global, ou seja, que remetem aos colonizadores.

O trabalho, primeiramente, traz de forma resumida alguns aspectos das trajetórias das duas entrevistadas. Em seguida, são apresentadas as análises de trechos de Luiza e Silvânia, em diálogo com as discussões teóricas (ASSIS; SIQUEIRA, 2021) (QUIJANO, 2009) (MIGNOLO, 2003) (FANON, 2013) (GONZALEZ, 1988) (HALL, 2003), o que permitiu evidenciar o impacto da colonialidade - especialmente a partir do marcador racial - nas experiências migratórias dessas brasileiras em solo alemão; junto disso, buscou-se apontar também os mecanismos e estratégias que Luiza e Silvânia buscam para continuarem vivendo no país, apesar das dificuldades que lhes são impostas. Dessa forma, nota-se que elas ressignificam os sentidos de pertencimento ao Brasil, por vezes ligados a estereótipos voltados para exotização e sexualização.

### **RAÇA E COLONIALIDADE: HIERARQUIAS INTERNACIONAIS EM CONTEXTO MIGRATÓRIO**

As entrevistadas, Luiza e Silvânia, têm trajetórias migratórias que são marcadas pela questão racial. Antes dos excertos a serem analisados, vale dizer que Luiza nasceu em Taubaté (SP), tem 41 anos de idade e fez curso superior de Direito no Brasil. Migrou em 2015, para viver com o companheiro alemão - que conheceu e namorou durante um tempo no Brasil. Luiza tinha emprego fixo no Brasil, porém, como o namorado precisou voltar para a Alemanha por conta do vínculo empregatício em 2015, Luiza acabou indo junto - trabalhando



remotamente no início. Os dois tiveram uma filha - que hoje tem 4 anos -, mas o relacionamento não deu certo e o casal se divorciou, mas ela continuou na Alemanha, buscando se estabilizar. Já Silvânia veio de Cachoeiro de Itapemirim (ES), tem 55 anos, tem formação em Letras/Inglês e trabalhava enquanto secretária executiva no Brasil. No seu trabalho, conheceu o homem que futuramente se tornaria seu esposo - de nacionalidade alemã. Eles conheceram e viveram em vários países juntos, a exemplo da Índia e da China. Silvânia foi para a Alemanha em 2010 para acompanhar o marido, que tinha grande necessidade de mobilidade entre vários países em seu emprego. Juntos, tiveram um filho que está com 16 anos.

Na experiência de Luiza, a entrevistada conta, quando perguntada sobre situações de discriminações, se estariam ligadas ao fato de ser brasileira - mulher brasileira. Ela diz “eu acho que aqui você sente por muitos fatores, só pelo fato de você ser estrangeiro, depois pelo fato de você ser *estrangeira brasileira*, depois pelo fato de você ser mulher, depois pelo fato de você ser mãe sozinha e depois a *questão racial também*” (Entrevista realizada por Gláucia de Oliveira Assis em novembro de 2021, p. 17). Dessa forma, Luiza aponta as discriminações enquanto multifatoriais, em que vários marcadores a precedem em suas experiências na Alemanha, causando dificuldades no cotidiano. Ser brasileira, nessas situações, parece estar intimamente ligado com o fato de ser latino-americana, o que, por sua vez, envolve questões raciais. Isso é notável no trecho a seguir:

G: Como que você é identificada racialmente aí? Como você se identifica?  
[...]

L: **Eu me identifico como brasileira negra, mas muitas pessoas já me acharam, sei lá, indiana, turca**, aí o nome do país africano que eu não vou lembrar mais, enfim, já falaram mil coisas já.

G: Por quê? Por causa do seu biotipo?

L: É, por causa do biotipo, **e daí quando eu falo o sotaque eles já percebem que é alguma coisa na América Latina**, alguma coisa ali. (Entrevista realizada por Gláucia de Oliveira Assis em novembro de 2021, p. 17, grifo meu)

Luiza é uma mulher negra que, na Alemanha, por vezes é vista enquanto turca, indiana ou de algum dos países africanos. Percebe-se que, em todas as identificações dadas a ela, a questão racial parece estar relacionada. Ou seja, veem uma mulher negra e logo uma hierarquia colonial a respeito de sua origem é evidenciada - não imaginando-a enquanto pertencente a algum país do Norte Global. Nas experiências de Silvânia, nota-se que sua chegada à Alemanha, em 2010, ela também era vista com certo estranhamento na sociedade alemã:

S: [...] Aqui na Alemanha eu era a estrangeira, eu era o incômodo, eu era aquela que tava entrando na zona de conforto do alemão, aquela comunidade. Hoje em dia depois que muitos imigrantes vieram para cá, a gente tropeça na rua com negros, turcos, com árabes, né? Mas antes não. Antes eu era a negra, no meio do branco, tá entendendo. (Entrevista realizada por Gláucia de Oliveira Assis em setembro de 2021, p. 20)

Além disso, a corporalidade e o sotaque, muitas vezes, são atribuídos ao que se imagina a respeito da América Latina (ASSIS; SIQUEIRA, 2021). Segundo Luiza, “a imagem da brasileira na Europa foi construída durante muitos anos com base nas pessoas que vieram para

cá para tentar a vida como profissionais de sexo ou como dançarinas de samba, o que existe, realmente, mas na verdade é uma minoria”. Mesmo que isso não seja parcela significativa do fluxo, “essa imagem ainda muito forte da mulher brasileira aqui, eu acho então dependendo onde você tá, especialmente se você tá em festa, em algum lugar assim mais descontraído, é difícil você mostrar que o Brasil não é só isso, é bem difícil” (Entrevista realizada por Gláucia de Oliveira Assis em novembro de 2021, p. 17). Nesse sentido, em diálogo com Assis; Siqueira (2021, p. 3, grifo meu), nota-se o porquê dessas associações estereotipadas feitas pelos alemães:

Quando partem rumo à Europa, as mulheres brasileiras, assim como outras mulheres latinas e do Caribe, enfrentam um **processo de racialização e sexualização**. A racialização é um processo com **raízes no passado colonial, atualizada no presente**, que implica a **subalternização das mulheres** do ponto de vista social e político que identifica um grupo étnico-racial como distinto ou diferente de uma determinada população por marcadores ligados à cultura étnica ou a características físicas. A racialização se concretiza no cotidiano por meio de processos que configuram a caracterização de um grupo de acordo com uma hierarquização racial.

A partir disso, vê-se, neste âmbito da migração, como a modernidade e a colonialidade são refletidas nas experiências de Luiza e de Silvânia. Afinal, não tem como pensar na colonialidade sem refletir acerca da hierarquização racial que a estrutura. E, para a manutenção desta lógica mundial de poder, é imprescindível remeter à modernidade que possibilitou e fomentou o racismo enquanto seu condicionante.

Dessa forma, existe essa longa duração que remete ao século XVI, já que foi com a invasão de *Abya Ayala* que essas relações de poder foram

sendo construídas e reconstruídas de forma tão desigual. Em consonância a Mignolo (2003, p. 87), a exemplo da noção de América Latina posteriormente criada, nota-se a colonialidade do poder com o paradigma de um ‘ocidentalismo’ enquanto “uma rearticulação planetária durante o século 16 que continuou como o imaginário dominante do sistema mundial colonial/moderno e da modernidade/colonialidade”.

Portanto, é importante pensar que essa experiência de racialização é historicamente construída e remete a uma constituição global de poder - à colonialidade do poder tal qual aponta Quijano (2009) - ligada ao fator racial. A estrutura capitalista e, portanto, desigual ao redor do globo, pode ser relacionada às descrições que Fanon (2013) faz acerca do mundo colonial, a partir de sua experiência em vários países africanos. A questão de diferenciação entre colonizador e colonizado, ainda que a colonização - o colonialismo - de fato não seja mais o contexto em vigência, é, sem dúvidas, possível, já que faz parte do grande trauma do nosso continente americano.

Diante disso, é notável que as hierarquias mundiais foram construídas por relações violentas e de poder, as quais são estruturantes - de formas por vezes mais ou menos visíveis - também nos dias de hoje. Como traz Fanon (2013), faz-se necessário questionar esses paradigmas de poder historicamente construídos a partir de séculos de exploração, já que a Europa se construiu enquanto Europa justamente por conta da forma com que se relacionou com os outros povos e continentes, “a Europa é, literalmente, a criação do Terceiro Mundo. As riquezas que a sufocam são as que foram roubadas aos povos subdesenvolvidos”

(FANON, 2013, p. 122). Essas riquezas, portanto, custaram o sangue de milhares de sujeitos, pois esta ideia de humanidade e também de civilização “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (KRENAK, 2020, p. 23).

É a partir dessas relações de longos séculos que hoje vê-se a manutenção de tantos privilégios, que, na escala mundial, estão em prol do Norte Global. A Europa Ocidental, em especial, ocupa papel central nessa hierarquia - o que implica na subalternização de muitos migrantes vindos de outros lugares, em especial do Sul Global. Por isso, em diálogo com Fanon (2013, p. 126), “é preciso que elas [massas europeias] reconheçam [que] muitas vezes se aliaram sobre os problemas coloniais, às posições dos nossos senhores comuns”, para que então “decidam despertar, sacudir seus cérebros e parar de brincar, irresponsavelmente, de Bela Adormecida” (FANON, 2013, p, 126).

Silvânia, durante a entrevista, contou mais acerca do seu período inicial na Alemanha, em que ela menciona situações onde ela era uma das únicas pessoas estrangeiras em determinados espaços que frequentava com seu esposo alemão e a família dele, causando incômodo nos locais em que estava. Essas suas percepções mostram algumas das dificuldades dela enquanto mulher brasileira negra nesse país da Europa Ocidental:

S: Quando eu cheguei, minha sogra me abraçou e ai de quem fizesse, falasse qualquer coisa de mim e do Hugo. Tá entendendo? Ela nos defendia. Mas eu observava que nas ruas, por exemplo, eu era uma negra que dirigia um carro bom, eu era a negra que vestia a roupa um pouquinho melhor, eu era a negra que frequentava restaurante que não tinha estrangeiros, tá entendendo? Eu

era um pouquinho de incômodo para as pessoas quando eu chegava em certos ambientes, porque existem certas lojas, até hoje a gente conversa, eu converso muito com o meu esposo, existem certas lojas que não é para imigrantes que não é... Agora que os imigrantes estão entrando nessas lojas, agora os imigrantes começaram a frequentar esses restaurantes. [...] eu frequentava os restaurantes junto com a minha sogra, junto com meu esposo. Eu ia para as lojas fazer compras em lojas que não entravam tantos estrangeiros, tá entendendo? Então eu ia com meu esposo. Então quer dizer foi um espaço... o meu esposo não percebe, mas a gente percebe quando te olham contrário. (Entrevista realizada por Gláucia de Oliveira Assis em setembro de 2021, p. 19-20)

Dito isso, as dificuldades de inserção nesse país acontecem em vários aspectos no contexto de migração das brasileiras para a Alemanha. Outro é durante a busca por emprego. Luiza afirmou que é difícil adentrar ao mercado de trabalho da sociedade alemã, e que enxerga ligação com o fato de ser estrangeira.

G: Para o mercado de trabalho que você acha que tem dificuldade ou tem algum preconceito ao fato de você ser brasileira?

L: Eu acho que sim e aqui na Alemanha o que eu acho que dificulta em geral os estrangeiros, as mulheres, é uma coisa que no Brasil é proibido por lei, você colocar foto no currículo, no Brasil não pode fazer isso, você não precisaria nem falar nada teoricamente da sua vida pessoal no currículo, você deve tá aqui para o seu conhecimento profissional e aqui já é o contrário, você tem que se mostrar pessoalmente, também o seu currículo, então **eu tenho que colocar uma foto minha no meu currículo, eu tenho que dizer no meu currículo que eu sou separada, que eu sou mãe**, que eu sou isso, que eu sou aquilo, e são coisas que vai me deixando uma **posição menos favorecida**, que eles nem sequer vão se dar um trabalho de olhar a minha capacidade intelectual, essas palavras, **essas características, já me colocam na margem imediatamente** sem ter alguém que me avalie pelo conhecimento que eu tenho profissional.

G: Você sente isso?

L: Todos os dias, muito forte, especialmente no último ano, que foi uma busca mais intensa que eu fiz de trabalho. (Entrevista realizada por Gláucia de Oliveira Assis em novembro de 2021, p. 18, grifo meu)

Observando esse trecho, percebe-se a dificuldade sentida por Luiza na tentativa de achar trabalho, em que ela afirma que, pelo fato de ser mulher, mãe e estrangeira/brasileira, existe o desfavorecimento nas oportunidades do mercado do trabalho, independentemente de sua formação e qualificação - Luiza tem formação em Direito, com pós-graduação em Direito do Trabalho. Ou seja, os marcadores sociais de Luiza - mulher negra, latino-americana e mãe - geram obstáculos para estabilizar sua vida nesta experiência migratória.

No caso de Silvânia, ela narrou que geralmente vêm de pessoas mais velhas os comentários preconceituosos ouvidos. Para ela, é difícil o fato de o seu sogro falar mal de vários grupos de imigrantes na Alemanha, sendo que também é estrangeira e, portanto, faz parte desses grupos de pessoas vindas de fora que são racializadas e subalternizadas de distintas formas na busca por inserção no país.

G: Mas quando você sofre um preconceito na Alemanha é dos alemães? É dos alemães mais jovens? Mais velhos? De homens? De mulheres? Independente?

S: De idosos. Até agora, todos os preconceitos que eu sofri foi de idosos. Porque, como eu te falei, **conversar com o meu sogro quando ele fala comigo é diferente, mas os turcos... Ele desce a lenha nos turcos, mas só que eu sou estrangeira como esses turcos. Os africanos, ele desce a lenha nos africanos, mas eu não porque eu sou diferente.** Desde que eu estou aqui ele fala “não, você é diferente, Giovania”. **Mas não, na realidade, eu não sou diferente**, tá entendendo?

G: Não, é que você é da família.

S: Exatamente. Se eu não fosse família, se não fosse uma pessoa que ele... ele teria um relacionamento totalmente diferente comigo. (Entrevista realizada por Gláucia de Oliveira Assis em setembro de 2021, p. 30, grifo meu)

Silvânia, dessa forma, indigna-se com o fato dessa aceitação parcial do seu sogro, já que ele tece comentários ofensivos acerca de pessoas turcas ou pessoas que vêm de África. Na lógica da constituição de poder - na colonialidade do poder (QUIJANO, 2009) - essas pessoas são também vistas com olhares coloniais, assim como Silvânia, que é latino-americana e vista a partir dessa lente hierarquizante e racista.

Luiza e Silvânia compartilham de situações de discriminação racial vivenciadas na Alemanha. Ademais, é fundamental evidenciar que, apesar dessas dificuldades relacionadas a fatores raciais e das relações de poder as quais remetem a uma longa duração, ambas continuam a tentar a vida no país de imigração. Para isso, elas constroem mecanismos nessa experiência migratória para resistirem e também para reconstruírem suas identidades nesse novo lugar.

Tanto Luiza como Silvânia constituem relações transnacionais entre o país de origem e o país de migração (ASSIS, 2011). Assim, carregam consigo bagagens das suas experiências enquanto estavam no Brasil. Portanto, partilham da singular vivência de estar entre o Brasil e a Alemanha, pois o que trazem do país de origem não é apagado. Muito pelo contrário, pode ser notado em suas formas de se expressar, já que os laços com a sociedade de origem são mantidos e dialogam com a sociedade de imigração (ASSIS, 2011).



Partindo da premissa de sujeitos transnacionais (SCHILLER; BLANC-SZANTON, 1992), nota-se que as conexões são múltiplas e laterais (HALL, 2003). Nos termos de Hall (2003), ainda que ele trabalhe com um contexto específico vivenciado com a diáspora caribenha, é possível notar que Luiza e Silvânia, a partir de suas experiências migratórias, reconstroem sua identidade nesse contexto de mobilidade, em que suas vivências na Alemanha as fazem, aparentemente, estreitar laços com o Brasil e com a própria noção de pertencimento à América Latina.

No caso de Silvânia, ela fala sobre seu filho se identificar fortemente com o Brasil, afirmando que o menino sentiu dificuldades estudando nas escolas alemãs quando pequeno, por conta de características enxergadas pela mãe enquanto latinas, “eu sabia como essa questão latina da gente era muito forte, meu filho visita minha família no Brasil, ele sabe como é outra atmosfera, então ele traz isso dentro dele.” (Entrevista realizada por Gláucia de Oliveira Assis em setembro de 2021, p. 18). Em outro trecho, ela fala do orgulho do filho:

S: [...] muitos dos livros que a gente comprava para ler para ele e com ele eram sobre integração, sobre cores, sobre peles, sobre racismo. A gente sempre introduziu esses tipos de temas nas leituras infantis dele. Então quer dizer, meu filho cresceu se aceitando bem. Até hoje, ele tá com 16 anos, se você pergunta qual a sua nacionalidade ele fala “eu sou brasileiro”. Mas eu falo “Mas você é 50% alemão”, “Eu sei que sou 50% alemão, mãe, pelo lado do meu pai, mas eu sou brasileiro”, tá entendendo? Ele guarda aquele orgulho [...] (Entrevista realizada por Gláucia de Oliveira Assis em setembro de 2021, p. 18)

É possível relacionar essa experiência com a ideia de amefricanidade proposta por Lélia Gonzalez (1988), já que o filho de Silvânia se sente pertencente ao Brasil, mesmo vivendo na Alemanha. Mais do que isso, ele ressignifica sua 'brasilidade', de forma a fugir dos significados pejorativos - os quais remetem ao olhar colonial (GONZALEZ, 1988) - que são por vezes associados ao Brasil. Em consonância a Gonzalez (1988, p. 79), é “mais coerente identificar-nos a partir da categoria de Amefricanidade para designar a todos nós e nos autodesignarmos em nossas variantes nacionais amefricanos: de Cuba, do Haiti, do Brasil [...]”. Ou seja, um outro olhar é direcionado à sua origem, com orgulho.

Nos relatos de Luiza, ela ressalta que a manutenção do idioma português durante o crescimento de sua filha e também os aspectos culturais que remetem ao Brasil são, em sua visão, essenciais para o cotidiano da filha, que tem 4 anos. Por conta disso, Luiza começou, com outra brasileira, um projeto na Alemanha intitulado “Brasileirinhos”. Para além de atividades diversificadas com as crianças, no intuito dessa manutenção dos laços com o Brasil, o projeto infantil marcou uma rede de apoios que foi importante para Luiza, pois ela tinha se divorciado e estava sozinha criando sua filha.

G: E como é que os Brasileirinhos aconteceram na sua vida? Esse projeto, como é que ele chegou?

L: Eu sempre me preocupei em saber como criar uma forma da minha filha continuar falando português, não só comigo, mas com a minha família no Brasil, porque logo que eu fiquei grávida eu já comecei a pesquisar sobre o tema e eu vi a dificuldade das famílias em manter o idioma, e para mim isso é muito importante, não só para mim mesmo, mas para os meus pais, que

meus pais pudessem ter contato com a minha filha mesmo que fosse a distância, que fosse por vídeo, mas para fazer isso acontecer o idioma era muito importante, e aí eu fui ver algumas iniciativas que ensinavam o português aqui e eu descobri que tem uma comunidade de português grande aqui na região, eles têm aula de português, só que é português de Portugal, mas eu não queria só idioma. Eu também queria cultura, isso para mim era muito importante, então eu conheci uma outra mãe bem assim do nada no médico, num pediatra, e ela era brasileira também, a gente começou a conversar e ela falou das mesmas preocupações que eu tinha, e eu falei para ela “mas você conhece alguém que faz isso aqui?”, e ela falou “eu não conheço”, e eu falei “eu também não conheço, então vamos fazer”, e foi assim que a gente começou nós duas, o primeiro [encontro] a gente fez num parque. (Entrevista realizada por Gláucia de Oliveira Assis em novembro de 2021, p. 12)

Mesmo distante do Brasil, esse espaço de socialização, apoio, reconfiguração e ressignificação de aspectos culturais, para muitas mulheres brasileiras, é importante na experiência migratória (FEIJÓ, 2021). A fala de Luiza elucida essa saudade que acaba criando uma nova forma de se identificar e se sentir pertencente ao Brasil. É possível interpretar como uma reconstrução em contexto migratório dos sentidos de ser brasileiro, já que Luiza chegou a comentar sobre a sua própria dificuldade de fazer com que pessoas alemãs tivessem outros olhares sobre o Brasil, que não aqueles a partir de paradigmas coloniais - os quais remetem à sexualização e à exotização (ASSIS; SIQUEIRA, 2021). Nesse sentido, relacionando com as discussões acerca das identidades culturais de Stuart Hall (2003), é notável uma forma de reivindicar, diante dos percalços durante a experiência, uma outra forma de pensar as identidades culturais brasileiras na Europa - sem que esse olhar parta da Europa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisarmos estas trajetórias pode-se considerar que o fluxo de pessoas que se movem entre as nações é um dentre outros fluxos como os de capital, mercadorias, informações e afetos, nos quais as mulheres tem se inserido de forma cada vez mais significativa. Nesse trânsito, as mulheres participantes deste estudo, vivenciam processos de negociação com as representações sobre “a mulher brasileira” quando estabelecem relações de conjugalidade com portugueses, alemães ou italianos, e no cotidiano de suas vidas nestes países e repensam seus projetos migratórios em função das condições que as relações de afeto se estabelecem.

É notável, a partir dos excertos das entrevistas, como a questão racial está presente nas experiências dessas duas mulheres brasileiras negras. Desde dificuldades no mercado de trabalho, em que existem maiores barreiras para conseguir emprego; até a pouca visibilidade em espaços variados da sociedade alemã, como restaurantes e determinadas lojas; além da própria questão familiar na relação de Silvânia com o sogro, que fala mal de vários grupos de imigrantes. Essas experiências relatadas por Luiza e Silvânia não são por acaso: demonstram que, para viverem na sociedade alemã, os desafios são maiores por serem mulheres negras e latino-americanas. Assim, ficam nítidos os reflexos da colonialidade do poder (QUIJANO, 2009) (MIGNOLO, 2003), a partir da forma como se dispõem internacionalmente determinados privilégios ou a falta deles (FANON, 2013) - a exemplo da Europa Ocidental, ocupando um *status quo*

específico do Norte Global, que não é o mesmo destinado às pessoas da América Latina e do Sul Global como um todo. Da mesma forma, conforme observam Assis e Siqueira (2021), as mulheres carregam no corpo as marcas da colonialidade, neste sentido a maior visibilidade das mulheres nos fluxos migratórios coloca questões significativas para compreender os contextos de recepção e como gênero, raça, classe e nacionalidade marcam os projetos, as trajetórias migratórias e os modos de inserção na sociedade de destino. As mulheres, quando se inserem nesses fluxos internacionais, principalmente as que vêm do sul global, como as brasileiras e as latino-americanas, fazem-no trazendo, em seus corpos, as marcas da colonialidade,

Diante de experiências em que as questões raciais apresentam dificuldades nas vivências na Alemanha, Silvânia e Luiza tecem mecanismos que são formas de reivindicar as suas identidades nesse contexto desigual. É certo de que suas estratégias não impedem os desafios os quais rodeiam suas experiências, permeadas pelas heranças coloniais, nesse país da Europa Ocidental. Contudo, compreende-se aqui que esses mecanismos as auxiliam a continuar vivendo na Alemanha, na busca por uma estabilidade. Mais do que isso, fazem parte de uma constituição de subjetividade sobre como enxergam o que é ser brasileiro/a, a partir de olhares outros que não os vindos da Europa (GONZALEZ, 1988) (HALL, 2003). Portanto, a identificação e orgulho do filho de Silvânia com o Brasil e também a iniciativa de Luiza com o projeto “Brasileirinhos” podem parecer pequenos detalhes, mas auxiliam numa ressignificação dos sentidos de brasilidade: eles fazem

parte de mecanismos de resistência e (re)existência enquanto mulheres negras, brasileiras e latino-americanas que vivem na Alemanha.

## REFERÊNCIAS

ASSIS, Gláucia de Oliveira; SIQUEIRA, Sueli. Entre o Brasil e a Europa: brasileiras negociando gênero e raça nas representações sobre “a mulher brasileira”, p. 1-22. In: Dossiê Mulheres Brasileiras Migrantes: a des/re/construção do(s) corpo(s) brasileiro(s). **Cadernos Pagu**, n. 63, 2021.

ASSIS, Gláucia de Oliveira. Entre dois lugares: as experiências afetivas de mulheres imigrantes. In: PISCITELLI, A.; ASSIS, G. e OLIVAR, N. (orgs.). **Gênero, sexo, amor e dinheiro**: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil. São Paulo: Pagu, 2011, p. 321-362.

BAHIA, Joana. Brasileiros em Berlim: sociabilidades e identidades em construção, p.87-120. In: **Migrações internacionais**: valores capitais e práticas em deslocamento. Santa Maria: Editora da UFSM, 2013.

FANON, Frantz. Sobre a violência, p. 50-126. In: **Os condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2013.

FEIJÓ, Glauco Vaz. **Retratos do Brasil na Alemanha**: 30 anos de imigração. Campinas: Pontes Editores, 2021, 354 p..

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, N. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior, p. 25-50. In: **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2.ed°. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MARINUCCI, R.. Feminization of migration. **REMHU** (Brasília), v. XV, p. 5-22, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003 (Capítulo Pensamento liminar e diferença colonial, p. 79-130).

PAGNOTTA, C. O uso de fontes orais nos estudos de migrações contemporâneas. Observações metodológicas nos bastidores de uma pesquisa sobre o caso equatoriano. In: BENEDUZI, L. F.; ASSIS, G. O. (org.). *Narrativas de gênero*. Relatos de história oral: experiências de ítalo-brasileiros na Itália contemporânea. Vitória, Edufes, 2014, pp.61-76.

PEREIRA, Sônia, SIQUEIRA, Sueli. Migração, retorno e circularidade: evidência da Europa e Estados Unidos. *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana – REMHU*, n. 41, ano XXI, Brasília, jan./jun. 2013, pp.131-150.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SCHILLER, Nina Glick; BASCH, Linda; BLANC-SZANTON, Cristina. Towards a definition of transnationalism. **Annals of the New York Academy of Sciences**, v. 645, n. 1, 1992.

### **ENTREVISTAS:**

DE TAL, Silvânia. **Entrevista I** (set. 2021). Entrevistadora: Gláucia de Oliveira Assis. Microsoft Teams, 2021. 1 arquivo mp4 (1h36min). Entrevista concedida ao Projeto Famílias transnacionais: gênero e educação da CAPES e DAAD (Departamento de Apoio à Pesquisa da Alemanha)

DE TAL, Luiza. **Entrevista II** (nov. 2021). Entrevistadora: Gláucia de Oliveira Assis. Zoom, 2021. 2 arquivos mp4 (16min06seg + 55min07seg). Entrevista concedida ao Projeto Famílias transnacionais: gênero e educação da CAPES e DAAD (Departamento de Apoio à Pesquisa da Alemanha).

# 13

## **"ELES ESTÃO SEMPRE QUERENDO NOS ENTERRAR VIVO": UM PROCESSO MIGRATÓRIO DO SUL AO NORTE**

*Claudia Kessler*<sup>1</sup>

Em uma roda de conversa informal em Passeig Sant Joan, uma brasileira me disse: "Foi um misto de ingenuidade ou ignorância minha fazer uma migração sem planejamento". Não posso dizer que minha experiência em termos de processo migratório seja o espelho de todas as demais, mas posso tentar demonstrar a partir da minha experiência o quanto pode ser difícil inclusive para uma pessoa branca, de classe média alta, com domínio de vários idiomas e com uma escolaridade formal acima da média conseguir se inserir em uma nova cultura dentro do território europeu. Mesmo que o clima seja semelhante e a língua tenha a mesma origem latina e similaridades, há diversos outros aspectos a serem considerados para uma adaptação a um novo território.

Minha imigração para a Espanha foi espontânea, diga-se de passagem, não apenas casual, mas aventureira, sem que esse país tivesse sido em algum momento anterior um sonho ou que eu tivesse buscado mais informações sobre ele. Fui simplesmente porque recebi um convite para conhecer Barcelona. Minha experiência de viver na Espanha começou com a expectativa de um período curto de turismo

---

<sup>1</sup> Antropóloga, pesquisadora da UFSM (Universidade Federal de Santa Maria).



que compreendia apenas 22 dias em Barcelona. Até este momento, esse período já foi ampliado em quase um ano e meio. Embora durante a minha trajetória pessoal eu tenha tido uma boa condição de vida e tenha desenvolvido uma trajetória profissional da qual me orgulho, minha viagem foi uma tentativa de superar a frustração de lidar com exaustivas seleções de concursos públicos para docência no Ensino Superior no Brasil.

Dentro do meu projeto de vida (VELHO, 1997), a ideia de passar em um concurso público sempre se manteve viva como promessa de um futuro com estabilidade, que me permitisse fazer planos a longo prazo. Esse também foi o projeto de vida de muitos colegas meus de profissão, que ao longo do tempo ou desistiram para realizar outras atividades ou foram para a iniciativa privada e depois persistiram tentando a vaga em concurso público. A quantidade de doutores era alta (ainda é) e deve-se considerar que em algumas áreas do conhecimento as vagas disponíveis são muito poucas e exigem não apenas expertise, porém uma rede de contatos científicos consolidada. Conforme o Anuário Brasileiro da Educação Básica 2021, o número de doutores titulados no Brasil em 2019 era de 24.290, sendo que algumas áreas do conhecimento possuem muitos profissionais e poucas vagas disponíveis.

Viver na Europa me fez perceber que tenho sorte por ser branca. Mesmo que não seja uma escolha, é algo que me ajuda em algumas situações. Depois de me aprofundar cada vez mais na história e conhecimentos sobre questões étnico-raciais, procurei cada vez mais ter consciência quanto a esses privilégios. Ser branca no território europeu permite que eu me disfarce entre os nativos como mais uma

européia (enquanto eu não fale nada, porque meu sotaque por enquanto ainda me "denuncia", mesmo que me elogiem pela qualidade da pronúncia).

Na Espanha aprendi que a burocracia pode ser um empecilho à obtenção de direitos e que a falta de informações críveis disponíveis à população pode complicar bastante o dia a dia de uma pessoa que pretende emigrar. A burocracia da vida espanhola começou a se fazer presente desde um período anterior à minha chegada àquele território. Para seguir os trâmites burocráticos para solicitar uma "carta de invitación" (que me permitiria ficar na casa de algum cidadão, em vez de um hotel) era necessário conseguir uma "cita" (agendamento) com a polícia espanhola e, depois de ir à Comisaria de Policía, era necessário enviar com antecedência este documento ao país da pessoa que ingressaria, pois deveria tê-lo em mãos. Nas redes sociais muitas pessoas comentavam que "supostamente" haveria uma "máfia" do agendamento, que fazia com que pessoas tivessem que pagar advogados, contratar "gestorias", ou, na versão mais barata, tentar contratar algum "paquistani" que ficasse na frente do computador disputando com robôs e equipes que estavam em alerta para a abertura dos agendamentos<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Na Espanha me chamou atenção o uso do Certificado digital não apenas como ferramenta para facilitar os trâmites burocráticos para cidadãos, mas também como esse privilégio era cerceado a pessoas com situação irregular, obrigando com que perdessem tempo e dinheiro. Com o Certificado digital não é preciso "pedir cita" (agendamento) nem ir presencialmente realizar algum trâmite burocrático (como o tão famoso empadronamiento, que é obrigatório para que se possa ter acesso a serviços como a saúde pública e que comprova que você está vivendo em uma determinada residência). Com o Certificado digital, as pessoas em situação regular podem fazer trâmites em casa, em questão de minutos. Conforme me disseram algumas pessoas locais, o processo de agendamento surgiu na época de pandemia da covid-19, o que acentua de alguma maneira o tratamento diferencial dado a cidadãos com autorização de residência e os que não a possuem.

Conforme indicação de várias pessoas, agendei por alguns dias um hostel barato, que me possibilitaria cancelar quando necessário. Em redes sociais, com o tempo se aprende que há estratégias para tentar burlar a burocracia. Atentos a estas estratégias, os agentes de aduanas por vezes se antecipam e frustram a entrada de quem desejaria ingressar no país sem seguir os trâmites requeridos pelo governo.

Comprei um ticket aéreo logo que houve a reabertura de fronteiras. Era um recomeço ainda comedido, devido aos tempos de covid-19, com diversos cuidados, como vacina e testagem na chegada ao país. Devido ainda ao receio em realizar viagens e contrair o vírus, o preço da passagem era tão barato que fiquei em dúvida se eu não iria no bagageiro, junto com as malas ou se realmente voaria em um assento propriamente designado.

Ellis, Adams e Bochner (2019) explicam que a autoetnografia não é apenas um exercício de escrita pessoal, pois auxilia a compreender a experiência cultural e também serve como ferramenta de resistência ao colonialismo. Resiste porque a escrita é realizada com a consciência de manutenção de laços com pessoas que fazem parte do grupo investigado. No meu caso, entendo que principalmente represento parte das pessoas provenientes de um país latino-americano, embora reúna em meu perfil outras características ou "camadas" que podem ser adicionadas e que me diferenciam.

Fiz minha viagem pela empresa holandesa KLM. Viajei às 19h do dia 12 de setembro de 2021. Cheguei às 14h em Amsterdam, onde fiz a aduana. Lá me perguntaram apenas para onde ia e quanto tempo ficaria, não me fizeram nenhuma pergunta difícil e nem pareciam duvidar das

minhas intenções de retornar. Cheguei em Barcelona às 16:25. Embora fosse necessário apenas ter um certificado de vacinação, na chegada a Barcelona havia uma barreira sanitária com profissionais da saúde que "convidavam" compulsoriamente a que todos os estrangeiros fizessem um teste de PCR, antes de serem liberados a coletar as bagagens despachadas. O processo ampliava a expectativa da chegada e representava medo por ter a entrada rejeitada em casos de "positivo". O benefício era receber um teste gratuito e assim se poderia ter mais tranquilidade de que não se transmitiria o vírus.

Quando cheguei em Barcelona, não sabia de nenhuma das questões referentes aos embates políticos e históricos<sup>3</sup> da Catalunha com a administração central do país. Não sabia também que se tratava de uma monarquia parlamentar, com primeiro-ministro (chefe de governo) e um rei (chefe de Estado). O meu primeiro encontro com a língua catalã foi muito casual, quando no ônibus percebi que as indicações não estavam exatamente em espanhol, mas de alguma forma eu conseguia entender quase tudo o que estava escrito (por também ser uma língua de origem latina). Com o tempo, percebi também a diferença nos avisos sonoros dos ônibus, que indicavam "Tanquem portes" (fechar portas). Por ter aprendido o francês para poder ingressar no doutorado, percebi que algumas das expressões eram semelhantes às francesas, como algumas conjunções e "si us plau" (por favor), que me lembrava muito o "s'il vous plaît" e a de agradecimento "merci" (em ambas as línguas).

---

<sup>3</sup> Durante o período do ditador Francisco Franco, entre o final dos anos 1940 a 1975, foram produzidos muitos mecanismos legais para eliminar tradições e o idioma catalão.

Excetuando as semelhanças com o francês, há o uso de diversas expressões do próprio "castellano", que no Brasil é conhecido popularmente como "espanhol" (e essa ideia de uniformidade, tendo o castelhano como língua representativa do país, de alguma forma invisibiliza outros idiomas utilizados em território espanhol, como o catalão, galego e vasco).

Por não poder trabalhar legalmente quando eu havia chegado, dediquei tempo para escrever artigos acadêmicos que estavam pendentes e para aprender um pouco mais sobre a cultura local. Para isso, me inscrevi num projeto do Consorci per a la Normalització Lingüística (CPNL), iniciado desde 2003 e que permite com que se converse em catalão com voluntários. Na página se exigia que você tivesse realizado ao menos até o nível 2 ou 3 de catalão, para começar a fazer parte do projeto, mas como eu sabia que isso poderia demorar muito tempo e já tinha muito interesse em conhecer a língua, me inscrevi e lhes expliquei o meu interesse.

Inicialmente, eu pensava que com alguns vídeos no Youtube eu conseguiria aprender o básico, mas na primeira ligação de minha "parella lingüística", eu nem sabia o que responder. Por sorte, fui me desenvolvendo melhor ao longo do tempo. Meu companheiro de conversação é um senhor de 80 anos, aposentado do ramo bancário e que com o tempo me disse que sentia ser meu "pai catalão". As conversas semanais, com duração entre uma e duas horas, me ajudaram a entender mais a mentalidade de um povo que, conforme eles mesmos, se entende como guerreiro (por sua independência) e "sovina" (devido às adversidades que sofreram no passado).

Viver em Barcelona é vantajoso em termos de segurança, mas para diversas pessoas daqui e de outros países da Europa parece ser um local perigoso, em parte porque desconhecem a realidade diária de países como o Brasil ou outros da América Latina. Na minha percepção, o dia a dia da população espanhola é muito autocentrado em seus próprios problemas e nas conversações diárias raramente aparecem outros países, principalmente os considerados subdesenvolvidos. Apresentar-se como brasileiro por vezes é positivo (pela alegria) e por outras gera desinteresse (por não ter o mesmo status de outros países, tal como os nórdicos).

Na Catalunha, principalmente, seu problema se enfoca bastante em questões laborais ou econômicas (tais como as altas tarifas de energia elétrica ou gás, que afetam diversos setores). Historicamente, a questão da Independência ainda parece ser uma ferida aberta, porém sem uma perspectiva de resolução.

Especificamente em Barcelona, os problemas da supervalorização dos preços dos aluguéis existem devido à alta demanda de pessoas que querem morar na cidade e o lucro de proprietários de apartamentos. A alta demanda e os preços supervalorizados desde o término da pandemia de covid-19 tornaram mais difícil alugar um apartamento sem outras pessoas. O valor de um quarto dentro de um apartamento geralmente é de uns 400-500 euros, o que equivale a mais de um terço do salário mínimo. Além dos valores, não são raras as “estafas”, ou seja, golpes de pessoas mal-intencionadas (que podem não pagar contas ou não devolver fianças).

Barcelona é uma cidade multicultural, com praia e clima mediterrâneo. O verão tem temperaturas agradáveis e a vida noturna é bastante viva. Além disso, a variedade de culinárias é muito grande, o que permite com que se possa experimentar muitos pratos diferentes. Os aspectos positivos da cidade contribuem para aumentar sua atratividade.

Em Barcelona, os postos de trabalho em geral são bastante precarizados e como a demanda de pessoas por emprego é alta, frequentemente são temporários. Os direitos trabalhistas em grande parte auxiliam os empregadores. Seja pelas condições de trabalho ou pela dificuldade de ser aceito em um posto de trabalho, muitos trabalhadores e trabalhadoras precisam viver com os auxílios governamentais. "Pedir el paro" é viver com auxílio de uma quantia mensal de 70% da sua contribuição à previdência nos primeiros 6 meses. Pela dificuldade em conseguir trabalho, por falta de qualificação ou por não aceitação das empresas, há pessoas que chegam a ficar até 2 anos vivendo com este auxílio, que sofre reduções conforme o período de tempo se amplia.

Além disso, se deve adicionar a importância e a precarização da mão de obra imigrante, que, por "não ter papéis" realiza trabalhos que poucas pessoas desejariam e por valores muito inferiores, sem direitos trabalhistas. De acordo com a Comisión Española de Ayuda al Refugiado (2016, p. 10): "La población inmigrante en situación administrativa regular, la gran mayoría, trabaja con contratos temporales y quienes se encuentran en situación irregular se ven obligados a aceptar la situación de explotación y precariedad laboral para poder sobrevivir". A

precariedade laboral atinge a grande maioria dos trabalhadores/trabalhadoras e os salários em geral giram ao redor do mínimo, que é de mil euros em 2023. Principalmente nos setores de hotelaria e de “restauración” (restaurantes e bares), há condições de trabalho ruins e horários de trabalho que incluem sábados, domingos e feriados. As jornadas podem ser de mais de oito horas nos “turnos partidos” (geralmente de 8 a 21 horas). Na hotelaria são muito comuns as semanas de sete dias de trabalho com dois dias de descanso.

Por ter chegado na abertura de fronteiras, percebi que a pandemia acentuou também algumas discrepâncias, tais como a xenofobia e racismo. Ao menos três vezes presenciei situações em que pessoas não brancas foram ultrajadas em Barcelona. Nas três vezes foram por pessoas locais. Na primeira, eu estava sentada no banco de trás de um ônibus e um senhor idoso e branco saiu no corredor e foi falar com o motorista. Gritava que era um desrespeito com o trabalhador que usava o transporte público e pedia para que colocasse o aviso sonoro de que "É obrigatório o uso da máscara no interior do veículo" (existente desde 4 de maio de 2020 até o fim da proibição)<sup>4</sup>. Visivelmente incomodado, chamou o motorista e pediu para que ele retirasse o rapaz, que se negou a sair, dizendo que ninguém iria lhe ressarcir a passagem e que precisava ir trabalhar. O senhor, irado, gritou “Vete a tu país”, enquanto tentava dar uma lição aos demais. O jovem demonstrou muita

---

<sup>4</sup> Em 19 de abril a máscara deixou de ser obrigatória no interior de ambientes, porém, permaneceu obrigatória no interior do transporte público até 7 fevereiro de 2023 (sendo obrigatórias apenas em centros de saúde e serviços sanitários). Eliminou-se a quarentena para casos leves. O país teve mais de 102 mil mortes por covid e tem 92% da sua população imunizada (AFP Español).



resistência e, alguns minutos depois, fui conversar com ele e me disse que era brasileiro.

Estos sentimientos y prácticas [discriminatorios] a menudo son reforzados por discursos mediáticos y políticos, leyes, prácticas y políticas que promueven el rechazo de estas personas conllevando actitudes racistas y xenófobas que amenazan la convivencia, la integración y la cohesión social (COMISIÓN ESPAÑOLA DE AYUDA AL REFUGIADO, 2016, p. 16).

Em outra situação, uma senhora que estava do outro lado da rua, gritou para uma mulher com cor de pele não branca "guarra" (suja) e ordenava que recolhesse os excrementos do cachorro (sendo que o cachorro dela estava preso, diferentemente de muitos cães que os donos deixavam soltos e sequer cuidavam onde faziam suas necessidades). Os excrementos haviam sido recolhidos, mas a mulher mesmo assim insistia que não, a dona do cachorro atravessou a rua e disse para que a mulher fosse lá conferir, vendo que na realidade havia sido realmente recolhido.

A terceira discriminação que presenciei foi depois da liberação do uso de máscaras em interiores (mas com a manutenção dentro de transportes públicos), quando uma senhora de meia idade branca e catalã ordenou a uma jovem árabe (que utilizava a máscara na altura da boca, sem cobrir o nariz) que colocasse a máscara, com ar de muita irritação (embora ao meu lado houvesse uma jovem branca na mesma situação e logo em seguida chegaram dois homens sem máscara e a mulher nada fez). Me parecia claro que os alvos eram pessoas não brancas e, preferencialmente, mulheres. Quanto às pessoas não brancas, o objetivo era evidenciar o mal-estar de sua presença, sua

desconformidade com as regras, a desordem que traziam ou sua falta de educação, para assim justificar um tratamento diferenciado e depreciativo (porque para pessoas brancas, diversas vezes as vi em desconformidade com as normas e nunca vi ninguém lhes ordenar nada).

Dentre os lugares que vivi em Barcelona, o primeiro bairro foi o Raval, um dos mais estigmatizados e com grande quantidade de população imigrante (tal como paquistaneses, filipinos, bengalis, italianos, marroquinos e indianos). O bairro é considerado como um dos mais perigosos da cidade. Particularmente, o que mais se via eram pessoas bêbadas gritando na rua e as "perigosas" prostitutas (pela perspectiva local, pois a prostituição é considerada crime) que ficavam nas ruas (nem sempre esquinas, como no Brasil), e por sinal, vestiam roupas que no Brasil seriam consideradas normais para qualquer trabalhadora (como jeans e camiseta). Ao olhar desatento ou neófito, era difícil identificar as prostitutas e distingui-las de alguma mulher que apenas estava a esperar alguém. A maquiagem delas não era exagerada, suas roupas não eram apertadas e a idade não era jovem. Uma das presenças mais constantes era a de uma senhora loira, de uns 50 anos, cabelos longos e trans. Outras duas, tinham em torno de uns 40 anos, eram mais gordinhas e tinham traços orientais muito marcados. Eu não sabia que a prostituição era crime, mas me parece pelo discurso das pessoas em Barcelona que as opiniões são divergentes, havendo quem não veja problema e quem ache que é importante a atuação da polícia para evitar o tráfico de pessoas e a exploração por cafetões ou cafetinas (crime de rufianismo no Brasil).

Posteriormente, vivi por um tempo no bairro de Gràcia, onde podia-se perceber que o poder de compra era diferente. As famílias, em geral pai, mãe e filhos, caminhavam na rua ao entardecer, todos com calma. Não se via pessoas correndo, exceto pelos patinetes que corriam até cerca de 25 km/h em outras partes da cidade, mas que por lá andavam com muito mais cuidado. Ao viver na casa de uma família catalã, aprendi um pouco mais da cultura, assim como o costume de esfregar o tomate no pão e beber o vinho com uma espécie de castiçal chamado "porrón".

Quando vivi no bairro chamado Esquerra Eixample, uma região que é conhecida pela proximidade a uma zona *gay*, por um acaso eu e minhas colegas de apartamento descobrimos que a locatária estava com as contas de água, luz e aluguel em inadimplência. Realizamos os pagamentos sem a realização de um contrato de moradia (algo que é muito comum para que essa renda não precise ser declarada pelo locador em Imposto de Renda) e pensávamos que sem a formalização, não teríamos direitos para reivindicar nossas fianças.

A cultura catalã chama muito a atenção. Após participar de um "free walk tour" (caminhada na qual você paga o que deseja ou puder para o/a guia turística), me pareceram interessantes as referências entre a cultura do povo catalão com as fezes, principalmente no que se refere à tradição natalina, com uma figura chamada "caganer" (figura representativa de um camponês agachado, evacuando fezes no campo, como sinônimo de fertilidade) e o "Caga Tió" (que é um símbolo de renovação na época do solstício de inverno, ou seja, um pedaço de pau ao qual se confere feições e um gorro, o qual é "alimentado" por três

semanas até o dia 25 de dezembro para auxiliar no entretenimento de crianças, que devem bater neste pedaço de pau coberto por uma manta, até que "cague" os presentes natalinos e também torrões de amêndoa, doce característico desta época). Na época natalina é também comum umas bancas, semelhantes às de jornais, que vendem na rua o boniato (batata doce) assado e também castanhas que são assadas com madeira.

Outra tradição catalã é conhecida na temporada de *calçots*, que é um tipo de cebola entre 15 e 25 centímetros. A temporada começa em novembro e finaliza em abril (início da primavera). Os *calçots* são assados em grelhas, como se fossem churrasco. Para comê-los, você precisa retirar a parte externa queimada, e com isso é característica que as mãos estejam ao final da refeição cheias de cinzas. Para acompanhar, come-se o molho de *calçots* (com pimenta nyora, mais doce) ou o molho romesco (com pimenta choricero, mais amarga). Nessa época são realizadas as *calçotadas*, que são reuniões de amigos e familiares. Os *calçots* e outros complementos, como a *butifarra* (embutido feito com carne de porco picado, pimentas e especiarias), *judías*/feijões brancos e alcachofras podem tornar uma *calçotada* cara, e para diminuir os valores, há quem faça as *calçotada* popular, com menores quantidades, mas igualmente em um momento de confraternização.



Figuras 1 e 2 - Na primeira figura aparece a pilha de calçots coletados. Na segunda, os calçots são preparados para ir ao fogo em um restaurante na Catalunha.

Dentre as tradições, pode-se destacar o "*l'ou com balla/ovo que baila*" (realizado em claustros de igrejas e em jardins ou pátios de edifícios públicos, o ovo é colocado na água de uma fonte e fica girando sem cair, simbolizando a fertilidade e vida na época de primavera). A noite de São João na Catalunha é semelhante à virada de ano brasileira, com muitos fogos de artifício e celebrações em família. Não é raro ver principalmente homens e jovens com "petardos" (fogos de artifício), a divertir-se e fazer ruído.

Na dança, destacam-se as sardanas (dança nacional da Catalunha, em que as pessoas se distribuem num grande círculo e se dão as mãos, girando lentamente). Na culinária catalã é também muito tradicional a "coca", comida na época de Corpus Christi (semelhante à cuca alemã preparada no território gaúcho brasileiro, guardadas as devidas diferenças). Há também o *pan de Sant Jordi* (que parece uma bandeira catalã feita com cortes de sobrasada, que é uma linguiça cura e curada, com carne de porco e especiarias) e a coca Sant Joan (pão achatado e

coberto, geralmente, por frutas secas, vendida principalmente no dia de São João). feita com iogurte, crema catalana e marmelada), bem como em 31 de outubro se celebra a *Castanyada*, em que crianças de escolas e ambulantes vendem castanhas assadas em grelhas. O Natal catalão é celebrado em 25 de dezembro, com sopa de *galets* (também chamada *escudella de Nadal*) e, mais recentemente, com a *escudilla* (guisado de carne e legumes com uma massa). Também é tradicional a sobremesa com os *torrones* (*nougats* feitos com ovos ou até mesmo com chocolates e amêndoas) e bebe-se o cava (tipo de vinho espumante). Em 26 de dezembro se celebra o Santo Esteve e se comem *canelons* (massas salgadas de canelones espanhóis), aproveitando o resto dos assados de Natal.

Viver na Europa pode parecer para muitos um sonho, porém, emigrar é uma ação bastante complexa. A adaptação em um novo ambiente leva tempo. Adequar-se às normas (ou às escapadas que são permitidas de determinadas formas ou a determinados grupos) ou aos locais e aos grupos e conseguir inserir-se, tudo leva tempo. Felizmente, nos momentos em que mais precisei de ajuda, encontrei pessoas dispostas a auxiliar. Essa nem sempre é a realidade para outras pessoas. Quando conversei com um brasileiro, branco, classe média, ele me disse que “Pra quem não tem papéis, eles estão sempre querendo nos enterrar vivo, seja fazendo algo pelas entrelinhas ou dizendo na nossa cara”. Infelizmente, nem todas as pessoas compreendem a dificuldade de falar um idioma que não é nativo e aprender mais sobre a cultura local. Pelo que me comentam, inclusive os próprios catalães, eles não são um povo aberto como, por exemplo, os valencianos. O catalão estereotipicamente

se assemelharia à imagem que se projeta no Brasil sobre o gaúcho, de um povo aguerrido, com histórico independentista, com cultura própria e menos expressões de afeto exaltadas. Seja por sorte ou destino, por enquanto prossigo na aventura de conhecer melhor a Espanha a partir das mesclas culturais e sociais vividas em Barcelona. Por quanto tempo a aventura durará, somente o tempo me dirá.

## REFERÊNCIAS

- AFP ESPAÑOL. España abandonará la mascarilla obligatoria en interiores el 20 de abril. AFP. 6 abr 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=eiIaYVieZ4o>
- ANUÁRIO BRASILEIRO DA EDUCAÇÃO BÁSICA. Disponível em: <https://www.moderna.com.br/anuario-educacao-basica/2021/educacao-superior.html>. Acesso: 10 dez. 2022.
- COMISIÓN ESPAÑOLA DE AYUDA AL REFUGIADO. Informe sobre discriminación de personas migrantes y refugiadas en España. 2016. Disponível em: <https://www.cear.es/wp-content/uploads/2017/02/Informe-discriminaci%C3%B3n.pdf>. Acesso: 2 dez 2022.
- ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony; BOCHNER, Arthur. Autoetnografía: un panorama. In: CALVA, Silvia. **Autoetnografía: Una metodología cualitativa**. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2019, p. 17-42.
- VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**. Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

# 14

## **INTERTERRITORIALIDADE E IDENTIDADE ALIMENTAR: O CONSUMO DE QUEIJOS ARTESANAIS ENTRE MIGRANTES NOS ESPAÇOS URBANOS DE ALAGOAS <sup>1</sup>**

*José Natan Gonçalves da Silva <sup>2</sup>*

*Sônia de Souza Mendonça Menezes <sup>3</sup>*

### **INTRODUÇÃO**

Os consumidores têm exercido papel fundamental na avaliação da qualidade dos alimentos. A recuperação de métodos produtivos comprometidos com a produção saudável, artesanal, economicamente justa e ecologicamente correta foi influenciada pela mudança de postura de segmentos de consumidores atentos às qualidades subjetiváveis e a boa reputação conferida aos bens alimentícios (CHAMPREDONDE, 2016).

O aporte identitário e cultural também são elementos definidores da qualidade dos alimentos. Para além da satisfação biológica e nutricional, busca-se, no ato de comer, conhecer a história e o saber-fazer intrínseco ao produto, bem como, interagir e manter-se ligado a um território de pertencimento. O migrante insere-se nesse contexto tendo em vista que, geralmente, utiliza o alimento para substanciar simbolicamente a identidade que o mantém articulado ao seu lugar de

---

<sup>1</sup> Este artigo resulta de uma leitura revisada e ampliada de abordagens relacionadas à territorialidade humana, migração e queijos artesanais presentes na tese de doutorado: “Territórios queijeiros: tradição e resignificação no Sistema Agroalimentar do Leite em Alagoas” defendida em 2021 no PPGEU/UFPA.

<sup>2</sup> Pesquisador e Doutor em Geografia pela UFS (Universidade Federal do Sergipe).

<sup>3</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFS (Universidade Federal do Sergipe).



origem ou aos territórios nos quais se fixou em diferentes temporalidades. Por esta razão, Almeida (2009) menciona que as vivências desses sujeitos estão alicerçadas em interterritorialidades.

Em consonância com essa abordagem, este artigo tem como objetivo analisar a relação identitária de migrantes sertanejos com os queijos artesanais elaborados no sertão de Alagoas, antevendo para o aumento do consumo desses alimentos nos centros urbanos e para o incremento à produção nos territórios rurais. No processo de desenvolvimento do estudo, adotou-se como metodologia pesquisas teóricas e de campo. Nesta etapa, foram utilizadas como ferramentas de investigação o diário de campo (LOPES et. al, 2002) e as entrevistas semiestruturadas (GIL, 1999), aplicadas junto aos 26 migrantes naturais de municípios do sertão alagoano, mas residentes em centros urbanos exteriores ao seu território de origem. A construção da amostra ocorreu entre os anos de 2019 e 2020, sendo fundamentada na técnica *snowball* (VINUTO, 2014).

Diante disso, foi escolhido como recorte espacial para a seleção e identificação da origem dos migrantes o Território da Bacia Leiteira – TBL, composto por 11 municípios do semiárido alagoano<sup>4</sup>. A definição desse território tem como justificativa a relação que esse espaço apropriado apresenta na configuração das práticas agroalimentares de elaboração, comercialização e consumo de queijos artesanais em Alagoas (SILVA, 2021). Criado pelo extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, no contexto da política de formação dos Territórios da Cidadania do governo

---

<sup>4</sup> Os municípios alagoanos que formam o TBL: Pão de Açúcar, Batalha, Major Isidoro, Olho d'Água das Flores, Belo Monte, Palestina, Monteirópolis, Jacaré dos Homens, Jaramataia, Cacimbinhas e Minador do Negão.

Lula (2003-2010), o TBL possui uma configuração histórica, econômica, social e cultural alicerçada no desenvolvimento da bovinocultura e da produção agroalimentar de derivados do leite.

A aplicação das entrevistas ocorreu em espaços comerciais (mercearias, empórios, padarias e feiras-livres) onde é realizada a comercialização de queijos nos municípios do TBL. Nesses estabelecimentos, há o atendimento de consumidores locais, mas, também, transeuntes e migrantes que periodicamente circulam ou visitam suas localidades de origem. Algumas entrevistas também foram efetuadas nos centros urbanos de Arapiraca e Maceió, situados, respectivamente, no Agreste e Litoral de Alagoas. Além de historicamente terem exercido papel relevante na atração de migrantes no estado, esses municípios são os principais centros consumidores, catalizadores e distribuidores dos queijos artesanais elaborados no TBL.

Com a finalidade de ampliar as discussões supracitadas, as abordagens seguem estruturadas em duas seções: na primeira, realiza-se uma contextualização sobre o processo de migração campo-cidade no estado de Alagoas, a partir da segunda metade do século XX, reportando-se, ainda, para a definição identitária do ser migrante; na segunda, remete-se ao perfil dos migrantes consumidores de queijo e a relação desse alimento na legitimação da sua identidade.

### **MIGRAÇÃO CAMPO-CIDADE EM ALAGOAS: DA SAÍDA DO SERTÃO À CONSTITUIÇÃO DO SER MIGRANTE NA CIDADE**

A elaboração de queijos artesanais no semiárido de Alagoas está associada ao processo de estabelecimento da bovinocultura nos sertões

nordestino, contexto que remonta a expansão da pecuária no interior da colônia já no século XVI (ABREU, 1963; PADRO JÚNIOR, 2011). Essas atividades, embora tenham apresentado modificações produtivas em diferentes temporalidades, ainda permanecem como importantes na configuração social, cultural e econômica do território. Ao se referir às práticas econômicas e agroalimentares associadas à pecuária no sertão do Nordeste, Andrade (2011, p. 201) remete às atividades queijeiras. Assim como evidenciado em pesquisas recentes (MENEZES, 2009; SILVA, 2021), o referido autor destaca que cabia à família do vaqueiro a elaboração do queijo e da coalhada.

Nesse sentido, Ferrari (1990), Andrade (2011) e Vasconcelos (2017) mencionam que, a partir da década de 1960, o sertão de Alagoas apresentou uma reestruturação produtiva das atividades pecuaristas. Beneficiados por assistência técnica, políticas desenvolvimentistas e incentivos financeiros bancários, os latifundiários aderiram à bovinocultura leiteira, contrapondo-se ao manejo da pecuária de corte, até então, dominante. Esse cenário está em consonância com o processo excludente e conservador de modernização do campo no Brasil (SILVA, 1981) que, mais adiante, resulta na articulação entre as atividades agrícolas e industriais. No semiárido alagoano, tal contexto é refletido na difusão das agroindústrias de leite (SILVA, 2021). As consequências imediatas dessa conjuntura é a expansão da concentração fundiária, em favor dos grandes pecuaristas, o crescimento da pobreza no campo e o aumento do excedente de trabalhadores rurais sem-terra suscetíveis à migração.

As epidemias, a pobreza extrema, as crises climáticas, as guerras e os diversos tipos de perseguições (políticas, étnicas, de gênero e

religiosas) sempre constituíram condições propulsoras dos fluxos migratórios (DAMIANI, 2002). Todavia, é a falta de trabalho e a busca por ele, em termos quantitativo e/ou qualitativo, que fez surgir o migrante. Essa interpretação foi antecedida por Almeida (2009, p. 214), ao retratar que o trabalho posto ao migrante, “quando não lhe é mais oferecido, decreta sua negação e o empurra para o não ser”. Logo, o migrante que, em sua concepção ontológica original, consiste no indivíduo deslocado do seu lugar primavero (MARANDOLA JÚNIOR; GALLO, 2010) tem no trabalho ou na sua ausência uma das forças sociais mais propensas à sua atração ou expulsão.

Na segunda metade do século XX, a conformação de agrupamentos de sertanejos alagoanos com destino às cidades resultou das transformações advindas da reestruturação contraditória e desigual do capital que estimulou a concentração de terra e renda no espaço rural, dispensou mão-de-obra na agropecuária e criou novas formas de exploração do trabalho nas atividades industriais e de serviços das cidades. Desse modo, para além do crescimento natural ou vegetativo, obtido da diferença entre a taxa de natalidade e a taxa de mortalidade (DAMIANI, 2002), o aumento significativo da população urbana em Alagoas, de 1950 a 2010 (Gráfico 1), foi impulsionado pelos fluxos migratórios intraestaduais do campo para a cidade.

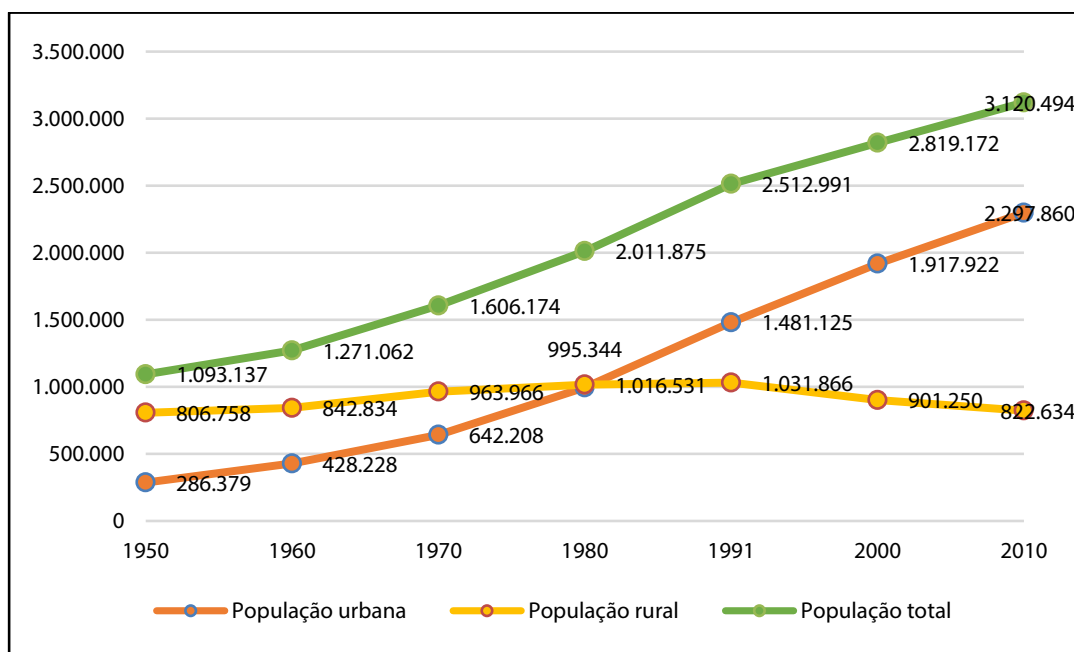


Gráfico 1 – Crescimento populacional, Alagoas, 1950-2010

Fonte: IBGE – Censo demográfico, 1950-2010.

Org. SILVA, José Natan Gonçalves da; MENEZES, Sônia de Souza Mendonça; 2022.

As informações disponíveis pelo IBGE denotam que, desde a década de 1950, a população urbana de Alagoas apresentou um movimento de ascensão maior que a população rural. Definitivamente, na década de 1990, o número de habitantes no espaço urbano do estado ultrapassou o quantitativo de residentes no campo.

Inicialmente, os grandes centros urbanos da região Sudeste consistiam nos principais eixos de atração de migrantes do Nordeste. A partir da década de 1970, a expansão da indústria e dos serviços nessa região, no contexto de desconcentração e reestruturação produtiva dos setores secundário e terciário da economia no Brasil (MONTEIRO NETO; SILVA, 2021), possibilitou que centros regionais do Nordeste ampliasse o seu potencial de atração populacional.

Em Alagoas, especificamente, despontou nesse cenário o município de Arapiraca e, sobremaneira, a Região Metropolitana de

Maceió – RMM<sup>5</sup> (FERRARI, 1990). De acordo com o censo demográfico do IBGE de 2010, dentre os habitantes da RMM e de Arapiraca, respectivamente, 26,57% e 21,80% possuíam naturalidade no estado Alagoas, mas não eram originários dos municípios que residiam (Tabela 1).

Tabela 1 – Naturalidade da população residente nos municípios da Região Metropolitana de Maceió – RMM e de Arapiraca, Alagoas, 2010

Naturalidade	Região Metropolitana de Maceió – RMM		Arapiraca	
	N.	%	N.	%
Naturais dos municípios que residiam	740.038	64,00	146.731	68,56
Naturais de outros municípios de Alagoas	307.294	26,57	46.648	21,80
Não naturais de Alagoas	109.032	9,43	20.627	9,64
Total	1.156.364	100	214.006	100

Fonte: IBGE – Censo demográfico, 2010.

Org. SILVA, José Natan Gonçalves da; MENEZES, Sônia de Souza Mendonça; 2022.

Embora os migrantes residentes na RMM e em Arapiraca não sejam provenientes exclusivamente do sertão de Alagoas, Ferrari (1990) menciona que partiu dos territórios sertanejos um quantitativo relevante do contingente populacional que compõe os municípios da RMM e de Arapiraca.

Destarte, Almeida (2009) reforça que as transformações advindas da crise do modelo econômico capitalista, a partir da década de 1970, impulsionaram transformações sociais que se refletem, também, na flexibilidade e intensificação da mobilidade populacional e, por

<sup>5</sup>A Região Metropolitana de Maceió – RMM é composta pelos municípios de Maceió, Rio Largo, Marechal Deodoro, Pilar, São Miguel dos Campos, Barra de São Miguel, Barra de Santo Antônio, Messias, Satuba, Coqueiro Seco, Santa Luzia do Norte, Paripueira, Atalaia e Murici.

consequência, da mão-de-obra. Nesse contexto, as cidades se destacam pelo papel que assumem na circulação de gêneros de consumo, de informação e pessoas, fato que revela um “movimento bastante intenso de trocas” (SANTOS, 2014, p. 60). Assim, os espaços urbanos são recriados mediante novas formas de trabalho, bem como, processos de consumo e demandas expressas pela população advinda de outros territórios. Essa dinâmica amplia os movimentos e as relações entre os espaços citadinos e desses com os territórios rurais.

O movimento migratório do campo para a cidade, do lugar familiar para o espaço do outro, implica o desenraizamento original que, em termos existenciais, provoca a alteração da territorialidade anteriormente consolidada (MARANDOLA JÚNIOR; GALLO, 2010). Ou seja, a ação de sair do território seguro e lançar-se ao lugar estranho desencadeia a ocorrência de experiências, geralmente, estressantes e marcadas por desorientações.

No processo de integração, negação, separação, assimilação e, inclusive, estigmatização – que configura a inserção em um cenário de marginalização – o migrante é obrigado a desenvolver múltiplas territorialidades. Para Almeida (2009, p. 208), esse é um mecanismo que permite a “sobrevivência do Eu em territórios de Outros”. Na perspectiva da autora, isso é possível porque o território do migrante extravasa suas escalas para uma dimensão interterritorial. No processo de reterritorialização são efetuadas alianças, ligações e articulações com múltiplos territórios que servem de base material e imaterial para a afirmação das suas experiências existenciais e espaço-temporais.

Diante disso, observa-se que independentemente do estado e intensidade da mobilidade espacial, Saquet (2009; 2010) menciona que todos os indivíduos estão inseridos em diferentes níveis espaciais de territórios, marcados por relações e dimensões multiescalares, multitemporais e multidimensionais. Por esta razão, Haesbaert (1999) reporta que o indivíduo comunga várias identidades territoriais. Para o autor referido, a relação que a pessoa estabelece com outros territórios possibilita o autorreconhecimento com múltiplas identidades: algumas mais íntimas e singulares e outras capazes de agregar grupos diversos e plurais.

Por meio desse debate, depreende-se que a saída do território de origem não provoca definitivamente a desterritorialização. Ao remeter a essa abordagem, Haesbaert (2001; 2009) reforça que ninguém está totalmente desterritorializado porque nunca estará completamente destituído de território. Em síntese, o indivíduo oferece ao território sua subjetividade, preenchendo de sentido. Mesmo na travessia, existe uma ação de significar e ressignificar. Isso ocorre devido à experiência que é única e singular. Na interpretação de Haesbaert (2001; 2009), a mobilidade fluída, inerente ao mundo contemporâneo, é condição para a consolidação de multiterritorialidades. Por esta razão, Lechner (2007), referindo-se à condição do ser migrante, revela que suas identidades são interterritoriais e o seu sentimento de pertença é praticamente extraterritorial.

A pertença ao território é condição fundamental para a garantia da segurança existencial. Sem a construção de laços com o lugar, o migrante passa a desenvolver o sentimento de desagrado e insegurança em relação ao seu *locus* habitado. Portanto, envolver-se, criar laços e



alcançar a sensação de topofilia (TUAN, 1980) constitui um mecanismo direcionado à aquisição do bem-estar psicoemocional pelo migrante.

Todavia, vale ressaltar que raramente esse sujeito encontrará identificação imediata com o seu lugar de destino. Na tentativa de superar a condição de repulsa, Marandola Júnior e Gallo (2010, p. 412) mencionam que ele recria esse lugar ao seu modo em uma “expectativa de preservar sua forma de ser”. Em outras palavras, o lugar do migrante será composto por relações e elementos do espaço recém-apropriado e dos territórios nos quais viveu. A desterritorialização material não implica, portanto, o abandono das experiências existenciais precedentes. Ao migrante é notável a configuração de um sistema de ligações e pertencimentos entre lugares diversos. Desse modo, as abordagens realizadas por Almeida (2009) denotam que resulta dessas articulações a construção do seu território de pertença.

Para o migrante referido neste estudo, o sertão de Alagoas é o seu território de origem. É dele que advém suas principais experiências da infância e juventude. Em contrapartida, o *locus* citadino que foi apropriado é o território da moradia, da reinclusão social e, por vezes, da estabilidade econômica. Para alguns, continuar na cidade constituiu-se, gradativamente, uma intencionalidade sólida. Para outros, sobressai o desejo de retornar algum dia para sua antiga morada, onde se encontram seus conterrâneos e repousam seus antepassados. Em ambos os casos, revelam-se diferentes níveis de combinações de interterritórios em seu espaço habitado, preservando objetos, valores, relações e costumes que traduzem a sua identidade.

Sendo assim, a fotografia dos antepassados na parede da casa, a imagem do padroeiro do município de origem, o churrasco semanal com migrantes conterrâneos, a criação de aves no quintal, o plantio de hortaliças e ervas medicinais e as preferências culinárias, incluindo o consumo de queijos artesanais, configuram-se práticas legitimadas pelos migrantes que evidenciam articulações simbólicas e imateriais com o território sertanejo. Conforme será abordado na seção seguinte, essa dinâmica denota a preservação da identidade alimentar associada à comensalidade de queijos, a qual exerce influência no incremento da produção e da revalorização do consumo desses produtos.

#### **O QUEIJO E O MIGRANTE: DIMENSÕES SOCIOCULTURAIS NA DEFINIÇÃO DA IDENTIDADE ALIMENTAR E NA REVALORIZAÇÃO DO CONSUMO**

Ao passo que transformações nas relações de trabalho e produção no espaço rural intensificaram os movimentos migratórios do campo para a cidade, também se verifica no sertão de Alagoas a resistência da agricultura familiar. Nas pesquisas realizadas por Wanderley (2001; 2002), a permanência de agricultores familiares do campo fundamenta, inclusive, as discussões realizadas na Geografia e na Sociologia Rural que questionam as análises em defesa do esvaziamento populacional do campo. Assim, a autora afirma que a configuração territorial do espaço rural no Nordeste depende das condições de funcionamento da agricultura de base familiar. Logo, a persistência dessa categoria influencia no dinamismo populacional e na manutenção do tecido social

rural da referida região que sobressai no Brasil pela contingência do maior número de agricultores e habitantes residentes no campo<sup>6</sup>.

Embora imersas em estruturas sociais desiguais e contraditórias, as unidades de produção familiar mantêm-se, no sertão de Alagoas, paralelas às grandes propriedades pecuaristas. Entretanto, as estratégias de reprodução desses segmentos são notadamente distintas. Os latifundiários centralizam o poder na concentração de terras e na associação da bovinocultura leiteira ao capital empresarial e agroindustrial. Já os agricultores familiares, desenvolvem territorialidades pautadas, principalmente, no manejo de pequenos rebanhos de vacas ordenhadas e na elaboração agroalimentar de queijos artesanais.

Ressalta-se que, até a década de 1960, o queijo constituía um produto com valor de uso, direcionado ao consumo familiar e à comercialização do reduzido excedente. O seu consumo e alcance comercial restringiam à escala local. Isso porque consistia em uma conjuntura do território imediato (SANTOS, 2014) que incorporava, concomitantemente, as etapas da elaboração, comercialização e consumo do alimento. Todavia, com a reestruturação das redes de circulação, foram expandidos os fluxos de comercialização e consumo

---

<sup>6</sup> De acordo com o censo agropecuário do IBGE realizado em 2017, o Brasil possuía 3.897.408 estabelecimentos agropecuários mantidos por agricultores familiares. Desse quantitativo, 47,18% está na região Nordeste. Na referida pesquisa, também foi identificado que dos 98.542 estabelecimentos rurais recenseados em Alagoas, 83,59% eram da agricultura familiar, ao passo que apenas 16,41% eram da agricultura patronal. No tocante à população, o último censo demográfico concluído em 2010 constatou que o Nordeste apresentava o maior contingente populacional do Brasil residindo no espaço rural, 26,87% dos recenseados na região. De modo semelhante, o estado de Alagoas possuía 26,36% de sua população domiciliada no campo.

desses bens alimentícios. Ou seja, os queijos, legitimados pelo enraizamento territorial e pelo valor de uso, passaram a ser reconfigurados pelo valor de troca.

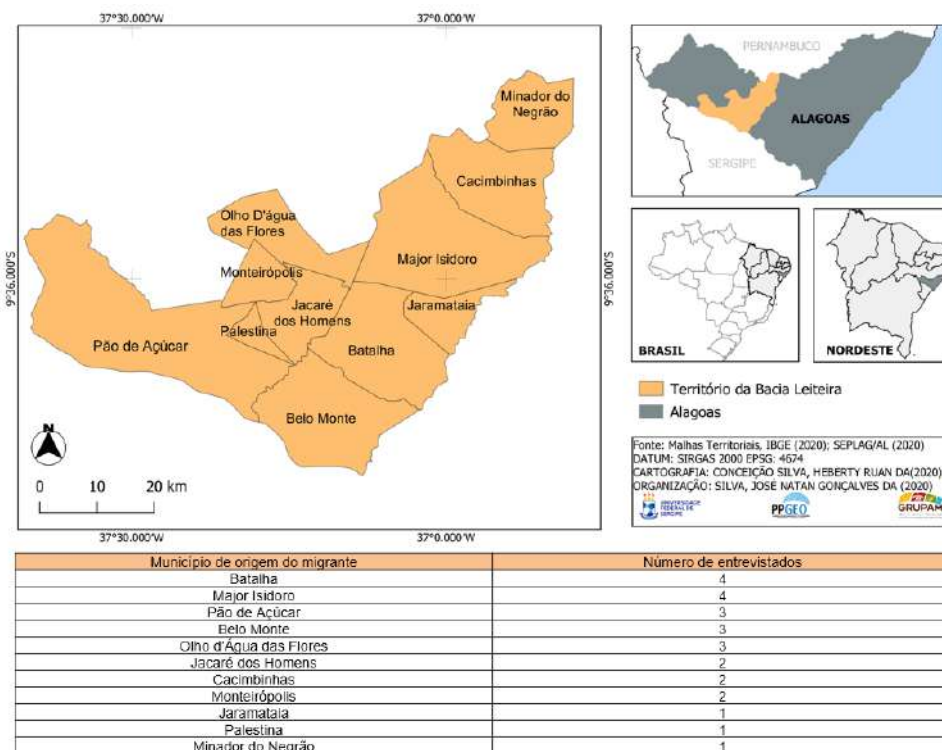
O estímulo à demanda por esses produtos ocorre entre os consumidores residentes no espaço urbano. Aproximando-se dessa discussão, Requier-Desjardins, Boucher e Cerdan (2006) apontam que a produção e o consumo de alimentos territorialmente localizados na América Latina são instigados pela demanda proveniente dos consumidores urbanitas. No caso de Alagoas, acrescenta-se a essa análise o fato do crescimento urbano e do aumento da procura pelos queijos terem acontecido simultaneamente ao processo de estruturação da migração campo-cidade. Assim, constata-se que a valorização desses produtos está intrínseca à preservação da identidade alimentar de migrantes originários do sertão que passaram a residir nas cidades alagoanas.

De modo semelhante, Menezes (2009; 2015) havia observado que o aumento da produção de queijos artesanais em Sergipe resultou do consumo exercido por migrantes domiciliados na Região Metropolitana de Aracaju (formada pelos municípios de Aracaju, Nossa Senhora do Socorro, São Cristóvão e Barra dos Coqueiros) que persistem com uma alimentação legitimada, cultural e territorialmente, no sertão. No Rio Grande do Sul, Prezzoto (2005) chama-nos atenção para o crescimento de consumidores urbanos que buscam gêneros alimentícios coloniais. Esses produtos possuem aportes identitários associados às ruralidades tradicionais e são valorizados pela relação de origem e qualidade de procedência.

Nesse sentido, reforçando a afirmação do autor referido, Cruz (2012) assinala que, no tocante ao queijo serrano elaborado nos Campos

de Cima da Serra – RS há uma ligação desse alimento com uma identidade reivindicada que estreita a relação do migrante com o seu território de origem.

De acordo com as informações coletadas, os 26 migrantes entrevistados nesta pesquisa são originários do sertão alagoano, mais especificamente dos municípios que formam o Território da Bacia Leiteira – TBL (Mapa 1). Nas suas escolhas alimentares, destacam-se os queijos artesanais: queijo coalho (elaborado por meio da prensagem e maturação da coalhada crua), queijo manteiga (resultante do cozimento da coalhada com a manteiga liquefeita, também chamada de manteiga de garrafa ou da terra) e queijo macururé (com maior teor de gordura, quando comparado ao queijo manteiga, e produzido mediante o cozimento da coalhada, fermentada de forma natural, junto com a manteiga liquefeita).



Mapa 1 – Território da Bacia Leiteira – TBL, Alagoas, 2022

Desse modo, a Tabela 2 demonstra que é predominante em todos os grupos etários a preferência pelo queijo coalho (61,58% dos entrevistados). No tocante ao queijo manteiga, a opção foi mencionada por 30,77% dos consumidores, sobressaindo aqueles entre 45 e 59 anos, que, em 11,59% das respostas, mencionaram priorizar o consumo desse alimento.

Tabela 2 – Escolhas alimentares dos migrantes em relação aos queijos elaborados no Território da Bacia Leiteira – TBL, Alagoas, 2019-2020

Faixa etária	Número de entrevistados	Preferências dos consumidores em relação aos queijos artesanais (%)		
		Queijo coalho	Queijo manteiga	Queijo Macururé
18 a 29 anos	4	11,59	3,85	-
30 a 44 anos	6	15,38	7,69	-
45 a 59 anos	7	15,38	11,59	-
60 a 74 anos	5	11,59	3,85	3,85
Mais de 75 anos	4	7,69	3,85	3,85
Total	26	61,58	30,77	7,70

Fonte: Pesquisa de campo, 2019-2020.

Org. SILVA, José Natan Gonçalves da. 2020.

Embora seja notada a reduzida referência ao queijo macururé, a opção por esse tipo de queijo é observada entre os consumidores de 60 a 74 anos (3,85%) e mais de 75 anos (3,85%). No processo de elaboração desse alimento, há uma transmissibilidade de saberes relativamente não codificáveis. Tal particularidade viabilizou que o queijo macururé esteja envolto de conhecimentos e práticas, cuja apropriação do saber-fazer tornou-se restrita, limitando-se a uma família de produtores. Devido à limitação do consumo e à ausência de incentivo à produção,

percebe-se que esse gênero alimentício se direciona para uma imersão na memória (CHAMPREDONDE, 2016).

Diante disso, o autor utiliza essa classificação para remeter aos alimentos intrínsecos à memória de indivíduos pertencentes a um determinado território e cultura, mas que, dificilmente, apresentarão um soerguimento relevante da produção e do consumo.

Os dados contidos na Tabela 2 também evidenciam a preferência dos migrantes pelos alimentos artesanais, mesmo diante da expansão de laticínios industriais no estado de Alagoas. É fato que a massificação de produtos provenientes da indústria convencional constitui uma característica alimentar observada em escala global. Todavia, também é evidente, entre diferentes segmentos de consumidores, a valorização de alimentos com reputação de procedência, características organolépticas singulares e enraizamento cultural, condições favoráveis à manutenção e à reativação de nichos de mercado pautados na elaboração de gêneros artesanais.

Schneider e Ferrari (2015, p.57) mencionam que, embora a produção e o consumo de alimentos ultraprocessados tenham se transformado em um padrão hegemônico, “existem indicações de uma crescente procura por alimentos mais saudáveis e de qualidade diferenciada resultante de uma nova demanda por parte dos consumidores”. Logo, constatam-se apelos à produção de alimentos artesanais e frescos.

É notável que na sociedade de consumo (BRAUDRILLARD, 1995) a estética e o *marketing* consolidaram-se como elementos propositivos à escolha dos gêneros alimentícios. Todavia, mais recentemente, os

alimentos tradicionais, naturais e artesanais passaram a ser concebidos como bens patrimoniais. Esse processo denominado por Goodman (2003) de virada da qualidade, destaca que a procedência, a história, a identidade e o método de produção ressurgiram como importantes critérios na avaliação dos alimentos. Isso reflete a tendência de valorização da origem dos produtos, elemento fundamental na composição dos circuitos de produção e consumo contra-hegemônicos.

Na perspectiva de Maciel (2005, p.50), o ato da alimentação não se restringe à dimensão biológica: “o quê, quando e com quem comer são aspectos que fazem parte de um sistema que implica atribuição de significados ao ato alimentar”. Tal prática substancia a preferência pelos alimentos artesanais que, tratando-se dos queijos do sertão alagoano, portam também elementos intrínsecos à identidade alimentar dos migrantes.

Haesbaert (1999), ao contribuir com o conceito de identidade territorial, inicia sua abordagem por meio da análise do poema “A ilusão do migrante”, de autoria de Carlos Drummond de Andrade (ANDRADE, 1973). O texto apresenta componentes conflitantes da identidade do migrante que, embora desterritorializado da sua terra, carrega consigo elementos simbólicos do seu território de origem. Tratam-se de molduras da vida fundamentadas em conteúdos imaginários e práticas materiais e imateriais que contemplam experiências vividas e projetadas nos seus espaços de saída, mobilidade e reterritorialização.

Os queijos artesanais de Alagoas são alimentos tradicionais mediados pelo território que estão associados à vida dos migrantes. Tal fato reforça a relação da comida com a identidade (MINTZ, 2001). A



discussão realizada por Benemann e Menasche (2017) contribui com essa análise ao reportar que a comida configura um marcador simbólico que dinamiza os “espaços de interação de homens e mulheres com sua cultura” (idem, p.477). Assim, os migrantes, consumidores dos queijos artesanais, percebem esses alimentos como conteúdos que contribuem na legitimação da sua identidade que, apesar de fragmentada ante os efeitos desterritorializantes acometidos pelos processos de migração, mantém referenciais simbólicos avivados.

De acordo com Muchnik (2006), na definição das identidades individuais e coletivas são admitidas práticas e expressões culturais associadas às escolhas culinárias, aos bens agroalimentares e à preservação do saber-fazer. Menezes (2014), também, afirma que as comidas ao serem transformadas em bens patrimoniais e referenciais identitários contribuem no enraizamento cultural dos indivíduos em relação ao seu território.

Caso esteja no seu município de origem, por ocasião de uma visita aos familiares, reencontro com os amigos ou comemoração festiva, o migrante obtém os queijos junto aos produtores e/ou comerciantes locais. Todavia, quando residentes nos espaços citadinos, a aquisição desses gêneros dar-se-á, principalmente, pela intermediação com varejistas e atravessadores que atuam na comercialização e no escoamento dos queijos nas cidades. Vê-se, portanto, que os mercados, mercearias, padarias, empórios e feiras-livres são os principais locais frequentados na compra desses bens.

Os migrantes não apenas consomem, mas também são difusores da reputação de qualidade dos queijos. Essa ação, geralmente não

intencional, inicia no circuito familiar. Nem sempre a totalidade dos membros da família são migrantes. O(a) cônjuge, os filhos e os netos, por exemplo, podem advir do contexto pós-migração. Mesmo que as experiências individuais desses sujeitos não apresentem estrita ligação com o território sertanejo, a sua identidade pode agregar elementos considerados simbólicos pelo migrante que é familiar. Tal condição resulta da interação intergeracional (THOMPSON, 1993), da qual não se transmite apenas memória, mas comportamentos, valores, hábitos, crenças e, inclusive, escolhas alimentares.

Embora se reconheça que a identidade está em constante processo de ressignificação, as gerações antecedentes confiam nos membros porvindouros da família a manutenção e a transmissão da tradição. Para Claval (2001), a família constitui uma matriz fundamental na difusão da cultura e dos costumes. É por meio das relações familiares e de parentesco que, *a priori*, são interiorizadas as representações constituintes da identidade que atribui significado à existência dos indivíduos.

Diante dessa ligação próxima com o alimento, verifica-se que os migrantes possuem percepções e aptidões sensoriais que possibilitam a identificação da qualidade objetivável e subjetiva dos queijos artesanais. Tal fato resulta das relações de proximidade e/ou de descendência que os consumidores apresentam com segmentos da agricultura familiar, cujos modos de vida no campo incorporam experiências com a produção e a comensalidade dos derivados artesanais de leite. Sobre essa abordagem, 23,08% dos entrevistados reportaram que, em algum momento da vida, já experienciaram a prática da elaboração do queijo –

de modo específico do tipo coalho – e 76,92% destacaram que conheciam ou conhecem agricultores que realizavam a produção desses alimentos.

Assim como o intermediário que credita junto ao comerciante da cidade a qualidade dos queijos, os migrantes são portadores e difusores de conhecimentos que reforçam a boa reputação desses gêneros de consumo. Ao longo do tempo, esses sujeitos transmitiram nas redes de sociabilidade e proximidade suas experiências bem-sucedidas em torno da alimentação regrada aos queijos do sertão. Essas informações circulam, são atestadas e confiadas entre os diferentes segmentos de consumidores urbanitas, implicando o incremento da demanda pelo produto, inclusive, dentre aqueles que não possuem nenhuma relação de origem com o território sertanejo.

Diante da qualidade conferida pela identidade e pelo sabor, os queijos artesanais foram incorporados em pratos tradicionais e reinventados, servidos em diversos estabelecimentos que realizam a comercialização de comidas nos municípios de Alagoas. A Geografia que se faz presente em toda parte (COSGROVE, 1998), permite identificar que esses alimentos foram agregados na culinária e nos hábitos alimentares difundidos em outros territórios que não se restringem exclusivamente ao sertão alagoano. Pelo contrário, repercutem, também, em experiências individuais e coletivas protagonistas do campo à cidade, da casa ao mercado do bairro, da cozinha doméstica ao restaurante, da terra natal ao espaço de travessia e reterritorialização.

Logo, relaciona-se ao queijo elementos simbólicos que perfazem a origem do sertanejo e a condição do ser migrante. Come-se queijo em casa, na feira, na padaria, no restaurante, no empório, na lanchonete,

na praia e no encontro com os amigos nos finais de semana. O queijo é alimento que não pode faltar nas refeições, quando se vai ao sertão e, no momento de retorno à cidade na bagagem do migrante. É o alimento que sacia a fome e ameniza o sentimento de saudade do território de origem. É a lembrança afetuosa entregue por um amigo ou ente familiar que aguarda ansioso o retorno do conterrâneo.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A migração sempre consistiu uma ação inerente à condição humana, tendo em vista a necessidade de deslocamento espacial dos homens e mulheres. Todavia, a consolidação da modernização, marcada pela intensificação dos fluxos e pela flexibilidade das relações produtivas e de trabalho, intensificou a circulação dos indivíduos. As territorializações, aparentemente sólidas, convergiram para diversos movimentos migratórios. O que *a priori* configurou-se como cenários de desterritorialização, traduziu-se, mais adiante, como a emergência de multiterritorialidades e a constituição de vivências alicerçadas na interterritorialidade.

No sertão de Alagoas, especialmente, os fluxos migratórios na segunda metade do século XX foram caracterizados, sobretudo, pela migração campo-cidade. Inicialmente, as principais mobilidades ocorreram para os grandes centros urbanos da região Sudeste. Todavia, posteriormente foram intensificados os deslocamentos intraestaduais direcionados para os centros locais e regionais.

Esses migrantes, ao construírem seus territórios nas cidades, introduziram e exprimiram relações sociais, hábitos, práticas, costumes e objetos inerentes ao espaço recém-apropriado e, também, aos seus territórios de origem. Estabelecer ligações materiais e imateriais com os lugares e as experiências precedentes fundamenta, portanto, a sua segurança existencial e aguça o seu sentimento de pertença.

À vista disso, os queijos artesanais, alicerçados na tradição agroalimentar do sertão alagoano, constituem referenciais simbólicos que contribuem na legitimação da identidade territorial reivindicada e mantida pelos migrantes sertanejos. O estímulo à sua demanda implica, ainda, a revalorização desses alimentos, a potencialização das atividades economicamente territorializadas e a dinamização dos territórios rurais. Logo, consumir o queijo é preservar os laços identitários com o sertão e ativar as sensações imaginárias do paladar que, para além do ato de comer, permite aos migrantes transitar pelas memórias e experiências da infância, da juventude e do modo de vida rural.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de história colonial, 1500-1800 e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. As ambiguidades do ser ex-migrante: o retorno e o viver entre territórios. ALMEIDA, Maria Geralda de (org.). **Territorialidades na América Latina**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás/FUNAPE, 2009, p. 208-218.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. **Poesia completa e prosa**. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1973.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste**: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. 7. ed. rev. e aumentada. São Paulo: Cortez, 2011.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.

BENEMANN, Nicole Weber; MENASCHE, Renata. Pitadas sobre tradição e inovação na cozinha contemporânea: por uma antropologia do cozinhar. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 25, p. 477-479, 2017.

CHAMPREDONDE, Marcelo. A Qualidade vinculada à origem: da imersão à tipicidade. In: WILKINSON, John; NIEDERLE, Paulo Andre; MASCARENHAS, Gilberto Carlos Cerqueira. **O sabor da origem**: produtos territorializados na nova dinâmica dos mercados alimentares. Porto Alegre/RS: Escritos, 2016. p.21-50.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 2. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte. Cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**, Editora da UERJ, Rio de Janeiro, 1988. p.92-123.

CRUZ, Fabiana Thomé da. **Produtores, consumidores e valorização de produtos tradicionais**: um estudo sobre qualidade de alimentos a partir do caso do Queijo Serrano dos Campos de Cima da Serra – RS. 2012. 292 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

DAMIANI, Amélia Luisa. **População e Geografia**. 7 ed. São Paulo: Contexto, 2002.

FERRARI, Onorina Fátima. A organização espacial do Agreste e do Sertão de Alagoas: a definição dos centros urbanos. **Cadernos de Geociências**; Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, n.1, Edição Especial, Rio de Janeiro, p.01-53, 1990.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GOODMAN, David. The quality 'turn' and alternative food practices: reflections and agenda. **Journal of Rural Studies**, v. 19, n. 1, p. 1-7, 2003.

- HAESBAERT, Rogerio da Costa. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999. p.169-190.
- HAESBAERT, Rogerio da Costa. Da Desterritorialização à multiterritorialidade. In: Encontro Nacional da ANPUR, IX., 2001. **Anais**. Rio de Janeiro: ANPUR, 2001. p. 1769-1777.
- HAESBAERT, Rogério. Des-controle dos territórios e das fronteiras num mundo globalizado. **Revista Geografia em Questão**, n. 02, v. 01, 2009, p. 56-69.
- IBGE. **Censo agropecuário 2017 e Censo demográfico 1950- 2010**. Disponível: <www.ibge.gov.br>. Acesso: nov. 2018.
- LECHNER, Elsa. Imigração e saúde mental. **Migrações**, n. 1, p. 79-101, set. 2007.
- LOPES, Dulcelaine Lucia et al. O diário de campo e a memória do pesquisador. In: WHITAKER, Dulce Consuelo Andreatta. **A Sociologia Rural: questões metodológicas emergentes**. Presidente Venceslau/SP: Letras à Margem, 2002. p.131-134.
- MACIEL, Maria Eunice. Identidade cultural e alimentação. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez (Org.). **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. p.49-56.
- MARADOLA JÚNIOR, Eduardo; GALLO, Priscila Marchiori Dal. Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração. **R. bras. Est. Pop.**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 407-424, jul./dez. 2010.
- MENEZES, Sônia de Souza Mendonça. **A força dos laços de proximidade na tradição e inovação no/do Território Sergipano das Fabriquetas de Queijo**. 2009. 359f. Tese (Doutorado em Geografia) – Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão/SE, 2009.
- MENEZES, Sônia de Souza Mendonça. Comida: identidade, tradição e cultura enraizada nas manifestações do catolicismo em Sergipe. **Ateliê Geográfico**, Goiânia/GO, v. 8, n. 2, p.274-289, ago/2014.
- MENEZES, Sônia de Souza Mendonça. **Queijo artesanal: configurações territoriais: experiências escalares do global ao local (o caso de Sergipe)**. São Cristóvão: Editora UFS, 2015.

MINTZ, Sidney W. Comida e antropologia: uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p.31-41, 2001.

MONTEIRO NETO, Aristides; SILVA, Raphael de Oliveira. **Desconcentração territorial e reestruturação regressiva da indústria no Brasil: padrões e ritmos**. Ipea: Brasília, 2021.

MUCHNICK, José. Identidad territorial y calidad de los alimentos: procesos de calificación y competencias de los consumidores. **Agroalimentaria**, n. 22, enero-junio, p.89-98, 2006. Disponível: <[https://agritrop.cirad.fr/533298/1/document\\_533298.pdf](https://agritrop.cirad.fr/533298/1/document_533298.pdf)>. Acesso; 12 set. 2019.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PREZZOTO, Leomar Luiz. **Sustentabilidade da agricultura familiar – implicações e perspectivas da legislação sanitária**. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer, Instituto de Assessoria para o desenvolvimento humano, 2005.

REQUIER-DESJARDINS, Denis; BOUCHER, François; CERDAN, Claire. Globalização, vantagens competitivas e sistemas agroindustriais localizados em zonas rurais de países latino-americanos. **Revista Eisforia**, v.4, n. especial, p. 107-134, dez. 2006.

SANTOS, Milton. **Espaço e método**. 5 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

SAQUET, Marcos Aurélio. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Sávio. **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular: UNESP, 2009. p.73-94.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SCHNEIDER, Sérgio; FERRARI, Dilvan Luiz. Cadeias curtas, cooperação e produtos de qualidade na agricultura familiar – o processo de realocação da produção agroalimentar em Santa Catarina. **Organizações Rurais & Agroindustriais**, Lavras, v. 17, n. 1, p.56-71, 2015. Disponível: <<http://revista.dae.ufla.br/index.php/ora/article/view/949/475>>. Acesso: 19 abr. 2019.

SILVA, José Graziano da. **Progresso técnico e relações de trabalho na agricultura**. São Paulo: Hucitec, 1981.



SILVA, José Natan Gonçalves da. **Territórios queijeiros: tradição e ressignificação no Sistema Agroalimentar Localizado do leite em Alagoas**. 2021. 271f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão/SE, 2021. Disponível: <<https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/14944>>. Acesso: 14 mai. 2022.

THOMPSON, Paul. A transmissão cultural entre gerações dentro das famílias: uma abordagem centrada em histórias de vida. **Ciências Sociais Hoje**, p. 9-19, 1993.

TUAN, Yi-fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Tradução: Livia de Oliveira. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1980, p.6-33.

VASCONCELOS JÚNIOR, Nadson Alexandre. **Organização espacial da Bacia Leiteira no semiárido de Alagoas**. 2017. 226 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Alagoas, 2017.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, v. 22, n. 44, p. 203-220, ago/dez. 2014.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. A ruralidade no Brasil moderno. Por um pacto social pelo desenvolvimento rural. En publicacion: **¿Una nueva ruralidad en América Latina?** Norma Giarracca. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2001. p.31-44.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Territorialidade e ruralidade no Nordeste: por um pacto social pelo desenvolvimento rural. In: SABOURIN, Eric; TEIXEIRA, Olivio Alberto. **Planejamento e desenvolvimento dos territórios rurais**. Brasília: EMBRAPA, 2002. p.39-52.

# 15

## O “TIRA CAQUI”: A CELEBRAÇÃO DE UM SISTEMA AGRÍCOLA E AGROALIMENTAR NA CIDADE E EM UMA UC DE PROTEÇÃO INTEGRAL

*Annelise Caetano Fraga Fernandez*<sup>1</sup>

*Silvia Regina Nunes Baptista*<sup>2</sup>

*Ketyline Pimenta Genaro*<sup>3</sup>

*Renata Claudino da Silva*<sup>4</sup>

### INTRODUÇÃO

Em 13 de dezembro de 2016, a paisagem da cidade do Rio de Janeiro tornou-se a primeira paisagem cultural urbana declarada patrimônio mundial da Unesco. As justificativas para tal distinção são suas “relações peculiares entre cidade e natureza”, em singular composição de montanhas, meio urbano e o mar.

#### **Rio de Janeiro: paisagens cariocas entre a montanha e o mar**

O local consiste em um ambiente urbano excepcional, que abrange os principais elementos naturais que moldaram e inspiraram o desenvolvimento da cidade: desde os pontos mais altos das montanhas do Parque Nacional da Tijuca até o mar. Eles também incluem o Jardim Botânico, fundado em 1808, o Corcovado, com sua famosa estátua de Cristo, e as colinas ao redor da Baía de Guanabara, incluindo as extensas paisagens projetadas ao longo da Baía de Copacabana, que contribuíram para a cultura

---

<sup>1</sup> Professora Associada do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

<sup>2</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

<sup>3</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense.

<sup>4</sup> Doutoranda do Programa em Sociedade, Agricultura e Desenvolvimento da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

de vida ao ar livre desta cidade espetacular. O Rio de Janeiro também é reconhecido pela inspiração artística que forneceu a músicos, paisagistas e urbanistas (Unesco 2017).

A despeito do imaginário carioca da vida à beira-mar, o município possui paisagens agrícolas pouco conhecidas pelos seus habitantes. Vistas como marcas de um espaço rural em vias de desaparecimento, têm dado sinais de surpreendente persistência a partir da inserção de agricultores familiares e urbanos em mercados alternativos, sobretudo feiras orgânicas e agroecológicas.

Ainda que se possa argumentar que toda paisagem é cultural (CAUQUELIN, 2007), a projeção recente conferida à categoria paisagem cultural cumpre o papel de pôr em evidência uma compreensão ampliada das formas de integração entre sociedade e natureza. Os sistemas agrícolas, neste sentido, compõem uma paisagem cultural (SANTILLI, 2009): uma totalidade integrada pelas plantas e animais, objetos, técnicas, conhecimentos, alimentos e espaço. Acrescentamos ao conceito de sistema agrícola, o conceito de sistema agroalimentar, por considerar que este último termo conecta os sistemas agrícolas às formas de circulação e consumo dos alimentos, englobando todas as dimensões sociotécnicas deste processo.

Nosso objetivo é descrever o sistema agrícola e agroalimentar da Zona Oeste do Rio de Janeiro, com destaque para a circulação de um de seus principais produtos: o caqui. Sendo um produto com importante valor de troca, o caqui, assim como a banana é o responsável pelo sustento das famílias agricultoras na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro. Para além do seu valor mercantil, esses dois alimentos têm

adquirido múltiplos sentidos sociais que, ao retornarem ao território, propiciam um debate sobre tradição, sobre a cultura alimentar local, os modos de fazer e de viver ligados à agricultura familiar.

A ritualização da colheita do caqui na atividade “Tira Caqui”, realizada a partir de 2011, marca a intenção de mediadores de movimentos sociais em dar visibilidade à agricultura, aos modos de vida rurais e às dificuldades dos agricultores para escoarem esta fruta nos mercados, combatendo, portanto, o seu desperdício. Ao longo de doze anos (e onze edições), o evento passou por diversos formatos, estabeleceu metas distintas, e ganhou força a preocupação com as questões de escoamento, mercado e geração de renda em torno da produção do caqui. Ao descrevermos a evolução desta atividade festiva e organizativa da produção, apresentaremos este sistema agrícola, a história social e cultural do caqui e os processos de patrimonialização em curso.

Um aspecto importante na caracterização deste sistema agrícola, é o conflito estabelecido entre a agricultura e as políticas de conservação da natureza. Em 1974, uma parcela importante da Zona Oeste (todas as terras acima da cota altimétrica de 100m) tornaram-se Parque Estadual da Pedra Branca, e de acordo com a legislação ambiental, em uma área de proteção ambiental do tipo parque não pode ter uso direto dos recursos naturais; o uso limita-se à visitação e à pesquisa científica.

Na época de criação do PEPB, a justificativa mais importante para este ato jurídico, foi a proteção dos mananciais que abasteciam a cidade, frente ao avanço da urbanização. Esta decisão, no entanto, atingiu agricultores que ocupavam as partes acima da cota 100m na região.

Pode-se dizer assim que a agricultura foi duplamente atingida: primeiramente pelo avanço da urbanização que fez com que as áreas mais íngremes de menor valor fossem ocupadas e, posteriormente, essas áreas passaram a ser alvo das políticas de conservação da natureza. Contudo, a existência legal do parque protegeu parcialmente a agricultura remanescente na Zona Oeste da disputa imobiliária crescente. Deste modo, a persistência e ressignificação desta agricultura passou a estar ligada a um processo gradativo de ambientalização de suas práticas, tais como a disseminação de técnicas agroflorestais, de conversão orgânica e agroecológica da produção.

Na perspectiva legal ambientalista, regida pelo ato de magia do poder do Estado (BOURDIEU, 2006) em criar o território protegido, inverteu-se a leitura dos processos históricos. Os agricultores passaram a ser vistos como invasores desta área verde e que trouxeram também plantas “de fora”, as chamadas plantas exóticas<sup>5</sup>. De acordo com o léxico ambiental, existem plantas exóticas, exóticas-invasoras e plantas nativas. Plantas exóticas são aquelas que não são nativas; não são do lugar; do país ou do continente, mas além de exóticas, elas podem ser invasoras, quando têm a capacidade de se expandir rapidamente nos ecossistemas onde se instalam e trazer desequilíbrio ecológico. Os agricultores por sua vez, ao serem transformados em invasores,

---

<sup>5</sup> A Lei 9.985/2000 diz que os parques são áreas de proteção integral e não podem ter a presença humana e nem uso direto da natureza. A interpretação atemporal e sob a perspectiva da lei ambiental a respeito da presença dos agricultores no parque produz a ideia de ilegalidade de sua presença e cultivos, como ilustra a reportagem a seguir: G1 - Imagens mostram plantação ilegal de bananas em parque ambiental no Rio - notícias em Rio de Janeiro (globo.com). Acesso em 24 nov. 2022.

precisam comprovar seu direito de permanência no território, pelo reconhecimento formal do título de população nativa e ou tradicional<sup>6</sup>.

Tanto o caqui quanto a banana, produtos de mercado que sustentam a agricultura da Zona Oeste, são considerados culturas exóticas. É neste contexto, portanto, de um conflito ambiental - agricultores considerados invasores com suas plantas exóticas, buscando provar que são tradicionais e nativos deste lugar -, que se desenvolve a comemoração do “Tira Caqui”, um evento com intenções simbólicas e práticas. Ou seja, que busca afirmar a existência de modos de vida agrícolas tradicionais no Maciço da Pedra Branca (e por extensão na cidade do Rio de Janeiro), assim como buscar soluções para o escoamento da colheita do caqui.

A fim de descrever este sistema agrícola, suas formas de reinvenção e de afirmação no espaço urbano, organizamos este artigo em três seções. Na primeira, apresentaremos as orientações socioambientais construídas a partir dos anos 80 no Brasil e no Mundo, que permitiram dar forma a processos de patrimonialização a partir de termos tais como paisagens culturais, sistemas agrícolas e agrobiodiversidade.

Nas seções subsequentes, buscamos apresentar brevemente o sistema agrícola e agroalimentar do Sertão Carioca<sup>7</sup>, fazendo uma

---

<sup>6</sup> A Lei Estadual n. 2.393 de abril de 1995 dispõe sobre a permanência de populações nativas residentes em unidades de conservação do estado do Rio de Janeiro. Já o Decreto 6.040/2007 criou a Política Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais e definindo-os como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

<sup>7</sup> Denominação da antiga zona rural do município do Rio de Janeiro e cujos limites se aproximam da definição atual da Zona Oeste da cidade. Para mais detalhes sobre o universo semântico associado ao

espécie de história social do caqui e por fim, apresentaremos a evolução da comemoração do Tira Caqui ao longo de seus onze anos de existência. Duas das autoras – Fernandez e Baptista – tiveram participação ativa em muitas das situações descritas no texto, o que faz deste texto, resultado de uma pesquisa participante. O uso de ferramentas tais como a auto-etnografia e resgate de mensagens de e-mails, relatos de encontros, memórias de reuniões, fotografias, relatorias gráficas contribuem para trazer os sentidos das ações sociais, motivações, identidades e representações dos atores em diferentes conjunturas.

#### **PATRIMONIALIZAÇÃO DE PAISAGENS CULTURAIS, DE SISTEMAS AGRÍCOLAS E DA AGROBIODIVERSIDADE**

No Brasil, a partir da década de 1970, as políticas de patrimônio cultural migraram da ênfase na salvaguarda dos “bens culturais de natureza artística e arquitetônica associada à elite e aos feitos coloniais” (GONÇALVES, 1995) para outra, que passou a considerar a diversidade de expressões culturais e de modos de vida das diferentes regiões e lugares do país como importante componente de construção da nação. Sob esta perspectiva, os “*bens culturais passam a ser concebidos como parte integrante do cotidiano das diversas parcelas da sociedade brasileira*” (GONÇALVES, 1995, p.237).

Nos anos 80, em uma conjuntura de redemocratização brasileira, emergiram movimentos sociais que denunciavam processos de desterritorialização enfrentados por camponeses, pescadores,

---

termo Sertão Carioca, ver Fernandez et al (2020) e sobre seu sistema agrícola, ver Fernandez, Oliveira e Dias (2019).

seringueiros, povos indígenas, entre outros. Vitimados pelo desenvolvimentismo econômico dos anos 70, reivindicavam direitos étnicoculturais e territoriais. O caso mais emblemático nesse cenário foi a luta dos seringueiros liderados por Chico Mendes na Amazônia, que demandavam uma reforma agrária compatível com suas práticas extrativistas. A luta dos seringueiros ambientalizou-se e a repercussão internacional do movimento resultou na criação, em 1990, da primeira área de proteção ambiental no Brasil classificada como de desenvolvimento sustentável: a Reserva Extrativista (RESEX) do Alto Juruá. As novas orientações socioambientais (SANTILLI, 2005, ALMEIDA JUNIOR, 2004) afirmavam, portanto, a compatibilidade entre a conservação da natureza *in situ* e a promoção do desenvolvimento das populações locais. Esta solução não se deu sem uma intensa resistência de ambientalistas que conceberam os primeiros parques e reservas biológicas no Brasil e que consideravam a conservação da biodiversidade incompatível com a presença humana. Partindo deste contexto, ganha força o reconhecimento de que a proteção da natureza e da cultura na Constituição brasileira deve ser compreendida de forma equânime e unitária (SANTILLI, 2005).

Este debate também estava posto em contexto internacional. Na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro (1992), foram enfatizadas as interrelações entre o natural e o cultural a partir da adoção da categoria paisagem cultural. Em 2000, A Convenção Europeia da Paisagem estabeleceu normas de proteção e gestão de todas as formas de



paisagens e incentivou a participação dos cidadãos nas decisões sobre as políticas relativas às paisagens nas quais vivem.

No Brasil, em 2009, foi criado um instrumento nacional de reconhecimento das paisagens culturais brasileiras denominado chancela e regulado pela Portaria n. 127, de 30/04/2009, do IPHAN (SANTILLI, 2010). Com base no artigo 216, parágrafo primeiro da Constituição, este instrumento determina que o poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento, desapropriação e “outras formas de acautelamento e preservação”. Neste sentido, o sistema agrícola com todos os seus elementos – plantas e animais, objetos, técnicas, conhecimentos, alimentos e espaço – conforma uma paisagem merecedora de conservação e patrimonialização, seja pelos seus condicionantes ambientais, seja pela sua engenhosidade e autenticidade cultural<sup>8</sup>.

Queremos, portanto, chamar atenção para um processo dinâmico de resgate da história dos usos agrícolas e rurais na cidade do Rio de Janeiro, que não se remete apenas ao passado, mas que por meio da valorização de alguns alimentos no mercado, em conjunto com iniciativas de mobilização política, produz novos sentidos sociais para tais práticas agrícolas.

A perspectiva da agrobiodiversidade, ao contrário da perspectiva conservacionista, procura incluir no debate sobre a biodiversidade o

---

<sup>8</sup> Em 2010, pela primeira vez, o Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (IPHAN) reconheceu o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (Amazonas) como patrimônio cultural brasileiro (ISA, 17 jun. 2015).

papel milenar da agricultura e, por conseguinte, dos agricultores, para a domesticação de plantas, a diversidade genética e a produção de alimentos. A banana por exemplo, um dos cultivos presentes no maciço da Pedra Branca, está em território brasileiro desde o período de colonização. Já o caqui prosperou no país, com a chegada dos imigrantes japoneses. Chamamos atenção, portanto, para a importância do não negligenciamento da historicidade da paisagem e suas decorrências para a formação dos ecossistemas atuais.

### **O CAQUI ALIMENTO SÍMBOLO DA AGRICULTURA CARIOCA: IDENTIDADE TERRITORIAL E A CONSTRUÇÃO DE MERCADOS SOLIDÁRIOS**

O caqui é originário da China e foi introduzido no Brasil por imigrantes japoneses e asiáticos no século XIX e XX. A planta adaptou-se a climas subtropicais ou temperados principalmente no Sul e Sudeste do Brasil, tendo São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais como grandes produtores de caqui. Na cidade do Rio de Janeiro, algumas localidades da Zona Oeste do Rio de Janeiro como no Rio da Prata (Campo Grande), Vargem Grande e Taquara destacam-se por plantar a fruta de forma ecológica sem insumos químicos.

As primeiras mudas de caqui chegaram no maciço da Pedra Branca no ano de 1954, levadas por um agricultor já falecido, o Sr. José Pestana. Segundo o filho deste agricultor, Sr. Tiago, as mudas foram trazidas de Santíssimo (bairro localizado também na Zona Oeste do município do Rio de Janeiro). Seu pai plantou algumas mudas em seu sítio e distribuiu as demais entre seus amigos. Na década de 60, os caquizais já estavam produzindo e disseminados por todo o maciço (DIAS, 2016).

Conforme já apontamos, o caqui é um alimento sazonal e requer grande dedicação dos agricultores durante três a quatro meses até sua colheita; entre os meses de fevereiro a maio. Alguns agricultores se referem a sua safra como um décimo terceiro salário, ou seja, um aporte de recursos marcante no ciclo anual de vendas de seus produtos.

Entretanto, o caqui é uma fruta muito delicada e perecível e, dadas as crescentes dificuldades de infraestrutura e logística, há grande perda no ato da colheita e do transporte, além do fato de que muitas frutas sequer são colhidas. Alguns sítios estão localizados nas partes mais altas do maciço da Pedra Branca e o acesso é feito apenas a pé e ou com animais de carga. O trajeto íngreme pode levar mais de uma hora de caminhada pesada e deve-se considerar a penosidade do trabalho humano e animal. Outro aspecto a ser considerado é a especificidade das práticas de cuidado do agricultor com os animais de carga, que envolve relações mútuas de confiança e co-aprendizado. Por ser uma tarefa muito personalizada e condicionada aos limites físicos dos animais e produtores, o transporte impõe limites para o aumento de escala de produção e escoamento, sem falar na escassez de mão de obra para a colheita e envelhecimento crescente dos agricultores.

Na tentativa de diminuir o desperdício, os agricultores, mediadores, com apoio de chefes de cozinha e nutricionistas, buscam elaborar receitas e alimentos processados com o caqui. Junto com o caqui-passa, o vinagre de caqui é o produto mais bem-sucedido, inclusive com algumas iniciativas de registro de indicação geográfica do produto. A chefe de cozinha Teresa Corção (membro do movimento *Slow Food* e líder do movimento de Ecochefes do Rio de Janeiro e fundadora

do Instituto Maniva) incorporou no seu restaurante Navegador, receitas com o vinagre de caqui e o próprio caqui. Durante a safra, no ano de 2011, oferecia os seguintes pratos:

Para aproveitar a temporada dessa espécie, que vai até final de junho, a chef criou dois pratos, utilizando a fruta *in natura* e os novos produtos. O peixe no caqui (R\$ 59) é feito com filé de peixe da estação assado no molho de caqui, guarnecido com purê de batata e wasabi. O molho é feito com o caqui-passa e o vinagre. A segunda sugestão é a sobremesa caqui em dobro (R\$ 15). Gomos do Rama Forte, de formato achatado, consistência mole e baixa acidez, foram imersos numa calda licorosa à base do vinagre de caqui, açúcar e fava de baunilha. O resultado foi uma compota macia, de sabor bem apurado, servida numa verrine com sorvete de creme (CHICO JUNIOR, 2011).

Antes de seguirmos com a descrição do evento do Tira Caqui, é importante contextualizá-lo em um conjunto de transformações sociotécnicas (LATOURE, 2000) que levaram ao processo de ressignificação da agricultura praticada no maciço da Pedra Branca. Pode-se tomar o início dos anos 2000 como um marco de iniciativas de apoio à agricultura tradicional praticada no local. No período entre 2001-2003, alguns agricultores da localidade do Rio da Prata (bairro de Campo Grande), participaram do projeto da Ong Roda Viva, que incentivou o processo de transição orgânica da agricultura, a criação de uma associação (Agroprata<sup>9</sup>) e a construção de sua sede. Em 2006-2016, os agricultores da Agroprata, em conjunto com agricultores de outras vertentes do maciço da Pedra Branca (Vargem Grande e Pau da Fome), participaram do projeto Profito (Farmanguinhos/Fiocruz), orientado à capacitação de cultivo e

---

<sup>9</sup> É a sigla de Associação de Agricultores Orgânicos do Rio da Prata. Na época de sua fundação, chamava-se Associação de Agricultores Orgânicos da Pedra Branca (AAOPB).

geração de renda com plantas medicinais. Esta articulação multissituada do Profito permitiu o fortalecimento dos agricultores familiares, trouxe visibilidade aos conflitos ambientais no PEPB e as dificuldades enfrentadas pela agricultura carioca. Uma das conquistas do projeto foi inserir os agricultores em uma série de instâncias de participação política, tais como conselhos e redes de movimentos sociais de agroecologia. Em 2009, a constituição da Rede Carioca de Agricultura Urbana teve papel importante na luta pelas diferentes expressões da agricultura<sup>10</sup> na cidade do Rio de Janeiro e acesso a políticas agrárias. A partir de 2010, vários agricultores da Zona Oeste ingressaram no recém-inaugurado Circuito Carioca de Feiras Orgânicas e de feiras agroecológicas. A afinidade de princípios, objetivos e metodologias foi entrelaçando o campo de atuação da equipe do Projeto Profito, da Rede CAU, da Ong AS-PTA (bastante atuante na Rede CAU), do Instituto PACs<sup>11</sup>, de professores e alunos da UFRRJ e outras universidades, da Rede Ecológica<sup>12</sup> (grupo de consumidores de alimentos agroecológicos) e de todos esses grupos no âmbito da Articulação de Agroecologia do Rio de Janeiro e a Articulação Nacional (ANA), além de outras redes. Deste modo,

---

<sup>10</sup> Embora a Rede CAU lute por todas as formas de agricultura de base agroecológica existentes no município do Rio de Janeiro, no período entre 2009 a 2016, a projeção dos agricultores familiares do maciço da Pedra Branca, através de projetos com financiamento: Profito; dois programas de extensão PROEXT/UFRRJ e de dois projetos da AS-PTA, com financiamento da Petrobras, contribuiu para que a face da agricultura urbana carioca tivesse neste momento uma agenda bastante focada no acesso a políticas agrárias para a agricultura familiar (FERNANDEZ; BAPTISTA FILHO, 2019).

<sup>11</sup> Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul.

<sup>12</sup> A Rede Ecológica é grupo de compras coletivas e um movimento social, criado em 2001. Organiza a compra de frescos e secos de produtores de diferentes partes do País, privilegiando assentamentos, movimentos sociais e agricultores familiares. Na atualidade, tem oito núcleos de entrega em bairros da cidade do Rio de Janeiro, um em Caxias e outro em Nova Iguaçu.

entre 2006 e 2015, atores e organizações executando projetos de extensão e desenvolvimento conformaram uma ecologia de projetos (PALM, 2021), que produziram sinergias ao longo do tempo em que atuaram nos territórios da Zona Oeste.

A inserção em mercados territorializados<sup>13</sup> - feiras orgânicas e agroecológicas na cidade - foi uma das realizações que mais projetaram os agricultores cariocas e se constituíram como um importante campo discursivo de circulação de diversos sentidos sociais (BAPTISTA, 2014) a respeito do modo de vida dos agricultores-feirantes, da existência da agricultura na cidade e dos atributos específicos de seus produtos tais como a banana e o caqui do lugar (FERNANDEZ; BAPTISTA; SILVA, 2020; FERNANDEZ et al, 2022).

Esses dois produtos - caqui e banana<sup>14</sup> - que, a princípio, são culturas de mercado<sup>15</sup>, ou seja, com a função principal de produzir valor de troca, passaram a ser dotados de valores simbólicos relacionados aos modos de vida tradicionais dos agricultores, ao território, às ruralidades, mas também a existência de uma agricultura que se faz na cidade. As feiras, neste sentido, passaram a ser espaços de circulação de

---

<sup>13</sup> Definimos mercados territorializados como mercados cuja existência afirma seu vínculo com um território e cujas dinâmicas e trocas materiais e simbólicas retornam de modo reflexivo ao território.

<sup>14</sup> Sobre a importância específica da banana na agricultura da Zona Oeste e para o movimento agroecológico carioca, ver Fernandez et al (2020).

<sup>15</sup> A participação dos agricultores na Zona Oeste em feiras locais, além das culturas tradicionais de mercado como o caqui e a banana, estimulou o cultivo de outros produtos a fim de garantir a diversidade de produtos na feira. Sob um ponto de vista mais individualizado, a diversidade no tabuleiro também é importante para atrair os consumidores e garantir rendimentos maiores aos feirantes. Os produtos que têm boa produtividade na cidade do Rio de Janeiro e Região Metropolitana são: aipim, quiabo, jiló, diversos tipos de batata doce, chuchu, inhame, couve, beralha, limão galego, taiti, maracujá, manga, laranja, abacate, milho, tangerina.

valores éticos e estéticos (NIEDERLE; WEZ JUNIOR, 2018), onde se realizam processos de aprendizagem entre agricultores e consumidores sobre gostos, receitas, modos de vida.

Appadurai (2008) a partir da leitura de Simmel, refere-se às relações entre vendedores e consumidores como uma troca de sacrifícios. A mensuração do sacrifício dos agricultores para levarem seus produtos à feira e o esforço dos consumidores para comprarem nas feiras tornam-se de mútuo conhecimento, estimulando vínculos de solidariedade entre campo e cidade, em alusão metafórica às relações agricultores-consumidores.

A feira como uma experiência estética, com a disposição das barracas, uniformes, regras, formas de sociabilidade, embalagens, “qualidade dos produtos” (NIEDERLE; WEZ JUNIOR, 2018, GARCIA-PARPET, 2020), realização de atividades culturais e pedagógicas, cria um ambiente de partilhamento político<sup>16</sup> e de estilo de vida. Tanto feirantes como consumidores adquirem um gosto pela experiência da feira. Picolotto (2008), fazendo uso do termo novos movimentos sociais econômicos, destaca a importância adquirida pelos mercados solidários para os movimentos sociais, permitindo a geração de renda e ao mesmo tempo viabilizando projetos políticos e a autonomia de seus participantes. No caso dos mercados agroalimentares, destacamos a importância das feiras como espaço social (MELLO, 2021, FERNANDEZ, SILVA, BAPTISTA, 2020) no qual circulam valores e práticas que

---

<sup>16</sup> A despeito do consenso de alguns princípios éticos, os atores participam de modo distinto dos processos de produção, circulação e consumo de valores que circulam nos espaços da feira.

retornam aos territórios e estimulam as famílias de agricultores à valorização da memória coletiva sobre os modos de vida, hábitos alimentares, receitas antigas como o ensopado de banana e a sola (receita feita com aipim) ou inovadoras, como as novas receitas com caqui e as plantas alimentícias não convencionais (pancs).

Deste modo, pretendemos pensar o Tira Caqui como uma atividade cultural concebida no campo de reflexões sobre mercados solidários, estimulando o vínculo entre produtor e consumidor, entre alimento e território, especificamente o caqui e o maciço da Pedra Branca (que pode ser pensado também como parte de outros pertencimentos: o caqui cultivado no PEPB, na Zona Oeste, na cidade do Rio de Janeiro). As feiras são expressão muito importante, mas não exclusiva desses mercados. As visitas aos sítios constituem-se em experiências embrionárias dos chamados roteiros sustentáveis, que podem fazer parte de atividades do turismo de base comunitária. Nessas circunstâncias o pagamento por atividades de alimentação, de guias, momentos culturais, se articulam a princípios de hospitalidade, sociabilidade e reciprocidade que se justapõem, e muitas vezes predominam sobre a prestação de serviço combinada entre os atores envolvidos. As festas de celebração de colheitas também trazem a simbologia da fartura; da dádiva da natureza, dos homens entre si, promovendo eventos coletivos de agradecimento e partilha do alimento como resultado do trabalho humano sobre a natureza. A monetarização de algumas atividades, além de gerar renda ou remuneração do trabalho das pessoas envolvidas em algumas tarefas, tem a função principal de garantir a experiência de partilhamento comunitário do alimento (com



todos os sentidos que pode carregar: farto, saudável, justo, do local e preparado por pessoas do próprio local).

Antonio Cândido, em sua obra clássica *Parceiros do Rio Bonito* (2010), ao descrever as relações de comensalidade no meio rural de São Paulo, assim descreve as festas públicas:

É preciso distinguir as festas públicas das festas particulares. As primeiras têm lugar mensalmente nas capelas de bairro. Descontada a parte religiosa, consistem no leilão em benefício do santo onde as prendas são, na maioria absoluta, alimentos: frango assado, pedaços de leitão, espigas de milho assadas, bolos de fubá, garrafas de aguardente ou cerveja. Arrematados, são consumidos imediatamente, quase sempre com o concurso de amigos, de maneira que mesmo os menos afortunados acabam por participar, generalizando-se o consumo de maneira a dar a esta prática um caráter de verdadeira refeição coletiva. Nela definem-se, com base no alimento, relações de solidariedade que reforçam vínculos de vizinhança, fortalecendo não apenas os que prendem moradores do mesmo grupo, mas os de grupo diferente, acorridos à festa (CANDIDO, 2010, p.165).

Tomando como base a oposição estabelecida por Cândido entre festa pública e particular, o Tira Caqui se aproxima da definição de uma festa pública, embora tenha um caráter semi-aberto ou de abertura em rede. Em sua organização existe uma tensão entre o desejo de comunitarismo e projeção social das pautas veiculadas no evento e a preocupação com o impacto da visitação, risco de acidentes, o medo de que as atividades se tornem impessoais, além da limitação de recursos para oferta de alimentos e infraestrutura, caso haja um número muito grande de pessoas. Seus organizadores, deste modo, tem uma atitude de vigilância aos riscos de turistificação do Tira Caqui.

Outro aspecto a ser considerado nesta colheita ritualizada do caqui, é o seu caráter de tradição inventada (HOBSBAWN, 1997), à medida que não existia antes uma festa de colheita do caqui, foi uma proposta de ressignificação da colheita feita por mediadores técnicos e engajados politicamente na construção de mercados solidários. As necessidades trazidas pelos agricultores para o escoamento da safra do caqui e suas reivindicações territoriais combinaram-se com as possibilidades políticas de patrimonialização dos sistemas agrícolas dos agricultores tradicionais do maciço da Pedra Branca. Assim, Oliveira e Ferreira (2020, p.195), a respeito do Tira Caqui, avaliam: *“o evento busca evocar memórias relacionadas à cultura que simboliza um passado agrícola em que outros alimentos tiveram destaque, e atualmente o caqui o representa”*.

### **O PRIMEIRO TIRA CAQUI: ESTUDO SOBRE ESCOAMENTO DA SAFRA E ROTEIROS SUSTENTÁVEIS**

Retornando ao evento do Tira Caqui, três técnicas ligadas ao Projeto Profito (uma técnica agrícola, uma agrônoma e uma pedagoga) conceberam o primeiro Tira Caqui no ano de 2011, como resposta às demandas de agricultoras e agricultores. Nesse sentido, esse evento anual é resultado de uma escolha pedagógica adequada à participação de um público composto de trabalhadoras e trabalhadores. O curso de capacitação do projeto Profito tinha clara influência da educação popular freireana. Ele se organizava em diferentes módulos, tendo interface botânica e agroflorestal por se tratar da proposta de um laboratório farmacêutico. Simultaneamente, foi implantada a gestão participativa, na qual os agricultores e as agricultoras traziam os temas

adequados à sua interpretação cotidiana. E seus temas geradores eram acolhidos em um dos módulos do curso denominado “gestão”. Assuntos como desperdício, falta de logística e de mercados eram uma constante.

Em 28 de março de 2011, o curso contou com uma oficina ministrada pela agrônoma Lúcia Helena de Almeida, então colaboradora da Associação de Agricultores Biológicos do Estado do Rio de Janeiro (ABIO). A metodologia dessa oficina trazia elementos materiais selecionados pelas agricultoras e agricultores. A partir dessa materialidade, a agrônoma propôs um quadro descritivo da relação entre a produção e os mercados então disponíveis. Em um determinado momento, alguns agricultores começaram a dizer: “o caqui é comida de burro” ou “é o porco que come o caqui”. A agrônoma então registrou como o “bicho come”, ou seja, na matemática popular (proposta na metodologia), mostrou aos agricultores que o “bicho comeria” R\$ 100,00 (cem reais) que poderiam ser comercializados pelos agricultores. Esse foi o momento da origem do Tira-Caqui. Sua preocupação inicial foi voltada para o aproveitamento de um alimento importante à saúde humana, a defesa dos modos de produção do Maciço da Pedra Branca, à defesa do direito cidadão de consumo deste alimento. Menos de um mês após essa oficina, com o apoio das técnicas Camila Marins, Lúcia Helena de Almeida e Silvia Baptista, em 21 de abril de 2011, foi organizado o primeiro Tira-Caqui, como uma proposta de escoamento da produção e que desde o primeiro evento, obteve o apoio da Rede Ecológica. A Rede Carioca de Agricultura Urbana deu o caráter celebrativo que prevaleceu a partir de 2012. A ênfase de escoamento, acesso aos novos mercados e ampliação do consumo foi fortalecida no ano de 2017, com a chamada

Força Tarefa do Caqui. Sobre essa visão da colheita, a jornalista Juliana Dias escreveu:

O Tira-caqui busca dar visibilidade à agricultura tradicional da cidade, que resiste secularmente, produzindo alimento limpo e carbono zero para os cariocas. Também neste período de alta da safra os agricultores esperam combater o desperdício da fruta. A ausência de mão de obra; o envelhecimento da população; o preço baixo do caqui do agronegócio; o alto custo, ou ausência de logística adaptada à situação fazem com que o carioca deixe de ter acesso a esse alimento limpo, sem agrotóxico e sem injustiças sociais ou ambientais

A colheita solidária do caqui é uma inovação social ligada à soberania e segurança alimentar, criada para enfrentar as limitações postas por um sistema alimentar industrial em que as etapas de produção, fabricação e distribuição em larga escala restringem a entrada de outros modelos de produção agrícola (DIAS, 26 abr. 2017).

Em relato de uma participante da Rede Ecológica, encontramos a descrição do primeiro Tira Caqui, os elementos valorizados na experiência e a avaliação de seus desdobramentos futuros:

Nossa reunião para catar caqui no Rio da Prata deu muito certo! Éramos aproximadamente 12 pessoas muito animadas Bibi (Santa), Eliane (Recreio) e Miriam (Urca) da Rede Ecológica. fomos ao sítio do Antonio e Marlene, espaço muito bonito, cheia de variedade de arvores, plantas medicinais etc. Ficou muito visível o potencial do plantio agroecológico, que é o caso deste sítio.

Ficou claro o potencial que existem em termos de turismo rural, como nova forma de gerar renda. É um programa superlegal para o morador urbano, que o coloca em contato com a natureza, com o colher frutas do pé, integrando a família. Até o momento é algo pouco explorado. O local não é cansativo de alcançar, em meia hora se chega, diferentemente de outros sítios, mais isolados.

A colheita propriamente foi rápida, mas deu para perceber que é uma atividade exigente, já que a fruta tem que ser colhida uma por uma, sendo

muito frágil. Impressionante a perda que existe. Importante ver o esforço que existe para nos trazer durante 3 meses os caquis, que são colhidos por uma pessoa longe, longe, e são trazidos em mula. Um grande esforço que tem a ver com o sítio estar no Parque da Pedra Branca, em que não se pode mexer na estrutura antiga existente.

Nosso lanche foi uma delícia, cada um contribuindo com algo. Decidimos repetir, no dia 15 de maio, tentando nos organizar anteriormente para escoar a colheita realizada. (Cestante da Rede Ecológica, mensagem de e-mail em 22 abr. 2011).

Neste relato, é apontado o interesse dos participantes da Rede Ecológica em estimular o turismo rural, intensificando as relações campo-cidade (produtor-consumidor)<sup>17</sup>, a avaliação da produção agroecológica do sítio, marcada pela diversidade de cultivos, a constatação da penosidade do trabalho agrícola, devido à rusticidade das técnicas de produção e transporte da agricultura realizada em uma unidade de conservação<sup>18</sup>. Por fim, há um indicativo de realização de novo mutirão. Fato que mostra que o Tira Caqui já em sua primeira edição tinha a intenção (não imediatamente realizada) de multiplicar os mutirões, sem se limitar a um único dia.

### **TIRA CAQUI: A CELEBRAÇÃO DA COLHEITA DO CAQUI**

Desde 2011, portanto, a colheita solidária do caqui tem sido realizada no dia 21 de abril, feriado no Brasil – Dia de Tiradentes – daí

---

<sup>17</sup> A Rede Ecológica deu continuidade às visitas a assentamentos e sítios de produtores na Região Metropolitana por meio do Programa Campo Cidade se dando as mãos, que se mostrou fundamental durante a pandemia.

<sup>18</sup> Ações de melhoramento de estradas, construção de novas instalações entre outros itens dependem da autorização do órgão ambiental responsável pela administração do PEPB, dificultadas pela condição de não reconhecimento da permanência dos agricultores no parque.

o trocadilho: Tira Caqui. Sendo Tiradentes um herói libertário, a data comemorativa combinou com os ideais de autonomia e resistência da agricultura familiar na Zona Oeste do Rio de Janeiro.

Em 14 de janeiro de 2012, na reunião de planejamento da Rede CAU, ficou estabelecido que este grupo organizaria o Tira Caqui e o quintal cultural no feriado de 21 de abril. O segundo Tira Caqui voltou a ser realizado no Rio da Prata. O ponto de encontro foi no Bar da Graça, no Largo de Dona Nonola. De lá, o grupo seguiu para a colheita solidária no Sítio do Seu Tiago e, após o mutirão, o grupo retornou ao Bar da Graça, onde foi servido o almoço, feito com recursos previamente cotizados. O prato escolhido foi uma “galinha atolada” (ensopado de frango com aipim). A confraternização contou com a animação do sanfoneiro Nuno e a participação de vários agricultores locais. Em mensagens trocadas em 08 de abril de 2012, observa-se a atribuição das representações de membros da Rede CAU, da Rede Ecológica e do acompanhamento da Agroprata na organização do evento. Observa-se nesta segunda edição, o planejamento de um almoço, uma atividade cultural para além da colheita e a preocupação em limitar o número de participantes do encontro. Outra evidência importante nesta citação é o registro da organização da 1ª Festa do Caqui, evento concebido pelos diretores da Agroprata. Por possuir características distintas do Tira Caqui, os organizadores de ambos os eventos optaram por separar as iniciativas<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> No entanto, por dificuldades de organização, a Festa do Caqui não se realizou neste ano.

### Preparando o “Tira Caqui”

Prezad@s companheir@s das Redes de Agricultura Urbana e Rede Ecológica, estamos nos preparando para realizar a segunda experiência de **colheita solidária do caqui e o primeiro quintal cultural da Rede AU<sup>20</sup> neste ano**. Este dia de lazer será no próximo dia 21 de abril a partir das 9h. É um momento de troca de experiências, contação de causos e um pouco de música e dança (nós merecemos). O evento tem uma divulgação bem restrita as nossas redes. Pretende ser bem pequeno como convém a uma semente. Na realidade é o primeiro dos momentos que tratam o caqui em sua dimensão lúdica e cultural. Isto porque, dez dias depois, no dia 1º de Maio, o diretor de relações públicas da Agroprata (...), está convidando para a **1ª Festa do Caqui**, um evento bem maior, com investimento de marketing da produtora do Diretor. Combinamos com ele que, o que realizarmos no dia 21 e for de interesse das pessoas envolvidas poderá se repetir no dia 1º. (Técnica do Profito, cestante da Rede Ecológica e membro da Rede CAU<sup>21</sup>, mensagem de e-mail em 8 abr. 2012)

A partir de 2012, portanto, a oferta de um almoço solidário, com um cardápio tradicional e local, passou a ser a culminância do evento. Outro aspecto marcante desta edição e que se tornou uma marca dos Tira Caquis é a participação da juventude agroecológica da Rede CAU: jovens assistidos pelo Centro de Referência em Assistência Social Cecília Meireles<sup>22</sup> em Campo Grande. Em outras edições também participaram os jovens do Colégio Professor Teófilo Moreira da Costa em Vargem Grande e do Centro Integrado de Educação Pública (CIEP) Brigadeiro

---

<sup>20</sup> Posteriormente denominada Rede CAU.

<sup>21</sup> Falar de representações

<sup>22</sup> O CRAS Cecília Meireles é uma organização que faz parte da Rede CAU desde sua fundação e as atividades da Rede constam como parte do planejamento do Centro de Convivência do CRAS para jovens de 15 a 18 anos. A participação da equipe deste CRAS com projetos de agricultura urbana da AS-PTA e da realização dos Encontros de Agricultura e Saúde na Cidade estão na origem da formação da Rede CAU. Ver: (2) III Encontro de Experiências de Agricultura e Saúde na Cidade - YouTube .Acesso em 23 jan. 2023.

Sergio Carvalho, em Campo Grande, da Fundação Angélica Goulart<sup>23</sup> em Pedra de Guaratiba e da Ong Verdejar, na Serra da Misericórdia, na Zona Norte. As duas escolas citadas recebiam alimentos frescos dos agricultores locais, via política pública do PNAE e algumas ações formativas de educação alimentar e nutricional feitas por algumas organizações que compunham a Rede CAU. O Tira Caqui tornou-se uma excelente oportunidade de trabalhar a formação agroecológica desta juventude, em sua maioria negra, periférica e muitas vezes em situação de risco social, e que já vinha sendo posta em prática por essas organizações em rede.

Em 2013, o Tira Caqui foi organizado em Vargem Grande, o ponto de encontro foi na Casa da falecida Dona Lila, sogra do agricultor Francisco, participante da Rede CAU e da associação de agricultores, AGROVARGEM. De lá, parte das pessoas partiram para a realização da colheita no sítio do Seu Elias e outra parte permaneceu no entorno da casa, socializando e ajudando na preparação de uma feijoada com carne e uma feijoada vegana. Neste ano, o Instituto Pacs, organização ativa na Rede CAU, esteve à frente da comissão organizadora e cuidou para que o encontro não ultrapasse muito mais do que cem participantes. A mobilização para a atividade foi divulgada internamente na Rede CAU e os interessados fizeram uma lista, informando quantas pessoas iriam trazer. Além da adesão voluntária, a lista de pré-inscritos indicava a preocupação em tornar o evento representativo de grupos ou territórios

---

<sup>23</sup> Anteriormente denominada Fundação Xuxa Meneghel, junto com a Ong Verdejar também fazem parte da Rede CAU desde a sua fundação.



da Rede CAU ou envolvidos com as pautas de agroecologia, como Vila Autódromo<sup>24</sup>, por exemplo:

Lembrando que já estamos quase no limite de pessoas combinado para garantir segurança do evento e melhor impacto ao local, portanto, a confirmação é muito importante para que possamos liberar algumas vagas.

Pré inscritos:Alto Camorim: 2 pessoas; Vila Autódromo: 4 pessoas; Berna + Pró-jovem: 4 pessoas; Alice + 2 pessoas: 3 pessoas; Andrea (Fiocruz); D.Rita Juliana Diniz (Magé) + 1 pessoa: 2 pessoas; Lúcia; Irma + 1 pessoa: 2 pessoas Francisco; Aline (PACS); Érika (Equit); Mauro + 3 pessoas: 4 pessoas; Joselita; Cléo + 3 pessoas: 4 pessoas; Dani + 2 pessoas: 3 pessoas; Robson + 1 pessoa: 2 pessoas; Rita (Semeando); Colégio Teófilo...: 5 pessoas; Marcele + 5 pessoas: 6 pessoas; Proext: 2 pessoas; Rafael + 20 pessoas: 21 pessoas; Mizael + 4 pessoas: 5 pessoas.

De acordo com as minhas contas já temos 77 pré-inscritos... Liberaremos mais 20 vagas. Confirmem a presença pra pensarmos na possibilidade de ampliação ou não das vagas disponíveis! (Representante do Instituto PACS, mensagem de e-mail em 10 abr. 2013).

A partir de 2013, estabeleceu-se, portanto, o revezamento do local para a realização do evento, entre as localidades produtoras de aqui: Rio da Prata e Vargem Grande. Em uma década, o evento aumentou de escala e passou a ser divulgado no Facebook, com inscrições via formulário *online* e a contribuição de cerca de vinte reais. Pode-se dizer que se trata de um evento semi-aberto, que reproduz a metodologia de alcance do próprio *facebook* e *whatsapp*: o evento alcança inicialmente

---

<sup>24</sup> Vila Autódromo é uma comunidade estabelecida no entorno do Autódromo de Jacarepaguá e que enfrentou grave conflito com a Prefeitura, resistindo ao processo de remoção para a construção de obras para a vila olímpica no local.

os amigos dos amigos, podendo alargar seu alcance, admitindo em alguma escala a participação de novas pessoas que tomaram conhecimento da atividade em grupos com temáticas políticas afins.

O aumento de participantes e a arrecadação de recursos monetários intensificou sobremaneira a responsabilidade dos organizadores e a necessidade de maior organização de atividades e prestação de contas. Assim, foi criado um e-mail próprio do evento, página no *facebook* (a fim de estabelecer um canal de comunicação para inscrição e esclarecimentos), listas de inscritos, conferência de pagamentos, notas fiscais para compra de alimentos e outros. O aumento de escala do evento aumentou também a preocupação com riscos de acidentes e restrições alimentares dos participantes. Com o passar do tempo, amadureceu-se a necessidade de planejamento de atividades culturais e formativas não apenas como confraternização final do evento, mas como uma opção para pessoas com limitações físicas e que não poderiam caminhar para os sítios da colheita. Além disso, a oferta de oficinas e rodas de conversa colaborariam para fortalecer a dimensão pedagógica presente na idealização do Tira Caqui desde sua origem. Portanto a organização do Tira Caqui foi se complexificando. Alguns meses antes de sua realização, inicia-se a mobilização para a formação de diversas comissões de trabalho: de comunicação, de finanças, de alimentação, de atividades culturais e oficinas, de planejamento das visitas, entre outras.

Em 2014, o Tira Caqui foi feito no Rio da Prata, o ponto de concentração foi no Sítio do Edinho ou Sítio Farol da Prata<sup>25</sup>, que há alguns anos já vinha sendo estruturado para atividades de hospitalidade, com a oferta do Café da Roça aos domingos e posteriormente a Feira Orgânica do Rio da Prata e um self-service no almoço. A colheita foi realizada no Sítio do Seu Tiago. Neste ano, houve forte presença dos membros da Rede Ecológica. Uma de suas fundadoras descreve o dia do Tira Caqui, desde o deslocamento até a chegada ao evento. O relato da conversa durante o traslado revela como a articulação em redes de grupos (de amigos de amigos) com pautas afins (reforma agrária, alimentação saudável, amamentação, parto humanizado, feiras agroecológicas, agroturismo) promove a divulgação do Tira Caqui e o encontro de pessoas com valores políticos partilhados no evento:

O Tira Caqui iniciou com um grupinho se reunindo na glória para pegar a van, providenciada pelo projeto Alimentos Saudáveis nos Mercados Locais. Ao longo do caminho fomos nos apresentando e conversando.

Felipe, estudante da PUC, atuando no DCE, junto a um projeto relativo à reforma agrária no estado do Rio de Janeiro e integrante da campanha contra os agrotóxicos. Foi assim que soube da visita. Tem muito interesse em agroecologia, permacultura. frequenta o grupo da feira e compras coletivas que acontece na PUC, coordenado por Ana Branco. Miriam falou um pouco sobre a rede ecológica, no sentido de ser fundadora, e de como a Rede ao longo de seus 12 anos foi se tornando um movimento social, com várias áreas de atuação, explicando isto um pouco. Áurea compartilhou, a partir da maternidade, sua busca por um novo estilo de vida, em que especialmente a alimentação foi muito focalizada e como recebeu apoios

---

<sup>25</sup> há alguns anos já vinha se estruturando para atividades de hospitalidade, com a oferta do Café da Roça aos domingos, a Feira Orgânica do Rio da Prata e posteriormente um self-service no almoço.

que a levaram a viabilizar esta nova caminhada(a busca de um parto humanizado, a amamentação, o uso de fraldas de pano), todas estas atividades tendo muito apoio através de rede social, na qual tem um grupo que tem os mesmos anseios, assim conheceu Lea, que há um ano é da Rede Ecológica, e se integrou à comissão de logística, e especialmente ao agroturismo, uma comissão que está se formando, exatamente para ajudar a organizar visitas como as que estamos fazendo. (Representante da Rede Ecológica, mensagem de e-mail em 22 abr. 2014)

Em outro trecho da citação, a cestante da Rede Ecológica descreve a socialização no sítio do Edinho, a oferta do café da manhã, as dinâmicas de integração, a colheita e o almoço compartilhado:

Chegando no sítio do Edinho, que é um lugar maravilhoso, com muitas árvores, espaço para crianças brincarem nos esperava um gostoso café, com batata doce, bolo de fubá, aipim, etc. éramos aproximadamente 100 pessoas, conforme o planejado, com muitos adolescentes e crianças também. Dali partimos para o sítio do seu Tiago. Lá foi estendido um mapa, com os bairros da zona oeste, e foi entoada uma música em que cada bairro se manifestava. foi muito alegre! A seguir, Seu Tiago falou rapidamente dos caquis, e Claudemar, agrônomo, falou um pouco dos tipos de caqui.

Na colheita eu fiquei com o Bruno e a Olívia. Nós duas em baixo recebendo e guardando os caquis em uma caixa, e posteriormente com o Felipe. Eles iam para cima das árvores, e colheram bastante. foi gostoso fazer conjuntamente este trabalho. Ficou claro que seria bom ter instrumentos que ajudassem a colher, porque os galhos são finos, sem poda, então se se tivesse um equipamento melhor, seria mais fácil e produtivo. Colheu-se aproximadamente 600k de caqui, o que é um bom resultado. Quando acabou, voltamos para uma feijoada lá no sítio do Edinho. Foram boas demais as conversas, tão gostosas que fomos tendo, com pessoas que eu não via há bastante tempo. Estes momentos são maravilhosos! (Representante da Rede Ecológica, mensagem de e-mail em 22 abr. 2014).

Neste ano, finalmente a Agroprata conseguiu realizar em 1º. De maio de 2014, a 1ª Festa do Caqui. Por avaliar que os objetivos (mais comerciais e menos solidários) e a metodologia de organização (mais centralizada) era distinta dos princípios do Tira Caqui, os organizadores deste último evento optaram por manter separadas essas duas celebrações. Contudo sempre houve apoios e complementaridade entre os dois eventos. Tanto é assim, que o grupo da Rede Ecológica, após participar do Tira Caqui no dia 21 de abril, decidiu organizar novo mutirão no dia da Festa do Caqui e reuniu cerca de 100 pessoas<sup>26</sup>. Para não misturar as atividades, a colheita do dia 1º foi chamada de Colha Caqui<sup>27</sup>. Também no ano de 2014, o simpático programa de televisão “Um pé de quê?”, dedicado à história social das plantas, gravou um episódio sobre o caqui e visitou agricultores da região serrana do estado do Rio de Janeiro e também do maciço da Pedra Branca<sup>28</sup>, registrando o depoimento dos agricultores, a colheita do Tira-Caqui e depois a produção de um prato com o chefe francês Claude Troisgros, membro da Rede de Ecochefs do Rio de Janeiro.

Em 2015, a 5. Edição do Tira Caqui realizou-se em Vargem Grande e o ponto de encontro foi no Bar “Tô na Boa”. Neste ano, o Tira Caqui foi marcado pela comemoração do recente reconhecimento da Comunidade

---

<sup>26</sup> O balanço do Dia do Tira Caqui em 21 abril de 2014 levantou que a atividade recebeu cerca de 180 pessoas.

<sup>27</sup> O Colha Caqui. Folha Semanal da Rede Ecológica em 05 maio 2014. Disponível em: Carta Semanal – Página: 168 – Rede Ecológica (redeecologicario.org). Acesso em 23 dez. 2022.

<sup>28</sup> A parte do vídeo que apresenta o caqui do maciço da Pedra Branca pode ser assistido a partir de 13:40 minutos do vídeo “UM pé de quê?”, disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=0\\_vJ66FHgBg&t=1127s](https://www.youtube.com/watch?v=0_vJ66FHgBg&t=1127s), acessado 24 nov. 2019.

Quilombola Cafundá Astrogilda (Vargem Grande) e do Quilombo Camorim<sup>29</sup> em agosto de 2014. Em frente ao bar, foi organizada a Feira Cultural do Quilombo Vargem<sup>30</sup> e a realização de algumas atividades de dança e música. Esta experimentação de comercialização, junto à realização de outras feiras-evento, deu origem à criação da Feira da Roça, Agroecologia e Cultura de Vargem Grande em março de 2016.

No ano de 2016, o Tira Caqui aconteceu no Rio da Prata com ponto de encontro no Sítio Farol da Prata. Nesta edição observa-se a organização mais estruturada de oficinas para atender aos participantes que não foram às visitas nos sítios. As seguintes oficinas foram propostas: Saúde pela Natureza (coordenação de Lia, Dalila, Marília e Nilda); Consumo Consciente (Silvia Baptista); Previdência Rural (Bernardo Spinelli); Mulheres e Agroecologia (representantes do PACS).

### **TIRA CAQUI E OS ROTEIROS SUSTENTÁVEIS**

As visitas aos sítios, aos poucos, têm ganhado mais importância. Elas deixaram de ser apenas atividades-meio (de escoamento dos caquis) e passaram a ser valorizadas como atividades-fim (a realização de um roteiro sustentável). Alguns agricultores que possuem pés de caquis em seus sítios, sequer estão nos mercados de forma organizada. A recepção de visitantes no sítio, deste modo, com a oferta de um almoço

---

<sup>29</sup> Bairro próximo à Vargem Grande.

<sup>30</sup> Houve empenho de alguns atores políticos para que o quilombo Cafundá Astrogilda fosse denominado quilombo Vargem, abarcando o conjunto de famílias do maciço com uma trajetória comum de aquilombamento. Contudo, prevaleceu a denominação vinculada à matricarca Astrogilda e sua família.

com alimentos locais e venda *in loco* dos caquis frescos e processados começa a ser vista tanto pelos mediadores, quanto pelos agricultores como uma alternativa econômica viável para uma agricultura estruturalmente fragilizada.

A chegada aos sítios também não é tarefa fácil. Em muitos deles, não há acesso de veículos, logo a caminhada necessária para chegar à propriedade requer um guia local e muitas vezes, os filhos e netos dos agricultores podem cumprir esta tarefa, prevendo alguma remuneração. O grau de dificuldade da trilha – considerando a distância e aclividade – também é critério que deve ser ponderado na escolha do sítio para a visita. Para muitos visitantes, as trilhas mais pesadas e de longa duração são justamente as mais atraentes. Não se deve esquecer que a maior parte dos sítios estão no território do Parque Estadual da Pedra Branca, permitindo o percurso em caminhos florestados que atravessam as vertentes e bairros da cidade, permitindo momentos de fruição da natureza e a sensação de fuga do meio urbano (THOMAS, 2011). Em 2015, um dos participantes do Tira-Caqui, após caminhar quase duas horas para chegar no sítio, relembra de forma bem-humorada, que ao avistar os caquis, eles pareciam bolas cintilantes, como se fossem uma miragem. Neste sentido, a consolidação desses roteiros de longo percurso, permite a rememoração dos caminhos de tropeiros ou dos moradores do “Sertão Carioca” que atravessavam as vertentes dos morros para se deslocarem ou escoar sua produção de forma mais rápida do que pelas ruas e avenidas então existentes.

Enquanto excursionistas e montanhistas se referem a esses trajetos como trilhas, os moradores falam em caminhos (FERNANDEZ,

2009; CACÉRES, 2016). As trilhas-caminhos do PEPB são, portanto, espaços onde visitantes e moradores podem se encontrar. Enquanto alguns excursionistas estranham a coexistência do parque com cercas e casas, para outros, a cultura rústica presente no maciço da Pedra Branca torna-se o grande atrativo do local. Dias (2016) descreve a surpresa de caminhantes ao percorrem trilhas do parque e encontrarem imensas plantações de caqui. O diálogo foi retirado de uma página do Facebook, de usuários de trilhas: *“mano, fiz sábado a trilha para o Rio da Prata, você não sabe o que é caqui. De verdade, é de perder de vista, estou pensando até em revender. São 600 metros de caqui para cada lado. A Lucimar até enjoou”*.

A rusticidade dos cultivos, apesar de impor dificuldades à produção e escoamento dos alimentos, preservou uma paisagem rural e florestada que contrasta com a paisagem urbana que se avista do maciço da Pedra Branca. A possibilidade de vivenciar simultaneamente esses contrastes entre floresta, o espaço urbanizado e tais ruralidades surpreende e encanta os visitantes. Deste modo, as fronteiras entre rural e urbano são cada vez menos nítidas no PEPB, e correspondem muito mais a representações sociais e formas de apropriação dos recursos materiais (e naturais) e simbólicos do que espaços ou propriedades empiricamente observadas (CARNEIRO, 2007). Desta forma, o Tira Caqui evoca tanto a afirmação de ruralidades, acionadas como elemento redefinidor de identidades, de resgate de tradições e histórias de vida e formas de pertencimento, quanto à defesa de novos modelos de urbanização, nos quais a agricultura se faz presente e coexiste com espaços de conservação da natureza.



O caqui aos poucos se apresenta como alimento icônico da agricultura do Rio de Janeiro. No logo de duas feiras organizadas pela Rede CAU – a Feira Agroecológica de Campo Grande e Feira Agroecológica da Freguesia – o caqui aparece em meio a um cenário urbano de prédios e casas. Menos como contradição às ruralidades enfatizadas na paisagem do Sertão Carioca, a imagem pode ser vista como resposta aos questionamentos sobre a possibilidade desta agricultura existir frente ao meio urbano.

Figuras 1 e 2. Logos da Feira Agroecológica da Freguesia e de Campo Grande. (Rede CAU)



Fonte: Facebook, 2022.

### **A FORÇA-TAREFA DO CAQUI**

Retomando o objetivo antigo de fortalecer os resultados econômicos da safra do caqui, a partir do ano de 2017, o Tira-Caqui passou a ser pensado não mais como um único dia de confraternização, mas como uma “força-tarefa” com a duração de um mês.

Deste modo, foram planejadas uma série de atividades com o objetivo de escoar a produção do caqui. Procurou-se escoar caixas

grandes de caquis<sup>31</sup> para chefes de cozinha parceiros e restaurantes, processadoras de alimentos da própria Rede CAU compraram caixas e preparam polpas de caqui congeladas, além de geleias e outros alimentos processados com o caqui. O dia 21 de abril tornou-se, deste modo, a culminância de um mês inteiro de atividades do Tira-Caqui. Já em março, é montado um calendário de visitas aos agricultores, de venda de caixas de caquis para chefes de cozinha, de mutirões para congelamento da polpa e posterior venda após o final da safra. Além dessas iniciativas, a Rede Ecológica, sendo um grupo de compras coletivas de alimentos orgânicos e agroecológicos, desde longa data, vem comprando parte desta produção por meio de pedidos semanais durante a safra. A dificuldade em viabilizar mutirões continuados durante a safra do caqui, deveu-se ao grande esforço de articulação, comunicação e logística necessários para que isso ocorra. Em troca de e-mails entre representantes da Rede CAU e Rede Ecológica, por ocasião do 5º Tira Caqui em 2015, Silvia Baptista avaliava que este objetivo ainda não tinha sido alcançado:

A Rede Ecológica é uma das mães desse evento. Tínhamos duas motivações em 2011 na sua primeira versão. A invisibilidade dessa produção maravilhosa e o desperdício. Acho que demos conta da primeira questão, mas não do desperdício. Ainda se perde muito caqui. Faço essa digressão para dizer que poderíamos avançar esse ano com uma atitude que já ocorreu ano passado. Ter mais de uma colheita ou estimular que outros grupos façam essa colheita. Os grupos não podem ser muito grandes, mas um grupo de 40 dão conta bem de um dia de colheita. Que desafios teríamos? Acho que o principal seria o escoamento do produto colhido. Então teríamos que nos

---

<sup>31</sup> Em uma caixa grande cabem cerca de 45 a 50 caquis.

debruçar sobre essa possibilidade. O outro desafio seria identificar o Tira Caqui numa economia da dívida, na economia solidária.

Somente a partir de 2017 os mutirões autogestionados ganharam força. Em 2018 e 2019, manteve-se o revezamento de localidades e o evento ganhou notável projeção nas redes sociais. Em 2018, por exemplo, foi estimada a presença de 250 pessoas.

### **O TIRA CAQUI DURANTE E PÓS-PANDEMIA: SISTEMAS AGROALIMENTARES E A CENTRALIDADE DO DEBATE SOBRE O DIREITO HUMANO À ALIMENTAÇÃO SAUDÁVEL**

No ano de 2020, o mundo foi impactado pela chegada da pandemia e no Brasil, o estado de isolamento social foi decretado em 13 de março, início da safra do caqui. Muito embora a Rede Ecológica e outras organizações tenham mostrado grande capacidade de mobilização de recursos para ajudar os agricultores e escoar alimentos por meio de doações de alimentos frescos, as inúmeras dificuldades relacionadas à desestruturação da economia, dos mercados e da saúde pública, impediram a organização, a tempo, da safra de caqui de 2020. Mas ao longo deste ano e em 2021, houve intensa mobilização comunitária e de organizações sociais para o combate à fome, por meio da doação de alimentos, fazendo frente ao descaso governamental. Neste ano, portanto, a comissão organizadora do Tira Caqui, no âmbito da Rede CAU, priorizou o escoamento da safra do caqui, junto às iniciativas que já estavam em curso de doação de alimentos e combate à fome, com destaque para a atuação da Rede Ecológica em articulação com a Fundação Angélica Goulart, a Feira da Roça de Vargem Grande, Teia de

Mulheres da Zona Oeste, atendendo prioritariamente mulheres chefes de família na região das Vargens, Campo Grande, Guaratiba e Santa Cruz.

O encerramento da safra do caqui em 2021, foi marcado por uma celebração virtual<sup>32</sup> da colheita, realizada no *youtube*, no dia 24 de maio, com show da Família Bonna<sup>33</sup>, relatos de seus participantes, apresentação do balanço de escoamento da safra e a publicação do caderno “Caquis do Maciço da Pedra Branca: memórias, histórias e receitas<sup>34</sup>. O encontro virtual foi apresentado por Ana Paula Rodrigues, nutricionista, representante da Fundação Angélica Goulart e da Rede CAU.

O infográfico com os resultados da comercialização solidária, quantificou cerca de quatro toneladas de caquis escoados na safra de 2021 nas seguintes modalidades: a) 1.281 kg (64,1 caixas) para instituições e movimentos sociais; b) 460 kg (23 caixas) em listas solidárias de consumidores; c) 1.215 kg (60,8 caixas) em feiras solidárias e 924 kg (46,2 caixas) de caquis em cestas agroecológicas. Para a venda direta aos consumidores, foi disponibilizado um contato de *whatsapp* e um agricultor e membro da Rede se disponibilizou a fazer a entrega (com carro próprio) em toda a cidade e até mesmo na Região Metropolitana. Para isso, foi previsto um recurso (com apoio de

---

<sup>32</sup> Tira Caqui 2021 ao vivo. Disponível em: (1) 🍎 TIRA CAQUI 2021 AO VIVO - CELEBRAÇÃO DA AGRICULTURA URBANA CARIOCA COM OS FRUTOS DA TERRA - YouTube. Acesso em 12 dez. 2022.

<sup>33</sup> Família de músicos da Região de Jacarepaguá (Zona Oeste do Rio de Janeiro) e que toca músicas caipiras.

<sup>34</sup> O caderno foi produzido pela AS-PTA, de forma colaborativa com os participantes da Rede CAU e com recursos do Projeto Sertão Carioca: conectando cidade e floresta.

projetos) para o combustível e diárias para o trabalho de entrega. Grande parte da compra de caquis também foi possível graças ao recurso disponível de algumas organizações da Rede que ganharam editais e ou arrecadaram fundos para a doação de alimentos durante o período da pandemia, ainda vigente. Essas experiências demonstram que o escoamento da safra de caqui ainda demanda um esforço coletivo e subsídios para a consolidação de novos circuitos solidários de comercialização do caqui do maciço da Pedra Branca.

Figura1: recorte do infográfico do Tira Caqui 2021



Fonte: AS-PTA, 2021 (arte Anna Nolasco).

A imagem retirada do infográfico do Tira Caqui 2021 é reveladora do universo de significados produzidos a mais de uma década pelos movimentos em defesa da agricultura carioca de base agroecológica: faz constar o sistema agrícola do Sertão Carioca na Paisagem da cidade do Rio de Janeiro, estabelece conexões entre o campo e a cidade, a partir do abastecimento de caquis, seja de mula, no carrinho de mão ou de kombi.