

UNIVERSIDADE ANHEMBI MORUMBI

ANDRÉA M. GONÇALVES LEANDRO

**HOSPITALIDADE E MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS
CONTEMPORÂNEOS EM MARIA DA FÉ/MG (1990 – 2015)**

São Paulo
2016

ANDRÉA M. GONÇALVES LEANDRO

**HOSPITALIDADE E MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS
CONTEMPORÂNEOS EM MARIA DA FÉ/MG (1990 – 2015)**

Dissertação de mestrado apresentado à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Hospitalidade, da Universidade Anhembi Morumbi, sob a orientação da Professora Doutora Sênia Regina Bastos.

São Paulo
2016

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho a todos aqueles que empreenderam deslocamentos em suas vidas, seja por vontade própria, por contingência, pela força, pela falta de humanidade, pelas cobranças da natureza, enfim não importa a razão. Desejo que no caminho, te guie Hermes. Que em cada soleira, te acolha Héstia e que a chama da hospitalidade não se apague jamais, assim me consola a esperança de um dia, haver um mundo fraterno, sem fronteiras, onde todos sejam irmãos. Dedico o mais profundo silêncio a todos aqueles que perderam a vida no caminho...



AGRADECIMENTOS

Tento segurar a emoção nesse momento, mas não é fácil... O estudo da Hospitalidade abriu um universo em mim. Todos os meus conceitos de vida, minhas noções de humanidade foram tocadas de modo irreversível. Foram tantas pessoas maravilhosas nesse caminho que nem sei por onde começar os agradecimentos.

Nada mais sensato do que começar pelo meu princípio criador, o lugar onde meu verbo se fez carne, minha mãe, Maria Nilva, mulher de aço, do norte de Minas Gerais que injetou no meu DNA a coragem e a força para ser uma mulher do mundo, uma eterna migrante. Que me colocou asas nos pés, para que eu seguisse minha história de vida, não importa onde, mas sempre me esperou na soleira com um abraço quente e algo muito bom pra comer. Obrigada por me amar assim, forasteira, sempre arrastando uma mala.

Meu pai Péricles Leandro, que saiu dessa vida guerreiro até o fim. Embora curta, nossa convivência deixou-me como legado o amor pelo conhecimento e muitos irmãos (Anita, Regina, Marta, Gregório, Letícia, Júnia, Lázaro, Luíza e Leandro). Obrigada Pai!

Ao nosso querido e amado Gil, que do céu deve estar vibrando com tudo isso, mesmo sem entender nada... Eu sei, eu sei! Quando você partiu, a ideia era ser juíza, mas houve uma mudança de rota. Não daria certo, me descobri pesquisadora e me apaixonei por isso. Obrigada pela sua paternidade afetiva e feliz, tão isenta de cobranças. Vou seguir te amando até o fim.

A Albertino meu esposo, onde meu coração deita morada a 16 anos, meu grande amor, pela compreensão com minhas ausências, a paciência de tolerar minha ansiedade, em momentos em que, nem eu mesma, me aguentava. Pelo apoio em todos os sentidos e todo o amor que me dedica. Minha eterna gratidão.

A Adriana (minha Lesa) doce e sábia conselheira, que nos momentos de angústia tira forças, sabe-se lá de onde, e me faz lembrar que sou a *Phoenix*. Aos queridos Renato e Sofia, pela torcida. A Luciana, minha irmã sensível, pela presença silenciosa. A Pedro, meu irmão de leite e da vida por tudo o que representa pra mim (seu exemplo me faz grande, Loves!) e ao querido Ila pela amizade, carinho, apoio e a força com o inglês. A minha amiga Lucia pelo amor sempre disponível e desprendido (Love so!). Meus afilhados Alexa e Chicó, pelo carinho e torcida. Aos meus vizinhos e amigos de Francisco Sá que sempre torceram por mim. A Terezinha Alice, minha mãe do coração que nunca me deixou

desistir, a você meu amor e minha gratidão eterna. À minha amiga de infância e irmã da vida, Fernanda Monteiro e Gustavo, meu afilhado.

Aos meus tios Landa, Carlos e João, que sempre estiveram conosco na alegria e na tristeza. Aos meus primos (Tó, Mara, Dim e Cá) e meus bambinos (Nana, Giovana e Luca). A Helô e Renato, meus queridos amigos de São Paulo, pela sempre carinhosa acolhida e apoio durante o mestrado, muitas bênçãos, meus anjos do caminho.

A todos os professores que passaram por minha vida e me ensinaram tanto (Escola Estadual Eliseu Laborne, Escola Estadual Tiburtino Pena) em especial a Tia Iris Colares da Silveira que migrou para o céu, mas me deixou como herança a crença em mim mesma, sempre. Aos meus professores e eternos amigos da faculdade de Direito (FADIR 98) da Universidade Estadual de Montes Claros. A todos os amigos que me acolheram pelas cidades por onde passei e que ficaram guardados em meu coração.

A todos os professores da universidade Anhembi Morumbi que fizeram descortinar diante de mim, um mundo novo. Abro um parêntesis bem grande, e ela não gosta de superlativos, à minha orientadora, Sênia Regina Bastos, pelo brilhantismo e parceria implacável, sem ela não teria sido possível (minha malvada favorita!). À professora Rosário, com quem estive por dois semestres, pelo grande apoio e oportunidades (exemplo de educação através do amor!). À querida professora Beth Wada (serei você, quando crescer!). Obrigada por me esclarecer que qualquer semelhança entre a esfinge e gestão e planejamento estratégico é mera coincidência e, por me mostrar, que o meu, não era o caminho dos *stakeholders*. Ao meu querido e admirável professor Luiz Octávio, pela dose necessária de abstração, que torna possível transpor sonhos para o papel (adoro os sapatos trocados, surreal!). Ao querido professor Airton Cavenagui pela paciência de ler e reler nossas produções, incansavelmente e pelas pausas para fofocas e outras transgressões. A todos os outros professores, diretores e funcionários dessa instituição que me acolheu com confiança e respeito, nesses dois anos (valeu Anhembi!).

Ao Professor Helion Póvoa Neto, da UFRJ, por me mostrar que o caminho das migrações pode ser duro, mas a cada paragem há um universo de relações sociais possíveis.

Aos colegas que sempre me ofereciam seu carinho quando eu chegava e partia, com a inseparável malinha, em minhas peregrinações entre Rio, São Paulo e Maria da Fé. A Alessandra Marota, Célia e todos os outros anjos, que aí estão a nos apoiar.

À CAPES e comissão de bolsas, pois sem o apoio financeiro não seria possível essa pesquisa.

Agradeço do fundo do meu coração ao povo maravilhoso de Maria da Fé pela acolhida, pelo respeito e aposta no meu trabalho. Aos meus entrevistados, a todos sem distinção, que me acolheram com tamanho carinho. À professora Mari Léa Zaroni Campos pelo desprendimento em oferecer seus arquivos e documentos para que o contexto histórico dos movimentos migratórios em Maria da Fé fosse reconstruído. Sem vocês não seria possível analisar o fenômeno da hospitalidade no contexto dos movimentos migratórios contemporâneos nessa cidade. Obrigada por dividirem comigo suas histórias de vida.

A Deus acima de tudo!

Caminante no hay camino, se hace camino al andar
Todo pasa y todo queda
Pero lo nuestro es pasar
Pasar haciendo caminos
Caminos sobre la mar

Nunca perseguí la gloria
Ni dejar en la memoria
De los hombres mi canción
Yo amo los mundos sutiles
Ingrávidos y gentiles
Como pompas de jabón

Me gusta verlos pintarse de sol y grana
Volar bajo el cielo azul
Temblar súbitamente y quebrarse
Nunca perseguí la gloria
Caminante son tus huellas el camino y nada más
Caminante, no hay camino se hace camino al andar

Al andar se hace camino
Y al volver la vista atrás
Se ve la senda que nunca
Se ha de volver a pisar
Caminante no hay camino sino estelas en la mar

Hace algún tiempo en ese lugar
Donde hoy los bosques se visten de espinos
Se oyó la voz de un poeta gritar
Caminante no hay camino, se hace camino al andar

Golpe a golpe, verso a verso
Murió el poeta lejos del hogar
Le cubre el polvo de un país vecino
Al alejarse, le vieron llorar
"Caminante, no hay camino, se hace camino al andar"

Golpe a golpe, verso a verso
Cuando el jilguero no puede cantar
Cuando el poeta es un peregrino
Cuando de nada nos sirve rezar
Caminante no hay camino, se hace camino al andar

Juan Manuel Serrat

RESUMO

Hospitalidade e movimentos migratórios contemporâneos no município de Maria da Fé/MG caracteriza-se como pesquisa exploratória de natureza qualitativa. O problema, elemento norteador desse trabalho é: o que motiva os deslocamentos contemporâneos em Maria da Fé/MG e quais as implicações desses deslocamentos na vida local e nas relações de hospitalidade? Apresenta por objetivo geral identificar e analisar essas migrações de pessoas, suas motivações e impactos, tendo como marco temporal inicial os anos de 1990, quando tem início na cidade, a crise da batata, período que a localidade começa a receber migrantes atraídos pelo barateamento das terras e pela agricultura natural. A metodologia eleita para esse estudo é a história oral. Os métodos de abordagem que atendem de forma satisfatória aos objetivos dessa pesquisa são: o hipotético-dedutivo e o fenomenológico. Das hipóteses levantadas inicialmente: pressão do confinamento urbano, atividade turística e simplicidade voluntária, como motivações para os movimentos migratórios, algumas se confirmaram, outras não. Provou-se a existência dos deslocamentos em Maria da Fé/MG e seus impactos na hospitalidade. Pesquisa bibliográfica e levantamento de dados junto ao IBGE, Secretaria de Estado e Turismo de Minas Gerais (SETUR) e Secretarias de Planejamento, complementam o *corpus* da pesquisa. Como resultados, tem-se que a pressão do confinamento urbano gera nos migrantes o sentimento de expulsão, que por sua vez, impulsiona alguns deslocamentos. Quanto à atividade turística como motivação, a pesquisa revela que os migrantes não se deslocaram em razão do turismo, que os forasteiros são bem-vindos. Mas não demonstra se o contingente desejável é o de turistas. A *fast life* revela-se como uma força de expulsão da metrópole, enquanto o estilo de vida *slow* de Maria da Fé é uma força de atração de alguns deslocamentos. Simplicidade voluntária como estilo de vida, revela-se como a possibilidade de produzir os próprios alimentos e estar mais tempo em contato com a natureza. A fé surge como motivação de alguns deslocamentos e alteridade e pluralismo surgem como fatores de permanência. A olivicultura e agricultura natural (orgânica e biodinâmica) são outras motivações reveladas pela pesquisa. No que se refere à hospitalidade, conclui-se que o espaço interfere no modo de acolhimento, que há uma tensão inicial e que a distinção é essencial.

Palavras chave: Hospitalidade. Acolhimento. Movimentos Migratórios. Maria da Fé/MG.

ABSTRACT

Hospitality and contemporary migration events in the county of Maria da Fé/MG is characterized as exploratory and qualitative gist research. The problem, as this work's guiding element, is: what motivates contemporary displacements in Maria da Fé / MG and what these implicate in local life and in the hospitality relationships? This work aims to, as a general objective, identify and analyze these people's migration, their motivations and impacts, using as a initial timeframe the 90s, when the city faces the start of potato crisis, a period when the town begins to receive migrants attracted by the land cheapness and by natural agriculture. The study chosen methodology is the oral history. The approach methods that yield satisfactorily results to the research objectives are: the hypothetical-deductive and the phenomenological. From the initially proposed hypotheses: urban confinement pressure, tourism and voluntary simplicity, as migration motivations, some were confirmed and others were not. The existence of such displacements in Maria da Fé/MG and its impact on hospitality were proved. Bibliographic research and the information collection were held from the *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* (IBGE) and the *Secretaria de Estado e Turismo de Minas Gerais* (SETUR), and the Planning Departments also complement the research *corpus*. It was obtained as results that urban confinement pressure impacts on migrants an expulsion feeling, which in turn drives some migrant movements. As for tourism motivation, the research reveals that migrants did not move due to the tourism and that outsiders are welcome. It does not show if the desired contingent is of tourists. The fast life reveals itself as a metropolis's expulsion force, while the slow lifestyle of Maria da Fé is a force of attraction of some movements. The voluntary simplicity lifestyle is revealed as a possibility of producing their own food and spend more time in contact with nature. Faith comes as motivation of some displacements and otherness and pluralism appear as permanence factors. Olive cultivation and natural agriculture (organic and biodynamic) are other motivations revealed by the research. With regard to the hospitality, it is concluded that the space interferes with the acceptance so that there is an initial tension and that the distinction is essential.

Keywords: Hospitality. Reception. Migrations. Maria da Fé/MG.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Certidão de casamento de Dona Maria da Fé.	36
Figura 2 - Transcrição da certidão de casamento	37
Figura 3 – Divisão político-administrativa de Maria da Fé	41
Figura 4 - Retrato de Dona Maria da Fé	43
Figura 5 – Itajubá e região	58
Figura 6 – Matéria jornalística sobre o dia mais frio de Maria da Fé.....	104

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1- O incêndio da matriz (1922)	31
Fotografia 2 – Sesmaria das Posses, proximidades da Fazenda dos Campos.....	44
Fotografia 3– Ferrovia em Maria da Fé (1902).	46
Fotografia 4 – A cidade crescendo em torno da estação (1907).....	47
Fotografia 5 - Foto satélite de Maria da Fé – dimensões do perímetro urbano	51
Fotografia 6 - Maria da Fé mostrada como uma ilha nas montanhas	57
Fotografia 7 – Vista aérea da Mantiqueira	103
Fotografia 8 - A Montanha que Chora.....	106
Fotografia 9 – Acolhida dos japoneses pela igreja católica local - 17/07/1938	110
Fotografia 10 - Batismo dos japoneses perante a comunidade católica 17/07/1938	111
.....	
Fotografia 11 - Olivais da EPAMIG.....	130
Fotografia 12 - Geada em Maria da Fé.....	131
Fotografia 13 – Domingos Tótora, artista e idealizador do projeto Gente de Fibras.....	133
Fotografia 14 – Cerejeiras de Maria da Fé	135

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- População de Maria da Fé (2010-2014)	50
Tabela 2 - População de Itajubá (2010-2014)	58

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I – MARIA DA FÉ E A MONTANHA QUE CHORA.....	29
1.1 Maria da Fé – um lugar com nome de mulher.....	30
1.2 Processo de ocupação dos Campos de Maria da Fé	38
1.3 Cidade pequena - ressignificação	49
1.4 Comunidade.....	65
1.5 O Mariense.....	79
1.6 Os códigos locais	88
1.7 Maria da Fé – recorte fenomenológico e espacial da Mantiqueira	94
1.7.1 Montanha enquanto espaço de hospitalidade	94
1.7.2 Montanha paisagem.....	100
CAPÍTULO II – MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS CONTEMPORÂNEOS	108
2.1 Movimentos migratórios em Maria da Fé	108
2.2 O forasteiro	116
2.3 Atração e expulsão - interface com o fenômeno migratório.....	120
2.3.1 Expulsão	122
2.3.2 Atração.....	125
2.3.2.1 O turismo	127
2.3.2.2 Devagar.....	140
2.3.2.3 Cultura da simplicidade voluntária como estilo de vida.....	145
2.3.2.4 A cidade sagrada.....	149
CAPÍTULO III – HOSPITALIDADE E ACOLHIMENTO	156
3.1 Hospitalidade: o “encontro” sem hora marcada	156

3.2 Hospitalidade - espaço e condição.....	158
3.3 Hospitalidade e tempo	163
3.4 Acolhimento	165
CONCLUSÃO.....	171
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	177
Fontes.....	177
Artigos, dissertações, livros e teses	178
Sites consultados.....	182
APÊNDICE B – ESTRUTURA DO RELATÓRIO DE CAMPO	184
ANEXO 1 – PICOS E LOCALIDADES MAIS ALTAS DA MANTIQUEIRA...	185

INTRODUÇÃO

Hospitalidade e movimentos migratórios contemporâneos em Maria da Fé/MG (1990-2015) é o tema desenvolvido nesta pesquisa exploratória de natureza qualitativa. O problema elemento direcional desse trabalho é a análise do que motiva os movimentos migratórios nessa localidade e as implicações desses fluxos na vida local e nas relações de hospitalidade. O objetivo geral é identificar e analisar esses deslocamentos de pessoas, suas motivações e impactos no encontro com a comunidade de acolhimento e sua repercussão na hospitalidade. A metodologia eleita para esse estudo foi história oral, por meio de entrevistas com membros da comunidade de acolhimento e os *outsiders*. Pesquisa bibliográfica e levantamento de dados complementam o *corpus* da pesquisa.

O capítulo I trata do objeto dessa pesquisa nos aspectos que interessam ao desenvolvimento do tema central. Maria da Fé/MG e a montanha que chora, versa sobre a caracterização histórica, geográfica e econômica desse município. Faz-se um levantamento histórico dos movimentos migratórios nessa comunidade desde o início dos anos 1990 (crise da monocultura da batata) até 2015, uma vez que a partir da tentativa de impulsionar a economia por meio do turismo, promove-se a chegada dos forasteiros.

Destaca-se também a posição da cidade na serra da Mantiqueira (*Amantikir* - montanha que chora – Tupi-Guarani) não só por seu clima de montanha e as baixas temperaturas a justificarem a busca dessa localidade como refúgio, mas também pelo modo peculiar de acolhimento daqueles que vivem cercados por montanhas. Aqui, a cidade pequena é analisada, não apenas do ponto de vista demográfico, mas como microcosmo palco de complexas relações sociais.

Mostra-se a dificuldade de se enquadrar a cidade num dos circuitos turísticos do estado, uma vez que Maria da Fé é reivindicada pelos circuitos: Terras Altas da Mantiqueira, Caminhos do Sul de Minas e até Mesmo pelo Circuito das Águas, em decorrência de sua proximidade à cidade de São Lourenço.

Faz-se uma análise do povo das montanhas de Minas, do Mariense, e dos códigos locais, o que viabiliza a compreensão do *modus* de acolhimento da comunidade receptora ao forasteiro. O conceito de comunidade alicerça-se nos pensamentos de Bauman (2001) e Elias (2000), uma vez que a hospitalidade é aqui analisada sob a perspectiva do

acolhimento e da alteridade, ou seja, o olhar da sociedade que acolhe o forasteiro e vice-versa.

Aparelhos sociais locais são aqui levantados e colocados em evidência uma vez que a cidade é sede de algumas instituições que, de certa forma, influenciam os movimentos migratórios: Sociedade Brasileira de Eubiose, Universidade Holística e a Associação dos Produtores de Agricultura Natural de Maria da Fé (APANFÉ).

O capítulo II contextualiza os movimentos migratórios contemporâneos, suas motivações e impactos que se evidenciam por meio das entrevistas e relatos dos forasteiros e comunidade local.

O turismo, como hipótese justificadora dos deslocamentos, apoia-se na pesquisa de Emmendoerfer (2014) e dados do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), Secretaria de Turismo (SETUR) e Instituto Brasileiro de Geografia e estatística (IBGE).

O movimento *slow life* é identificado como uma das possíveis justificativas para esses deslocamentos, uma vez que algumas pessoas, buscando desacelerar, têm empreendido a saída dos grandes centros e buscado comunidades ou estilos de vida, como um movimento de contracultura. Na visão do jornalista britânico Carl Honoré (2008), trata-se de um movimento que propõe a desaceleração como forma de conectar-se a si mesmo.

Nesse ponto também se faz uma reflexão sobre o pensamento do geógrafo brasileiro Milton Santos (2001) sobre a necessidade de pensar o mundo de forma diferente, como se esse não existisse apenas, sob o signo da velocidade. Outro aspecto abordado nesse capítulo é que esses movimentos justificam-se de certa forma, pela cultura da simplicidade voluntária como estilo de vida. Pensando nisso, Elgin (2010) descreve um estilo de vida simples, uma escolha em essência, em nome da tranquilidade e da qualidade de vida.

Esse capítulo revela também que alguns desses movimentos migratórios têm motivações filosóficas, uma vez que, para os místicos a localidade é uma das sete cidades sagradas do Brasil, porque concentra a tônica do evolucionismo da Era de Aquário e, com isso, vieram os interessados em integrar a Sociedade Brasileira de Eubiose e na Universidade Holística ali instaladas.

O encontro entre a comunidade (em sua maioria de católicos) e alguns forasteiros (místicos) e como se dá essa relação, também são analisados nesse capítulo. Outras

motivações para os fluxos migratórios tais como: clima, a cultura da oliveira também foram levantadas como hipóteses.

No capítulo “Hospitalidade e acolhimento”, a hospitalidade é analisada pela ótica do encontro (GODBOUT, 1992) entre a sociedade de acolhimento e os acolhidos. Numa rápida análise, tem-se a impressão de tratar-se de um conceito simplista, mas que no decorrer da obra revela discussões e transformações de toda ordem. Aqui nota-se que o acolhimento nem sempre se dá de forma pacífica. Enfim, o acolhimento é mostrado como fase de tensão social porque é o momento que o migrante será, ou não, aceito como membro da comunidade.

O confinamento urbano, a “*fast life*” dos grandes centros tem levado as pessoas a saírem em busca de uma vida mais tranquila e saudável em seus momentos de lazer. Ocasionalmente, uma viagem de férias, feriado ou final de semana pode dar início a um movimento de êxodo invertido, ou seja, nasce o desejo de se deslocar da cidade para o campo ou para pequenas cidades por motivações várias. Trata-se do deslocamento de pessoas, que buscando desacelerar, descobrem um destino, no qual acabam fixando residência.

A cidade de Maria da Fé foi apontada em recente pesquisa como destino indutor de turismo (EMMENDOERFER, 2014) e que a população deseja o desenvolvimento da atividade turística. No entanto não era possível dizer ao tempo do início desse trabalho, se a mesma população desejava que um contingente de turistas ali, fixasse residência. O desenvolvimento desse estudo revela o que pensa a comunidade sobre a fixação dos forasteiros na cidade.

A pesquisa de Emmendoerfer (2014) mostrou que parte da população dos destinos indutores de turismo permanece alheia ao desenvolvimento dessa atividade, no entanto revelou que em Maria da Fé a população tem a consciência que o desenvolvimento da atividade turística é uma questão importante para o município. Um fenômeno adjacente alcança o interesse e desperta a curiosidade da população local para aqueles que estão vindo de fora (o forasteiro, *outsider*).

A pesquisa de campo, como antes mencionado, foi realizada por meios de observação direta e entrevistas. Tendo as mesmas, ocorrido de forma tranquila e os entrevistados demonstraram satisfação em contribuir com a narrativa de experiências.

Concomitante à realização da pesquisa de campo, na medida em que se estabeleceram interações para a coleta de dados acerca das motivações das pessoas, que ali se instalaram, fez-se a identificação e a caracterização desses deslocamentos em Maria da Fé e seus impactos, por meio de entrevistas com imigrantes, migrantes e moradores com o recurso da metodologia de história oral. Caracterizou-se o perfil sociográfico da população, posição econômica do município, sua geografia e clima.

Fez-se uma análise de como se enxergam os dois universos, ou seja, qual a percepção que estabelecidos tem dos forasteiros e vice versa. Como a cidade é representada pelos novos sujeitos e como se deu o acolhimento.

A base da economia do município, até o início dos anos 90 era a monocultura da batata. No entanto, uma crise no setor exigiu ações alternativas para a recuperação da economia e, com a participação do Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) e da Secretaria de Turismo da cidade, juntamente com a população local, iniciou-se, dentro do programa de governo do estado, o projeto Minas Recebe¹, iniciativas de fomento da atividade turística. Nesse contexto, começa a crescer o interesse dos turistas pela cidade, que vinham em busca do clima de montanha (cidade mais fria do sudeste) e atraídos pela cultura da oliva ou simplesmente para apreciar as obras dos artesãos e *designers* da cidade.

Havia ainda aqueles, que, atraídos pelo barateamento das terras, em razão da crise da batata nos anos 1990, viam a possibilidade de investir, produzindo alimentos orgânicos melhorando sua qualidade de vida. Em razão desses fatos, essa pesquisa apresenta como recorte temporal o início dos anos 1990 e como recorte cronológico o ano de 2015, uma vez que a pesquisa de campo findou-se em novembro de 2015, por tratar-se de um fenômeno contemporâneo e de os deslocamentos continuarem acontecendo.

Analizou-se a possibilidade dos deslocamentos serem motivados pela cultura da simplicidade voluntária (NAISBITT, 1999), em oposição à *fast-life* e ao cronômetro da cultura *high tech*.

¹ “O programa Minas Recebe visa promover a inovação e estruturação dos produtos turísticos.. mineiros, proporcionando melhoria na qualidade dos serviços e diversificação da oferta de produtos competitivos oferecidos pelos agentes receptivos no estado. Além disso, contribui para o fortalecimento mercadológico das empresas de receptivo e para o fomento da cadeia produtiva do turismo” (<http://www.minasgerais.com.br/programa-minas-recebe/>).

A metodologia que fundamenta esse estudo é a história oral (ALBERTI, 2013, p.24):

A história oral é um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo.

Fez-se um esforço para que os registros orais não fossem conduzidos à confirmação ou negativa das hipóteses. Caso contrário, a importância do trabalho com a história oral se perderia. Uma vez que os depoimentos são a descrição de fatos e conjunturas reais, o que de certo modo, enriqueceu o estudo.

Algumas premissas apontaram respostas ao problema de pesquisa, outras parcialmente e outras foram negadas. Por exemplo, havia indícios de que, implicações várias se sucederiam a partir desses movimentos. Era também possível, que houvesse impactos no que tange à comunicabilidade da cultura local e aquela trazida pelos forasteiros, mas vê-se na conclusão desse trabalho que nesses pontos, o estudo seguiu um norte diferente.

Sinalizava-se ainda, a possibilidade de impactos no acolhimento, ponto, cujas entrevistas e o suporte bibliográfico, juntos, teceram uma trama conceitual baseada na realidade revelada nos depoimentos e em teorias Derrida (2009), Lévinas (1993), Bessone (2011), Noguero (2013) e Binet Montandon (2011), sobre alteridade, tolerância, hospitalidade e acolhimento.

Havia a possibilidade de que esses deslocamentos modificassem não só a cena urbana, mas que fossem o início de uma era de resgate também no campo, pois se observou que algumas das pessoas que ali se instalaram, desejavam mais tempo em contato com a natureza, a valorização da cultura agrícola tradicional (orgânica e biodinâmica) e o resgate das tradições gastronômicas de alimentação boa, limpa e justa (PETRINI, 2009). No que tange a esse ponto, ver-se-á como se deu a introdução dos conceitos da agricultura orgânica e biodinâmica e a importância da alimentação saudável, trazidos pelos forasteiros que desejam uma vida em comunhão com a natureza, tendo a cidade se tornado uma referência regional em termos de agricultura natural. Mas no que toca ao resgate das tradições gastronômicas, nenhuma colocação surgiu durante a pesquisa.

Os métodos de abordagem, que atenderam de forma satisfatória aos objetivos dessa pesquisa, foram: o hipotético-dedutivo e o fenomenológico porque a partir das hipóteses levantadas, inicialmente, que eram apenas deduções, pretendia-se provar ou não, a existência desses deslocamentos em Maria da Fé/MG e seus impactos na hospitalidade.

Investigou-se como a população se sente com relação aos movimentos migratórios; evidenciou-se a natureza e os sujeitos dos deslocamentos em Maria da Fé/MG; revelou-se como se deu a integração dos novos sujeitos à comunidade e aos códigos locais; investigou-se a influência dos movimentos “Devagar” (HONORÉ, 2004) e a “Cultura da Simplicidade Voluntária” (ELGIN, 2010) em Maria da Fé/MG nas motivações dos deslocamentos.

Fez-se um levantamento das transformações desencadeadas do encontro entre os dois universos (comunidade receptora e forasteiros) no que concerne à hospitalidade e ao acolhimento.

Quanto à caracterização do objeto desse estudo (o município de Maria da Fé/MG), a melhor alternativa metodológica encontrada foi a pesquisa de campo, uma vez que, se analisou os deslocamentos em um espaço geográfico determinado (campo). Além das razões expostas, a pesquisa de campo possibilitou o contato direto com os sujeitos e os fatos.

Os dados e informações, que documentam esse estudo foram coletados por meio de pesquisa bibliográfica e documental, que busca uma abordagem verídica e objetiva do tema proposto.

Esleu-se a metodologia da história oral:

As fontes são os entrevistados e as elaborações que fazem de suas histórias. Mergulhar nas narrativas, transcrevê-las, ouvi-las e lê-las dezenas de vezes é privilégio do pesquisador que trabalha com história oral (ROUCHOU, 2008, p.29).

Por se tratar de tema contemporâneo, a história oral se afigurou como a melhor escolha, inclusive porque as narrativas e vivências das pessoas que promoveram esses movimentos em suas vidas (êxodo invertido, busca pela simplicidade voluntária, fuga da *fast life*, etc) e a comunidade que os acolheu, são o elemento vivo e pulsante desse trabalho. Embora, não fossem as únicas fontes, as narrativas dos entrevistados tiveram papel de

destaque em razão de esse fenômeno estar acontecendo, nesse momento histórico, nessa comunidade específica.

Para Alberti (2013), a história oral é um método de pesquisa e não um fim em si mesmo, trata-se de um meio de conhecimento. Afirma, igualmente, que a história oral somente se justifica no contexto de uma investigação científica articulada com um projeto de pesquisa previamente definido. Por isso antes mesmo de pensar em história oral é necessário haver questões, perguntas que justifiquem uma investigação (ALBERTI, 2013, p.37), como se observa ao longo desse trabalho.

Outra questão importante foi a seleção dos entrevistados (outsiders e comunidade), conduzida pelos objetivos da pesquisa e pela importância das experiências vividas por eles. Ou seja, no que se refere aos objetivos dessa pesquisa, os sujeitos foram selecionados tendo-se em vista a significância dos depoimentos.

No que tange às entrevistas com os migrantes, buscou-se compreender como se desenvolveu o encontro com a comunidade, o acolhimento e a hospitalidade. Esses migrantes vivenciaram fatos que respondem algumas das questões levantadas. São Eles: Patrícia Pacheco, farmacêutica, atualmente agricultora, de São Paulo – o casal Sérgio Lambiasi e Luzia Yoneda, ex bancários, atualmente agricultores, de São Paulo – o casal Maestro Amaury Castro e Ediléia, de Itajubá – Yurico Tatamyia, agricultora, de São Paulo – o casal Samir Wady e Rita, médicos e agricultores, de São Paulo – Stellius Casmerides, professor, de São Paulo/Grécia – Renato Moraes, professor, de São Paulo.

Por meio das percepções da comunidade anfitriã, buscou-se compreender como esta absorve a chegada dos migrantes e sua permanência, para tanto foram entrevistados: o casal Tiago Correa e Niquinha Ferraz (comerciantes) – a ex Secretária de Educação, Sra. Lourdinha Marchetti – o artista e designer Domingos Tótora (idealizador do projeto Gente de Fibra) – o empresário Luiz Augusto (Augustinho) – a historiadora Mari Léa Zaroni Campos.

Podemos concluir então, que a escolha dos entrevistados, por mais criteriosa e justificada que seja durante a formulação do projeto de pesquisa, só é plenamente fundamentada no momento de realização das entrevistas, quando se verifica em última instância, a propriedade ou não da seleção feita (ALBERTI, 2013, p. 42).

Quanto ao tipo de entrevista, sempre de acordo com os propósitos da pesquisa, no caso desse trabalho específico há que se chamar atenção para o fato de que, essas entrevistas foram ao mesmo tempo temáticas e, por vezes, histórias de vida e transcorreram de modo bastante natural. Os nomes dos entrevistados foram consignados exatamente como estes se apresentaram na informalidade dos seus lares e segundo as normas de distinção peculiares no pequeno círculo.

Segundo Alberti (2013, p.48) as entrevistas temáticas são aquelas que versam prioritariamente sobre a participação do entrevistado no tema escolhido, enquanto as de história de vida têm como centro de interesse, o próprio indivíduo na história.

Apesar dessas diferenças, ambos os tipos de entrevistas de história oral pressupõe a relação com o método biográfico: seja concentrando-se sobre um tema, seja debruçando-se sobre a vida do depoente e os cortes temáticos efetuados em sua trajetória [...] (ALBERTI, 2013, p. 48).

No caso dos entrevistados (migrantes), apontou-se como eixo, além de sua biografia, com recorte temporal para o momento da decisão de migrar para Maria da Fé, buscou-se, também, revelar sua vivência e suas experiências em relação ao tema da pesquisa, optando-se por um tipo misto de entrevista. Foi ouvida a comunidade anfitriã e essa oitiva teve como eixo central, fatos históricos presenciados ou conhecidos sobre a cidade, percepções dos movimentos migratórios contemporâneos. Quanto aos migrantes, os depoimentos tiveram como recorte temporal, a crise da batata nos anos 1990, optando-se também por um tipo misto de entrevista.

É a entrevista que faz surgir a memória. Ela obriga o narrador a se lembrar fazendo com que a memória aflore e seja verbalizada. O entrevistador faz um trabalho extremamente importante, pois não trata apenas de uma troca de ideias: é evidente que o entrevistador vai interferir, uma vez que faz perguntas e pede ao entrevistado que desenvolva um pouco mais algum assunto. Quando trabalhamos com depoimentos orais estamos fazendo seleções. Seleccionamos a pessoa que vamos entrevistar, o local, o assunto, que desencadeia a conversa. Por último, seleciona-se alguns recortes que vão interessar à pesquisa (BOSI, 1994 *apud* ROUCHOU, 2008, p.50).

Após um contato inicial com os entrevistados, obteve-se deles um acordo em participar da entrevista, mostrando-lhes a importância do seu depoimento para a pesquisa, descrevendo os propósitos do trabalho, deixando claro o respeito pelo entrevistado.

No que tange à importância de suas memórias:

Como abrir a porta que dá acesso à memória desses entrevistados? Qual seria a melhor estratégia para negociar com as memórias fragmentadas de cada um? Que caminho tomar? Bastaria ouvi-los? Como elaborar essa memória? (ROUCHOU, 2008, p.50).

Os entrevistados foram informados da necessidade da cessão de direitos sobre a entrevista, uma vez que seu depoimento será aberto à consulta. Buscou-se a autorização prévia do entrevistado também, para gravar a entrevista, dotando-lhe de autonomia para exclusão de trechos dos depoimentos, bem como a possibilidade de desligar o aparelho, quando não desejassem o registro de algum trecho, de suas falas. Ao final assinou-se o documento de cessão de direitos sobre a entrevista.

Há programas de história oral que estabelecem a prática de assinatura do documento de cessão antes de iniciar-se a entrevista, mas essa conduta não é muito adequada. Em primeiro lugar porque a pessoa não pode assinar a cessão de direitos sobre alguma coisa, antes mesmo dela existir. Em segundo lugar porque o entrevistado não pode saber de antemão o que vai falar [...] (ALBERTI, 2013, p.172).

Para viabilizar o tratamento de dados, as entrevistas foram gravadas e depois transcritas e editadas. Procedeu-se à eliminação de gírias, erros gramaticais e de concordância, bem como vícios de linguagem comuns e coloquialismos. Alguns termos foram mantidos a fim de preservar a leveza e originalidade dos depoimentos. Por exemplo, um trecho da entrevista concedida pelo maestro Amaury, onde, ao se referir à simplicidade do povo da comunidade de Pedra Beleza, o entrevistado usa as mesmas palavras das pessoas daquela localidade, para recontar uma experiência vivida: “agora nós sabe quem é ocêis!”.

Em respeito à lei, aplicou-se o que prescreve a Constituição Federal em seu artigo 5º, II, IV, V, IX, X, XI, XIV, XXVII, no que tange ao instrumento de autorização para uso dos nomes, locais e conteúdos das entrevistas para os exclusivos fins de pesquisa.

As informações geradas durante a pesquisa de campo realizada, por meio de entrevistas e visitas, foram classificadas de modo a compor uma linha de raciocínio que favorecesse a compreensão e sistematização dos dados coletados de forma coerente com o tema pesquisado.

Quanto aos procedimentos de campo, o presente estudo analisou os movimentos de pessoas no município de Maria da Fé/MG e evidenciou seus impactos nas relações de hospitalidade. A pesquisa direcionou-se no sentido de investigar grupos distintos: a

comunidade receptora e os migrantes e dentre esses, outras subclassificações como, por exemplo, o grupo dos cidadãos locais retornados e também o dos estrangeiros que se tornaram “locais”.

Acessou-se estes grupos de entrevistados em suas casas, fazendas e sítios ou mesmo em seus locais de trabalho, com o consentimento dos mesmos.

Como as entrevistas foram pessoais e em tempo real, foi concedido tempo para que os entrevistados lessem e assinassem o termo de consentimento (anexo), apresentando-se eventuais dúvidas e esclarecimentos. Solicitou-se, quando necessário, ao entrevistado, que indicasse outras pessoas que houvessem feito o mesmo tipo de deslocamento proposto pela pesquisa, ou, que estivessem em vias de fazê-lo.

Os instrumentos de pesquisa destinados aos migrantes contêm os roteiros das entrevistas onde foram abordados os seguintes aspectos:

Nome do entrevistado, origem (de que cidade veio), tempo que reside em Maria da Fé/MG (se residente), atividade que exerce na cidade ou na cidade de origem, faixa etária, *e-mail* e/ou telefone para contato. Buscar informação de como o entrevistado percebe o deslocamento feito por ele e levantar as motivações para esse movimento. Indagar sobre os impactos (positivos e negativos) da decisão de se deslocar de um grande centro para uma cidade menor ou para o campo, em sua vida. Descobrir o que os migrantes esperam da escolha que fizeram (se for escolha) e da cidade. Entender como o entrevistado percebe a circularidade cultural. Captar o modo como o entrevistado percebe a comunidade receptora. Levantar o grau de consciência do migrante sobre sua participação na alteração da cena urbana local. Indagar se o entrevistado conhecia o município antes de optar por viver lá permanentemente. Se positivo, levantar as alterações provocadas nas relações de hospitalidade. Indagar como o entrevistado percebe os novos migrantes, ou seja, aqueles que fizeram ou estão pleiteando fazer o mesmo movimento feito pelo entrevistado.

Para o grupo da sociedade de acolhimento levantou-se os seguintes dados:

Nome do entrevistado (pessoa nascida em Maria da Fé), atividade que exerce na cidade, faixa etária, *e-mail* e/ou telefone para contato. Indagar como o entrevistado percebe a cidade. Entender como o entrevistado percebe a chegada dos migrantes à cidade. Questionar sobre o impacto da chegada dos migrantes à cidade e a circularidade cultural com a comunidade receptora. Indagar se os fluxos são bem vindos e o que a comunidade espera dos migrantes. Questionar se o entrevistado percebe algum crescimento dos fluxos e porque isso está acontecendo. Indagar se o entrevistado já teve oportunidade de deixar Maria da Fé para migrar para outro lugar. Identificá-la. Questionar por que lá não permaneceu e o motivo do retorno. Questionar o que se supõe que atraíam os migrantes à Maria da Fé.

Optou-se por entremear o texto, com os depoimentos, transcritos em itálico, de acordo com a pertinência temática. Ora as declarações dos entrevistados suscitavam o aporte da pesquisa bibliográfica, ora a pesquisa bibliográfica chamava ao texto um depoimento que a ratificasse, negasse ou mesmo neutralizasse.

A análise dos depoimentos permeia toda a lógica da redação, fazendo uma rede de sentido juntamente com a bibliografia. Optou-se por não colacionar os depoimentos em ponto apartado do resto do texto mas sim, partiu-se verdadeiramente da história oral para a construção dos capítulos. Esta se tornou o elemento vivo e pulsante da pesquisa que busca na análise dos depoimentos, as respostas ao problema de pesquisa, com apoio na coleta de dados e na bibliografia, sempre com vistas ao problema, objetivos e hipóteses levantadas.

A observação direta foi outro importante instrumento, porque permitiu a visualização da convivência entre a comunidade local e os forasteiros e ainda por meio desta obteve-se a percepção de como os sujeitos desse fenômeno se veem.

No que tange ao referencial teórico, o *slow life* é um movimento de contracultura, contrapondo-se à *fast life*. O jornalista britânico Carl Honoré (2005), em seu livro: “Devagar: como um movimento mundial está desafiando o culto da velocidade”, afirma tratar-se de um movimento de resistência, uma revolução cultural. Mas como buscar um estilo de vida *slow*, na era da velocidade? Tanto Honoré (2005) quanto Naisbitt (1999) mencionam o movimento de pessoas para as chamadas cidades *slow*, espécies de ilhas (no

sentido de refúgio) onde se busca exilar da velocidade imposta pela vida nas metrópoles e essa possibilidade analisada nesse estudo.

O tema da velocidade foi tratado também na obra do geógrafo brasileiro, Milton Santos (2001), “A natureza do espaço”. Na concepção do autor, é preciso pensar o mundo de forma diferente, não como se este existisse apenas sob o signo da velocidade, onde o triunfo da técnica, a onipresença da competitividade, o deslumbramento da instantaneidade na transmissão e recepção de palavras, sons e imagens e a própria esperança de atingir outros mundos contribuíssem juntos para que a ideia de velocidade esteja presente em todos os espíritos e a sua utilização constitua uma espécie de tentação permanente. Para ele, ser atual ou eficaz, dentro dos parâmetros reinantes, conduz erroneamente, a considerar a velocidade como uma necessidade e a pressa como uma virtude.

Afirma Santos ser esta, a matriz de um equívoco, posto que em sua análise, verifica que a velocidade é apreciável, mas de modo algum, imprescindível. Por mais avanços técnicos que tenha havido, o autor defende que houve uma ampliação na ideia de humanidade solidária. Analisou-se o pensamento de Santos sobre a velocidade a fim de buscar elementos para compreensão se o movimento “Devagar” era motivador de alguns deslocamentos.

Observa-se que desde os anos 1950, o Brasil deu início à política de aceleração do crescimento, que fez com que algumas cidades crescessem rápida e desordenadamente. Os moradores dessas cidades passaram a enfrentar todos os problemas causados pela velocidade imposta pelo capitalismo.

O crescimento econômico fez com que cada vez mais pessoas aumentassem o poder aquisitivo e, por conseguinte, cresceu também o número de veículos nas ruas, tornando a metrópole mais dura, o que aumentou sobremaneira a desilusão de algumas com a vida urbana (HONORÉ, 2004).

O materialismo e o progresso podem levar a uma trilha de guerras, genocídio, fome, epidemias e colapsos das sociedades. Pensando nisso algumas pessoas têm buscado um estilo de vida onde reine a simplicidade voluntária.

Diz-se voluntária porque deveria ser escolhida, deliberada e intencional como fundamento de uma qualidade de vida superior. No entanto, diante do atual panorama das grandes cidades e sua velocidade imposta, não seria de todo prudente entender a busca por

simplicidade como sendo voluntária, uma vez que algumas pessoas se sentem, na verdade, expulsas pela dinâmica das cidades ou são obrigadas a deixá-las em nome da tranquilidade e qualidade de vida.

Cabe explicar também que a vida simples é essencialmente uma escolha e nada tem a ver com pobreza forçada. Robin (apud ELGIN, 2010), uma das fundadoras do movimento simplicidade voluntária, afirma que o consumismo fez robustecer o senso de urgência. No entanto, Elgin (2010, p.23) sustenta que embora isso seja verdade, cresceu o interesse das pessoas por meios de vida sustentáveis e a simplicidade se deslocou da periferia para o centro de um interessante debate. Muitas vezes, numa sociedade consumista, as pessoas dão-se conta de que têm muito, consomem muito, fazem tudo muito rápido e não têm horas suficientes para fazer o que realmente querem” (Elgin 2010 apud ROBIN, p.24).

Segundo Elgin (2010), nos anos 1980, era comum os meios de comunicação caracterizarem a simplicidade voluntária, como movimento de “volta a terra”, que se afastava do progresso tecnológico. Tratava-se de um estereótipo inadequado, porquanto a busca pela simplicidade voluntária fez com que as pessoas buscassem formas mais sustentáveis de vida, que gerassem menos impacto ao planeta.

Gregg (apud ELGIN, 2010, p. 128), estudioso dos ensinamentos de Gandhi, escreveu em 1936 a respeito da simplicidade voluntária: “a simplicidade é modo de viver simples por fora e rico por dentro”.

Viver com mais simplicidade, para alguns, pode significar aliviar o peso que carregam – viver mais levemente mais despojadamente, mais aerodinamicamente. E quando não encontram essa simplicidade, algumas pessoas buscam-na mudando-se para cidades pequenas ou comunidades rurais (NAISBITT, 1999). E foi sobre essas pessoas e seus deslocamentos que essa pesquisa se dedicou, analisando porque algumas cidades têm sido escolhidas para essas pessoas fixarem residência.

A hospitalidade é um encadeamento de obrigações para com aquele que chega, normalmente em posição de desvantagem. No entanto, nos dias atuais são raras as situações em que o estrangeiro (na qualidade de estranho, forasteiro) chega sem nada a oferecer, como os antigos viajantes.

O que distingue a migração contemporânea das migrações em tempos anteriores, entre outros fatores, são as barreiras jurídicas e administrativas da vida cotidiana. A

chegada é na verdade um momento de confrontação com as autoridades (para o estrangeiro) que aferirão os rigorosos critérios de admissão, mormente dificultados pelos bloqueios de linguagem e os mal entendidos são comuns.

Quanto aos nacionais é o momento da admissão, da transposição da soleira (MONTANDON, 2011). Os ritos de passagem ou admissão apresentam fases distintas.

Partiu-se de Godbout (1992), de seu conceito mais elementar, aparentemente simplista, mas que encerra discussões e transformações sociais de toda ordem: “hospitalidade é o encontro”.

Como essa pesquisa trata, em sua essência, do estudo do encontro entre aquele que chega e a comunidade receptora, aprofundou-se na análise do acolhimento nessa ótica. Os impactos entre a cultura estabelecida e a cultura trazida, da *slow life* e a *fast life*. Encontros onde nem sempre, a paz é selada, mas geradores de debate social de inegável importância.

Quando alguém vai a uma cidade como visitante, este se converte em hóspede ou convidado. No entanto, quando esse visitante decide permanecer, há uma mudança de *status*, ou seja, este se torna membro e, a partir daí, uma série de implicações começam a modificar as relações de hospitalidade. Esse é também um importante aspecto analisado, visto tratar-se dos impactos do “permanecer” na sociedade de acolhimento, na cultura, na vida em geral da comunidade receptora.

Trata-se de uma fase crucial e de grande tensão no acolhimento, o momento em que o migrante será ou não, aceito como membro da comunidade. Trata-se da aceitação dos códigos locais pelo forasteiro.

Levantou-se como premissa a questão das trocas e da circularidade cultural entre a comunidade de recepção e os *outsiders*. O tema da circularidade cultural desenvolvido por Ginzburg, (1991 *apud* MELLO JUNIOR, 2006, p. 24), que defende a ideia de circularidade cultural atrelada à ideia de introjeção, perdeu força durante a pesquisa, em razão dos dois grupos não terem percebido o intercâmbio. Não houve perda de identidade cultural, em função de influências recíprocas que se movimentam de cima para baixo e de baixo para cima, fato que não justificava aprofundar o estudo (GINZBURG, 1987 *apud* MELLO JUNIOR, 2006, p. 13). Segundo Ginzburg (1987 *apud* MELLO JUNIOR, 2006) a circularidade cultural acontece quando é introjetada, assimilada pelo outro, desde que haja um intercâmbio de influências. Esse autor aponta uma relação de classes, pois trata da

circularidade no âmbito das diferenças sociais. Ginzburg, em “O queijo e os vermes”, inspirado pelos exemplos contidos na obra do crítico literário russo Mikail Bakhtin, menciona o termo "circularidade", para falar da comunicabilidade entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas ocorrido na Europa pré-industrial. Essa comunicação se dava de forma dialógica, com "influência recíproca" (GINZBURG, 1987 *apud* MELLO JUNIOR, 2006, p.13). Essa ideia abordada inicialmente não encontrou eco no estudo, tendo a comunicabilidade entre as culturas tendo sido mencionada esparsamente, sem que para tanto, houvesse a necessidade de dedicar-lhe sessão própria.

Para Santos (2002) a chegada, mais que um momento de ruptura, é um momento de abertura para a integração ou corre-se o risco de não assimilação da nova realidade que o cerca.

Quanto aos resultados, a elaboração da pesquisa ampliou o conhecimento sobre o tema e resultou no texto que se segue (dissertação) que não tem a pretensão de exaurir a temática, mas que busca aprofundar a análise sobre os movimentos migratórios contemporâneos em Maria da Fé/MG (1990/2015), buscando no encontro entre os forasteiros e a comunidade receptora, respostas para importantes fenômenos sociais que encontram aí seu nascedouro.

O êxodo invertido, o encontro (entre dois universos que se distanciam e interpenetram à medida que as barreiras do desconhecido se transpõem), as consequências desse encontro e suas mutações nas relações de hospitalidade (mormente no que diz respeito ao acolhimento), são pontos importantes na construção dessa obra que é eminentemente analítica de um fenômeno e suas consequências. A construção do texto, que é a análise desse encontro e seus impactos, é resultante do entrelaçar dos registros orais que permeiam todo o texto, fazendo conexões que terminam por modificar o olhar do pesquisador sobre o tecido social, uma vez que após esse encontro, nada será como antes, tanto para a sociedade de acolhimento como para os acolhidos.

CAPÍTULO I – MARIA DA FÉ E A MONTANHA QUE CHORA

Nesse capítulo, empreende-se a caracterização geral de Maria da Fé/MG e da Serra da Mantiqueira, notadamente, fazendo-se um perfil sociográfico desse ponto, da parte sul, do estado de Minas Gerais enquanto lugar de hospitalidade e ponto de atração de movimentos migratórios.

O mariense é analisado como anfitrião, como dono do espaço onde a hospitalidade acontece, faz-se mister, analisar os códigos locais como regras de acolhimento. As teorias de Bauman (2001) e Elias (2000) norteiam a análise do conceito de comunidade para os estabelecidos e “os de fora” (*outsiders*), tecendo uma trama de relações que na formação do tecido social, acaba por determinar quem fica e quem retorna a seu antigo lar.

É mister nesse ponto, descrever o que seja comunidade ideal e comunidade real, uma vez que aqueles que empreendem um movimento migratório rumo a Maria da Fé, normalmente o fazem, movidos pelo sonho de encontrar sua *Shangri-la*. Cabe, outrossim, aqui, atualizar o perfil da nova cidade pequena. Diz-se nova porque ao longo dos anos a cidade pequena, alterou seus papéis frente ao movimento de interiorização, crescente no país. A cidade pequena se reinventa e transformações de toda ordem começam a se suceder.

Segundo depoimentos de alguns entrevistados, transcritos ao longo da dissertação, a posição de Maria da Fé, na Serra da Mantiqueira, tem atraído os místicos que acreditam que por sua posição geográfica, a cidade é tida como um dos chacras da Terra. A cidade é analisada não apenas do ponto de vista geo-demográfico, mas também como um microcosmo de relações sociais complexas. Enquanto comunidade, analisa-se os sentimentos resultantes desse conceito, sua relação com a Serra da Mantiqueira, tendo a montanha como espaço onde o encontro acontece e as formas de acolhimento ali estabelecidas.

1.1 Maria da Fé – um lugar com nome de mulher

Não há que se intervir, de forma invasiva, na vida de uma comunidade e muito menos em sua história. É preciso pedir licença não só para entrar em Maria da Fé, bem como para recontar sua história e “os de fora” já entendem esse código local, como se observa a seguir:

“Então a gente entra pedindo licença”. (Os Lambiasi – Sérgio e Luzia Yoneda - origem: São Paulo, ex-bancários, atualmente agricultores- entrevista realizada em 28/05/2015).

Pedir licença é uma declaração de respeito, e, caso a entrada seja autorizada, a partir dali passam a vigorar, as regras do jogo social (BUENO, 2003, p. 113 -119) que serão ditadas pela comunidade que acolhe. Deve-se respeitar a história de uma comunidade. O pesquisador não deve fazer inferências em fatos históricos dos quais, não participou. A história de Maria da Fé, essa comunidade com nome de mulher, se constrói por meio de relatos orais e de alguns registros escritos que restaram de sua história.

Em 27 de outubro de 1908 foi criada a paróquia de Maria da Fé que se tornou a guardiã de livros, fotos e registros históricos da cidade. No entanto, uma vela acesa, esquecida na sacristia da pequena igreja matriz, ocasionou um incêndio que destruiu os arquivos que continham parte significativa da memória histórica da cidade, em 19 de outubro de 1922, queimando tudo, inclusive o livro do tombo, onde jaziam importantes registros² (Revista Centenário, 2008, p.10-11).

² A foto a seguir mostra parte da igreja destruída, com o madeiramento do teto todo queimado e alguns homens da cidade orando, consternados com o acontecimento.



Fotografia 1- O incêndio da matriz (1922)

Fonte: Foto do arquivo pessoal do padre José Vicente Pivato, Revista Centenário (2008, p.11).

Para este estudo foi necessário reunir as informações disponibilizadas no site da prefeitura local³, fotos e documentos da pesquisadora Mari Léa Zaroni e relatos de entrevistados que preservaram histórias de família⁴.

A história da cidade com nome de mulher tem seu início no século XIX, uma vez que o Sertão da Pedra Branca, hoje sul de Minas Gerais, começou a ser povoado no final do século XVIII. Com o esgotamento das minas de ouro, os bandeirantes vindos de terras distantes, começaram a buscar terras para a agricultura como atividade alternativa à mineração.

Os sertanejos procuravam sempre os lugares mais altos e os campos para construir suas habitações. Os lugares baixos eram insalubres e sujeitos a epidemias. Nas matas tornava-se difícil fazer pastos para as suas indispensáveis criações. Aos poucos iam derrubando as matas e abrindo lugares para suas futuras e definitivas habitações. Por isso se explica ser “campos de Maria da Fé” (VILLAS BOAS, 2013, p.621).

Para o sertão da Pedra Branca começaram a ir famílias aparentadas para auxiliar nos trabalhos, ocupar as terras conquistadas e defendê-las de possível invasão. Segundo Toledo (2013, p.622) o território da cidade de Cristina era constituído de 22 sesmarias, dentre elas, os Campos de Maria da Fé, cuja área total era formada de duas sesmarias: Campos de Maria da Fé propriamente dita, pertencente ao casal José Rodrigues Braga e Maria da Fé de São Bernardo. A outra sesmaria que compunha os Campos, era a Mata do Isidoro, que depois de passar por vários donos, foi comprada em 1809 por Isidoro de Siqueira Pinto. Mais tarde as sesmarias do “Ano Bom” de propriedade de José Francisco dos Santos Pereira e a sesmaria de “Santa Cruz” de propriedade de Manoel Pereira Pinto, vieram integrar o que hoje é o município de Maria da Fé (VILLAS BOAS, 2013, p.622).

³ As fontes que deram origem ao texto, que reúne informações sobre a cidade, publicado no site da prefeitura e no site www.mariadafe.com.br, são: IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – Agência Municipal de Estatística de Itajubá, Câmara Municipal de Maria da Fé – 1º e 2º Livros de Atas da Prefeitura Municipal de Maria da Fé, Jornal “O Município” - Década de 20 e 30 – Redator Hermelino Gatto: Jornal “A Gazeta da Serra” - Décadas de 60 e 70 RFFSA – Rede Ferroviária Federal S. A., Cadernos Culturais do vale do Paraíba /Fundação Nacional do Tropeirismo, Jornal “O Sul de Minas” - Coluna “Fatos e Perfis do Sul de Minas” – De Armelino Guimarães, Historiador Itajubense: Dr. José Guimarães - Ouro Fino – Pesquisas sobre Maria da Fé : Cartório de registro Civil de Maria da Fé, Centro Cultural de Maria da Fé, 2º Livro de Tombo da Paróquia de Maria da Fé, Jornal “São Lourenço” – Coluna: “O Observador” - de Quinzinho Franqueira (www.mariadafe.com.br).

⁴ Boa parte desses documentos encontra-se cuidadosamente digitalizada e arquivada pela historiadora Mari Léa Zaroni, outros, tais como fotos, encontram-se em poder das famílias mais antigas. E, pela razão, de serem muitas as fontes, que deram origem ao texto abaixo reescrito, algumas identificadas estão descritas, tais como foram indicadas, por não haver outros registros e pela dificuldade que a própria cidade tem, de reunir documentos que resgatem sua história.

O clima nos campos de altitude era saudável, porém muito frio no inverno. As terras frias não eram adequadas para o plantio de milho e feijão, no entanto, eram apropriadas para o plantio de batata e trigo, daí a cidade ter sido a maior produtora de batata do Brasil.

Parte da história de Maria da Fé foi reconstruída por meio de publicações da revista da Associação Brasileira de Pesquisadores de História e Genealogia (ASBRAP) e foi uma dessas publicações que possibilitou a pesquisa da origem do nome da cidade.

Ao arcebispo Dom José Ângelo Neto, concedeu-se a possibilidade de um exame minucioso dos mais antigos livros de Delfim Moreira e da antiga sede paroquial de Itajubá e este acabou por desvendar o mistério sobre a origem de Dona Maria da Fé. Havia várias lendas sobre a matriarca e algumas pessoas se dedicavam preencher as lacunas com suas invenções, como exemplo, o político Doutor Fausto Ferraz, natural da cidade de Cristina, que escrevera em 1911, uma estória onde dona Maria da Fé figurava como filha de um bandeirante que se embrenhara nos campos do Sertão da Pedra Branca, na companhia dessa filha. Segundo a referida história, no ponto mais alto, pai e filha se encontraram com um chefe indígena que se apaixonou pela moça, oferecendo em troca de sua mão, a localização de minas de ouro⁵. (GUIMARÃES, 2004, p.271).

Havia muitas contradições em relação à figura de Maria da Fé de São Bernardo, a começar pelo nome dela. Segundo a historiadora Mari Léa Zaroni Campos, nessa época, as mulheres não tinham sobrenome, as famílias lhes davam uma designação que remetesse à religiosidade presente em famílias de origem portuguesa. No entanto pessoas com essa origem, desde a idade média e até ao século XVIII, principalmente nas áreas rurais, eram conhecidas pelo nome próprio, ao qual era acrescentado o patronímico, para os rapazes, e o matronímico, para as moças (MIORANZA, 2009, p.45-46).

Na medida em que foram se tornando usuais, documentos escritos e registros de atos legais tornou-se importante identificar com exatidão as pessoas. Em algumas comunidades e nos centros urbanos, os nomes próprios eram insuficientes para distinguir as pessoas. No campo, com o direito de sucessão hereditária de terras, era preciso uma transcrição que indicasse vínculo do herdeiro com o dono da terra, para que os filhos ou

⁵ Essa espécie de lenda local, foi transcrita por Nelson de Sena, no 6º volume do anuário de Minas Gerais, tomo II, p.921.

parentes pudessem adquirir a herança, já que qualquer pessoa com o mesmo nome poderia tentar se passar por filho e reivindicá-la.

Antigamente a prioridade das famílias mais importantes era ter filhos homens para manter o nome da família, afinal, os filhos homens eram quem passavam o sobrenome para as novas gerações.

Até o final do século XIX e meados do século XX, era comum que as mulheres, especialmente as de uma família muito pobre, não recebessem o sobrenome do pai e assim serem conhecidas apenas pelo seu primeiro nome. Geralmente recebiam como sobrenome um nome genérico como por exemplo Ana Felícia do Amor Divino (filha de dona Maria da Fé). A mulher adotava o sobrenome completo de seu marido depois do casamento. Nos países de tradição cristã, era comum o uso de designações religiosas como forma de distinção (CARVALHINHOS, 2007, p.3).

Até o século XVI não era comum o uso de nomes com remissões religiosas, eram estes, privilégio dos frades e freiras que se dedicavam à vida monástica (CARVALHINHOS, 2007, p.10). A partir dessa época começam a se popularizar.

Por influência religiosa, os pais buscavam dar às filhas nomes que invocassem a proteção divina e mesmo, homenagear santos e santas da igreja católica, conforme a época do nascimento (CARVALHINHOS, 2007, p.4). Observa-se que Dona Maria da Fé não só recebeu sobrenome de tradição religiosa, como também buscou transmitir essa tradição ao escolher aos nomes de suas filhas: Escolástica Maria de Jesus, Beralda Maria do Espírito Santo, Ana Felícia do Amor Divino, já os filhos homens receberam o sobrenome do pai.

Como os poucos documentos existentes não revelam a data de nascimento de Maria da Fé de São Bernardo, infere-se que talvez, ela tenha nascido no dia de São Bernardo que, pela tradição católica é dia 20 de agosto, permanecendo assim, a incógnita a respeito do ano. Nessa época ainda não havia no Brasil, o registro civil de nascimentos, casamentos e óbitos. Este somente foi criado de maneira formal e generalizada, com o Decreto 5.604 de 25 de abril de 1874, cujo mentor principal foi o então deputado geral do Império do Brasil, João Alfredo Correia de Oliveira. A certidão de casamento dela (figura 1) foi emitida pela autoridade religiosa que celebrou o casamento religioso.

Enfim, os dados existentes não coincidem. Nem a respeito do nome e nem mesmo a respeito de outras questões. Inferências feitas a partir de informações colhidas pelo

reverendíssimo Monsenhor João Aristides de Oliveira, na diocese de Pouso Alegre em 1950, mostram que Maria da Fé era o nome de solteira de Maria de Vilas Boas Machado que se casara na localidade de Cristina em 1803, com Joaquim Rodrigues, com quem teve uma filha chamada Ana Felícia do Amor Divino e na mesma declaração, o reverendo comprova que Maria da Fé, falecera em 1875, tendo sido sepultada em Delfim Moreira (GUIMARÃES, 2004, p.272).

Segundo o autor, os livros paroquiais de Delfim Moreira registram dados que trazem à luz a história. Dona Maria da Fé era natural de Aiuruoca, filha, com mais 11 irmãos, dois dos quais, falecidos na infância, do capitão Antônio Rodrigues de Sá e Helena Severina da Silva. O pai dela era natural de Santa Marta dos Bornes, bispado de Miranda em Portugal e sua mãe era natural da freguesia de Santo Antônio do Rio da Velhas Acima, comarca de Sabará. Os pais faleceram, no hoje, bairro Ano Bom, ela (a mãe) em 27 de novembro de 1791, com 56 anos de idade e o pai, em 5 de novembro de 1798, com cerca de 90 anos de idade.

Dona Maria da Fé casou-se com José Rodrigues Braga, natural de Pindamonhangaba, no dia 25 de fevereiro de 1778 como pode se observar na figura 1, relativa à sua certidão de casamento⁶. O casal teve oito filhos (Marcelina Joaquina de Jesus, Ana Felícia do Amor de Deus, João Rodrigues Braga, Escolástica Maria de Jesus, Vicente Ferreira Braga, Beralda Maria do Espírito Santo, Helena Severina da Silva e Antônio Rodrigues Braga) segundo Guimarães (2004, p.275 - 279). Mas não se sabe a data de seu nascimento, nem mesmo de seu falecimento, pois o único documento oficial encontrado é a certidão de casamento religioso que não contém dados sobre seu nascimento.

⁶ Segundo a historiadora Mari Léa Zaroni Campos a certidão foi encontrada no cartório da Localidade de Delfim Moreira nos anos 1990, mas não sabe precisar a data.

Certidão de Casamento
Sr. José Rodrigues Braga

e

Sra. Maria da Fé de São Bernardo

"Aos vinte e cinco de fevereiro de mil setecentos setenta e oito, quasi meio dia, fiz y proclameiy, na forma do Concílio de Trento, e (...) impedimento algum, neza Igreja de Nossa Senhora da Soledade de Itajubá, precedendo o Sacramento da Penitencia, como licença do M^o. Reverendo Doutor Vigário da Vara do (...) em presença (...) Joseph Rodrigues Bueno e Nome Vigário (...) teztemunhey abayxo assignada, (...) em face da Igreja por Marido e Mulher por palavra de presente Joseph Rodrigues Braga com Maria da Fé de Sam Bernardo, aquele filho legitimo de Joseph Rodrigues Barbosa natural da (...) Bispado da Marianna, e de Maria (...) do Rosário, natural de Pindamonhangaba, neto pela parte Paterna do Sargento Mor Joseph Rodrigues Braga, natural da cidade de Braga e de Maria (...), natural de Guaratinguetá e pela Materna de Manuel Tavares e de Isabel de Barros, cuja naturalidade ninguém soube diser, ela filha do Capitão Antonio Rodrigues Silva, natural da Freguesia de Santa Martha (...), Bispado de Miranda, e de Elena Severina da Silva, natural de Santo Antonio do Rio das Velhas, (...) comarca de Sabará Bispado de Marianna, neta pela parte paterna de Álvaro de Sã e de Margarida Rodrigues naturais da Villa (Freguesia) de Santa Martha e pela Materna do Capitão Manuel da Silva de Andrade, natural de (...) e de Benta Gomes da Alsumpção, natural do Rio de Janeyro. E logo obtiveram as bênçãos, conforme os Ritos e Cerimônias da Santa Madre Igreja, elles dittos fregueses desta Freguesia. E por verdade, fiz esse termo, que com as testemunhas abayxo assignadas.

Joseph Rodrigues Bueno e Exma
Francisco da Graça (...),
Lourenço Rodrigues Silva (?),
Vigário "

Material doado pelos historiadores: Armelino Guimarães da cidade de Itajubá e José Guimarães da cidade de Ouro Fino no ano de 2000

Figura 2 - Transcrição da certidão de casamento

Fonte: Acervo pessoal de Mari Léa Zaroni

1.2 Processo de ocupação dos Campos de Maria da Fé

O processo de interiorização do território brasileiro apresenta inúmeros aspectos singulares e variantes: para além das conhecidas expedições em busca de ouro e de riquezas minerais, importa destacar as grandes extensões de terras ocupadas por meio do processo de sesmarias. No final do século XVIII, tal dinâmica ainda vigorava em muitos dos sertões interioranos, contribuindo para que histórias contraditórias emergissem nesse contexto de formação de novos povoados (VILLAS BOAS, 2013, p.621). Tendo como referencial o panorama acima descrito, as sesmarias emergem como uma das principais norteadoras dos movimentos populacionais da região sul mineira.

Segundo Prado Júnior (1965, p.193) os deslocamentos de populações de centros mineradores em direção a áreas de atividades alternativas rentáveis durante a crise mineradora do fim do século XVIII, se intensificam nesse período. Dentre as alternativas econômicas o autor chama a atenção para a pecuária e como destino da população migrante, aponta para o sul de Minas Gerais. As características que deram força atrativa dessa região, nesse período foram: abundância de água e fios d'água perenes, os campos de altitude sempre verdes (pastagem natural) e pluviosidade regular.

Outro importante fator a atrair migrantes para essa região foi a posição estratégica e a proximidade com importantes mercados no fim do século XVIII, início do Século XIX, tais como Rio de Janeiro e São Paulo (ROMERO, 2008, p. 93). O comércio de carne tornou-se importante fator de desenvolvimento regional, sendo em alguns momentos, mais interessante do ponto de vista econômico, do que a exploração aurífera (p, 131).

O conflito ocorrido em 1707 entre emboabas e paulistas revela a importância alcançada pela atividade, que segundo Romero (2008, p.131), tendo a carne se tornado gênero de primeira necessidade, constituindo a base da alimentação dos brancos, para alguns, sinônimo de abundância.

No que se refere ao povoamento do planalto da Pedra Branca, região sul do estado de Gerais, Pimenta (1998, p.61-63) toma como referência as características de solo e biomas naturais da região para explicar seu processo de ocupação. Apresenta duas formações geologicamente distintas e de características diferenciadas, que possibilita a divisão da região em duas áreas de vegetação: os matos e os campos. As populações que

saíram das minas em busca de pastos preferiam as áreas de campos, uma vez que bastava colocar o gado nas áreas de pastagens naturalmente existentes, ao contrário teriam que desmatar matas fechadas para formar pastos.

Ainda sobre o processo de povoamento da região da Pedra Branca, Rovaron (2009, p. 176 – 181) realizou importante trabalho de pesquisa e averiguação da validade das informações deixadas por Pimenta (1998, p. 61-63). Essas informações foram compiladas em uma obra póstuma, publicada apenas em 1998, cujos resultados prescindiam de confirmação, uma vez que em muitas informações faltavam referências e fontes.

Um levantamento de sesmarias mostrou que as mais antigas são paulistas e o elemento destacado nas descrições geralmente são os “Campos de Crear”. Nesta fase inicial de povoamento não se encontra em toda extensa documentação outra atividade produtiva de destaque, senão a criação de gado (ROVARON, 2009, p.164).

A região da Pedra Branca, bem como Maria da Fé, no século XVIII, esteve integrada ao termo de São João Del Rei, fato confirmado por documento encontrado por Ângelo Alves Carrara no Arquivo Público Mineiro em Belo Horizonte⁷, cuja análise fora publicada no trabalho: *Minas e Currais: produção rural e mercado interno e Minas Gerais de 1774- 1807*, de autoria de Carrara (2007, p.315-323).

No documento encontrado por Carrara (2007, p.318-319), a administração colonial organizou a região em blocos de freguesias ou de agrupamento regional, que visava dentre outras coisas, facilitar a cobrança do dízimo, constituindo uma espécie de setorização fiscal. Maria da Fé se integra ao seguinte:

Nossa Senhora (ou Santo Antônio) do Vale da Piedade da CAMPANHA do Rio Verde (1798); ‘Santa Fé (Maria da Fé)’, São Bento [Abade], Lambari Grande, Águas Virtuosas (Jesuânia), São Gonçalo [do Sapucaí], Ouro Fala (em São Gonçalo do Sapucaí), Santa Catarina da Pedra Branca (Natércia), Itajubá; Caldas do Rio Verde, Pouso Alegre, [São Sebastião do] Capivari (Pedralva), Nossa Senhora da Conceição de Camanducaia, Ouro Fino, Campanha de Toledo, São José do Paraíso (Paraisópolis), Passagem do Rio Verde (Três Corações); lugares segundo os registros dos dízimos de 1752: Cajuru (Arcângelo), Nossa Senhora do Carmo do Campo Grande (? Campos Gerais), Lambari, Ouro Fala, Ouro Ronca, Palmela, Saco do Carmo, Santa Catarina, Santa Luzia, São Bento, São José [doParaíso] (Paraisópolis), [Santana do] Sapucaí [-mirim] –

⁷ De acordo com o Registro das Instruções de Formalidades Oferecidas pelo Desembargador Provedor da Real Fazenda desta Capitania para Administração do Contato de Dízimos por Conta de Sua Majestade - 1766. APM, CC 159, fls 4v-5

(CARRARA, 2007, p.318-319 apud ROVARON, 2009, p.14 - Grifos de Rovaron).

Ao serem subdivididas as terras, parte da sesmaria dos Campos foi concedida ao casal José Rodrigues Braga e Maria da Fé de São Bernardo, quando do estabelecimento desses fazendeiros, no conhecido Sertão da Pedra Branca (hoje região do sul de Minas Gerais).

Quanto ao nome de Dona Maria da Fé de São Bernardo. São Bernardo, não era o sobrenome dela. As mulheres no início do século XIX, por aqui, recebiam o sobrenome do marido, quando se casavam. O sobrenome Campos tem origem no relevo (campos de altitude). Eles receberam uma sesmaria e tinha que ter um nome então o nome era Campos de Maria da Fé. A sesmaria era muito grande, é quase o território inteiro da cidade. (Mari Léa Zaroni Campos, historiadora, mariense, entrevista 20/11/2015).

A subdivisão das terras deu origem à fazenda dos Campos de Maria da Fé que após suas sucessivas divisões, mais tarde veio se tornar o distrito de Campos de Maria da Fé.

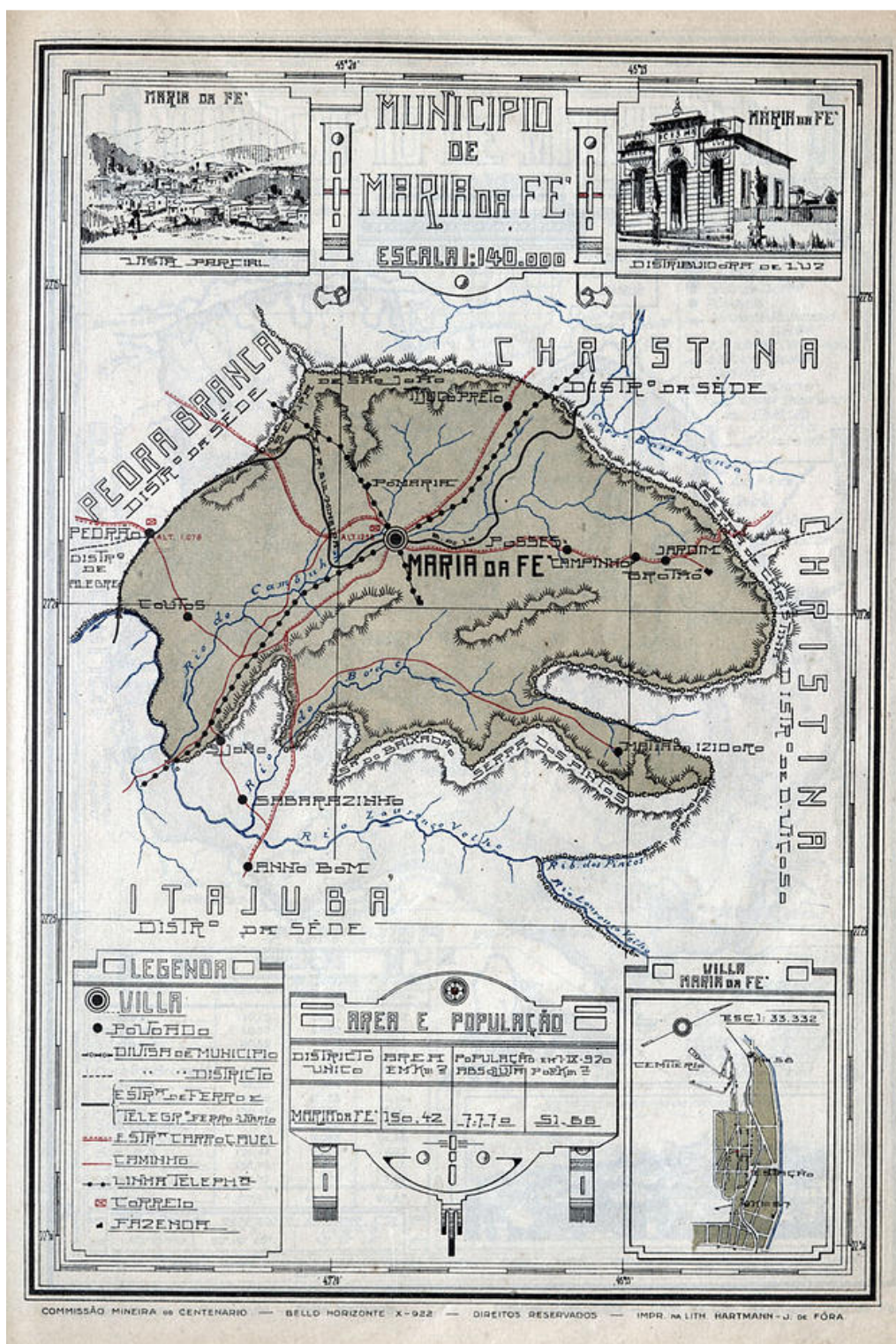


Figura 3 – Divisão político-administrativa de Maria da Fé

Fonte: Álbum Chorographico (1927) – Comissão Mineira do Centenário – Belo Horizonte

A figura 3 mostra a divisão da vila de Maria da Fé, no Sertão da Pedra Branca, como pertencente à comarca da Cristina, com uma população em 1910, de 92 habitantes por quilometro quadrado.

Segundo Zaroni, o então proprietário da fazenda dos Campos, José Rodrigues Braga falecera prematuramente, deixando à sua senhora, o encargo de todas as responsabilidades cotidianas. Diante das referidas circunstâncias, Dona Maria da Fé dedicou-se à agropecuária, trabalho incomum para as mulheres da época.

Entretanto, outros relatos existentes afirmam que a conhecida senhora já exercia parte dessas atividades, antes mesmo da morte do marido; nesse sentido, não haveria grandes obstáculos a serem superados pela mulher, visto que a mesma, provavelmente se acostumara aos trabalhos rurais.

Por sua força e personalidade dona Maria da Fé de São Bernardo despertava a curiosidade e admiração das pessoas. Infere-se que Doutor Fausto Ferraz⁸, era um desses admiradores, tanto que, dedicava-se a preencher as lacunas da história de vida da distinta senhora, com as lendas que ele mesmo criava. Por ocasião da inauguração da Estação Ferroviária nos idos de 1891, o político proferiu um discurso emblemático, no qual, a figura de Dona Maria da Fé apareceu como mulher enérgica, corajosa e pioneira. Não há na cidade nenhum registro fotográfico de Dona Maria da Fé. Infere-se que a fotografia ainda não havia chegado à região à época do assentamento da distinta senhora (meados de 1778 - certidão de casamento p.33), pois a primeira fotografia impressa preservada, de que se tem registro na história data de 1826 e fora realizada por Joseph Nicéphore Niépce, embora o invento viesse sendo testado desde a antiguidade, quando se descobriu o princípio da câmara escura (BUSSELLE, 1988, p. 224).

Em razão da importância da figura dessa mulher para a história local, a artista Consuelo Arantes, com base nos caracteres hereditários de parentes vivos de dona Maria da Fé, fotos de familiares e descrições que as pessoas faziam da pioneira, retratou-a nessa figura imaginária a fim homenageá-la. O retrato, pintado a óleo, adorna hoje o átrio da

⁸ Doutor Fausto era da cidade de Cristina e importante magistrado, político e conferencista, trabalhou na redação do “Brazil Republicano” em São Paulo (1887), onde tornou-se amigo de José Maria Ferraz de Campos Salles, filho do presidente Campos Salles, que introduziu Dr. Fausto Ferraz na vida Política. Em seus discursos, manifestava grande admiração pela força e coragem de Dona Maria da Fé e também se dedicava a preencher as lacunas da história dessa mulher notável com histórias que ele mesmo inventava (1919).

prefeitura municipal de Maria da Fé e foi encomendado e doado à cidade pelo professor Eugênio de Souza Cardoso (ZARONI, 2016).



Figura 4 - Retrato de Dona Maria da Fé

Fonte: Consuêlo Arantes

A fotografia 2, a seguir, mostra parte da sesmaria dos Campos, onde hoje é o distrito das Posses, no município de Maria da Fé.



Fotografia 2 – Sesmaria das Posses, localizada nas proximidades da Fazenda dos Campos.

Fonte: Acervo pessoal Mari Léa Zaroni Campos.

Em finais do século XVIII, aconteceu a instalação definitiva de José Rodrigues Braga e de Dona Maria da Fé na antiga Fazenda dos Campos, parte da sesmaria que antes pertencera a João Carneiro Santiago e José Correa de Carvalho, vindos da localidade de Cristina .

Posteriormente, no século XIX, ocorrem sucessivas repartições entre os herdeiros de dona Maria da Fé. Alguns deles venderam suas partes, o que possibilitou a vinda de outras famílias, que dinamizaram significativamente a localidade.

A cidade de Maria da Fé surgiu primeiro, como uma sesmaria, que depois foi dividida. Os filhos de dona Maria da Fé venderam tudo, menos uma filha chamada Ana Felícia do Amor de Deus, que ficou nas Posses. (Viu que ela também não tem sobrenome do pai ou da mãe?) Onde era a sede da fazenda e hoje é o bairro Posses (Mari Léa Zaroni Campos, historiadora, mariense, entrevista 20/11/201).

Nessa medida, as culturas agrícolas integravam as aspirações desses anônimos povoadores, responsáveis diretos pelo desenvolvimento das terras sul mineiras. No dia 27 de junho de 1859, Campos de Maria da Fé torna-se oficialmente distrito de Cristina reconhecido na Província de Minas Gerais.

Ao apresentar como principal atividade de subsistência as culturas agrícolas, a antiga localidade passou a oferecer boas condições de estalagem para os tropeiros viajantes. Situada numa área estratégica de entrecruzamento de diversos caminhos e rotas, logo se instalou a Estrada de Ferro Sapucaý 6, cujos principais objetivos residiam no desenvolvimento econômico, através da circulação de mercadorias e pessoas.

Quando a ferrovia veio pra cá (1891), ela passou longe do bairro das Posses. Foi pra fazer uma ligação entre São Paulo e as cidades do interior de Minas. E quando ela veio, foi da cidade de Cristina e ia passar por Pedralva, não passaria aqui. Não passaria nem em Itajubá. Seria Cristina, Pedralva, Piranguinho, Pouso Alegre para ligar a Ouro Fino. No entanto, havia um movimento político para que passasse em Itajubá, encabeçado por Wenseslau Brás, que conseguiu fazer com que passasse por Itajubá, mas aqui passou por acaso. Havia grande produção de batata, cenoura, gado e porcos então passou a transportar a produção de trem (Mari Léa Zaroni Campos, historiadora, mariense, entrevista 20/11/2015).

As obras da incipiente linha férrea iniciaram-se em Campos de Maria da Fé no ano de 1890; concomitantemente, surgiram novas construções residenciais e comerciais. O antigo armazém dos senhores João Ribeiro de Paiva e Luz e Honório Costa desponta, por exemplo, como a primeira casa de negócios responsável pelo atendimento das necessidades da população que se instalava às margens da ferrovia (CAPRI, 1918, p.101).



Fotografia 3– Ferrovia em Maria da Fé (1902).

Fonte: acervo pessoal Mari Léa Zaroni

A estação ferroviária foi inaugurada no dia 27 de junho de 1891, trazendo em seu nome a qualificação da emblemática Dona Maria da Fé. Para além de uma simples homenagem à fazendeira pioneira da região, a referida estação acabou por representar a matriz geradora da nova vila que surgia: a Vila de Campos de Maria da Fé. O nascimento da cidade ao redor da estação justifica sua origem ferroviária. Percebe-se que a partir da utilização sistemática da linha férrea, representada na fotografia 2, o cotidiano dos moradores apresentou significativas mudanças - como a instalação de escolas, igreja e pontos comerciais que simbolizavam a nova fase de crescimento do antigo distrito.

Zeca Batista, bisneto de Dona Maria da Fé, levava a produção de batatas em tropa de mulas para o Rio de Janeiro. Com o trem, facilitou tudo. As pessoas passaram a viajar. E começou a aparecer um movimento em torno da estação. Primeiro construiu-se a casa do guarda chave da estação. Depois uma senhora que era esposa do capitão João Ribeiro de Paiva e Luz, doou um terreno para construir uma capela. E as pessoas começaram a construir as casas no entorno da estação. Então começou a surgir, um pequeno povoado, não nas Posses, mas entorno da estação (Mari Léa Zaroni Campos, historiadora, mariense, entrevista 20/11/201).

Por questões geográficas, a estrada de ferro não passara pelas Posses, onde a cidade teve seu nascedouro, nas terras dos Campos de Maria da Fé e a maior concentração populacional começa a se concentrar em torno da estação. Ali as primeiras casas de comércio dão ares de cidade ao pequeno povoado.

Pode-se dizer que os primeiros moradores foram os que viviam no bairro Posses. E quando iniciou a construção da ferrovia, vieram os trabalhadores que eram todos migrantes, popularmente conhecidos como “turma”. O primeiro presidente da câmara municipal de Maria de Fé era migrante. Ele trabalhou na construção da ferrovia e se casou com a filha do homem mais rico da cidade, que era o capitão João Ribeiro de Paiva e Luz. O capitão tinha um irmão que era senador do Império. Ele veio de olho nos negócios por causa do trem. Foi dono do primeiro armazém, vendia arroz, feijão, roupas, joias, vendia de tudo. O próprio capitão João Ribeiro era migrante (Mari Léa Zaroni Campos, historiadora, mariense, entrevista 20/11/201).



Fotografia 4 – A cidade crescendo em torno da estação (1907)

Fonte: Arquivo pessoal de Mari Léa Zaroni

No que toca às questões político-administrativas, a emancipação do município acompanhou a própria dinâmica do desenvolvimento da região: após a criação da Paróquia de Maria da Fé nos idos de 1908, a elevação à categoria de cidade, foi declarada no dia 1º de junho de 1917. A sede municipal permaneceria com o nome de Campos de Maria da Fé por mais de vinte anos, e, somente em 07 de setembro de 1923 a denominação passou a ser Maria da Fé, permanecendo até os dias atuais.

Sobraram dois casarões dessa época. Já viu um casarão que tem escrito acima 1900? Foi construída nesta data por Joaquim Gomes Franqueira. Depois a família cresceu muito, 12, 14 filhos e daí ele construiu a outra casa, que é a atual Pousada da Serra. Eu tenho uma foto de 1907, que tem as casas, a estação e a igrejinha. (Mari Léa Zaroni Campos, historiadora, mariense, entrevista 20/11/201).

Posteriormente ao movimento emancipatório, iniciou-se uma série de obras de infraestrutura, cujas principais frentes, objetivaram dinamizar os serviços de atendimento à

população: aberturas de ruas e novas estradas; construções de praças, sistemas de água e eletricidade, construção de escola, que resultaram no desenvolvimento local.

Articuladas a esse panorama de prosperidade, as lavouras de batata despontavam como principais responsáveis pelo crescimento socioeconômico do município. Grande parte dos moradores da região estava envolvida com a cultura da batata, que contemplava as etapas de plantio, colheita, armazenamento e distribuição do produto.

A produção atingiu seu apogeu nas décadas de 1970 e 1980, época em que Maria da Fé se tornou a maior produtora de batatas no território nacional com o volume anual de 46 mil toneladas. Entretanto, no início dos anos 1990, observou-se acentuada crise na cultura desse gênero, tendo em vista a conjugação dos seguintes fatores: sucessivas pragas nas sementes utilizadas para o plantio, cortes sistemáticos nos investimentos governamentais, dificuldades oriundas da baixa mecanização no campo e competitividade com outros mercados no cenário nacional: Santa Catarina. No cenário internacional: Argentina.

Observa-se que diante da nova realidade, a cidade deu início a planos emergenciais de socorro à economia com o suporte do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE). O Projeto Mãos de Minas, implementado pelas secretarias de turismo, local e estadual, deu início ao programa de valorização da cultura e da arte local. Esse ponto é verificado detalhadamente adiante, quando se analisa a atividade turística como fator de motivação e atração de movimentos migratórios contemporâneos na cidade.

A cidade hoje, ainda produz batatas, mas um novo horizonte começa a se descortinar para a agricultura. Alguns ex-produtores de batatas deram início a um movimento inverso a essas práticas, criando na cidade a Associação dos Produtores de Agricultura Natural de Maria da Fé (APANFÉ), disseminando entre os locais a agricultura natural e atraindo “os de fora” para as práticas orgânicas e biodinâmicas, alterando o cenário local, como se vê, no trecho da entrevista, concedida à TV Cultura, pelo produtor de orgânicos, José Amarildo Luz, em 23/04/2006:

Muda tudo, inclusive a filosofia de vida da gente. Antes a gente fazia as coisas meio que automático, meio robô. Hoje a gente vê que é necessário preservar a natureza, acima de tudo." Produzir alimentos saudáveis para a população, proteger o meio ambiente. Esses são os principais motivos que explicam o crescimento do mercado de produtos orgânicos no Brasil e no Mundo. Uma das correntes da Agricultura Orgânica: é a biodinâmica. Colocada em prática por pequenos agricultores de Maria da Fé. As atividades nas propriedades rurais seguem o ritmo da natureza.

Por exemplo, aproveita os serviços ambientais de um fragmento de floresta:que ajuda a garantir a produção de água e serve de abrigo para os polinizadores. Imitar os mecanismos da natureza é uma prática aplicada nas roças, pelos 17 cooperados da APANFÉ: a Associação de agricultura natural de Maria da Fé. O cuidado com a terra é a base da agricultura biodinâmica. Para curar a terra e as plantações são usadas plantas medicinais.⁹

Depreende-se que a crise favoreceu também o nascimento das indústrias de batatas Chips na cidade, pois a diminuição considerável da produção fez com que os produtores que ainda persistiam na atividade, compreendessem que o custo logístico de venda da batata, *in natura*, para outros estados, não valia a pena. Mas perceberam que, se esta fosse vendida na cidade mesmo, para as fábricas, diminuiria os custos de transporte e lhes daria melhor lucro. Esse fato, de certa forma, contribuiu para recuperar parte da economia do município, uma vez que o comércio se reaqueceu, dentro do que se podia esperar. Sabe-se que Itajubá, São Paulo e outras cidades próximas ainda absorvem parte da renda local, pois o comércio local ainda não consegue atender aos desejos menos primários da população que ainda depende dessas cidades para realizá-los.

Embora a base da economia de Maria da Fé não seja somente a agricultura, pois o comércio também se destaca, observa-se que as cidades próximas, de certa forma, dificultam o seu desenvolvimento econômico, absorvendo parte do comércio.

1.3 Cidade pequena - resignificação

Segundo Bauman (p.09) a comunidade imaginária (ideal) é aquela que produz uma sensação de aconchego. (BAUMAN, 2003, apud Rosenberg, p. 16) relata que a comunidade ideal (sonhada, postulada), toma no mais das vezes, a conotação de “círculo aconchegante”. O pequeno círculo, de certa forma, aparenta o protótipo da comunidade ideal que afigura-se como sendo aquela, onde é possível ver todos os seus limites e fronteiras para que se possa ver, “quem vem lá”. Um lugar, onde todos se conheçam e

⁹ Entrevista concedida por José Amarildo Luz, produtor rural e membro da Associação dos Produtores de Agricultura Natural de Maria da Fé (APANFÉ) à TV Cultura, reportagem realizada em 23/04/2006, por Teresa Cristiana de Barros.

convivam fraternalmente, sem maiores estranhamentos. Infere-se que uma capital como São Paulo, por exemplo, não se enquadraria nesse contexto e não se trata apenas de uma intuição construída ou internalizada. Maria da Fé, do ponto de vista geo-demográfico é considerada uma cidade pequena (pequeno círculo), no entanto, isso não quer dizer que todo pequeno círculo seja necessariamente um círculo aconchegante.

Sposito (2013) ressalta que a cidade pequena possui uma “materialidade” no seu plano espacial, enquanto forma no processo de urbanização e uma materialidade que pode estar relacionada aos seus fluxos, de diferentes dimensões e naturezas (p.31). Ou seja, entende-se que há uma realidade quantitativa, que por si só não é exata e uma realidade qualitativa que revela suas particularidades, ou seja, predicados que são parte do todo em conjunto, e que, pode conter singularidades, isto é, características únicas que se combinam na produção desigual do espaço.

Uma cidade pequena é usualmente definida como tendo menos de cinquenta mil habitantes (BRENAN, HOENE *apud* SPOSITO, 2013, p. 31); em estudos de países desenvolvidos, um pequeno centro urbano pode ser classificado como aquele que tenha de 5.000 a 20.000, embora aqui, a variação nacional e regional faça uma definição insustentável (BELL; JAYNE, 2006, p.4, *apud* Sposito, 2013, p.31). Então se percebe que os critérios classificatórios se amoldam a cada realidade:

As cidades pequenas são um recorte empírico/teórico do fato urbano. Apesar da dimensão espacial específica, a cidade pequena possui ainda, uma totalidade particular que a anima e se movimenta por meio de processos capitalistas de produção ou, considerando teorizações importantes para a geografia entendidas por meio de formação socioespacial e do desenvolvimento desigual e combinado (TROTSKY, 1967 *apud* SPOSITO, SILVA, 2013, p.17).

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) Maria da Fé possui menos de 50.000 habitantes, portanto é considerada uma cidade pequena como pode se observar na tabela 1:

Tabela 1- População de Maria da Fé (2010-2014)

POPULAÇÃO DE MARIA DA FÉ	
População estimada 2014	14.534
População 2010	14.216
Área da unidade territorial (km ²)	202,898
Densidade demográfica (hab/km ²)	70,06

Fonte: www.ibge.gov.br



Fotografia 5 - Foto satélite de Maria da Fé – dimensões do perímetro urbano

Fonte: <https://tripbookbrasil.files.wordpress.com/2011/10/mf.jpg>

Como o objeto desse estudo é uma cidade pequena, faz-se necessária uma análise de sua importância no cenário social, notadamente, pelo fato de serem esses pequenos centros, hodiernamente, pontos de atração de fluxos migratórios contemporâneos por motivos diversos.

A cidade pequena não pode ser vista apenas como um espaço isolado, pois se trata do lugar onde relações sociais de toda ordem acontecem. Não se deve incorrer no reducionismo de assim classificar o pequeno círculo, diante da infinidade de elaborações que o tema propõe. A cidade pequena enquanto lugar ideal, imaginado pelo migrante, não transpõe as fronteiras do imaginário, permanece no campo dos sonhos, onde tudo é possível. No entanto, há que se entender que a cidade, em sentido amplo, representa duas totalidades: “[...] é uma totalidade dentro de duas outras totalidades – o mundo e a formação socioespacial, que se expressam e se concretizam na cidade [...]” (ARROYO, 2006 *apud* SPOSITO, 2013, p. 17). Com isso os pequenos centros entendidos enquanto

cidades - no seu sentido básico – representam também o mundo (microcosmo) e uma formação socioespacial, construída contraditoriamente pela sociedade ao longo do tempo.

Neste caso, o espaço (pequeno círculo) se trata de um recorte espacial da realidade, fruto da discussão científica, mas que não está descontextualizado do todo, apresentando sua própria essência e devendo ser entendido por isso no plano de suas interações (SPOSITO, SILVA, 2013, p. 17-19).

Eu amo Maria da Fé e essa história de viver aqui, eu faço meu trabalho e vivo aqui. Eu acho isso maravilhoso. É aquela velha história: “a gente vive numa aldeia que é universal”. Você não precisa sair de onde você está. As pessoas vêm conhecer meu trabalho. Eu poderia viver fora do Brasil. Eu percebi que estava tudo no meu quintal, poder usar a região como referência. O próprio meio influencia. Meu trabalho tem a cara de Maria da Fé, da Serra da Mantiqueira (Domingos Tótora, artista, artesão e designer, mariense, entrevista 27/05/2015).

No relato acima, o entrevistado classifica sua pequena cidade como aldeia universal, deixando clara a importância de se analisar tais centros com a acuidade demandada, porque se percebe o nascimento de um novo fenômeno urbano, o das cidades locais como denominado pelo geógrafo Milton Santos, fato discutido e analisado por Corrêa (1999, p.45).

O depoente afirma que para ele não há necessidade de sair da cidade pequena, fazendo uma clara alusão ao êxodo, que fez com que muitas pessoas deixassem essas localidades e o campo, em busca de melhores condições de vida. Convém entender que as transformações ocorridas no perfil das cidades pequenas, talvez tenham partido de uma forte tomada de consciência de seus próprios cidadãos.

Observe-se que o entrevistado afirma que percebeu que estava tudo em seu quintal e que ele poderia usar a região como referência: o quintal a que ele se refere é a própria cidade e ter a região como referência foi o grande diferencial do seu trabalho, uma vez que a própria cidade, a região são as fontes de sua inspiração. Tótora afirma ainda, que seu trabalho “tem a cara de Maria da Fé”, infere-se que o mesmo valoriza “o local” como forma de diferenciação.

Um fenômeno adjacente encontra eco nesse cenário. Observe-se que o artista afirma que as pessoas vão a Maria da Fé conhecer seu trabalho, ou seja, percebe-se a importância da mobilidade e dos fluxos para o desenvolvimento das cidades pequenas, evitando dessa forma o êxodo, mas diametralmente, estimulando o movimento migratório,

pois isso acaba por disseminar a ideia de comunidade ideal. No imaginário de quem vem àquela comunidade, surge a ideia de que é possível trabalhar, ter paz, qualidade de vida e notoriedade numa localidade menor, evidenciando assim, o poder de atração da cidade pequena no contexto dos movimentos migratórios atuais.

Essa tomada de consciência da importância da cidade pequena e de seu fortalecimento no cenário político, econômico e social encontrou vozes em outros continentes. Na África, um artigo da *African Studies Quarterly*, escrito por George Owusu em 2005 (*Small Towns in Ghana: justifications for their promotion under Ghanas Decentralisation programme*), revela a importância do crescimento das cidades pequenas como positivo para a diminuição da migração rural-urbana, para o desenvolvimento rural e, no sentido de desconcentrar as áreas, como maior nível populacional, por meio de programas de descentralização econômica.

Retomando Tótora, que revela ainda, sua preocupação de que as pessoas da cidade pequena e do meio rural sejam ali mantidas, que o desenvolvimento econômico e a cultura podem ser implementados nesse espaço, sem que as pessoas tenham que ir buscar isso fora. O entrevistado exalta a importância da manutenção das pessoas no espaço geográfico onde nasceram, que segundo ele é essencial para a manutenção de uma identidade local.

Politicamente falando, tem algumas coisas que me incomodam aqui. A prefeitura trás as crianças para estudar na cidade. Isso é ruim, as crianças da roça deveriam estudar ali. Tem que permanecer ali. E isso é um êxodo rural. Tem o SENAR que tem projetos maravilhosos para manter as pessoas no campo e preservar essa cultura (Domingos Tótora, artista, artesão e designer, mariense, entrevista 27/05/2015).

Os estudos realizados no Brasil sobre cidades pequenas tinham enfoque puramente geográfico e econômico e, ao longo dos anos foram ganhando novos contornos. No âmbito da geografia brasileira, Aroldo de Azevedo (1957) em “Vilas e Cidades do Brasil Colonial – ensaios de uma geografia urbana retrospectiva”, realizou um trabalho que pode ser considerado um dos primeiros, relacionados às cidades pequenas, alertando para a importância da análise dos patamares demográficos para existência das cidades no Brasil (SPOSITO, SILVA, 2013, p.22).

A ampliação das pesquisas nesse assunto, no caso brasileiro, deram-se a partir dos anos 1980 por meio da adoção do enfoque crítico/analítico, de orientação marxista, que de certa maneira, diminuiu o interesse dos pesquisadores pelos aspectos puramente estatístico-

demográficos. As análises referentes às cidades pequenas começam a se realizar de forma mais sistemática e continuada.

[...] Esses trabalhos podem ser considerados, juntamente com a discussão inicial de Milton Santos (1982b), como algumas das principais referências da geografia brasileira sobre a temática, sendo empregado até hoje na construção das pesquisas [...] (SPOSITO, SILVA, 2013, p.23).

Quando se fala em cidade pequena o que vem em mente num primeiro momento é a noção demográfica. Partir desse pressuposto é o mesmo que dizer que todas as cidades pequenas são iguais e negar suas especificidades, empobrecendo a análise acerca desse objeto, pois a abordagem deve ser antes de tudo qualitativa e não meramente quantitativa. Em (SANTOS, 2008, p. 86):

[...] Do ponto de vista funcional, é antes um fenômeno qualitativo e apresenta certos aspectos morfológicos próprios a cada civilização e admite expressão quantitativa, sendo isso outro problema.

A atenção aos dados, meramente populacionais, para assinalar uma cidade como sendo pequena, conduz ao risco de igualar as cidades que numa mesma região podem ser muito diferentes umas das outras.

O emprego de dados demográficos implicará em considerar cidades com populações similares como sendo pequenas, porém não levará em conta as especificidades de cada uma delas, bem como, não proporcionará o entendimento de seus papéis, suas áreas de influência, suas interações espaciais, entre outros qualificativos basilares para a consideração de uma cidade como sendo pequena. Tais aspectos proporcionam um caminho para compreender a cidade pequena, estando sua apreciação direcionada a análise de sua inserção na rede urbana (FRESCA, 2009, p.2).

Também Santos (1982), prefere não reduzir a noção de cidade pequena aos paradigmas demográficos preferindo a denominação de *cidade local*, no entanto, no meio acadêmico essa terminologia não encontra eco, em razão de sua difícil conceituação, muitas vezes, dando a impressão de que esses centros locais, não possuem comunicação com outros núcleos.

A cidade local é a dimensão mínima a partir da qual as aglomerações deixam de servir às necessidades da atividade primária para servir as necessidades inadiáveis da população com verdadeira especialização do espaço. [...] poderíamos então definir a cidade local como a aglomeração capaz de responder às necessidades vitais mínimas, reais ou criadas, de toda uma população, função esta que implica uma vida de relações (SANTOS, 1982, p.70-71).

A noção de cidade pequena pode ser utilizada sem maiores problemas, desde que, o autor apresente seu entendimento por tal categoria de cidade, é a que leva em conta a diversidade regional e os vários recortes espaciais e as espécies de relações sociais que ali se desenvolvem. Nesse contexto a cidade pequena não é analisada numa realidade numérica, determinista, mas sim sob as lentes das relações que ali se desencadeiam e do poder de atração que as cidades pequenas exercem sobre os deslocamentos de migrantes.

Em alguns estados brasileiros, especificamente em Minas Gerais, observa-se que há uma tendência a enxergar as cidades pequenas como pequeno centro de apoio ao meio rural, embora o caráter urbano esteja presente. Tem-se ainda a memória de um local pacato, mas faz-se imprescindível destacar que embora pequenas e pacatas, há muita vida e complexidade nesses lugares.

Apesar de se encontrarem no patamar inferior das relações urbanas, apresentam-se como pontos de comunicação com outros centros, não sendo *lócus* por excelência e apenas da produção agrícola e da dependência total econômica (SPOSITO, 2013, p. 40).

Maria da Fé é uma cidade pequena que passou por transformações importantes, por vários fenômenos econômicos e sociais. Até o início dos anos 90, esse pequeno município apresentava um produto interno bruto que superava alguns médios e grandes municípios do estado em função de ter sido a maior produtora de batata e sementes de batata do país.

A impressão que se tem é que, a crise da monocultura colocou o processo de urbanização em *stand by*. Embora a economia ainda gire em torno da atividade agrícola, a crise trouxe consigo a necessidade da cidade pequena criar outras soluções para a economia em declínio, tendo esta, nesse mesmo período, se tornado um centro de atração de turistas, devido a seu clima de montanha, suas baixas temperaturas, cultura da oliveira, como forma de recuperar as perdas causadas pela crise.

Um novo contingente populacional começou a chegar. Eram também pessoas interessadas em adquirir terras, cujos proprietários não tinham mais condições de manter, em função da falência da monocultura. E a cidade foi, paulatinamente, mudando seu conteúdo.

Para Santos (2008) as cidades mudam de conteúdo e, com uma inteligente metáfora, fala dessas transformações que vão ocorrendo, alterando o que era aparentemente estático. Segundo esse autor, antes, as cidades pequenas eram “dos notáveis”, hoje se transformaram

em cidades econômicas. A cidade dos notáveis destacava-se pela exacerbada importância dada às suas personalidades marcantes que eram o padre, o tabelião, a professora primária, o juiz, o promotor, e o telegrafista. A cidade dos notáveis cedeu lugar à cidade econômica, onde são imprescindíveis: o agrônomo (que antes vivia nas capitais), o veterinário, o bancário, o piloto agrícola, o especialista em adubos, o responsável pelos comércios especializados, etc (SANTOS, 2005, p. 56).

Maria da Fé ainda preserva grande respeito pelos seus notáveis, no entanto, mesmo estes, se encontram absorvidos pela dimensão econômica. Hoje, essa cidade pequena ultrapassa suas fronteiras e é levada a outras partes do mundo através das obras de seus *designers* e artistas, expostas em importantes galerias de centros mundiais.

O padre ainda é uma personalidade importante, uma vez que, a maioria da população ainda, é católica, no entanto, com a chegada de outros movimentos espirituais à cidade, não há que se centralizar na figura do pároco, a imagem do notável representante da comunidade religiosa. Assim a cidade pequena se reinventa aberta ao novo mundo que se descortina em meio às tradições e costumes locais.

A imagem a seguir dá uma dimensão do quão pequena é a cidade cercada de montanhas.



Fotografia 6 - Maria da Fé mostrada como uma ilha nas montanhas

Fonte: Leonardo Bueno (2015).

Vista assim, a cidade se assemelha a uma pequena ilha, no entanto a mesma apresenta pontos de comunicação com outros centros. Maria da Fé encontra-se em uma localização geográfica de relativa proximidade com as principais capitais do sudeste, estando a 335 quilômetros da cidade do Rio de Janeiro, a 436 de Belo Horizonte e 281 de São Paulo (capital).

Essa proximidade com as capitais e outros centros maiores, como por exemplo, São José dos Campos, Taubaté, Itajubá, Pouso Alegre, etc, faz com que a cidade não seja apenas um lugar de produção agrícola, ou que sirva apenas de ponto de apoio à atividade agrícola. Sua posição geográfica torna difícil a total dependência da cidade com relação à sua capital, como ocorre com outras cidades pequenas no país, aliás, Belo Horizonte, é das três cidades, a capital mais distante de Maria de Fé.

A proximidade entre Maria da Fé e a cidade de Itajubá (26,5 km), levando-se também em conta, o tempo gasto no trajeto pela BR – 383 (menos de 30 minutos), são fatores que facilitam a execução de algumas atividades pelos marienses, pois Itajubá

afigura-se como importante centro de apoio comercial, universitário, empresarial e de saúde para aquela cidade.

Após a crise da monocultura da batata em Maria da Fé e o desemprego generalizado, muitas pessoas se viram obrigadas a trabalhar em Itajubá, uma vez que ali estão empresas importantes no ramo de tecnologia, impulsionadas pela Universidade Federal de Itajubá (UNIFEI). Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a cidade de Itajubá, assim se afigura no cenário regional em termos populacionais (tabela 2):

Tabela 2 - População de Itajubá (2010-2014)

POPULAÇÃO DE ITAJUBÁ - MG	
População estimada 2014	95.491
População 2010	90.658
Área da unidade territorial (km ²)	294,835
Densidade demográfica (hab/km ²)	307,49
Código do Município	3132404

Fonte: www.ibge.gov.br (2011)

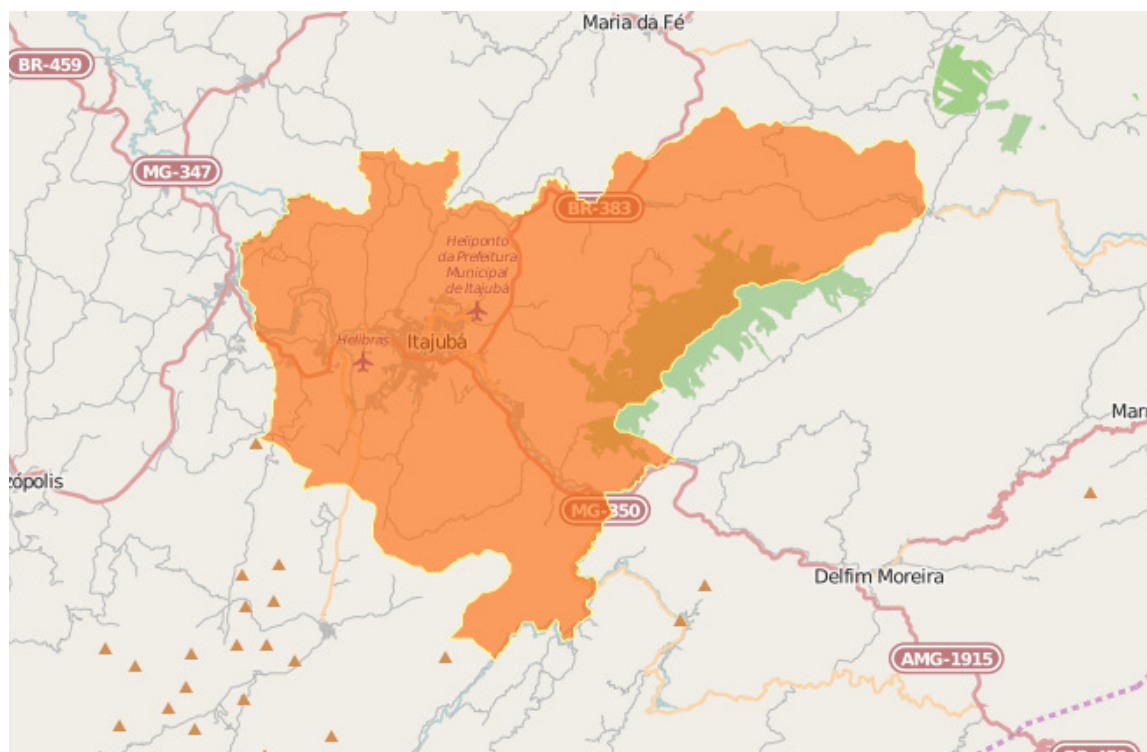


Figura 5 – Itajubá e região

Fonte: IBGE

Observa-se que cidade de Itajubá é importante empregadora da região, uma vez que possui um parque industrial de inegável importância, não só para o sul de Minas como para o Brasil. O município possui um dos maiores distritos industriais, da região sul de Minas Gerais, com indústrias de grande e médio porte. Muitas encontram-se em fase de expansão e formação de novos postos de trabalho, empregando, hoje, entre 9.000 e 10.000 pessoas (fonte: <http://www.itajuba.mg.gov.br/cidade/economico.php>).

Em razão das importantes pesquisas tecnológicas realizadas pela (UNIFEI), indústrias de várias partes do país e do mundo, se instalaram em Itajubá, tais como: A. F. L do Brail (Canadá) – Autopeças, Alston T&D (Bélgica) – Transformadores de medição, Boneca de Pano (Itajubá) – Indústria de bonecas, Cabelauto Brasil (Portugal) – Autopeças, Cabelte Indústrias do Brasil (Portugal) – Fibra Óptica, Cia. Têxtil Oliveira Industrial (Itajubá) – Indústria Têxtil, Mahle Anéis (Alemanha) – Autopeças, Datapool Eletrônica (Itajubá) - Componentes eletrônicos, Fânia (Itajubá) – Autopeças, Helibrás (França-Brasil) – helicópteros, Higident do Brasil (Itajubá) – produtos cosméticos, Imbel (Itajubá) – Armamento bélico, Irmãos Ferrini (Itajubá) – Massas Alimentícias, Mafita (Itajubá) – Carnes e derivados, Neurotec (Itajubá) – Biomedicina, Omega (Itajubá) – Estamparia e Micromecânica, Plásticos Tubos (Itajubá) Tubos plásticos, Sisvôo – Sistemas Eletrônicos (Itajubá) Componentes eletrônicos, Stabilus (Alemanha) Autopeças, Usimicrons (Itajubá) Ferramentaria, Emdep do Brasil (Espanha) Autopeças, Teleflex do Brasil (USA) Autopeças, Borrachas Itajubá (Itajubá) Borrachas, Gima Máquinas (Itajubá) Moldes para pastifícios, BDK (Itajubá) Ferramentaria (fonte: <http://www.itajuba.mg.gov.br/cidade/economico.php>).

O comércio varejista do município é diversificado, contando, atualmente, com mais de 400 estabelecimentos comerciais registrados na Associação Comercial, Industrial e Empresarial de Itajubá. Estabelecimentos que atendem não só a Maria da Fé, bem como, outras cidades do sul de Minas. A Cidade conta com grandes redes de lojas como Casas Bahia, Lojas Cem, Casas Pernambucanas, Ponto frio, Magazine Luiza, Vera Cruz Florarte, Casa Joka, Lojas Edmil, Le Postiche, entre muitas outras. Com o crescimento do comércio na cidade, há um projeto na Câmara de Dirigentes e Lojistas (CDL), de reformar o centro comercial da cidade para dinamizar o comércio de Itajubá (fonte: <http://www.itajuba.mg.gov.br/cidade/economico.php>).

A única universidade instalada em Maria da Fé é a Holística, o que faz com que os estudantes interessados em outros cursos, busquem as escolas de Itajubá, Belo Horizonte, São Paulo e Rio de Janeiro. Observa-se que na região, Itajubá é reconhecida por ter um dos melhores sistemas de ensino universitário do país. É considerada a primeira universidade tecnológica e foi a décima escola de engenharia do país. Bem conceituada dentre as universidades de engenharia do Brasil, com mais de 100 anos de tradição de ensino, destaque para as áreas de Engenharia Elétrica - onde figura como um dos melhores institutos de pesquisa na área de sistemas de potência da América Latina - Engenharia Mecânica, Engenharia Ambiental, Engenharia de Controle e Automação e Engenharia da Computação - com destaque a esta última que, com poucos anos de existência já figura dentre os melhores cursos do país (ÍNDICE MEC/2011 – Folha de São Paulo 17/11/11).

A Universidade Federal de Itajubá foi eleita no ano de 2009, uma das dez melhores Universidades do país por dois diferentes rankings, ocupando a primeira posição em um deles. No IGC/2011 (Índice Geral de Cursos Superiores) do Ministério da Educação do Brasil (MEC) obteve nota 5, máxima, estando entre as 27 melhores instituições de ensino superior do país e entre as 10 melhores universidades e em 2013 recebeu o prêmio, Sparks Award Brasil, da Microsoft, como a melhor instituição de ensino empreendedor do país (Relatório de Exercício de 2011, UNIFEI – Universidade Federal de Itajubá).

Itajubá possui outros 7 estabelecimentos de ensino superior: Faculdade de Medicina de Itajubá, Escola de Enfermagem Wenceslau Braz, Centro Universitário de Itajubá, Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas do Sul de Minas, Universidade Presidente Antônio Carlos, Universidade Norte do Paraná e Faculdade de Tecnologia Internacional (fonte: <http://www.itajuba.mg.gov.br/cidade/economico.php>).

O fato de Maria da Fé não manter dependência econômica com a capital deve-se também à distância, o que não quer dizer que essa dependência não se manifeste com outros grandes centros mais próximos. Maria da Fé tem seu crescimento econômico, de certa forma, drenado pelos centros maiores, configurando-se como parte assessoria do núcleo polarizante, situação descrita por Sposito e Silva (2013, p.40):

Enquanto conceito, as cidades pequenas são, então, núcleos urbanos que representam uma extensão menor se comparada a centros de outro porte e atendem ao pressuposto da realização da vida, da produção, do espaço e da produção capitalista e na divisão territorial do trabalho (SPOSITO, SILVA, 2013, p.40).

Conclui-se que a cidade pequena oferece um portfólio menor, de serviços, aos seus moradores e isso dificulta o acesso aos bens mais necessários e imprescindíveis à realização da vida, se comparado aos centros maiores, no seu entorno. Por exemplo, no que tange à saúde, o hospital e postos de saúde em Maria da Fé, não realizam cirurgias, partos, internações, nem tratamentos de câncer, tendo seus moradores que ir buscar apoio nas cidades com maior estrutura hospitalar, tais como Pouso Alegre, Poços de Caldas, Itajubá, São Paulo, etc.

No que concerne à circulação econômica gerada pelo comércio de bens, as cidades maiores acabam absorvendo o capital, que as pessoas mais providas financeiramente acabam por despendar em suas vontades mais urgentes. A crise dos anos 1990 gerou grave desemprego em Maria da Fé, fazendo com que a cidade fornecesse mão de obra para a região como um todo. As cidades pequenas são as vezes, espaços de expressiva mão de obra barata, assim como locais mais centrais na lógica da produção capitalista podem se tornar centros de produção especializada segundo Sposito (2013, p.42):

As pequenas cidades, embora possam estar, de modo geral, perdendo centralidade, configuram-se como espaços de moradia não mais para a população que trabalha no campo, mas também para aqueles que são absorvidos em grandes plantas agroindustriais. Essas atividades abrangem tanto no que se refere ao uso da terra para obtenção de matéria prima, como na contratação de trabalhadores em uma escala regional. Portanto trabalhadores vivenciando cotidianamente longos deslocamentos não constituem mais uma realidade apenas metropolitana (p.13).

Um fato que desperta atenção, é que durante o período áureo da batata, não havia na cidade nenhuma indústria, fato que fez com que aqueles que se viram desocupados, procurassem trabalho em Itajubá. No entanto, após a crise, algumas indústrias de batata frita ali se instalaram. O que faz pensar que, inclusive, o tempo da oportunidade na cidade pequena é diferente. Há uma lógica temporal que destoa de um cenário geral, pois ao tempo é agregado o sentido de natureza, de tempo mais lento do que na cidade. Em estudos sobre o tempo da economia das cidades, Veltz (2009, p.42) destaca:

Os tempos das cidades são inúmeros. Se a vida cidadina se inscreve em primeiro lugar, nas temporalidades curtas – os ritmos cotidianos ou semanais que cadenciam as práticas ordinárias - a cidade é também o lugar onde essas temporalidades curtas se ligam a outras mais amplas: tempo da memória histórica e/ou mítica, tempo dos objetos e dos sistemas materiais cuja duração ultrapassa a dos atores, tempo longo de demarcação dos espaços.

Outra realidade a ser considerada é que a cidade pequena funciona como local de residência dos trabalhadores do campo. Algumas pessoas, durante o dia trabalham na zona rural e, no fim do dia, retornam às suas casas na cidade. Em Maria da Fé pode-se observar essa rotina, uma vez que a base da economia do município, ainda é a agricultura não só da batata, como também da oliva, tomate, frutas, hortaliças e a agricultura orgânica que vem ganhando espaço no cenário econômico local. As pessoas se deslocam, às vezes, dentro do próprio município, mais de 30 km para chegarem às fazendas e sítios onde trabalham.

A gente sente as dificuldades das pessoas criarem um filho na roça. Maria da Fé é uma cidade de roça. A parte rural é muito maior em relação á cidade. Você vê que tem os Pintos Negreiros que é um bairro, mas daqui lá são 25, 30 km (Dona Niquinha Ferraz, empresária, mariense, entrevista 27/06/2015).

Isso se deve ao fato de a cidade ter uma peculiar divisão geográfica, pois, a maioria de seus bairros encontra-se na zona rural, como por exemplo, os Pintos Negreiros, Trigal, Ano Bom, Posses, Goiabal etc. O bairro Pintos Negreiros, por exemplo, encontra-se a mais de 26 km da cidade. No entanto, os bairros Anil e Lambari, que se encontram a poucos minutos do centro da cidade, mas já não fazem parte de Maria da Fé e sim do município de Cristina.

Em Maria da Fé a relação campo-cidade e urbano - rural ganha significado especial, pois há grande quantidade de trabalhadores do campo morando na cidade em função das necessidades cotidianas: escolas, postos de saúde, supermercados, transporte intermunicipal e interestadual, etc.

Entretanto, advertem Sposito e Silva (2013, p.44) que é preciso ter cautela com a maneira como se compreende as relações entre o urbano e o rural em cidades pequenas, já que o fenômeno da ruralidade não é exclusivo das cidades pequenas. Ele também pode ser observado em cidades de médio e grande porte.

Enfim, a ruralidade pode ser entendida, então, como condição de vida no caso de algumas cidades pequenas, mas não somente encontrada em cidades pequenas. Não se tratando, pois, de uma regra, porque a ruralidade pode ser fruto inclusive, de exploração imobiliária e, não necessariamente, do exercício de atividade agrícola.

Para alguns, principalmente os migrantes aposentados, Maria da Fé ainda está associada à ideia de cidade pequena, pacata e ideal para o descanso. E de fato, a cidade tem essas características, o que não quer dizer, que por isso, não haja complexidade ali. Que a

economia esteja estagnada, dependendo apenas da agricultura, do comércio local e do serviço público.

Nesse espaço circunscrito, encontram-se implicações de outras escalas que se mesclam com arranjos e dinâmicas que lhes são próprios. Segundo Sposito (2013), no que tange à atual realidade das cidades pequenas, embora elas estejam no limiar dos elementos que definem as cidades, portanto, nos patamares mínimos ainda assim, são espaços com graus de complexidade consideráveis. Para Santos (apud SPOSITO, 2013, p. 13), quanto menor o lugar examinado, tanto maior o número de níveis e determinações externas que incidem sobre ele e daí a sua complexidade.

No que se refere aos processos econômicos, novos tempos mostram que a produção, antes periférica, começa a ceder lugar às novas tramas de relações no universo da financeirização, que é a face do capitalismo em que as transações e mercados financeiros ganham força no sistema econômico e um de seus reflexos é a necessidade de se abrirem novas possibilidades de investimentos (Agência USP de notícias – 17/07/15). No mesmo sentido, Raffestin (1993) fala de uma “monetarização da cidade” ou sua consequente marginalização:

Faz prevalecer os tipos de trocas puramente econômicas que acarretam uma confrontação crescente entre aquele que está no interior do sistema econômico e aquele que será excluído dele desde logo, relegado às margens (ROQUES, 2001, p.506).

Um reflexo dessa monetarização em Maria da Fé, que reage à marginalização econômica, é que começam surgir na cidade as indústrias de batatas chips e de derivados da oliva, uma vez que há uma tomada de consciência que a produção hoje, não é mais suficiente para a venda da batata *in natura*, em grande quantidade, como no passado, mas que a batata produzida no município, abastece a indústria local, agrega valor ao produto, gerando empregos e renda para a comunidade e ademais, reduzindo o custo com impostos interestaduais e os altos custos de logística e distribuição. No mesmo sentido, segue a indústria da oliva.

O mercado da oliva ainda é uma aposta no país, mas a qualidade dos frutos produzidos em Maria da Fé, fez com que alguns produtores se animassem, inclusive importando as máquinas para prensagem e envase. A cidade produz azeite de baixa acidez, Maria da Fé começa a despontar no cenário econômico nacional não só pela produção, mas

principalmente pelas pesquisas realizadas pela Empresa de Pesquisa Agropecuária de Minas Gerais (<http://www.epamig.com.br>).

A EPAMIG pesquisa há mais de 30 anos a cultura da oliveira na região da Serra da Mantiqueira e em 2008 realizou em Maria da Fé a primeira extração de azeite de oliva no Brasil. O produto obtido alcançou índices de acidez entre 0,2 e 0,7% e foi classificado como virgem extra.

A cultura da oliveira despertou a atenção dos agricultores da cidade, de outras localidades e mesmo de estrangeiros para produção de azeite, não apenas como alimento, mas também como cosméticos, despertando interesse da indústria e gerando empregos. Parte do óleo extraído na cidade segue para a indústria da beleza. A farmácia de manipulação Farma Oliva em Maria da Fé desenvolveu uma linha produtos à base de azeite de oliva. Criada pelas sócias Andréia Machado e Vânia Gonçalves, a marca Maria Oliva surgiu a partir de experimentos realizados na farmácia. "Antes usávamos óleo de oliva importado e, atualmente, usamos o azeite processado na fazenda da EPAMIG" declarou à época a proprietária Andréia Machado. A linha de cosméticos era composta de 8 produtos: sabonete hidratante, sabonete esfoliante, hidratante corporal, óleo trifásico, creme para os pés, óleo para massagem, shampoo e condicionador (<http://www.epamig.br>). Atualmente a marca Maria Oliva pertence ao casal de empresários Vanessa Detilli e Marcos Antônio Moraes de São Paulo que trabalham na expansão da linha de produtos. O nascimento de novos empreendimentos vai aos poucos reascendendo a economia local e mudando o conteúdo da cidade.

Embora dependa (saúde, comércio e educação) das capitais (, São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte) e de cidades maiores próximas (destaque para Itajubá pela curta distância), Maria da Fé é nesse estudo, representada como uma aldeia universal. Segundo Tótor (2015) além “de ter tudo em seu quintal”, a cidade possui essa propriedade de ser próxima aos grandes centros, o que facilita estar em qualquer lugar e poder usar a cidade como referência. Infere-se que a mobilidade e os movimentos migratórios são importantes para a cidade desde sua formação, mas há uma preocupação com a preservação da identidade e da cultura local.

Maria da Fé é também, uma cidade residência não só dos trabalhadores do campo, mas também dos trabalhadores da indústria regional, uma vez que, é uma das cidades do sul

de Minas que fornece mão de obra para as indústrias de Itajubá, Santa Rita do Sapucaí e pouso Alegre. Observa-se que a ruralidade, característica forte do município até o declínio da monocultura da batata, foi cedendo espaço a novas oportunidades econômicas, surgindo no cenário a financeirização, que transformou agricultores em industriais, como forma de reação à marginalização econômica.

A cidade tem uma particularidade que ela não perde sua raiz que é a agricultura. Larga da batata vem o tomate, larga o tomate, vem a oliveira, então sempre vai surgindo uma coisa nova vindo aí. (Luiz Augusto, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015).

A ruralidade é uma característica da cidade de Maria da Fé. Mas se não admite o reducionismo epistemológico de afirmar que a ruralidade seja uma característica de toda cidade pequena.

Embora a cidade pequena seja também, um convite ao ócio, à vida campesina, não se pode depreender que seja esta, uma característica inerente a todo pequeno círculo.

Observa-se que cada cidade pequena tem suas especificidades, não havendo um estereótipo comum, sensibilidade do saudoso Milton Santos (1996, p. 38) que relata uma característica importante das cidades pequenas contemporâneas: “Hoje cada cidade é diferente uma da outra, não importa seu tamanho”.

1.4 Comunidade

Percebe-se que nos depoimentos, colacionados nesse texto, alguns entrevistados se referem à Maria da Fé, como uma comunidade.

O contato com a pessoa que me vendeu me inseriu em alguns meandros da cidade, na comunidade. (Yurico Tatamyá, assistente social aposentada, agricultora, de São Paulo, entrevista 17/05/2015).

Eu conheço gente que foi embora daqui porque não conseguiu se entrosar, não conseguiu fazer parte da comunidade. Agora quem tem sítio e quer viver mais afastado, esses conseguem ficar (Patrícia Pacheco, farmacêutica, agricultora, de São Paulo, entrevista 19/05/2015).

Para Bauman (2003, p.7), as palavras tem significado e algumas delas, porém, guardam sensações. A palavra comunidade é uma dessas palavras que sugere uma coisa

boa. Para o autor o que quer que signifique comunidade, é bom ter uma comunidade, é bom estar numa comunidade. Para ele, comunidade produz uma sensação boa por causa dos significados que a palavra carrega – todos eles prometendo prazeres e, no mais das vezes, as espécies de prazer que gostaríamos de experimentar, mas que não se alcança mais.

Comunidade é um lugar “cálido”, um lugar confortável e aconchegante. É como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada, como uma lareira diante da qual esquentamos as mãos num dia gelado. [...] Podemos discutir — mas são discussões amigáveis, pois todos estamos tentando tornar nosso estar juntos, ainda melhor e mais agradável do que até aqui (BAUMAN, 2003, p. 7).

Pondera-se nesse pensamento, que o sentimento de solidariedade experimentado na comunidade evoca a sensação de segurança e pertencimento. O “querer bem” e a convivência fraterna, suplantam a mera existência de um agrupamento de pessoas. Observa-se um divisor de águas. Percebe-se que os momentos em grupo, tornam-se mais agradáveis quando se encontra a comunidade imaginada. Percebe-se que as diferenças existem, mas são tratadas de modo cordial, pois há uma preocupação de que, o “estar junto”, seja cada vez melhor.

E ainda: numa comunidade podemos contar com a boa vontade dos outros. Se tropeçarmos e cairmos, os outros nos ajudarão a ficar de pé outra vez. Ninguém vai rir de nós, nem ridicularizar nossa falta de jeito e alegrar-se com nossa desgraça. Se dermos um mau passo, ainda podemos nos confessar, dar explicações e pedir desculpas, arrepender-nos se necessário; as pessoas ouvirão com simpatia e nos perdoarão, de modo que ninguém fique ressentido para sempre. Quando passarmos por momentos difíceis e por necessidades sérias, as pessoas não pedirão fiança antes de decidirem se nos ajudarão; não perguntarão como e quando retribuiremos, mas sim do que precisamos. E raramente dirão que não é seu dever ajudar – nos, não recusarão apoio, só porque não há um contrato entre nós que as obrigue a fazê-lo, ou porque tenhamos deixado de ler as entrelinhas. Nosso dever, pura e simplesmente, é ajudar uns aos outros e, assim, temos pura e simplesmente o direito de esperar obter a ajuda de que precisamos (BAUMAN, 2003, p.7,8).

O autor arremata afirmando que, no momento atual e implacável que vivemos, comunidade é um tipo de mundo que não parece estar ao nosso alcance.

O sentimento de comunidade se desvanece, à medida que as cidades crescem e que a velocidade imposta pelo capitalismo dita o ritmo das relações humanas.

Raymond Williams (*apud* BAUMAN, 2003, p. 9) define comunidade, hodiernamente, como sendo outro nome dado ao paraíso perdido, um lugar que se encontra

no futuro, para onde se deseja ardentemente retornar que promove a busca contínua dos caminhos que levem até lá. Entre as pessoas que se deslocaram para Maria da Fé, alguns percebem a cidade como essa espécie de paraíso mesmo e, há quem a compare a comunidade, à terra prometida do antigo testamento:

Quando chegamos aqui fomos procurar emprego justo em faculdade. O povo via o curriculum de físico, mestrado na USP, doutor...logo contratava, mas eu travava na hora de falar em público. Então para ficar aqui, eu tive que aprender a falar para sobreviver. E eu vinha num processo de espiritualização, eu sentia minha vida como um novo êxodo, é como se eu estivesse no Egito, num deserto, perdido, como escravo e encontrei minha Canaã, por analogia aqui, é minha terra prometida. Pra mim, tem essa simbologia. O povo aqui tem uma religiosidade muito bonita. Essa comunidade me acolheu. Eu sou grego de sangue, católico ortodoxo. (Stellos Casmerides, físico, de São Paulo, entrevista 15/11/2015).

Esses pensamentos, de certa forma, sintetizam o elemento psicológico, o desejo, que orienta as buscas de alguns dos migrantes contemporâneos, que se movem para cidades pequenas ou comunidades rurais, por acreditarem que ali a *communitas*, enquanto sentimento, permanece viva. Os depoimentos de alguns entrevistados revelam que essa comunidade é para eles, uma espécie de *Shangri-la* onde reinam a paz, a saúde e a convivência fraterna entre pessoas de diversas procedências e os locais.

Percebe-se, por meio dos depoimentos, que a comunidade idealizada é o motor de alguns movimentos migratórios em Maria da Fé. O ser humano demonstra o desejo de encontrar um lugar mítico, onde seu sonho de paz se realizará e alguns, o realizam. Mas para outros, a comunidade idealizada não se concretiza na realidade e, empreendem um movimento de retorno ao mundo real, ou começam a amargar a sensação de expulsão do paraíso, ou não conseguem permanecer, ou se condenam ao degredo enfim, nasce um sentimento de reserva. No melhor dos mundos, encontram o que foram buscar, mas cientes dos custos dessa conquista.

A definição de comunidade como círculo aconchegante, em Bauman (2003) revela certa identidade com as motivações dos fluxos migratórios contemporâneos em Maria da Fé, porque, de certa forma, esse lugar se afigura como um *lócus* ideológico.

Ideológico ou não, o conceito de comunidade aqui referido, movimenta as buscas daqueles que um dia deixaram a cidade grande à procura desse lugar ideal. Observa-se que a comunidade de Maria da Fé reúne algumas características que aproximam daquela

buscada pelos forasteiros, mas, de modo algum, pode-se dizer que a convivência e a integração deles, nesse espaço, se dão de forma pacífica e imediata. Não basta o clima, o relevo, as possibilidades de vida ao ar livre. Muito acima das belezas naturais e das facilidades de uma vida numa cidade pequena, está a questão social, o “estar em comunidade”. É o processo de integração que faz mitigar o sentimento de comunidade para alguns.

A gente se sente muito bem aqui, em termos de saúde, de tranquilidade, essa região aqui é muito especial (Sergio Lambiase, ex- bancário, agricultor, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

Aqui é meio que um paraizinho assim. E também a questão de ser uma das cidades sagradas para a Eubiose (Luzia Yoneda, ex- bancária, agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

Gostei da região achei bonito. Conheci várias cidades e podia ser qualquer uma delas, mas aqui era um lugar bonito tinha água em relativa abundância. E eu acabei optando por aqui, apesar da distância de São Paulo. Não escolhi Maria da Fé de antemão. O grupo (APANFÉ) me acolheu e isso foi bom, facilitou minha estada. Na minha escolha ter conhecido o grupo, não foi fundamental, mas ajudou (Yurico Tatamyia, assistente social aposentada, agricultora, de São Paulo, entrevista 17/05/2015).

Bauman (2003) fala da comunidade imaginária, atraente, que reproduz a ideia de aconchego, que fatalmente, leva a mente do estudioso da hospitalidade a associá-la, ao conceito de acolhimento, questão a ser retomada adiante no capítulo III.

A comunidade imaginada é o reino das diferenças. Diferenças entre quem chega e os estabelecidos, entre a cultura estabelecida e a cultura trazida, diferenças entre o ritmo de vida, que migrantes mesmos definem como infernal do grande centro e a vida tranquila na comunidade imaginária. E isso determinará o grau de adaptabilidade e aceitação, fato que pode gerar conflitos de ordens diversas, fazendo com que alguns, vejam frustrados seus ideais de *communitas* ideal, acalentados no imaginário dos que, ali chegam.

Dos depoimentos de alguns forasteiros é possível abstrair a ideia de que Maria da Fé, no momento da escolha, dessa espécie de paraíso particular, reuniu as características da comunidade ideal, que traziam em mente, quando deram início a sua busca, mas notadamente, o acolhimento do grupo foi importante para sua permanência. Há diferenças marcantes que distinguem a comunidade dos sonhos e a “comunidade realmente existente”:

[...] uma coletividade que pretende ser a comunidade encarnada, o sonho realizado, e (em nome de todo o bem que se supõe que essa comunidade

oferece) exige lealdade incondicional e trata tudo o que ficar aquém de tal lealdade como um ato de imperdoável traição (BAUMAN, 2003, p.9).

Ao sentir-se aceito na comunidade, o forasteiro começa a perceber o preço de sua escolha e, por conseguinte, que o seu acolhimento exige lealdade irrestrita à comunidade a um preço, que normalmente, é a perda da liberdade.

Há um preço a pagar pelo privilégio de “viver em comunidade” — e ele é pequeno e até invisível, só enquanto a comunidade for um sonho. O preço é pago em forma de liberdade, também chamada “autonomia”, “direito à autoafirmação” e “à identidade”. Qualquer que seja a escolha, se ganha alguma coisa e perde-se outra. Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade. A segurança e a liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que possam ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atrito (BAUMAN, 2003, p. 10).

Nesse contexto, perder a liberdade significa ceder uma parcela de sua individualidade cultural, moral, para ser coletivo. “Os de fora”, entendem esse movimento de várias maneiras:

As pessoas conhecem a gente mais do que a gente imagina. É uma linguagem muda. A ação é uma coisa muito forte no ser humano. Essa persistência, essa coerência... (Sergio Lambiase, ex- bancário, agricultor, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

A gente era observado sem saber [...] Até o que a gente consome [...] Uma vez veio uma pessoa perguntar se eu tinha uns potinhos de um produto que eu consumia em quantidade. Fiquei impressionada. Como a pessoa podia saber o que eu comia na minha casa? Outra coisa, é que às vezes não estávamos em casa e, chegava alguém nos procurando. Algum vizinho dizia que se não estivéssemos em casa, provavelmente estaríamos na Eubiose. Como pode isso?! Quando é a gente quem chega numa cidade é muita gente para conhecer, mas quando você é a novidade, um corpo estranho, todo mundo quer saber quem é. Assustava-nos o quanto éramos observados... (Luzia Yoneda, ex- bancária, agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

Quando trata da urbe ideal, Véronique Léonard Roques (2011), afirma que esta pode se apresentar como um refúgio para o imaginário frente às insatisfações do presente. A urbe utópica é paradoxalmente um lugar pouco hospitaleiro que limita os espaços de liberdade (ROQUES, 2011, p.502). O lugar que consagra o desejo de evasão e o triunfo da fantasia pode estabelecer limites estritos que se afiguram como o reverso da hospitalidade, ou seja, ter em mente, apenas o desejo de perfeição do encontro com a comunidade ideal,

pode gerar a ilusão de que o acolhimento e a hospitalidade são uma consequência natural do encontro, no entanto, pode-se afigurar como uma experiência de exclusão e, ou, hostilidade.

A comunidade como imersão ingênua da união humana, é, cada vez mais, possível, apenas em sonhos. O que torna ainda mais instigante o estudo sobre os deslocamentos humanos motivados pela busca de uma comunidade ideal.

Relata Bauman (2003) sobre um círculo aconchegante, de onde se pode esperar simpatia e ajuda. No entanto, do ponto de vista fático, o que ocorre é que ao transpor a soleira de uma comunidade receptora, o forasteiro nem sempre encontrará esse círculo aconchegante, uma vez que os próprios códigos locais (normas de convivência) o manterão a distância, até que seja aceito. E esse talvez, seja o momento de contato com a comunidade real, muito diverso da comunidade imaginada (ROSEMBERG, 2000, *apud* Bauman, 2003, p.16).

Riedfield (*apud* BAUMAN, 2003, p. 17) define a comunidade pequena como o arranjo do berço ao túmulo, o que permite a inferência que em Maria da Fé, bem como, em outra comunidade menor, o chamado círculo aconchegante só estará inteiramente disponível aos filhos biológicos daquela terra, ou seja, os que ali nasceram e ali pretendem morrer (os herdeiros da cultura). Percebe-se que o círculo existe, mas que não basta estar ali para receber suas benesses. Isso se afigura como prova de que a lógica e o sonhos humanos não andam juntos:

No início eu fiquei no sítio, depois eu fui para associação (APANFÉ). A maioria dos produtores da associação era da cidade. A associação já tem uns 15 anos. Eu demonstrei interesse em me associar, mas as coisas demoram, parece que te cozinham um tempo. Não sei se é pra conhecer, para saber quem é a pessoa. As pessoas ficam receosas (a desconfiança do mineiro). Com a comunidade de Maria da Fé eu não tenho muito contato, conheço a cidade através da associação (Yurico Tatamy, assistente social aposentada, agricultora, de São Paulo, entrevista 17/05/2015).

O mineiro é desconfiado, mas com o forasteiro isso é mais forte. Porque quando a gente chega, a primeira pergunta é “você é filho de quem”? E eu sou só filho da minha mãe e ninguém conhece minha mãe. (Sérgio Lambiasi, ex- bancário, agricultor, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

A sobrevivência da comunidade ideal num mundo globalizado revela que não houve queda das fronteiras, mas que, no entanto, elas se erguem para proteger os indivíduos que ali se encontram, das incertezas individualmente enfrentadas (BAUMAN, 2003, p.21).

Note-se que nos depoimentos acima, aqueles que desejavam sentirem-se protegidos pelas fronteiras da comunidade, fazerem parte dela, encontraram toda sorte de barreiras. A começar pelo não pertencimento biológico à terra. Desperta atenção o fato de que a primeira pergunta feita pelos locais é: - “você é filho de quem?” Porque há a necessidade velada de ser filho da terra. Na mente do migrante, a comunidade imaginada, o círculo aconchegante não quer saber de quem se é filho, suas origens; não há necessidade desse credenciamento. Fato que, de certa forma, aumenta o impacto da chegada, pois se trata do confronto com a realidade. Outra questão rapidamente percebida pelos “de fora” é a perda da liberdade em contrapartida ao sentimento de pertencimento e aceitação. Tudo isso coaduna na sensação de ter as portas fechadas em *Shangri-la*.

Entende Elias (1994, p. 25) que no grupo dos antigos residentes, famílias cujos membros se conheciam a mais de uma geração, estabelecem entre si um estilo de vida comum e um conjunto de normas que por si só, representam uma fronteira. Eles observam certos padrões e se orgulham disso. Por conseguinte o afluxo de recém-chegados é sentido como uma ameaça ao estilo de vida estabelecido. Eles são desconhecidos, não apenas dos antigos residentes, mas entre eles mesmos (os recém - chegados), e isso não lhes dá coesão.

Com o passar do tempo, as famílias tradicionais que frequentavam o clube, eram diferentes. Mesmo os que chegavam de fora, nas férias, era mais gostoso. Com a questão da batata, alguns foram enriquecendo e isso foi mudando a cidade. Ninguém fica rico da noite para o dia. Eles se viram com muito dinheiro. E vieram os novos ricos, que se fechavam. E não frequentavam os clubes, não tinham convívio social. Sempre iam para fora, iam para Itajubá, Ubatuba, tinham casas de praia em Ubatuba. E foi desintegrando (Sr. Tiago Correa, empresário, mariense, entrevista concedida em 27/06/2015).

Embora a hospitalidade seja abordada em análise mais aprofundada no capítulo III, não há que se olvidar que hospitalidade e comunidade são temas com estreita ligação, pois o sentimento de pertencimento é resultado do acolhimento. Sendo a hospitalidade, o dom do espaço; espaço a habitar, a atravessar ou contemplar, escreve Gotman (1997 apud MONTANDON, 2004, p.501), revelando a capacidade imanente do espaço de produzir

hospitalidade e acolhimento, revelando a importância de ser admitido no interior, ou seja, transpor a soleira: “Acolher é significar o direito de estar dentro”.

A necessidade de estar dentro da comunidade, de entrosamento (acolhimento/pertencimento) demanda um tempo, necessário a esta, para que se identifique se, o indivíduo que pleiteia sua entrada, revela algum tipo de empatia com o grupo estabelecido. Ou, como na hospitalidade antiga, é necessário que um membro da comunidade apadrinhe a estada do forasteiro nos limites desta, até que o mesmo receba o visto (aceitação tácita) de permanência (GRASSI, 2011, p. 53).

Os três relatos que se seguem, revelam esse viés: Yurico, quando diz que o homem que lhe vendeu a terra a introduziu nos meandros da comunidade. Os Lambiasi, quando dizem que o banco onde trabalhavam, fez a ponte entre eles e a comunidade e Patrícia Pacheco quando fala do amigo, artista local, que lhe abriu algumas portas e do casal da loja de material de construção. Mesmo se sentindo admitidos no círculo aconchegante, relembram sua condição eterna de forasteiros.

Eu tive uma pessoa que me ajudou muito no começo. Ele me ajudou a fazer contatos. Hoje eu tenho uma relação muito boa com proprietários de comércio, o casal da loja de material de construção foi um bom apoio também no início. Eu tenho crédito na cidade (Patrícia Pacheco, farmacêutica, agricultora, de São Paulo, entrevista 19/05/2015).

No banco, quando nós chegamos, recebemos um acolhimento fantástico, o gerente também e os colegas. Esse acolhimento também nos ajudou. O banco foi o padrinho, aquele que facilita, abre portas. (Luzia Yoneda, ex-bancária, atualmente agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

[...] E como a gente era do banco, tem um emprego, as pessoas não nos veem assim tão soltos [...] (Sergio Lambiasi, ex-bancário, agricultor, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

Ser admitido...ser aceito...não foi de cara, levou uns anos para as pessoas aceitarem a gente. Eu me sinto integrada acolhida, mas sei que não sou daqui. (Luzia yoneda, ex- bancária, agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

Note-se que o primeiro contato “dos de fora” com a comunidade de Maria da Fé, acontece, normalmente, tendo como pano de fundo as relações comerciais. O casal da loja de material de construção, (Sr. Tiago e Dona Niquinha), foi mencionado em quase todas as entrevistas, não apenas como comerciantes, mas de forma afetuosa pelos *outsiders*, como se, da relação comercial, houvesse nascido uma relação de amizade, que de certa forma,

abre portas, oferece crédito e apoio; faz com que o *extraneo*, já não se sinta tão solto e desterritorializado.

A pessoa procura a gente, porque somos honestos. Quem chega, seja buscando o calor humano ou um tijolo, a gente precisa estar aberto a oferecer. Nós viemos no mundo para servir. Tem que ser puro de coração. A pessoa quando é acolhida, ela sente estímulo para ficar. Nós não distinguimos ninguém, todos são importantes da mesma maneira (Dona Niquinha Ferraz, empresária, mariense, entrevista 27/06/2015).

Esses supostos “padrinhos”, dos forasteiros na cidade, são de certa forma, o elo perdido entre a hospitalidade arcaica e a contemporânea. O acolhimento sem reservas é algo inimaginável contemporaneamente, uma vez que a sociedade se consolida na exclusão. Para Grassi (2011, p.53):

A complexidade das leis escritas, ou não, que regem a chegada “dos de fora” e sua instalação no mundo antigo e no mundo contemporâneo, demonstra que a hospitalidade é complexa, difícil, às vezes impossível, que o incondicional se choca incessantemente com o condicional.

A conquista de espaço e confiança da comunidade pode levar muito tempo. Trata-se de um processo permeado de reveses que fazem o migrante se sentir totalmente integrado num dia e no outro desejar estar em outro lugar. Principalmente em Minas onde reina a fama de desconfiado do povo mineiro.

Na mitologia as figuras de Sísifo e Tântalo são condenados por rebeldia e desobediência aos deuses e são obrigados a tarefas repetitivas. Sísifo foi condenado a, por toda a eternidade, rolar uma grande pedra com suas mãos até o cume de uma montanha, sendo que toda vez que ele estava quase alcançando o topo, a pedra rolava novamente montanha abaixo até o ponto de partida, por meio de uma força irresistível, invalidando completamente o duro esforço despendido. Tântalo, por enganar os Deuses num banquete a eles oferecido, foi sentenciado a não poder saciar sua fome e sede, visto que, ao aproximar-se da água, esta escoava e ao erguer-se para colher os frutos das árvores, os ramos moviam-se para longe de seu alcance sob a força do vento. A expressão “suplício de Tântalo” demonstra o sofrimento daquele que deseja algo aparentemente próximo, porém, inalcançável.

Faz-se uma analogia entre as figuras mitológicas mencionadas e os migrantes que são obrigados a retomar sua tarefa de se integrar continuamente, sempre que estão muito próximos de alcançar seus objetivos. Os migrantes contemporâneos em busca da

comunidade ideal são obrigados ao exercício diário de se fazerem integrar, ainda que não tomados pelo sentimento de pertencimento à *communitas*, muitas vezes, sentem-se obrigados a refazer esse movimento eternamente ou serem condenados ao isolamento.

A esperança de alívio e tranquilidade que torna a comunidade com que sonham, tão atraente, será impulsionada cada vez que acreditam, ou lhes é dito, que o lar comum que procuravam foi encontrado. Às agonias de Tântalo se juntam, tornando-as ainda mais sofridas, as de Sísifo. “A comunidade realmente existente” será diferente da de seus sonhos — mais semelhante a seu contrário: aumentará seus temores e insegurança em vez de diluí-los ou deixá-los de lado. (BAUMAN, 2003, p. 22).

Há uma máxima no direito romano que diz: *ubi pedis, ibi pátria*, ou seja, onde estão seus pés aí está a sua pátria. No entanto, para sentir que a comunidade ideal é sua nova pátria mãe gentil, o migrante precisa sentir-se assimilado.

O processo de assimilação é tortuoso e pode redundar em sentimento de expulsão, quando os valores trazidos entram em choque com os valores estabelecidos e os códigos locais. O migrante, por vezes, terá a sensação de estar adstrito ao poder da comunidade e, que sua vinculação a esta, depende, não apenas de sua vontade de pertencer, mas, principalmente de sua capacidade de abdicar de parcelas de sua individualidade, deixando de lado o sentimento de ser *uno* para sentir-se *pluribus*.

A identidade coletiva da comunidade é um fator de resistência e poder, afigurando-se esta, outrossim, como um microcosmo de estrutura moral e social rígidas, onde quem não se integra, amarga o isolamento social que faz com que o migrante se sinta um apátrida na terra onde resolveu se instalar, o sentimento de reserva.

O mais forte sentido de comunidade costuma vir dos grupos que percebem as premissas de sua existência coletiva ameaçada e por isso constroem uma comunidade de identidade que lhes dá uma sensação de resistência e poder. Incapazes de controlar as relações sociais em que se acham envolvidas, as pessoas encolhem o mundo para adaptá-lo ao tamanho de suas comunidades e agem politicamente a partir dessa base. O resultado é com frequência um particularismo obsessivo como modo de enfrentar e/ou lidar com a contingência. (WEEKS *apud* BAUMAN, 2003, p. 92).

Recrutar fragilidades e debilidades individuais muito reais na forma da potência (imaginária) da comunidade resulta em ideologia conservadora, pragmática e exclusivista. O conservadorismo (voltar às raízes) e o exclusivismo (“eles” são, coletivamente, uma ameaça para “nós”, coletivamente) são indispensáveis para que o verbo se faça carne”,

para que a comunidade imaginária gere a rede de dependências que a tornarão real. “Se as pessoas definem uma situação como real, ela tende a se tornar real para que suas consequências possam operar”. (W.I Thomas, *apud* BAUMAN, 2003, p.92):

O “comunitarismo” ocorre mais naturalmente às pessoas que tiveram negado o direito à assimilação. Tiveram negada a escolha — procurar abrigo na suposta “fraternidade” do grupo nativo é sua única opção. Voluntarismo, liberdade individual, autoafirmação são sinônimos de emancipação em relação aos laços comunitários, da capacidade de desconsiderar a atribuição herdada — e foi isso que lhes foi negado quando não receberam o convite para a assimilação, ou este lhes foi retirado. (BAUMAN, 2003, p. 87)

O migrante que não se submete ao poder do microcosmo (comunidade) tem duas opções: declina de sua individualidade e se submete à ideologia conservadora exclusivista e pragmática, tornando real a comunidade imaginada ou resiste a tudo isso, se permitindo ser uno, renunciando a comunidade imaginada e aceitando a reserva.

Eu não estou fechada á comunidade. Os muros são uma proteção energética, não são sinônimo de isolamento. O medo é uma barreira natural que elas mesmas colocam. Eu mantenho isso para nos proteger[...]

Eu não faço parte de grupos da cidade, eu não tenho amigos chegados que me visitem em minha casa. Eu vivo aqui no meu isolamento, tenho funcionários que moram aqui na região, mas a minha ligação com a cidade é comercial para suprir minhas necessidades. Só! (Patrícia Pacheco, farmacêutica, agricultora, de São Paulo, entrevista 19/05/2015).

As declarações da migrante entrevistada refazem os passos de todos aqueles que se recusaram a abrir mão de parte de sua individualidade cultural para receber a acolhida da comunidade imaginada. Percebe-se que os que resistem ao poder do chamado da comunidade, na verdade, não abrem mão do seu “eu” e tampouco, das memórias trazidas consigo de outros lugares. Santos (2003, p.330) em, A natureza do espaço, é enfático a esse respeito:

[...] O homem de fora é portador de uma memória, espécie de consciência congelada provinda com ele de outro lugar. O lugar novo o obriga a um novo aprendizado e uma nova formulação. [...] quanto mais instável e surpreendedor for o espaço, tanto mais surpreendido será o indivíduo, e tanto mais eficaz será a operação de descoberta. [...] A noção de espaço desconhecido perde a conotação negativa e ganha um acento positivo, que vem do seu papel na produção da nova história.

Contra os dissidentes, ou, contra os que resistem à cultura estabelecida em nome da preservação de sua individualidade cultural, a comunidade impõe de forma silenciosa, por um juízo de exceção, a pena de degredo. Note-se que “cultura” vira sinônimo de fortaleza sitiada, e numa fortaleza sitiada os habitantes têm que manifestar diariamente sua lealdade inquebrantável e abster-se de quaisquer relações cordiais com estranhos (BAUMAN, 2003, p. 127).

É contraditório sonhar uma comunidade ideal no mundo dos indivíduos e das individualidades. Num mundo onde a própria busca interior, por um lugar ideal, também é um sonho individual. Maria da Fé, enquanto comunidade, e, seus filhos biológicos ou adotados, passam ao largo dessa discussão amplamente filosófica. Mas muitos pensadores debruçaram-se sobre o tema:

Essa comunidade modelo, carregada de esperanças está no fundamento do gênero utópico que se desenvolve na esteira da utopia [1516] de Tomas More. Ela é a fuga para fora da realidade [...] o universo descrito é imaginário: utopia é a ilha de lugar nenhum (ROQUES, 2011, p.504).

Os estabelecidos (coesos enquanto comunidade) criaram para si, um estilo de vida que obviamente poderá gerar estranhamento àqueles que chegam. São perceptíveis alguns padrões de comportamento, ditados pelo poder da *comunitas*, tais como a desconfiança, o silêncio em determinadas situações e o tempo de fazer cada coisa em momento próprio.

A comunidade num primeiro momento recebe com reservas. Dizem alguns que, em razão da legendária desconfiança do mineiro. Por isso, o migrante é observado. Não há sentimento de desprezo ou ódio contra os forasteiros, ao contrário, há um desejo geral que este permaneça ali e ajude no desenvolvimento do município, mas fica claro que este, passa por um período de observação velada.

Se a pessoa chega e ninguém acolhe, ela vai embora. Esses que estão chegando são desbravadores como aqueles que vieram antigamente. Os novos migrantes estão trazendo novas condições. Por exemplo, teve um casal que veio pra cá, a mulher dava aulas de pintura, balé e esses também que vem abrindo a cabeça das pessoas com relação ao perigo dos agrotóxicos, trazendo a agricultura orgânica. (Sra. Niquinha Ferraz, empresária, mariense, entrevista 27/06/2015).

A chegada dos “de fora” está sendo muito bom para Maria da é. [...] Para ser aceito aqui, a pessoa precisa ter uma conduta [...] A aceitação depende mais de quem chega do que do mariense. (Sr. Tiago Ferraz, empresário, mariense, entrevista 27/06/2015).

Há apenas um tempo de observação. Afirmado pelos forasteiros e pelos estabelecidos, que segundo os mesmos, faz parte do comportamento taciturno de quem vive em meio às montanhas. Em uníssono, ouve-se que para o *outsider*, que chega de coração e mente aberta, haverá sempre um lugar no colo maternal de Dona Maria da Fé (a comunidade):

Quem chega aqui normalmente, não precisa da aceitação e da compreensão da cidade, eles chegam com seus projetos e seguem. As pessoas são preconceituosas; ainda existe preconceito velado, mas o Mariense vai te receber muito bem, e a pessoa vai romper essa fronteira (Domingos Tótora, artista, designer e artesão, mariense, entrevista 27/05/2015).

Esse negócio de, “pode entrar que a casa é sua”, do mineiro, tem vários estágios. Tem uma fase de contato meio superficial, de “oi”! super gentil, mas só depois que ele [o mineiro] confia em você, ele escancara. Mas no início é meio aparente, eles ficam te observando... “O mineiro diz que para se considerar amigo, precisa comer um saco de sal junto.” (Luzia Yoneda, ex-bancária, agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

A comunidade percebe a importância dos “de fora”, não só para a circulação cultural, bem como para a movimentação da economia, que nunca mais foi a mesma, depois da crise da batata nos anos 90. Infere-se do exposto, que para a comunidade de recepção, quem ditará o tom do diálogo com a comunidade é o próprio deslocado:

Nossa atitude de respeito nos permitiu ser respeitados também. Nós temos muitos amigos que entraram com tudo. Chegaram na padaria reclamando que está demorando, que o troco está errado, tem fila...essas pessoas não ficam. Alguma coisa aborta. Essas pessoas são abortadas daqui. (Luzia Yoneda, ex-bancária, agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

Para ser aceito aqui a pessoa precisa ter uma conduta...99% das pessoas que vem pra cá, são pessoas boas. Esse um por cento que não é aceito, é porque ele quer se impor. Então a própria pessoa se rejeita. Quem chega aqui querendo mudar tudo, não será aceito. Tem que respeitar os princípios da cidade (Dona Niquinha Ferraz, empresária, mariense, entrevista 27/06/2015).

Se o “de fora” respeita a cultura, os códigos locais e, está disposto a ceder uma parcela de sua individualidade cultural, pode entrar que a casa é sua! No entanto, se o tom é áspero e o desejo do forasteiro, é o de impor sua cultura, seu ritmo de vida da metrópole, então, que construa muros bem altos.

Conclui-se, que existe um sentimento latente de comunidade em Maria da Fé, como elemento interno e psicológico, um verdadeiro círculo aconchegante, nas palavras de Bauman (2003).

Alguns dos forasteiros vieram para a cidade, motivados pela ideia da comunidade imaginária e, ao se depararem com a realidade, alguns a leram, como fechada e reacionária, outros, como muito observadora e reservada, mas os marienses se dizem muito hospitaleiros com todos que chegam desde que, estes não imponham sua cultura, cheguem de coração aberto e estejam dispostos a contribuir.

O confronto com a realidade faz com que o forasteiro descubra que Maria da Fé, como toda comunidade ideal, é o reino das diferenças e que, para ser acolhido e sentir-se pertencente, deve ceder parcela de sua liberdade e de sua identidade cultural. Que o comunitarismo, às vezes, faz o forasteiro sentir-se vigiado e invadido.

O “não ser filho da terra” é uma barreira, vê-se que a primeira pergunta que o forasteiro ouve, normalmente é: “você é filho de quem?” E uma vez, não sendo filho de ninguém dali, ele precisará de um padrinho. Constata-se com esse fato, que a comunidade guarda resquícios da hospitalidade antiga, pois ainda há, quem receba sem reservas e, que para permanecer ali, é preciso que alguém de dentro (padrinho), respalde a estada do estranho.

Observe-se que a identidade coletiva da cidade é um fator de resistência, pois aqueles que não se adaptam aos códigos locais são condenados ao isolamento e em ultima *ratio*, terminam por deixar a comunidade. Observa-se que a comunidade de Maria da Fé não se fecha a quem chega, muito ao contrário, a maioria dos marienses, entendem como benéfica, a chegada dos “de fora”.

Essa cidade com nome de mulher, também tem seus códigos, seus rituais de aceitação. Alguns marienses percebem que há um preconceito velado contra os de fora, na verdade uma mágoa pelo fato de na crise da batata, terem sido os forasteiros a comprar terras que alguns produtores perderam para os bancos (questão retomada no capítulo II, onde há uma sessão dedicada ao forasteiro). A comunidade entende que os “de fora” são importantes para a circulação cultural e que são bem vindos, desde que, respeitem a cultura e os códigos locais.

1.5 O Mariense

Quando se empreende a difícil tarefa de caracterizar os habitantes de um lugar, pensa-se primeiramente numa identidade local, minimamente comum. No entanto, numa terra onde a história local se mistura com as histórias dos migrantes e imigrantes de diversas partes do mundo que contribuíram para a formação do município não há que se falar em um estereótipo. O que se pode dizer, em linhas gerais, é que à medida que esses indivíduos se estabeleceram como grupo e se firmaram ali, com suas famílias, um conjunto de caracteres começa a se plasmar, em nome da boa convivência e urbanidade.

Não se trata de um fenômeno natural, mas sim de uma construção. Minas Gerais, embora seja um estado com dimensões de país, guarda nos mineiros algumas características de personalidade e mesmo culturais, que lhes são comuns de norte a sul, mas disso, não se pode depreender uma homogeneidade.

Na visão de (BARROS, 1999, p.1), a febre do ouro fez com que pessoas de todas as partes desbravassem o solo das Minas Gerais e dessem início a uma civilização de formação ímpar, que tem na fé o seu sustentáculo mais sólido, o amor a terra, a valorização de sua história e o culto à liberdade são seus caracteres mais simbólicos. Muito do que disse o autor, encontra-se latente em Maria da Fé também, pois é fácil encontrar nos relatos de história oral, o amor imensurável dos marienses pela terra, onde a ruralidade e a simplicidade encontram seu fundamento primeiro.

E o Mariense é um povo de muita fé, eu sou um homem muito religioso. Aqui tem muitas religiões e eu respeito todas. Isso me cativa bastante. Isso me deixa bem confortável aqui. Eu nunca quis sair daqui. Aqui sempre tinha uma porta aberta pra mim. Eu tive oportunidades de sair daqui e não quis, principalmente na crise da batata, que estava todo mundo desesperado (Luis Augusto, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015).

O relato do entrevistado acima revela uma característica do Mariense que é a tolerância, não só religiosa, mas também ao novo. A cidade embora seja eminentemente católica recebe correntes espirituais das mais diversas e segundo os próprios Marienses, há espaço para todos, desde que todos se respeitem e os forasteiros são bem vindos, desde que aceitem os códigos locais.

Para Lima (1983), as montanhas, cenário natural, do Sul de Minas, pode representar um limitador de horizontes, impondo um ritmo lento no andar de seu povo. Observa-se que com passar dos anos, embora o mariense tenha conseguido preservar muito do seu *modus vivendi*, a questão de viver mais lentamente, vem se relativizando. Vê-se que os mais jovens, vivem entre a cidade e as metrópoles no entorno, seja em função dos estudos ou do trabalho.

Os mais velhos ainda vivem de forma mais serena e compassada, saboreando a vida devagar. O tempo peculiar de seus habitantes é uma das forças atrativas de alguns movimentos migratórios atuais. Inspiradas pela ausência de pressa com a vida, do mariense, os “de fora”, que foram viver ali, acabam inspirados a refrear o movimento da metrópole que trazem consigo.

Combinamos uma estufa que deveria ter sido entregue em dois meses e isso só aconteceu depois de um ano. A gente está acostumado aos ritmos de São Paulo [...] A relação que esse pessoal tem com o tempo é muito saudável e a gente é quem está doente. Ele (o serralheiro) realmente não tinha a menor pressa. Com nosso ritmo, nós é quem temos que aprender a desacelerar (Samir Wady, Médico, São Paulo, entrevista 10/10/2015).

O Mariense como todo montanhês é ensimesmado, observador criterioso, mas essa observação que oscila entre um aparente descaso pela figura desconhecida e o silêncio, dura apenas o tempo suficiente para saber quem é o outro, de onde vem, de quem é filho (revelar a genealogia é quase um visto de permanência na cidade). A expressão, “matuto”, vem de matutar, pensar longamente sobre algo.

O Mariense escuta e “matuta” (ato de pensar). Desse modo de pensar e absorver a vida vem a opinião do forasteiro de que, o Mariense se cala diante de algumas situações, em que deveria falar. Disso, advém a ontológica expressão popular: mineiro é “come quieto”, usada para distingui-los de forma generalizada. Os Marienses definem esse comportamento como uma espécie de defesa, é preciso comer com os olhos, observar longamente em silêncio, para eles, é sinal de respeito ao outro e prova de sabedoria.

O comportamento observador não deixa de ser espécie de defesa das perplexidades do mundo exterior. Percebe-se nesse comportamento dos Marienses a busca da manutenção da memória e do sentimento de identidade cultural. A história local, o cotidiano, o modo de vida, tudo gera uma espécie de afeição entre as pessoas e o ambiente em que vivem.

Para Tuan (1974, p.288) topofilia é um elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico. Difuso como conceito vivido e concreto como experiência pessoal. O olhar dos homens sobre o seu ambiente traduz sua experiência através de um referencial concreto. A compreensão da preferência ambiental de uma pessoa perpassa pela necessidade de examinar sua herança biológica, criação educação, trabalho e os arredores físicos. Também é necessário conhecer a história cultural do grupo e seu ambiente físico, uma vez que os conceitos de cultura e meio ambiente se superpõe do mesmo modo que os conceitos de homem e natureza (TUAN, 1983, p.250).

Topofilia como relação amorosa com a terra, abre uma série de estudos que levam em consideração a observação da paisagem, manifestações afetivas, elementos da cognição, percepção e mesmo comportamento do homem diante de seu meio. Nesse sentido, este neologismo exprime a filiação do ser humano para com o ambiente que o cerca, da associação da pessoa ao lugar de vida (CISOTTO, 2013, p.95).

Dos depoimentos que se seguem, observa-se diferentes cosmologias para os dois grupos, ou seja o modo de percepção e integração com o ambiente se difere na experiência de ocupação e compreensão do espaço e da cultura. Observa-se que o Mariense age de tais formas a fim de preservar sua cultura. O depoimento da professora Marchetti realça a carga histórica das experiências vividas como fonte dos padrões de comportamentos adotados, da cultura construída para definir um modelo. Já a migrante define o comportamento dos cidadãos como definido pelo ambiente (montanhas), ou seja, o modo de percepção do ambiente gera determinadas convenções e práticas sociais que lhes conferem identidade.

A gente na verdade é um corpo estranho e precisa ser fagocitado e demora um tempo...(Samir Wadi, médico, SP, entrevista 10/10/2015)

O mariense é muito observador, calado, prefere mais ouvir que falar [...] é um sinal de respeito e sabedoria. Mas o mariense é alegre e hospitaleiro, não é arredo. O caboclo gosta de ouvir, é a simplicidade [...]. (Dona Lourdinha Marchetti, professora, mariense, entrevista 27/05/2015).

O Mariense é muito reservado, não gosta de sair muito. E muita gente vai embora porque sente falta disso. Eu acho que são as montanhas. Se você mora numa praia você vê o horizonte ali. As montanhas dão uma introspecção. Fecham. (Luzia Yoneda, ex-bancária, agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

Não se faz aqui uma análise das características comuns do povo mineiro, não é objetivo desse estudo tratar da “mineiridade” construção cultural ideológica, que muito pouco consegue dizer sobre uma identidade comum aos mineiros, visto tratar-se de uma

discussão ampla, uma vez que rara a cidade mineira formada por um elemento humano comum, observe-se que a maioria das cidades do país demonstra que a formação de sua população se deu com a chegada de migrantes de várias partes do mundo.

Aqui, a ênfase é dada ao mariense, exclusivamente, em razão de sua importância como elemento humano da comunidade de acolhimento, onde os movimentos migratórios estão acontecendo. O mariense como sujeito da hospitalidade, uma vez que esta não acontece se inexistentes os elementos desse fenômeno social: anfitrião (hospedeiro) e hóspede, ainda que este último decida permanecer depois. Num primeiro estágio do encontro é de hospitalidade que se fala, então é *mister* descrever esse personagem de rara importância.

No último capítulo retoma-se essa discussão, uma vez que alguns relatos revelam, que, embora integrados, alguns forasteiros, ainda se sentem hóspedes.

Interessa-nos nesse estudo o mariense enquanto anfitrião, aquele que acolhe. Segundo Ledoux (2004, p.731), o nome anfitrião se tornou, por antonomásia, um substantivo comum que designa o hospedeiro, aquele que acolhe. O anfitrião é uma espécie de lenda na hospitalidade, rico em contradições e ambiguidades. Na hospitalidade antiga, o mito de Anfitrião aparece como uma ilustração do hospedeiro ideal. Mas no universo real, das controversas relações humanas, cabe apenas revelar esse hospedeiro, membro da comunidade de acolhimento, com suas características e especificidades.

Enquanto se é hóspede ou apenas se está de passagem, a hospitalidade demonstrada e, a posição de quem acolhe, é, segundo Telfer (2000, p.56), aquela relação que torna um sujeito (que acolhe) responsável pela felicidade daquele que é acolhido, enquanto estiver sob sua atenção. Ocorre que esse estudo trata das relações de hospitalidade que se instauram a partir do momento que o forasteiro se instala em Maria da Fé com ânimo de permanência.

Em alguns relatos, os forasteiros narraram que os marienses são solidários em diversas circunstâncias, demonstrando consideração, desejo de agradar e benevolência. Telfer (2000, p.59) considera dever habitual de quem é hospitaleiro, acolher alguém que está em dificuldade e a mesma autora questiona que, se o anfitrião, o faz por dever, desmonta a ideia de cordialidade.

Observa-se que é da natureza do mariense e seu modo peculiar de acolher, a consideração por quem chega, seja aquele que está de passagem ou aquele que vem pra ficar. Durante a coleta dos depoimentos, em todas as visitas, houve uma demonstração de prazer em receber. A entrevista normalmente era parte de um ritual de hospitalidade e não a ação principal daquele encontro. E como o pesquisador não é uma figura imune aos acontecimentos, um mero relator do que vê e ouve, é instigante poder transitar e obter percepções, entre os universos da pesquisa e ao mesmo tempo, um privilégio de quem trabalha com a história oral.

Na história oral o entrevistador também faz parte da entrevista [...] ajuda na construção da memória do entrevistado. Logo o entrevistador também faz parte do objeto da pesquisa (ROUCHOU, 2008, p. 69).

Nas entrevistas não houve acolhida sem abraços e café, nem despedida sem promessa de reencontro. Fato que relembra Foot (2000, p.72) para quem a hospitalidade é uma virtude moral. Para o mariense a hospitalidade é muito próxima desse conceito, pois a comunidade de acolhimento demonstra orgulhosa, ser essa qualidade, parte da identidade moral de seu povo. Talvez a hospitalidade seja uma importante força que impulsiona os movimentos migratórios ali.

Segundo Foot (1978, p. 2-3) “[...] as comunidades em que há falta de justiça e caridade, tendem a ser lugares desventurados pra se viver [...]”. Não seria razoável dizer que os lugares onde faltam justiça e caridade sejam desventurados e inapropriados de se viver, apenas o que se revela nesse ponto, é que nos lugares onde esses sentimentos permanecem vivos em seus habitantes, percebe-se uma força de atração sobre aqueles que buscam esse tipo de acolhimento.

Outra característica frisada pelos forasteiros e pela própria comunidade de acolhimento é a simplicidade do povo mariense. Observa-se que a cidade, em sua maioria, vive alheia aos apelos da sofisticação, mesmo tendo no seu passado uma história de muita riqueza, isso parece não ter tirado do povo, suas raízes campesinas.

Elgin (2012, p.113) define simplicidade como sendo uma atitude direta, clara, livre de fingimento ou desonestidade, livre de vaidade ou ostentação e exposição indevida, livre de complicações e distrações secundárias. “Quando vivemos simplesmente, entramos em contato direto com a vida – em primeira mão e de modo imediato, então passamos a precisar de poucas coisas” (ELGIN, 2012, p.113).

O mesmo autor diz que a simplicidade é o fio da navalha que corta o trivial e chega ao essencial (ELGIN, 2012, p. 114). Ela nada tem a ver com uma vida de pobreza e sim com uma vida repleta de objetivos e essa essencialidade exerce uma espécie de fascínio sobre os forasteiros tão acostumados aos apelos consumistas da metrópole, pois trata-se da oportunidade de encontro com um novo universo onde o contato humano é da essência do encontro.

A gente percebe que as pessoas estão muito abertas. Quando entram num processo afetivo, eles não querem vender nada para você, cobrar nada de você... eu fico fascinado com esse tipo de coisa (Maestro Amaury, Itajubá, entrevista 13/11/2015).

[...] a gente foi se enfiando nessas grotas para rezar e foi aí que tivemos esse contato genuíno com as pessoas mais humildes. E quando mais humilde a casa, mais abertas as portas, mais acolhedor o café, maior era a panela de feijão no fogo (Renato Moraes e Stelhos Casmerides, São Paulo, entrevista 22/11/2015)

O mariense é muito simples ligado à terra, à natureza. Durante o período da batata muitos enriqueceram, compraram carros, mansões, a cidade ficava vazia ia muita gente para Ubatuba para as casas de praia, mas a crise trouxe todos de volta à vida simples (Dona Lourdinha Marchetti, mariense, entrevista 27/05/2015).

Infer-se dos depoimentos acima que é da essência da maioria dos marienses acolher com simplicidade, como se percebe do penúltimo relato, pois, por mais que a prosperidade dos tempos áureos da batata tenha mostrado um mundo novo para os habitantes da cidade, ao final, a crise refez um caminho de volta para a comunidade, que encontra eco no pensamento de Elgin (2012, p. 1150) quando este fala da tomada de consciência da desordem que os excessos causam na vida das pessoas, tornando a passagem pelo mundo mais difícil e complicada.

Finaliza-se essa sessão, apontando duas outras características marcantes do povo mariense. Embora não sejam essas, *numerus clausus*, este estudo se limita apenas a traçar os caracteres mais marcantes, a fim de viabilizar uma apresentação da comunidade de acolhimento através de seu povo.

Muito se falou sobre a abertura do povo mariense “ao novo”, no entanto não restou claro se esta abertura se associa à modernidade, tolerância ou simplesmente a uma curiosidade com a novidade. Afigurando-se as últimas hipóteses, como sendo as mais prováveis, em razão dos relatos de alguns forasteiros, demonstrarem, por exemplo, um certo grau de desconforto, por parte dos homens, em relação às mulheres agricultoras que

chegaram à cidade. Há também certa curiosidade sobre a convivência de pessoas do mesmo sexo, e a tolerância religiosa.

No que tange à tolerância religiosa do mariense, os movimentos espirituais instalados na cidade, não implicaram necessariamente numa conversão de contingente significativo da população, a nenhum deles, visto que a maioria permanece vinculada às suas raízes católicas.

A tolerância aqui é traduzida como respeito em nome da boa convivência, mesmo porque, há relatos de que, quando da chegada de alguns movimentos, houve inclusive ameaças de excomunhão, mas que com o tempo, e o arrefecer dos ânimos mais exaltados, iniciou-se uma convivência pacífica entre os movimentos religiosos na cidade, que não pode ser traduzido como abertura ao novo, uma vez que a população em geral mantém suas tradições religiosas.

A cidade é muito aberta. Se você vem agregar, não importa no que você acredita. A pessoa pode ser de qualquer religião. Aqui há uma tolerância muito grande. E vai agregando. As pessoas aqui, acreditam, que você vai trazer uma coisa boa. Não tem malícia! O mariense acha que as pessoas que vem pra cá, vem para o bem, não é para o mal (Augustinho, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015).

No entanto a própria igreja começa a rever seus conceitos, trazendo para seu convívio grupos, que antes, não seriam aceitos, numa clara demonstração de respeito às diferenças. E mais uma vez percebe-se a tolerância do povo mariense, traduzida no seu silêncio respeitoso.

A gente começou a ir às missas e a igreja nos recebeu de braços abertos. O padre Celso que já morreu, um dia, a gente estava no fundo da igreja. No final da missa, ele fez um sinal que a gente esperasse. Ele foi lá tirou a batina e veio falar conosco, todo feliz disse que tinha nos visto na missa, perguntou de onde éramos...ele era muito carismático. Depois mais tarde veio conhecer nossa casa e nós viramos os coroões (oposto de coroinhas) da igreja, nós éramos os noviços da irmã Ernestina (Professor Renato, SP, entrevista 22/11/2015).

As pessoas nos veem na igreja e isso as pessoas não associam muito, não concebem religião e homossexualidade, mas não falam nada. Um casal de pessoas do mesmo sexo e vida religiosa eles não estão acostumados (Stelhos, Professor, SP, entrevista 22/11/2015).

Abre-se nesse ponto, a questão do preconceito em relação às forasteiras agricultoras, sinal de que, em alguns aspectos, o mariense ainda preserva o pensamento primitivo em relação à posição da mulher em certos meios.

Nas sociedades primitivas não havia necessidade de força física e a mulher ocupava o lugar central. A supremacia masculina tem início, quando do aumento dos clãs, há a necessidade de caça aos grandes animais, em que a força física é essencial, no entanto o papel sagrado da mulher de reproduzir a vida mantém sua importância.

Começa a se romper a harmonia que ligava a espécie humana à natureza e hoje, há certo consenso entre os antropólogos, de que os primeiros humanos a entender os ciclos da natureza foram as mulheres porque podiam compará-los aos ciclos do próprio corpo. Mulheres devem ter sido também, as primeiras ceramistas e plantadoras, mas foram os homens que, a partir da invenção do arado, sistematizaram as atividades agrícolas (MURARO, 2000, p.7).

Observa-se que em Maria da Fé há certa dificuldade, espécie de constrangimento velado da maioria dos homens, em realizarem negócios com o sexo feminino. Não restou evidenciado se esse fenômeno ocorre por machismo ou tradição. O fato é que algumas forasteiras sentem-se envoltas numa atmosfera de preconceito, que não conseguem afirmar, tratar-se de uma demonstração de força ou um costume local, tradição.

[...] Como eu não fico na cidade. Eu sei que eu sou muito cuidadora, uma mulher sozinha, de certa idade, estou na roça, já não estou mais naquela fase de ir para baladas, porque a coisa pega na moral é muito mais por isso. Na cidade pequena é assim. Às vezes fico curiosa: como será que esse povo me vê? Não tenho a menor ideia. Mas deve ser assim: você tem coragem, você é corajosa! Mora lá no meio do mato! [...] A individualidade do agricultor é muito forte, ele que decide, ele que manda, então essa coisa do individualismo tá muito forte.[...] Se eu fosse homem e pudesse encostar o umbigo no balcão do buteco do “Nem”, eu ficaria sabendo de tudo. Os homens da cidade sabem das coisas do campo, porque isso aqui na cidade é uma atividade masculina (Yurico Tatamiya, de São Paulo, agricultora, entrevista 17/05/15).

Do depoimento acima, percebe-se que a diferença de sexo se evidencia em função da atividade agrícola, a entrevistada em momento algum revela que há demonstração de força, subjugação. O fato da mesma, ter coragem de viver na roça sozinha, ter certa idade pode gerar certa dificuldade de lidar com o novo, tendo os agricultores locais, como parâmetro, o padrão feminino da cidade, cujas mulheres não se prestam a atividades agrícolas e pastoris. Outro fato que se deve levar em conta, é que o pequeno produtor trabalha sozinho ou em regime familiar, isso faz crescer, certo individualismo nessa atividade.

Primeiro há um tabu muito grande com relação à mulher , quanto mais para o interior de Minas você vai, fica mais difícil. Segundo eu sou de São Paulo, terceiro não vir com um companheiro, um homem, me acompanhando. Isso criou uma polêmica muito grande em torno da minha pessoa. Eu tive até que mentir minha idade para ser respeitada. Foi um artifício que eu usei para conseguir respeito. Não são só os homens não, as mulheres também. As mulheres são mais reticentes que os homens, é cultural. Eles não enxergam a mulher como cabeça de família como provedora [...] Mas está enraizado um comportamento machista e arcaico (Patrícia Pacheco, de São Paulo, farmacêutica, agricultora, entrevista 19/05/15).

Nesse depoimento a questão surge como um tabu, um comportamento machista e arcaico, onde a entrevistada evidencia que o fato de ser mulher, não ter um companheiro e ser provedora, tornou sua vida mais difícil na cidade, mas, outrossim, afirma, não ser uma característica exclusiva do mariense, deixando claro ser um traço marcante do interior de Minas Gerais.

Conclui-se não poder falar de um mariense estereotipado, com características morais e pessoais bem definidas, uma vez que, os apelos do mundo e a chegada dos forasteiros têm trazido para a cidade novas situações, que cobram um novo olhar, em nome da paz e da boa convivência, uma vez que os migrantes são desejáveis para o desenvolvimento local.

Mas arrisca-se dizer que, em sua maioria, o mariense é um povo de muita fé e esse fenômeno encontra-se timbrado, inclusive no nome da cidade. Em linhas de conclusão também não é possível dizer, quem nasceu primeiro, se o silêncio respeitoso ou o observador criterioso (comer com os olhos), mas o fato é que esse comportamento rendeu, não só ao mariense, mas ao mineiro de um modo geral, a fama de “come-quieto” que está longe de ter fim.

O limite entre tolerância e a curiosidade do mariense mostrou-se muito tênue, a tolerância pode ser traduzida como o “deixar vir o outro”, para que saiba quem é, e, o que trouxe (a novidade). O ser tolerante afigura-se às vezes, como um instrumental para a satisfação da curiosidade.

Talvez suas características mais marcantes sejam a simplicidade e o bom acolhimento; o povo mariense é ligado aos valores da natureza e da amizade e embora os forasteiros tenham encontrado percalços no momento em que decidiram permanecer, sentem-se acolhidos e desejam ali permanecer até o fim.

1.6 Os códigos locais

Os códigos locais aqui analisados constituem o conjunto de normas, regras, preceitos, princípios, sentimentos e ações, implícitos ou explícitos, que regem as relações sociais, em determinada localidade. Para Santos (2011, p.228), a vida social é organizada em derredor de princípios explícitos, normas criadas intencionalmente. E como as ações se classificam em função da sua atuação e pertinência, as regras também. As normas, na forma da conceituação do autor, são normas gerais que são diversamente eficazes conforme os lugares, uma vez que o conteúdo técnico e informacional de cada espaço tem um papel fundamental no comportamento dos agentes.

Os códigos de que trata esse estudo são ordens menos formais, recriadas ao sabor de conjunturas, localmente definidas. Trata-se, pois, de meios de regulamentar relações, que as leis formais, normalmente, não alcançam. São elas, fruto da convivência comunitária, do estilo de vida em comum daqueles que ali se estabeleceram.

Em Maria da Fé, esses códigos se manifestam de forma silenciosa, mas incisiva para aqueles que chegam e desejam se integrar à comunidade. A pena para os que violam as normas é o não acolhimento. Há uma ruptura na relação de hospitalidade, cujo isolamento gerado, por vezes, leva o forasteiro a sair da cidade. Essas normas são válidas apenas para o migrante que pretende permanecer, aquele que se mudou para a comunidade. Interessa analisar os códigos locais acerca desse personagem.

Vou te dar outro exemplo. O festival de inverno nasceu aqui nessa sala. Nós fizemos uma organização que não era ligada à prefeitura. O Waltinho, o Domingos Tótora, a Celinha e várias outras pessoas da cidade. Quando estava tudo pronto veio uma senhora de fora que tinha comprado uma pousada e queria mudar tudo. “Vocês estão loucos de alugar tendas tão grandes”. A mulher acabou com a reunião. Como que você, uma forasteira, chega numa cidade e quer se impor e acabar com tudo. O que você quer quando faz isso?! A antipatia geral. A cidade não é preconceituosa e isso não é um código. Isso depende de quem chega e da maneira da pessoa abordar (Mari Léa Zaroni Campos, historiadora, Mariense, entrevista 20/11/2015).

Essas regras de convivência são fronteira física, limite territorial (nossa terra, sua terra), mas que contém também um valor simbólico, imaterial, abstrato que remete a valores e códigos e, quem vem de fora, é interpretado, traduzido conforme esses códigos.

Raffestin (1997) denomina de semiosfera, o mecanismo que mostra o sentido ou não, com relação ao que vem do exterior:

Para que os elementos do exterior adquiram para ela uma realidade, é preciso “traduzi-los” na linguagem do espaço interno ou semiotizar os fatos não semióticos. O limite é o lugar da tradução: tradução do exterior na linguagem interna da semiosfera (RAFFESTIN, 1997, p.4 – tradução livre).

Nesse caso o espaço cultural ganha um caráter territorial, o limite da semiosfera toma um sentido espacial. Segundo o autor, o *extraneus* pode ultrapassar os limites materiais que o separam do lugar com que ele sonha, mas ele se confronta em quase todos os casos, com o limite não visível da semiosfera do lugar de acolhimento e essa fronteira é muito mais perversa porque, mesmo sem ter que ultrapassá-la, é ela que lhe dará sentido ou lhe recusará (RAFFESTIN, 1997, p.5).

O fenômeno da tradução da diferença, em Maria da Fé, ganha importância, pois é ela quem determina o tom da convivência, sem essa tradução do *extraneus*, surge a rejeição que leva o forasteiro, algumas vezes, a deixar a cidade. Essa fronteira é invisível, imaterial, por isso mesmo definida, como mais perversa. Seu código local.

A comunidade aqui tem alguns princípios, as pessoas aqui não gostam de ser mandadas, se quiser se impor não vai conseguir seu ideal. As pessoas aqui são abertas ao novo, mas esse novo não pode ser imposto. Se você tenta impor uma agricultura orgânica, biodinâmica não vai dar certo. Imagina se você manda a pessoa fazer um composto de chifre esterco, ele vai achar que é coisa do demo e não vai fazer [risos]. Mas se você souber se colocar, as pessoas compram a ideia. Eu fui um desses, que dei a cara, a tapa com a oliva, e as pessoas compraram a ideia. O povo de Maria da Fé, abraça as ideias boas. Outra coisa é o forasteiro ganancioso, esse não fica, eu vi dois casos. Chegaram achando que a cidade é terra de ninguém e que o dinheiro compra tudo. Vem só pra tirar, não vem para colaborar, construir junto, esses também não ficaram. Ele chega tira o empregado do outro. Se vier só pelo lado financeiro, não dura aqui. Mas se vem com amor, cresce e prospera. Mas no geral, os forasteiros são muito bem vindos (Luiz Augusto, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015).

As fronteiras físicas foram tratadas anteriormente. Os códigos locais afiguram-se como fronteiras abstratas. Dos depoimentos colhidos foi possível identificar alguns desses códigos, normas de convivência local, que de certa forma, mostram-se como um manual de transposição das fronteiras abstratas da cidade e que são determinantes para integração ou

rejeição do forasteiro. Observe-se que o depoimento diz que aquele que chega, achando que a cidade é “terra de ninguém”, não fica, ou seja, não é assimilado.

As regras de boa educação e urbanidade ensinam que ao adentrar num ambiente que não lhe pertence, há a necessidade de pedir licença para ingressar. A transposição da soleira em Maria da Fé, assim como na hospitalidade homérica, é um gesto ambíguo, porque é ao mesmo tempo condicional e incondicional. A hospitalidade implica na penetração de um espaço geográfico ou psíquico, que é o território do outro, para que se iniciem os rituais de acolhimento (GRASSI, 2011, p.45).

No século XV, Contamine (*apud* GRASSI, 2011, p.47) informa que, passar de fora para dentro, é passar por uma obrigatória identificação social, é equivalente a pedir licença para entrar, um gesto que invoca o estranho, aquele que prescinde de autorização para penetrar um espaço que não é seu. Esse espaço psíquico, semiótico, entre o interior e o exterior, no mundo ocidental, é representado no universo grego, pelas figuras de Hermes e Héstia. Héstia é a deusa do lar, o próprio lar, o interior por excelência. Hermes é o mensageiro, o movimento, o exterior, o viajante. “Passar de Hermes a Héstia, da soleira para a mesa, é para o viajante, penetrar todo um espaço, é ser admitido no ritual da hospitalidade, é tornar-se igual ao hospedeiro” (VERNANT, 2011, *apud* GRASSI, 2011, p. 46).

Observe-se que o autor propõe uma igualização entre quem vem de fora e os estabelecidos. Nesse estudo trata-se da transposição das fronteiras de uma cidade e do espaço psíquico por quem vem de fora desses limites.

A hospitalidade é um rito de passagem ou de iniciação dos vínculos sociais (LE BRAS *apud* GRASSI, 2011, p.145). Transpor materializa a ultrapassagem de regras comportamentais precisas e específicas. Pedir licença para entrar em Maria da Fé, é um desses códigos locais e equivale à declaração de respeito do forasteiro pelos costumes e pela cultura local.

[...] existe uma estrutura social, uma realidade, então a gente entrava pedindo licença “dá licença para nós morarmos com vocês”? É como você entra na casa de alguém. Você pede licença para entrar, pedíamos permissão para poder conviver com a comunidade. Apesar de a gente participar de outra religião e a comunidade ser extremamente católica, a gente sempre respeitou. No final nós pedíamos licença até para a natureza, para nos deixar ter um cantinho aqui (Luzia Yoneda, agricultora, de São Paulo, entrevista concedida em 28/05/2015).

Inferre-se, que quando a transposição da soleira resulta na permanência, por tempo indeterminado, o forasteiro adquire o direito de residência, termina para este a hospitalidade e ele se torna morador, embora nem sempre sinta aceitação e acolhimento. Observa-se que a aceitação do *modus* de vida, do tempo e da cultura local são o equivalente, à aceitação do pedido de licença pela comunidade, ou seja, há uma autorização de entrada, transposição das fronteiras físicas e algumas psíquicas, mas não todas.

Entretanto, observa-se que existe um terceiro obstáculo, uma espécie de *last frontier*, que jamais será transposto, presente nos rituais de aceitação, princípios e normas do *estraneus*, pertencem a uma herança cultural anterior e ele não é signatário da existente na sociedade de acolhimento. Além disso, independentemente do seu grau de integração, haverá sempre, uma tênue diferença entre o nível de liberdade legado aos estabelecidos, naquele espaço, e o nível de liberdade à disposição do forasteiro.

O migrante contemporâneo, não é, pois, um cidadão de segunda categoria em Maria da Fé, ao contrário, é desejado e respeitado, desde que tenha a consciência de que ali, ele é um mutante social. Tem asas em um dos pés porque veio do reino de Hermes e foi trazido por este (é de fora), o outro pé está dentro, foi admitido, está no reino de Héstia, pois, para a comunidade, quem chegou com o vento, pode, um belo dia, voltar com ele. Sua posição semiótica é uma espécie de seguro para as relações diplomáticas, entre o interior e o exterior, e assim garante-se que as portas, dos dois reinos, estarão sempre abertas.

Outro código de integração local é a necessidade de identificação do forasteiro, sua genealogia, norma que se traduz em distinção, crucial para que relações de confiança e respeito mútuo se instaurem. A distinção traduz-se no sentimento de que, se o “de fora” se apresenta, e, manifesta o interesse de conhecer a comunidade de acolhimento é o equivalente à declaração de respeito pela cultura local.

Os forasteiros - o pessoal daqui chama de “os de fora” - tem vindo só pra somar...tem vindo por causa das oliveiras, dos orgânicos, da qualidade de vida, do lugar bonito, com ar puro, no alto da montanha...ele é bem vindo por isso e também porque ele trás dinheiro. Ele vai construir, ele dá prioridade ao que tem no comercio de Maria da Fé e gera emprego. Claro que tem alguns que são arrogantes e esses não ficam aqui (Luiz Augusto, mariense, empresário, entrevista 23/05/2015).

Uma pessoa me contou uma história que me impressionou, o cara de fora chegou aqui na praça, querendo comprar uma galinha. Era um paulista que chegou metendo a mão no bolso e perguntando quanto é? E ele [o vendedor] não deu a mínima... Ele estava vendendo a galinha e precisava

daquilo para viver, mas não deu a mínima. Então ficou ali, no cigarrinho dele, olhando, matutando e a pessoa ali, querendo comprar a galinha. E ele [o vendedor] indagou: você é filho de quem? Se ele conhece, sabe quem é a pessoa, ele vende a galinha. Se não conhece, não vende. Mesmo que precise do dinheiro! (Luzia Yoneda, de São Paulo, ex-bancária, agricultora, entrevista 28/05/2015).

Por mais que a cidade pequena tenha se reconfigurado, influenciada inclusive, pela monetarização, certos códigos permanecem irretocáveis no pequeno círculo. Observe-se que nos depoimentos acima o homem da metrópole (forasteiro), deseja apenas estabelecer uma relação mercantil, enquanto que, o vendedor de galinhas, em Maria da Fé, deseja o contato, um intercâmbio social, a distinção. O homem simples da cidade pequena traduz a atitude mercantil e indiferente, do homem metropolitano, como um comportamento *blasé*, de total ignorância em relação ao seu interlocutor, demonstrando interesse apenas pela compra.

A metrópole sempre foi sede da economia monetária e foi de lá que veio a pessoa interessada na galinha. Segundo Simmel (1973, p.13) a economia monetária e o domínio do intelecto estão intrinsecamente vinculados. Ele afirma que o homem metropolitano, tem atitudes prosaicas, lida com homens e coisas da mesma maneira; e nesta atitude, uma justiça formal, frequentemente se combina, com uma dureza desprovida de consideração. Observe-se que para o homem metropolitano, o contato se amolda ao princípio pecuniário: ele pergunta pelo valor da troca, reduzindo toda peculiaridade e qualidade do encontro à questão: quanto?

Apenas a realização objetiva, mensurável é de interesse, assim o homem metropolitano negocia com seus fornecedores e clientes, seus empregados, e frequentemente até com as pessoas com quem é obrigado a ter intercâmbio social (SIMMEL, 1973, p. 13).

O autor chama a atenção para a relativização da exatidão calculista no pequeno círculo, onde a importância de se conhecer o indivíduo, a distinção, produz inevitavelmente, um tom mais cálido, um comportamento que vai além do balanceamento objetivo de serviços e retribuição. “Na esfera da psicologia econômica do pequeno grupo, é importante que, sob condições primitivas, a produção sirva ao cliente que solicita a mercadoria, de modo que produtor e consumidor se conheçam” (SIMMEL, 1973, p.13).

No mínimo instigante, é a atitude do mariense, vendedor de galinhas na praça, que diante da atitude *blasé* do homem metropolitano, devolve-lhe indiferença e recusa-se,

através do seu silêncio, a vender-lhe o bem pretendido. Simmel (1973, p.12) afirma que a metrópole, com seu ritmo e sua multiplicidade sem fim, cria no indivíduo condições psicológicas, que intensificam os estímulos nervosos, contrastando com a vida de cidade pequena ou rural, no que se refere aos fundamentos sensoriais da vida psíquica.

No pequeno círculo, o ritmo da vida e do conjunto sensorial de imagens mentais flui mais lentamente, de modo mais habitual e uniforme. É precisamente nesta conexão, de caráter sofisticado, que a vida psíquica metropolitana se torna compreensível – enquanto oposição à vida na pequena cidade, que descansa mais sobre relacionamentos profundamente sentidos e emocionais (SIMMEL, 1973, p. 12).

Desse desarranjo sensorial causado pelo excesso de estímulos na metrópole, cria-se no homem metropolitano, a estrutura da impessoalidade, que pode ter como apoiada na economia monetária. Fenômeno ao qual o autor chama de atitude *blasé*, traduzida por indiferença. O dinheiro torna-se o denominador comum de todos os valores; arranca irreparavelmente a essência das coisas, seu valor específico e sua incomparabilidade. Enfim, todas as coisas jazem no mesmo nível (SIMMEL, 1973, p.16).

Quando eu cheguei aqui atendia o telefone, assim como fazia em São Paulo e dizia: Banco do Brasil, bom dia! Eles não gostavam, falavam: quem é essa grossa aí, que nem reconhece a voz da gente? E eu achando que estava sendo muito educada [...] Depois o gerente falou que tinha que perguntar quem é e como é que vai? [...] (Luzia Yoneda, ex-bancária, agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

Observe-se que o gerente do banco chama a atenção da recém-chegada para a necessidade de tratar as pessoas da cidade com distinção. Na metrópole o cliente de um banco é convertido ao número de sua conta, mas no pequeno círculo, até mesmo as relações financeiras prescindem de distinção.

A aceitação e a integração, em Maria da Fé, prescindem de que o homem metropolitano abandone a objetividade impiedosa da metrópole. Ser objetivo, ou declarar-se como tal, pode ser traduzido, na comunidade de acolhimento, como falta de respeito e atenção com as pessoas em sua individualidade, e muitas vezes, como má educação.

No entanto, segundo os marienses, o código local que se sobrepõe a todos os demais é o amor à cidade e ao seu *modus vivendi*.

Uma regra de ouro é: - você entrou em Maria da Fé, a regra é amá-la. A cidade é muito aberta. Se você vem agregar não importa no que você acredita. A pessoa pode ser de qualquer religião. Aqui há uma tolerância muito grande. E vai agregando. As pessoa aqui, acreditam que, você vai

trazer uma coisa boa. Não tem malícia! O mariense acha que as pessoas que vem pra cá, vem para o bem, não é para o mal. (Luiz Augusto, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015).

Finalizando com Simmel (1973, p.17), sem contato não há convivência social. O forasteiro pode até permanecer, mas sentir-se-á em estado de “reserva”, o que o isola sem que sequer conheça seus vizinhos. Atitude que, aos olhos da gente, do pequeno círculo, os fazem parecer frios e desalmados, distantes da comunidade que escolheram para viver, tornando-se insustentáveis assim, as relações sociais, ao ponto de despertar no estranho e sentimento de exclusão.

1.7 Maria da Fé – recorte fenomenológico e espacial da Mantiqueira

Nessa sessão dedica-se à caracterização do objeto de pesquisa enquanto espaço de hospitalidade (montanha) cujo comportamento reservado, mas não menos acolhedor de seu povo, ditará o tom do acolhimento. E aqui também, analisa-se a montanha paisagem, como cenário que atrai alguns movimentos migratórios.

1.7.1 Montanha enquanto espaço de hospitalidade

Observa-se que as pessoas da região, mais especificamente, o mariense, tem um comportamento mais fechado: observação ratificada pelo depoimento de Domingos Tótora (p. 97). Alega que o “estar cercado por montanhas”, deixa as pessoas mais reservadas, mas não menos acolhedoras. Disseram também que, depois que se conhece, *quem vem de lá*, abrem-se as portas.

Seja filho da terra ou forasteiro, ninguém nega o encantamento que a montanha exerce sobre as pessoas. A Mantiqueira ou *Amantikir*, por suas qualidades, evoca o colo materno podendo acolher ou expulsar, amar ou ignorar, ou simplesmente, “deixar que venham”. Maria de Fé é um pedaço dessa montanha e, quem ali chega, para ficar ou não, logo descobre que é preciso conhecer a montanha e respeitá-la, compreender a alma e o

temperamento de quem ali vive, para ser digno da hospitalidade do povo que ali habita. Os relatos abaixo mostram como se desenvolve essa relação:

Outra coisa que atrai é o clima, a tranquilidade, a topografia da cidade, o frio, a montanha [...] eu nasci a 50 metros daqui. Quando saio para viajar, eu fico louco para voltar, se eu tiver que sair daqui, eu morro (Sr. Tiago Correa, empresário, mariense, entrevista 27/06/2015).

Parece que te cozinham um tempo, não sei se é pra conhecer para saber quem é a pessoa. As pessoas ficam receosas (a desconfiança do mineiro). Dizem que o povo da montanha tem o comportamento mais fechado. (Yurico Tatamyra, assistente social aposentada, agricultora, de São Paulo, entrevista 17/05/2015).

Esse tópico, demanda a distinção entre montanha: espaço de hospitalidade e paisagem.

Para Santos (2014, p.102), paisagem e espaço não são sinônimos, a primeira é o conjunto de formas que num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza. O espaço, por sua vez, são essas formas somadas à vida e às relações que as anima. Nesse sentido a paisagem é sempre transtemporal, juntando objetos passados e presentes, numa construção transversal. O espaço é sempre um presente, uma construção horizontal, uma situação única e resulta da intrusão da sociedade.

Para Claude Raffestin (1979, p.103), o espaço da hospitalidade que nos interessa é um sistema de valores que se transforma permanentemente em razão de ser um fenômeno social e não é possível assimilar paisagem e espaço. Para ele são duas coisas distantes, dois signos que comunicam mensagens diferentes a uma mesma geo-estrutura.

A paisagem é história congelada que participa da história viva, pulsante. São suas formas que realizam no espaço as funções sociais (KUSMIN, 1974, p. 67):

Considerada em si mesma, a paisagem é apenas uma abstração apesar da sua concretude como coisa material. Sua realidade é histórica e lhe advém de sua associação com o espaço social. Aqui se invoca as diferenças entre existência substancial e existência relacional, duas formas complementares e opostas de manifestação da objetividade da natureza.

Em Moya e Dias (2009, p. 81) tem-se que a hospitalidade, segundo Godbout (1997), é um dom do espaço, “espaço para habitar, para atravessar ou para contemplar”. Na mesma linha de Raffestin (1997), suas qualidades, superfície, acessibilidade, conforto, estética,

historicidade – produzem o que Le Bras denomina de “hospitalidade inerte”, aquela dos lugares e não das pessoas, se é que se pode distingui-las (GOTMAN, 1997).

Os espaços são palco de vivências e convivências, mas a hospitalidade acontece entre pessoas. Em Grinover (2009) a hospitalidade é um acontecimento ético por excelência (BAPTISTA, 2007), são as práticas de acolhimento que tornam o espaço, um lugar mais humano e antropológico, em sintonia com Augé (2003), em oposição aos não lugares que são espaços desprovidos de identidade e memória: “Não é possível falar de espaços hospitaleiros, nem de lugares hospitaleiros, mas de usos e ocupações hospitaleiras do espaço” (DE LA HABA; SANTAMARIA apud Grinover, 2004, p.8).

A paisagem e o clima da montanha são justificativos para alguns movimentos migratórios em Maria da Fé. Para Santos (2011, p. 109) a paisagem é uma parte da situação, a situação como um todo é definida pela sociedade atual, *enquanto* sociedade e *como* espaço.

Maria de Fé está numa região montanhosa, fazendo parte do complexo de cumes mais altos da Serra da Mantiqueira, onde ocupa a 9ª posição, e, essa é a paisagem. No entanto, muito do estilo de vida de seu povo e, do seu *modus* de acolhimentos, suas manifestações de hospitalidade, se dão justamente em razão de ser esse o espaço, onde as relações sociais acontecem. Não há que se falar em hospitalidade da montanha, como se essa fosse capaz de produzi-la. Hospitalidade acontece entre pessoas, por tratar-se de um fenômeno social. Como lugar de refúgio, a montanha pode transmitir uma sensação de segurança, às vezes confundida com hospitalidade.

A dureza da montanha, por suas características naturais, às vezes, se confunde com hostilidade. Ocorre que em ambos os casos, hospitalidade/hostilidade ocorrem entre pessoas, cujo cenário pode ser a cidade. Essa ambiguidade: hospitalidade/hostilidade que pode ser real nas relações humanas, ou seja, com habitantes da montanha cujo comportamento reservado, pode se converter em hospitalidade ou hostilidade a depender do modo de abordagem. Constantinescu (2011), afirma que o montanhês, ao fim, revela-se muito hospitaleiro.

Mutatis mutandi (guardadas as devidas proporções), em Maria da Fé, observa-se o mesmo comportamento reservado, e a necessidade de um tempo (variável) para a leitura do *estraneus* para somente então revelar-se a hospitalidade:

Acolhedora, sorridente, mágica ou hostil, a montanha tem sido julgada, conforme as épocas e as regiões, como hospitaleira (lugar de refúgio) ou inóspita (em razão de suas características físicas ou climáticas), fazendo o homem conhecer toda variedade de matizes pressupostos pelos termos hospitalidade/hostilidade e o percurso de uma extremidade à outra de suas significações. A mesma ambiguidade paira desde sempre sobre os habitantes da montanha, reputados frequentemente como pessoas isoladas, fechadas, reservadas diante dos estranhos (CONSTANTINESCU, 2011, p. 489).

Para Baptista (2008, p. 6), “os espaços de hospitalidade são lugares de cortesia de urbanidade, de cortesia cívica, de responsabilidade. São lugares nossos que convidam à entrada do outro numa oferta de acolhimento, refúgio, alimento, ajuda ou conforto”. Para a estudiosa falar de hospitalidade significa, justamente, ter em conta as múltiplas implicações presentes nessa dupla relação humana: a relação com o lugar e a relação com o outro. A autora afirma que lugares de hospitalidade, são por definição, precários e vulneráveis, mas preciosos em termos de perfectibilidade antropológica. “Diferentes, mas não indiferentes, os seres humanos tocam-se e influenciam-se reciprocamente, quais hóspedes uns dos outros ao longo da vida”.

Alguns valores simbólicos da palavra montanha, em Maria da Fé, ganham contornos nítidos no comportamento reservado do mariense. Segundo os “de fora”, e mesmo, os próprios montanheses, há a necessidade de um tempo para ver “quem vem lá”. Alegam que depois que conhecem o estranho, abrem-se todas as portas.

O Mariense é uma pessoa fechada, a princípio. O próprio relevo proporciona isso. Olha a sua volta, estamos cercados de montanhas. O Mariense precisa ser conquistado, mas é de uma hospitalidade incrível, tem o coração aberto para receber as pessoas, aberto ao novo. Qualquer coisa nova que é posta a prova o Mariense absorve. Tem que insistir com o mariense (Domingos Tótora, designer e artista, mariense, entrevista 27/05/2015).

Infere-se que a hospitalidade aqui invocada é condicional e mostra seus limites. São inúmeras as formas de hospitalidade e acolhimento, cada qual, portanto, com suas especificidades.

A montanha pode ser também espaço para transcendência espiritual, por isso, alguns forasteiros tem buscado esse ponto específico da montanha, por acreditarem que Maria da Fé é uma das cidades sagradas do Brasil. Os místicos classificam-na como o lugar que

possui a *Tônica, a Ciência e a Tecnologia*, a espiritualidade aliada ao avanço humano concreto, gerando frutos da era de aquário.

Corroborando Constantinescu (2011) que, por sua verticalidade, a montanha tem sido amiúde, associada à transcendência, sendo encarada ao mesmo tempo, como morada dos deuses, como o Olimpo, e termo da ascensão humana.

A montanha sagrada por sua posição axial é a residência dos deuses e sua ascensão é um meio para o homem entrar em contato com a divindade. Em múltiplas tradições o próprio cosmo é configurado sob a forma de uma montanha cujo topo toca o céu e permite a junção entre este e a terra (CONSTANTINESCU, 2011, p. 489).

O mesmo autor afirma que em várias civilizações, a montanha acolhe eremitas, monges e outros religiosos que lá encontram elevação no sentido próprio e figurado do termo; o alimento frugal, sadio, essencialmente natural com que se restauram; o ar puro e vivificante das alturas é como um dom da montanha, uma prova de harmonia e comunhão entre o homem e a natureza, sob a proteção da divindade. A montanha, muito favorável à oração e ao recolhimento é um espaço hospitaleiro também, para a espiritualidade (CONSTANTINESCU, 2011, p.489).

Pensamento que, de certa forma, justifica as buscas espirituais daqueles que foram para a comunidade montanhosa de Maria da Fé para seu encontro muito particular, com o que consideram divino:

Mas minha escolha partiu de um momento da minha vida que eu queria viver minha história espiritual e fui protelando. Eu tinha marido filhos, escritório, laboratório, enfim, trabalhava muito. Até o momento que eu falei, “agora chega”! Meus filhos estão grandes e eu vou viver minha espiritualidade da forma que eu acredito. Minha escolha foi movida pela energia do lugar (Patrícia Pacheco, farmacêutica, agricultora, de São Paulo, entrevista 19/05/2015).

Observa-se que para além do forte apelo da natureza, apesar do fascínio que a paisagem exerce sobre os homens, quem parte para explorar a montanha e conquistá-la, deve saber que sua aparência paradisíaca e generosa pode se transformar em dureza, cabe ao homem conhecer bem a montanha, respeitá-la em toda sua complexidade e compreender bem sua alma para não sofrer da parte dela, rigor e hostilidade, mas receber ao contrário, a magnífica hospitalidade dos que ali habitam.

A metáfora proposta por Constantinescu (2011, p.490) afigura-se oportuna a esse estudo, no que concerne ao acolhimento, pois, são de certa forma, influenciadas pelo relativo confinamento de quem vive cercado pelos cumes.

As imagens que se tem plasmadas na mente das pessoas, são de uma montanha encantada, daquelas dos contos de fadas, que evocam a hospitalidade acolhedora, um lugar quase paradisíaco e também a particular hospitalidade de seus habitantes.

Hirschfeld (apud CONSTANTINESCU, 2011), faz uma relação entre solidão, simplicidade, virtude e hospitalidade entre os habitantes da montanha:

É particularmente notável que a hospitalidade se tenha mantido por mais longo tempo nas montanhas. O afastamento dos outros povos, a solidão tranquila faz que o homem seja hostil às mudanças, que ele goste de permanecer na uniformidade e na simplicidade de sua maneira de viver recolhida sobre si mesma. (HIRSCHFELD apud CONSTANTINESCU, 2011, p.491)

Muito do que foi analisado sobre o modo de acolhimento quando tratou-se da comunidade, encontra respaldo científico nos pensamentos dos autores, pois se percebe um padrão nas relações de hospitalidade, seja nas montanhas da Europa ou do Brasil. Em alguns relatos, observa-se que as pessoas dizem que o povo da montanha é fechado até que saibam com quem estão lidando, depois “deixam entrar”, na mesma linha, os autores: “Apesar do fato de, às vezes, os habitantes das montanhas parecerem reservados, fechados, uma vez dissipada a suspeição, eles são ainda mais acolhedores do que em outros lugares” (CONSTANTINESCU, 2011, p.492).

Aqui interessa a compreensão da montanha como um lugar de hospitalidade. A ideia de paraíso que anima o forasteiro, quando ainda de passagem, leva a essa conclusão porque a imagem que guarda da montanha é a de um espaço maravilhoso protegido, onde ocorrem encontros benéficos, onde o homem pode se purificar ou se iniciar segundo o autor (CONSTANTINESCU, 2011, p.499).

Juntamente com a história oral, a observação é uma importante metodologia de pesquisa. Quando define o procedimento antropológico, em 1960, em sua aula inaugural do Collège de France, Levi Strauss afirma o caráter essencial da observação – que implica o compartilhamento prolongado da vida diária dos pesquisados. “É a observação que está sujeita à construção de hipótese e de modelos destinados a conservar as propriedades características da experiência” (Levi Strauss apud NIKODIMOV, 2011, p.83).

Observa-se que nessa cidade as portas estão sempre abertas. Não há cercas elétricas, nem muros altos. O interfone foi substituído por uma salva de palmas ou mesmo o emblemático: *ô de casa!* Por sua posição geográfica, Maria da Fé, encontra-se num fim de linha, as pessoas que ali vivem, sentem-se protegidas não só por isso, mas também pela altitude em que se encontram. O próprio acesso á cidade afigura-se como uma proteção e o povo sente-se seguro para receber, pois quem ali chega, sabe que é o fim da linha. Mas esse conjunto de variáveis não torna a hospitalidade incondicional.

Maria da Fé é um pouco isolada. Você pega Pedralva tem uma rodovia que corta ela ao meio e vai pra outra região, pega Cristina é a mesma coisa. Itajubá e Delfim Moreira, as pessoas apenas passam. Quem vem para Maria da Fé é pra ficar. Aqui é um fim de linha. Quando a pessoa passa e é acolhida, ela sente que não é apenas, mais um. O calor humano aqui é muito forte (Luiz Augusto, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015).

As próprias regras e códigos impostos pelo povo da montanha, aos que ali chegam, são uma barreira moral e social. Outra questão importante é que, quem ali chega, não deve tentar impor seu ritmo, sua velocidade, sua tecnologia. O povo montanhês tem apego às suas tradições e métodos. Seu modo e tempo de agir, não são os mesmos de quem vive na metrópole e, quem tentar transpor essa fronteira, sentir-se-á, fatalmente expulso.

Constantinescu (2011) afirma, que por mais paradoxal que possa parecer, no contexto complexo da sociedade industrial, ocorre uma inversão das significações no que diz respeito a esse lugar de hospitalidade o que deve ser uma preocupação agora é a questão da proteção da montanha acolhedora, protetora e de preservar sua hospitalidade. Hoje, mais que nunca, esse problema é atual: o homem moderno, demasiadamente seduzido por seu poder tecnológico, quer tudo para si, a qualquer preço, até mesmo a montanha, correndo o risco de se esquecer, em meio a sua vida mecanizada, que a montanha pode ser um último refúgio, o último espaço de hospitalidade (CONSTANTINESCU, 2011, p.500).

1.7.2 Montanha paisagem

Nesse ponto, analisa-se a montanha enquanto paisagem, embora o enfoque seja esta e sua força atrativa, as relações entre o espaço e o homem serão, em alguns pontos abordados, por não serem indissociáveis.

Alguns dos migrantes que se instalaram em Maria da Fé, o fizeram, motivados pela paisagem exuberante da Mantiqueira e, é em razão desse *mote*, que faz-se esse perfil geomorfológico da montanha que chora. Esse retrato torna possível a compreensão da força atrativa, do magnetismo paisagístico nesse ponto do Brasil.

Segundo conceituação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), montanha é uma grande elevação natural do terreno, com altura superior a 300 m, constituída por uma ou mais elevações. Serra, por sua vez, é uma cadeia de montanhas. Muitas vezes possui um nome geral para todo o conjunto e nomes locais para alguns trechos (Plataforma de Montanhas – IBGE).

Para o comitê das bacias hidrográficas da Serra da Mantiqueira, esta é uma cadeia montanhosa que se estende por três Estados do Brasil: São Paulo (30%), Minas Gerais (60%) e Rio de Janeiro (10%). O maciço rochoso possui aproximadamente 500 km de extensão, tendo início próximo à cidade de Bragança Paulista e segue para o leste, delineando as divisas dos três Estados brasileiros até a região do Parque Nacional do Itatiaia, onde adentra Minas Gerais até a cidade de Barbacena (<http://www.comitesm.sp.gov.br/serramantiqueira.ph>).

Seu ponto culminante é a Pedra da Mina, com 2.798 metros de altitude, na divisa dos Estados de Minas Gerais e São Paulo. Na Serra da Mantiqueira existem diversas unidades de conservação, como a área de proteção ambiental Serra da Mantiqueira, distribuída entre os três Estados; o Parque Nacional do Itatiaia, dividido entre Minas e Rio; e os Parques Estaduais Serra do Brigadeiro e Serra do Papagaio (Minas) e Campos do Jordão (São Paulo). Esse complexo montanhoso é muito importante para o estado de Minas Gerais, pois 60% da serra encontram-se dentro desse estado.

A serra tem uma formação geológica datada da era arqueana que compreende um maciço rochoso que possui grande área de terras altas, entre mil e quase três mil metros de altitude, ao longo das divisas dos estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro.

A maior porção da Mantiqueira (provém da região onde está o município de Barbacena e de lá se inclina para o sudoeste até se encontrar com as fronteiras com o Rio de Janeiro e logo após, com São Paulo, onde torna-se uma fronteira natural com o estado de Minas Gerais até as mediações finais de Joanópolis (São Paulo), Extrema (Minas Gerais) e por fim, esta termina na cidade de Bragança Paulista.

A capital mais próxima da Serra da Mantiqueira é São Paulo, justamente por estar a 90 quilômetros da primeira cidade situada na Serra da Mantiqueira, Bragança Paulista. A segunda é Belo Horizonte que está situada a 170 quilômetros da primeira cidade onde a Serra da Mantiqueira está situada: Barbacena. E a terceira é o Rio de Janeiro que se localiza a 198 quilômetros do mais próximo povoado na Serra da Mantiqueira, Visconde de Mauá, distrito do Município de Resende (<http://www.comitesm.sp.gov.br/serramantiqueira.ph>).

Seu ponto culminante é a Pedra da Mina com 2.798 metros, na divisa dos estados de Minas Gerais e São Paulo e, seu ponto de transposição mais baixa, é a Garganta do Embaú por onde passaram os bandeirantes durante suas incursões ao interior de Minas Gerais. A região da serra da Mantiqueira tem altitudes médias de 1200 a 2800 metros. A serra é popular pela prática de alpinismo por ter picos elevados, e o rally, e durante o inverno por ser a estação seca, aumenta a procura desse esporte na serra (<http://www.serradamantiqueira.com/>).

A cidade de Maria Fé encontra-se num dos pontos altos da serra e por isso acabou por se tornar a cidade mais fria da região sudeste, a mais fria de Minas Gerais e a segunda mais fria do país. Ocorre que há um debate acerca desse fato, segundo alguns moradores de Maria da Fé, a cidade (1258 metros de altitude) só ostenta o título de mais fria do Sudeste porque Monte Verde (1.555,5 metros de altitude), também no estado de Minas Gerais e localizada na Serra da Mantiqueira, não é cidade, e sim, distrito da cidade de Camanducaia. Embora não seja a mais fria, Campos do Jordão é a cidade mais alta do sudeste.

Por abrigar quatro dos dez picos culminantes do Brasil, a Mantiqueira é também conhecida como "O Himalaya Brasileiro". É a mais extensa das Áreas de Proteção Ambiental, já declaradas pelo governo brasileiro. A APA da Serra da Mantiqueira protege ecossistemas de encosta da Mata Atlântica, que garantem sua estabilidade geológica e preservam mananciais de água de grande significado social, e abriga campos de altitude de importância genética. É neste cenário que a montanha chora seus rios, que banham grandes extensões e abastecem de água potável muitos municípios brasileiros. É famosa por suas cachoeiras e também é o mais antigo Parque Nacional do Brasil. (<http://www.serradamantiqueira.com/>)



Fotografia 7 – Vista aérea da Mantiqueira

Fonte: www.Ciênciaestadao.com.br

Devido à altitude, o inverno na Serra da Mantiqueira apresenta temperaturas baixas com a ocorrência de névoa no começo da manhã e geadas frequentes, dando à paisagem, a aparência das regiões de clima frio. É comum os termômetros registrarem temperaturas negativas, fato que motiva a competição entre cidades da região (Maria da Fé, Campos do Jordão, Monte Verde e Gonçalves), para decidir qual delas registra as temperaturas mais baixas, pois se sabe que, aquelas que forem consideradas as mais frias, atrairão mais turistas no inverno¹⁰.

¹⁰ Campos do Jordão – SP chama para si, o registro da menor temperatura de todos os tempos na Serra da Mantiqueira (-7,3°C), em 1º de junho de 1979. No entanto, surge aqui, outra controvérsia, porque segundo

Ver-se-á mais detalhadamente essa questão do clima, adiante, quando o turismo será analisado como hipótese justificadora dos fluxos migratórios contemporâneos em Maria da Fé, uma vez que algumas cidades da serra se tornaram importantes estâncias turísticas em razão das baixas temperaturas.

Temperatura de 8,4° negativos em MG é a m

Maria da Fé, no Sul de Minas, foi o município onde a temperatura caiu mais, ontem, tendo os termômetros acusado 8,4 graus negativos, segundo informou o Serviço de Meteorologia, embora moradores tenham registrado 13,4 graus negativos em termômetros a céu aberto, um recorde nacional, este ano. Campos Altos, ainda no Sul do Estado, registrou a segunda mais baixa temperatura, 1,5 graus negativos.

Em São Paulo, geadas fortes, fracas e moderadas ocorreram em vários pontos do Estado, onde a temperatura mais baixa foi registrada em Campos do Jordão, com 3 graus negativos. O 7º Distrito de Meteorologia divulgou ontem um aviso especial, informando que podem repetir-se geadas fortes e espasmas hoje.

Albergados

Na Capital paulista, onde a temperatura mínima foi de 1,6 e a máxima de 14,4 graus, a Central de Triagem e Encaminhamento — Ocren, da Secretaria de Promoção Social, que abriga migrantes e indigentes, teve ontem um recorde de atendimento, com 370 pessoas pernoitando em seus albergues.

Através da operação-inverno, 50 indigentes foram recolhidos nas ruas da Capital e encaminhados a Ocren. O maior atendimento de vítimas do frio havia ocorrido no inverno do ano passado, quando 350 pessoas foram abrigadas numa só noite. A Secretaria da Promoção Social informou que tem condições de atender até 1 mil pessoas.

No Paraná

A temperatura de 1,4 grau registrada na madrugada de ontem em Curitiba obrigou o centro de triagem da Secretaria da Saúde a trabalhar ininterruptamente no recolhimento de pessoas nas ruas da Capital. Mais de 30 mendigos ou viajantes foram levados aos albergues públicos, que já estão com sua capacidade quase esgotada.

Cascavel, no Sudoeste, a Curitiba não houve ocorrência do fenômeno.

Santa Catarina

Em São Joaquim, Santa Catarina, depois de cair ininterruptamente por 30 horas, formando uma camada com 30 a 40 cm de espessura, a neve cessou pouco depois da meia-noite de segunda-feira, seguindo-se uma forte chuva que derreteu o lençol em poucas horas.

Em Chapecó, no Oeste do Estado, onde entre domingo e segunda-feira a temperatura permaneceu na marca dos 2 graus negativos, a índia cinganguê, Maria dos Santos, 30 anos, não resistiu ao frio, vindo a falecer. Na cidade de Maíra, no extremo Norte, três casas desabaram por não suportarem o peso da neve. As famílias foram recolhidas a um galpão, onde estão recebendo assistência da prefeitura.

Rio Grande do Sul

Embora o frio continue intenso no Estado, aumentando a procura de hospitais por parte de portadores de doenças respiratórias, as condições climáticas não foram favoráveis à ocorrência de neve e geadas no interior. A temperatura mínima ocorreu em Cambaia do Sul, a 183 km da Capital, com 0,7 graus positivos.

De acordo com o 8º Distrito de Meteorologia, do Ministério da Agricultura, a frente fria está em processo de dissipação, passando por Minas Gerais e Espírito Santo, e estende-se ao Atlântico, onde forma uma ondulação ciclônica ao longo do litoral do Estado de Santa Catarina e Paraná. Com isso, as temperaturas no Rio Grande do Sul deverão manter-se estáveis e o tempo bom, com nebulosidade.

Até o momento, a consequência mais grave tem sido com relação a doenças respiratórias em crianças de zero a dois anos e a problemas cardíacos nos mais velhos. Segundo levantamento da Secretaria de Saúde de Porto Alegre, na semana passada, houve 10 óbitos.

Vendas sobem 40% nos últimos dias

O frio intenso e a chuva fina dos últimos dias contribuíram para aumentar a venda de cobertores, mantas, edredons, vinhos, queijos, e até metas de lá. Segundo cálculos dos comerciantes, o movimento cresceu cerca de 40%, mas os dias de calor da semana passada prejudicaram as vendas. Os comerciantes esperam que o frio continue e aumente.

As lojas de bebidas e confeitarias finas estão com promoções de vinhos nacionais e chilenos como forma de incentivar ainda mais o consumo dessas bebidas. O Sr. Wilson da Fonseca Marques, gerente da Pomerode da Rua Miguel Couto, informou que "nesta época a venda de vinhos cresce de um modo geral, mas cresce mais ainda devido às promoções de vinhos chilenos, portugueses e até de algumas marcas francesas que fazemos".

Promoção

Outra loja que está fazendo promoção de vinhos é o Lázador, na Rua da Assembleia. "Aumentou muito a procura e a promoção que fazemos aqui é com preços 20% abaixo do normal", informou o Sr. Joaquim Gabriel Guedes, um dos diretores da loja. Lázador também está oferecendo outra vantagem aos compradores: todos os artigos que não estão na promoção têm um desconto de 10% no preço. "É porque a procura é sempre feita pelo preço, não é?", acrescentou.

Mas não são só os queijos e vinhos que aumentam de venda nos dias frios. Os cobertores, edredons, mantas e até as metas de lá tiveram uma procura enorme nas últimas semanas. De acordo com o gerente da filial sete da H&M Barbi, Odório Viana, "de 1º a 10 deste mês aumentou muito a venda de cobertores mas na semana passada, com aquele calor, não vendemos nenhum e até ontem e ontem voltamos a vender coisas

onde moravam temendo que fossem desabar.

O maior vendaval registrado em Santa Catarina nos últimos 10 anos atingiu com mais intensidade a Capital, onde o vento arrancou mais de 10 árvores, postes de luz, placas, emudeceu mais de 15 mil telefones que só foram recuperados pela manhã e desativou todo o sistema de sinalização de trânsito.

O superintendente da Cedec — Coordenação Estadual da Defesa Civil, Nilson Landman, não pôde calcular o montante dos prejuízos, mas sabe-se que o telhado do supermercado Comper, de Brasília, foi total-



Figura 6 – Matéria jornalística sobre o dia mais frio de Maria da Fé (Jornal Brasil Abaixo de Zero).

Fonte: www.abaixozero.com

Nos picos mais elevados da serra, o frio pode ser mais intenso e as temperaturas podem ser negativas. Há registros de precipitações de neve em picos (os cumes e localidades mais altos da Mantiqueira encontram-se em anexo *in fine*).

A Serra da Mantiqueira integra o ecossistema da mata Atlântica e mata de araucárias, apresentando manchas remanescentes dessas matas bem como campos de altitude em seus picos mais elevados. Apesar da grande ocupação de algumas áreas para atividades agropecuárias, a mata atlântica encontra preservada em alguns pontos, aonde ainda é possível encontrar bromélias, ipês, jacarandás, jequitibás, etc, espécies típicas do clima tropical de altitude.

registros meteorológicos, Maria da Fé é a cidade que registrou as menores temperaturas na Serra (-8,4°) no dia 21 de julho de 1981.

Quanto à fauna, alguns animais são típicos dessas matas: o esquilo conhecido como serelepe, a paca, a capivara, o lobo-guará, a onça-parda, o cachorro-do-mato-vinagre, a jaguatirica, o veado-campeiro, o macaco-sauá, o ouriço-cacheiro e muitos animais pequenos. Entre as aves, destaque para o joão-de-barro e a seriema, que conseguem se manter em grande número, apesar dos desmatamentos. Encontram-se ainda o tucano, a maritaca, a gralha-azul, o jaçanã e o gavião chamado carcará, corujas de várias espécies e o falcãozinho (SERRA, 2015).

A Serra da Mantiqueira é considerada um dos mais importantes ecossistemas brasileiros e figura na lista das Reservas da Biosfera da Organização das Nações Unidas (ONU). O grande desafio é criar estratégias para preservar as matas remanescentes do processo de ocupação e, ao mesmo tempo, permitir o desenvolvimento dos municípios encravados em suas montanhas.

No entanto, a riqueza da região está mesmo na vegetação e nos milhares de nascentes que deram origem ao nome da serra e que alimentam importantes bacias hidrográficas.

A porção da mata atlântica localizada na Mantiqueira, especialmente na região denominada de Planalto de Campos do Jordão, que abriga os municípios de Campos, São Bento do Sapucaí e Santo Antonio do Pinhal, possui florestas naturais, com destaque para as últimas reservas de araucárias, o pinheiro brasileiro, de São Paulo.

As florestas de araucárias guardam em seu interior rica biodiversidade. Segundo os dados apurados pela Secretaria Estadual do Meio Ambiente para a obra 'Mantiqueira - Castelo das Águas', foram identificadas 352 espécies de plantas, das quais 13% endêmicas, ou seja, típicas da região.

O Instituto Florestal identificou que os três municípios possuem 12.716 hectares de matas, 9.852 hectares de capoeiras e 6.597 hectares de reflorestamento, sobretudo de pinus.

A montanha revela-se fascinante não só pela hospitalidade de seu povo, relevo e clima. Recentemente a Mantiqueira foi tema do livro do fotógrafo Ricardo Martins, *Amantikir*, a serra que chora, que reúne belíssimas paisagens de uma cordilheira que é uma verdadeira senhora do tempo, com seus mais de 66 milhões de anos, suas histórias, lendas e rios que parecem lágrimas escorrendo pelas suas encostas, e esta era significação desse lugar mágico para os índios Tupi que habitavam a região:

Conta a lenda que, em tempos idos, uma formosa índia da tribo Tupy apaixonou-se perdidamente pelo Sol, e passava os dias a banhar-se na sua luz.

O Sol, o Guerreiro do Cocar de Fogo, também enamorado da bela índia, passava dias e noites no céu para ficar perto da sua amada, não deixando que a paz da noite serenasse a Terra. Os pastos se incendiavam, a capoeira secava e ferviam os lamaçais.

A Lua, com ciúme da mulher que roubou-lhe a atenção do Sol, foi queixar-se a Tupã, e este ergueu um enorme paredão para esconder do Sol sua enamorada.

A índia, impedida de ver seu amado, verteu rios de lágrimas, torrentes de água. A montanha foi chamada de MANTIQUEIRA (*A-man-ti-kir*) que quer dizer Serra que Chora, devido à grande quantidade de nascentes que brotam em suas encostas.

Essas nascentes são as lágrimas da bela índia de que ninguém lembra o nome (<http://www.serradamantiqueira.com/p/lenda.html>).



Fotografia 8 - A Montanha que Chora

Fonte: Ricardo Martins (2015)

É nesse cenário que nasceu a cidade de Maria da Fé, outrora intitulada Campos de Maria da Fé, em meio às araucárias, abundância de água, baixas temperaturas e cumes elevados. Ao que parece, a *Shangri-la* da montanha que chora, a terra prometida daqueles ousaram tirar do imaginário uma comunidade ideal e tiveram a coragem sair em busca desse lugar mítico (para alguns).

Conclui-se que para além da paisagem, como espaço inerte, a montanha é um lugar de hospitalidade, mas não de uma hospitalidade incondicional, existem fronteiras, reservas, limites que precisam ser respeitados.

Os próprios marienses se definem como fechados em razão de viverem cercados por montanhas, mas não se fecham ao encontro, apenas demandam um tempo de observação e admissão dos “de fora”, estabelecem uma reserva, mas acolhem com afeto.

Algumas pessoas tem buscado a montanha pelo seu significado sagrado e, ratificam alguns autores (CONSTANTINESCU, 2011) mencionados no corpus da pesquisa, que a verticalidade dela está ligada á ideia de transcendência. Quando os habitantes da montanha paradisíaca e sem limites, que povoa o imaginário das pessoas, mostram suas reservas ao acolhimento, essa imagem pode desvanecer, não significando, portanto, tratar-se de hostilidade, apenas de um confronto pessoal com a realidade. Infere-se por fim, que a montanha que chora, precisa ser preservada, não apenas em seu aspecto natural, mas também como espaço de hospitalidade. Baptista (2008, p.6) salienta a necessidade de preservação desses espaços:

Na consciência, porém, de humanização do espaço – a sua transformação em lugar pressupõe o respeito pela hospitalidade do próprio mundo natural. Ele serve-nos de solo de enraizamento temporal, de sustento e fruição, mas, por isso mesmo, não pode continuar a ser visto como um recurso inesgotável.

A autora destaca a importância da preservação e humanização do espaço, a fim de transformá-lo em lugar de hospitalidade, de sustento e fruição.

CAPÍTULO II – MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS CONTEMPORÂNEOS

Fluxos e êxodo subentendem fenômenos mais amplos como aqueles que tem como marcos: catástrofes naturais, guerra civil, fome e pobreza. Esse estudo trata de movimentos de pessoas que tem vindo para uma comunidade de acolhimento específica, com várias motivações. E é sobre esse viés e sobre os migrantes que se desenvolve essa sessão.

No capítulo I foi realizada uma caracterização e análise da cidade de Maria da Fé como centro de atração dos movimentos migratórios e lugar da hospitalidade. Naquele contexto caracterizou-se também o mariense como anfitrião que acolhe o deslocado, realiza os rituais da hospitalidade e autoriza ou não, a permanência.

O capítulo II dedica-se à análise dos movimentos migratórios na localidade e à caracterização do protagonista do deslocamento, o migrante [forasteiro].

2.1 Movimentos migratórios em Maria da Fé

As história dos movimentos migratórios em Maria da Fé confunde-se com a história do nascimento da cidade e a formação da identidade local. O incêndio da primeira igreja matriz da cidade, em 1922, deixou a comunidade parcialmente sem documentação. Há memórias individuais e acervos particulares que respaldam esse fato. Sabe-se que nas cidades brasileiras, os livros do tombo e arquivos da igreja, guardam os fatos históricos importantes das localidades.

Quanto aos movimentos migratórios, observa-se que há um esforço dos marienses para resgatar a memória da formação da cidade, inclusive, no que tange ao fato de esta, ter nascido e se desenvolvido com a força de trabalho de migrantes e imigrantes.

A outra filha do capitão casou com um mascate do Sergipe, e se fixou aqui até morrer. Até hoje tem a casa lá perto do cemitério que chamava Chácara do Corisco. Esse nome porque ele veio da região do cangaço. Ele foi importante no crescimento da pequena vila, porque montou o primeiro hotel. O Hotel Lemos. Porque chegavam as pessoas que não tinham onde ficar e ficavam nas casas de família. Esse moço era

conhecido por Sr. Lemos [...] Muitos migrantes vieram para cá por causa da ferrovia. Veio o progresso. Essa estrada foi concebida para ser um elo, entre dois pontos: o interior de Minas e São Paulo (Mari Léa Zaroni Campos, historiadora, entrevista 20/11/2015).

No centenário da paróquia, num esforço conjunto, o advogado Osvaldo Renó Campos e a historiadora Mari Léa Zaroni, reuniram a parca documentação disponível e elaboraram textos, que redundaram numa revista (Centenário) publicada em outubro de 2008 – História e memória coletiva, volume I – lembranças de 1859 a 1983.

Por meio do trabalho realizado por esses dois marienses, alguns fatos importantes da história puderam ser recuperados e registrados nessa revista, e também através de um manuscrito de Luiz Barcellos de Toledo, encontrado pela família, após sua morte, intitulado “o Sertão da Pedra Branca”, onde o autor teve cuidado de narrar fatos, relativos às sesmarias do sul de Minas Gerais (que o mesmo, chama de toscos apontamentos). Dentre as ditas sesmarias, há registros sobre Campos Maria da Fé, primeiro nome da cidade.

Foi nesses registros que se buscou vestígios dos movimentos migratórios na cidade. Observe-se que a história da cidade está ligada à chegada de forasteiros desde sua formação, visto que a sesmaria foi entregue originalmente, a pessoas que vieram de fora. A própria dona Maria da Fé (de Aiuruoca) e seu esposo (de Pindamonhangaba) eram forasteiros. Embora o marco temporal desse estudo sejam os anos 1990 – 2015, analisou-se os movimentos migratórios desde a formação do município.

A história da cidade nada diz diretamente, a esse respeito, mas é possível concluir que a acolhida dos “de fora” integra o genótipo da cidade e permeia vários momentos de sua história passada e contemporânea. Pelo trecho da entrevista transcrito abaixo, percebe-se a importância do forasteiro, inclusive estrangeiros, para o desenvolvimento da economia local. Segundo os relatos orais abaixo, os japoneses, por exemplo, começaram a chegar à cidade nos anos 1930 e impulsionaram a cultura da batata e do café:

Em torno dos anos 30, os japoneses começaram a vir e continuaram no pós-guerra, obrigados a sair do Japão. Quem os acolheu, em Maria da Fé, foi o avô dela [a esposa – Dona Niquinha], o Coronel Ferraz. E ele foi tido como quinta coluna porque apoiava os japoneses (Sr. Tiago Correa, empresário, mariense, entrevista 27/06/2015).

Foi o exército lá na fazenda prender meu avô. E ele levou os soldados para ver seu arsenal no porão: havia foices, enxadas, ferramentas de trabalho de um modo geral e eles viram que ninguém queria começar outra guerra. Os japoneses trabalhavam na lavoura da batata. Eles

vieram porque meu avô emprestava terras e também, faltava mão de obra na época. Meu avô lidava com café. (Dona Niquinha Ferraz, empresária, mariense, entrevista 27/06/2015).

Mas alguns desses que vieram, fixaram raízes, os Kobayashi, os Yasawa, os Tomyta, mas muitos foram embora, não conseguiram ficar em Maria da Fé. Quando a batata começou a entrar em decadência eles foram embora e também o Japão, numa certa época, começou a chamar de volta os japoneses que tinham ido embora para outros países (Sr. Tiago Correa, empresário, mariense, entrevista 27/06/2015).



Fotografia 9 – Acolhida dos japoneses pela igreja católica local - 17/07/1938

Fonte: Revista do Centenário (2000, p.23)

O Senhor que aparece de batina escura na fotografia 9 era o pároco local, na época (1938), e aparece cercado por crianças japonesas, numa demonstração que a igreja os acolheu.



Fotografia 10 - Batismo dos japoneses perante a comunidade católica 17/07/1938

Fonte: Revista do Centenário (2000, p.23)

O modo de acolhimento dos migrantes em Maria da Fé suscita a reflexão de que desde épocas mais remotas, a cidade já abria suas portas aos forasteiros, buscando acolhê-los e integrá-los. A fotografia 10 mostra uma cerimônia de batismo coletivo, dos japoneses, em 17 de julho de 1938, na igreja local, onde foram hasteadas as bandeiras do Brasil e do Japão, ato traduzido como atestado de acolhimento, estando presentes também católicos frequentadores da paróquia local. O fato informa que os migrantes tinham o desejo de se integrar, ao ponto de desejarem o batismo. Na verdade, alguns recebiam orientação no

Japão e alguns já chegavam convertidos ao catolicismo. Segundo Bastos (2015) essa medida visava sua integração. Não há registros de conflitos entre estes e a comunidade. Como se infere dos relatos, famílias que se deslocaram para a cidade nos anos 1930, ali residem até os dias atuais (os Tomyta, os Kobayashi, Yasawa).

Park (apud MATEOS, 2004, p.36) distingue a dinâmica das relações entre grupos, no que tange à adaptação. Esse conceito não implica numa homogeneidade cultural total, já que se supõe que os eventuais conflitos de interesse são superáveis e, existe a possibilidade de compartilhar valores comuns, ainda conservando viva uma identidade específica do grupo. É o que conhecemos hoje como integração social.

Não há que se falar em assimilação, neste caso, mas sim que a comunidade japonesa está integrada em Maria da Fé, uma vez que, não havia conflito entre o grupo de fora e os estabelecidos, tampouco a sobrevivência ou permanência daquele grupo, naquela comunidade, dependia de um processo de solidariedade cultural.

Park define a assimilação como um processo de interpenetração e de fusão por meio do qual as pessoas e os grupos adquirem lembranças, sentimentos e atitudes de outras pessoas ou grupos e, moldados por suas experiências e sua história e, os incorporam a uma vida cultural comum. A integração não supõe a supressão das antigas memórias dos imigrantes (MATEOS, 2004, p.38 – tradução livre).

Uma década antes da chegada dos japoneses, nos anos 1920, foram acolhidos os turcos, notadamente a família Neder, que embora tenham vindo em menor número, se notabilizou por impulsionar o comércio na cidade. Embora o nome do bairro Turquia tenha sido dado em homenagem a esses, também não consta na história local que tenha havido qualquer tipo de segregação ou a necessidade de assimilação, como condição de permanência. Os grupos conviveram harmonicamente, cada qual com suas atividades e sua cultura. O bairro não era uma manifestação de segregação, não se tratava de um gueto. Apenas foi o local escolhido pelos turcos para fixarem residência, uma vez que pertenciam à mesma família.

A família Neder chegou aqui no início do século XX, portando passaporte do império Otomano e por isso foram erroneamente denominados “turcos”, no entanto eles eram libaneses. Eram comerciantes e se instalaram inicialmente em frente à igreja matriz. Com a chegada de outros irmãos e o crescimento do seu comércio, esses acabaram mudando a loja para uma rua mais distante, na saída para bairros rurais que tornava o ponto mais estratégico. Com o crescimento do grupo dos

chamados “turcos” o local passou a ser chamado “Turquia” em referência à origem dos proprietários. Atualmente, Turquia é a denominação do bairro comercial da cidade (Mari Léa Zaroni Campos, historiadora, mariense, entrevista 20/11/2013).

Não se percebe, na chegada desses migrantes, nenhum viés de marginalização por parte da comunidade de acolhimento. Segundo Park (2004, p. 38), as migrações levam à situação do “homem marginal”, quando os migrantes são atraídos até a cultura de recepção e separados de sua cultura de origem. No caso *in tela*, os migrantes não se encontravam em situação de desvantagem em Maria da Fé, ao contrário, eles necessitam do apoio da cidade para se integrar e se desenvolver e, a cidade precisava ainda mais da força de trabalho deles, para seu desenvolvimento econômico, mostrando-se uma relação simbiótica e harmônica.

No entanto, relembra-se Park (2004, p.40), ao concluir-se que algumas cidades demonstram certo cosmopolitismo receptivo. Maria da Fé, talvez não seja tão cosmopolita, mas trata-se de um bom laboratório social. Com o passar dos anos e a chegada de mais pessoas, questões outras começam a surgir.

Ganham destaque a partir desse ponto, os movimentos migratórios contemporâneos nos limites de um marco temporal (1990 – 2015), em razão de um fato histórico que marcou a vida e a economia da comunidade: a crise da batata nos anos 1990.

A crise trouxe o incremento da chegada dos forasteiros, alguns atraídos pelo aviltamento do preço das terras, adquiridas em leilões realizados pelos bancos credores e por outras motivações relacionadas à abertura da cidade para novas oportunidades de recuperação de sua economia.

Com a crise da batata nos anos 90, houve deslocamentos em dois sentidos: os forasteiros chegando e as pessoas do meio rural indo embora. Primeira coisa é a oferta de emprego. Quem vai embora é por isso... no meio rural está complicado por questões de preços, hoje em dia, áreas baixas são tratoráveis e a mão de obra no campo cada vez mais cara para se produzir, na verdade. Em regiões mais baixas tudo é mais fácil, mecanizado. Os produtores não conseguem competir com quem pratica agricultura em áreas baixas, planas. Quem trabalha no campo de sol a sol não quer ficar lá pra ganhar mixaria. O dia a dia do homem do campo hoje, só tem o sustento porque lavoura, num ano ela dá, no outro ela tira. E quando ele vai trabalhar na indústria, em Itajubá, ele tem o salário certo, todo mês. Ali ele tem uma hora extra, um plano médico e isso tudo chama a atenção de quem está no campo [...] A cidade embora seja hospitaleira, tem muita gente daqui indo buscar serviço fora e muita gente de fora vindo pra cá. Pessoas que não são do ramo da agricultura e

que estão comprando terras, investido aqui. E quem é do campo, está indo para a cidade buscar emprego. (Luiz Augusto, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015).

Infere-se do relato acima, que a percepção da comunidade de acolhimento, sobre os movimentos migratórios, quando instaurada a crise da batata, muda sua vertente.

Primeiro em relação aos locais que empreendem deslocamentos em busca de melhores condições de trabalho fora da cidade. Segundo, em relação à chegada dos de fora. A primeira questão foi discutida no item “a ressignificação da cidade pequena”, onde revelou-se que, após o abalo da economia, a cidade tornou-se fornecedora de mão de obra para outras cidades, em razão do contingente de desempregados. Ou seja, trabalhadores deixaram a cidade em busca de novas possibilidades de vida e de melhores condições de trabalho.

Segundo Marx (1998, p.9) a posição dos indivíduos com relação aos meios de produção é o único determinante de sua condição social. Não se trata do único determinante, mas as posições e movimentos realizados pelas pessoas, em muito, são ditadas pela sua condição social. Se, ocorrem oscilações e revezes na economia, é natural que as pessoas busquem outros meios que reequilibrem sua posição social e econômica.

Para Baeninger (2012, p.1), a compreensão dos processos migratórios contemporâneos, em etapas específicas, da dinâmica econômica do país, perpassa por questões relacionadas aos meios de produção e a divisão do trabalho.

Os movimentos migratórios apresentam características distintas em cada uma das etapas econômicas, uma vez que embora a migração seja sempre definida como uma mudança de residência envolve sentidos, direções, causas, consequências bastante variadas; determinado tipo de movimento migratório teve sua expressão num momento e pode ter significado diferente noutra etapa e em outro espaço. Essa perspectiva de reconstrução teórico-metodológica do fenômeno migratório possibilita apreender suas dimensões teórico-explicativas em cada situação histórica concreta, incluindo-se a dimensão espacial.

A autora explica que as migrações rurais-urbanas, a industrialização, a desconcentração econômica, a reestruturação produtiva, e os processos de urbanização são fenômenos que explicam os processos migratórios até o final dos anos 1990 porque se modificaram as formas e processos urbanos vigentes nas cidades até então, intensificaram-se os avanços tecnológicos; as cidades pequenas e de médio porte, passaram a constituir uma importante fatia do dinamismo regional e mudaram também a direção e o sentido dos

movimentos migratórios. “A reestruturação produtiva não se limita à dimensão econômica”, porém, alcança as dimensões sociais, políticas, culturais e espaciais (CASTELLS, 1999 apud BAENINGER, 2012, p. 4).

Segundo, em relação aos forasteiros que começam a chegar à cidade, em razão de terem adquirido terras, dos produtores que as perderam, em razão do endividamento ocasionado pela crise da monocultura. As impressões se mesclam numa dinâmica que leva à compreensão de que, naquele momento, os forasteiros eram importantes no sentido de oxigenar a economia, como amplamente declarado pela comunidade de acolhimento. Mas havia um forte sentimento de perda, bem como, uma sensação generalizada de que as terras dos seus antepassados foram entregues a pessoas que não haviam nascido ali.

Surgiu uma mágoa do forasteiro. A crise começou com o negócio da batata semente. Veio uma batata que não era adequada e trouxe uma virose. Maria da Fé era a maior produtora de batata semente do Brasil. Nisso, a Embrapa, Epamig, desenvolveram uma semente de batata que produzia em lugar mais quente. O que aconteceu pra piorar? Aqui que é uma região de relevo montanhoso e difícil de plantar e irrigar perdeu espaço para as terras baixas e quentes, onde a área era tratorável e demandava menos mão de obra e podiam ser irrigadas com pivô central. Enquanto aqui se plantava 100 quilos de batata na mão, lá se plantava 100.000 com o mesmo valor. Em 92, 94, encheu o mercado de batata. O povo daqui não conseguia preço, não conseguia honrar com os bancos, foram perdendo as terras. Quem comprou as terras não tem culpa disso. O banco colocou as terras em leilão, mas para o produtor, o sentimento é, que quem comprou, havia tomado as terras dele, mas não tomou, comprou. Quem comprava nem sabia de quem era, só sabia que tinha uma terra, uma casa e um carro indo a leilão. Então, criou-se essa mágoa de forasteiro[...] Se chegasse um forasteiro aqui, de 93 a 98, o povo até batia, porque foi o auge da crise, quebrou todo mundo. Foi uma decadência para a cidade, todo mundo perdendo tudo, 50 galpões de batatas, todos vazios e um monte de desempregados. Qual era a alternativa? Trabalhar de caseiro ou mudar de profissão, trabalhar na Mahle em Itajubá, na prefeitura, em empresas terceirizadas. Mas quem veio depois dessa geração, recebe essas pessoas de outra forma. Mas hoje já acabou esse negócio, essa desconfiança de achar que os de fora estão vindo aqui, tomar as terras ((Luiz Augusto, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015).

Os problemas econômicos fizeram nascer o sentimento que a comunidade chama de “mágoa de forasteiro”, que se diluiu com passar dos anos e da compreensão de que o forasteiro era a esperança de ideias novas e novos horizontes para a cidade, que continuou sendo, um centro de atração de deslocamentos em razão, não só, do barateamento das

terras. mas também, pelo novo cenário migratório que se descortinava no país a partir de 1990.

Havia, segundo Baeninger (2012, p.14), um vetor que era a dispersão migratória metropolitana, que se evidencia com os deslocamentos metrópole – interior, envolvendo distâncias mais curtas e espaços não metropolitanos. E, por tratar-se de dinâmicas migratórias específicas, não se pode afirmar que, com a reversibilidade dos processos migratórios, deu-se início a um movimento de êxodo invertido, mas que, havia um crescimento dos deslocamentos para o interior e para o meio rural.

Em razão do cenário nacional, nessa época conclui-se que os movimentos migratórios em Maria da Fé não tiveram início nos anos 1990, aliás, pode-se dizer que o município existe hoje, graças aos deslocamentos de pessoas que se instalaram naquela localidade, desde a queda da mineração nas Minas Gerais, a fim de explorar a agricultura. Fenômeno seguido da chegada, contínua de imigrantes e migrantes, não se tratando, pois, de um fenômeno quantitativo, mas qualitativo, no sentido das complexas relações sociais examinadas.

A justificativa para a ênfase dada aos anos 1990, é que nesse período há uma mudança de posição dos deslocamentos na cidade, uma vez que, além de haver um movimento de saída de marienses, em razão do desemprego causado pela crise, houve um incremento no movimento de entrada de deslocados em razão, não só do cenário acima traçado, mas também em função da aquisição das terras, perdidas para os bancos credores. Outros forasteiros que vieram empreender, porque viram na conjuntura econômica, oportunidades para novos negócios, com destaque para os setores de turismo, olivicultura, agricultura orgânica e biodinâmica, *design* e educação.

2.2 O forasteiro

O termo “forasteiro” transporta o imaginário, a um personagem muito comum em produções cinematográficas, notadamente nos filmes de faroeste, em que um sujeito estranho, chega à cidadezinha, assustando alguns, despertando a curiosidade de outros, se impondo e espalhando o caos. Ocorre que nesse estudo, que passa ao largo de uma obra de

ficção, o forasteiro, para a comunidade de acolhimento, é aquele que vem de fora, que não nasceu nas cercanias da cidade, onde veio morar. Forasteiro, também é sinônimo de estrangeiro, estranho ou alienígena.

O forasteiro, o pessoal daqui, chama de “os de fora”, tem vindo só pra somar [...] Tem vindo por causa das oliveiras, dos orgânicos, da qualidade de vida, do lugar bonito com ar puro, no alto da montanha [...] Ele é bem vindo por isso e, também, porque ele trás dinheiro. Ele vai construir, ele dá prioridade ao que tem no comércio de Maria da Fé e gera emprego (Luiz Augusto, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015).

Leciona Grassi (2011, p.55) que estranho, estrangeiro, deriva de *hôte*, do francês, que designa simultaneamente, aquele que recebe e aquele que é recebido, o acolhedor e o acolhido. E essa ambiguidade é dada pela análise etimológica da palavra, que tem parentesco com *hostis*, que significa inimigo. Segundo a autora, esses traços se explicam pelo contexto político e jurídico do mundo antigo grego e romano que forjou o conceito de hóspede.

Na mesma linha da significação grega, o *meteco* (esse é o personagem principal dos movimentos migratórios, aqui analisados) é o estrangeiro-residente, significa aquele que mudou de residência, recebeu da cidade o direito permanência. Entretanto o *meteco* permanece um estrangeiro interno.

Inferre-se do relato abaixo, que sentir-se um estrangeiro, no sentido de ser estranho, mesmo tendo recebido o direito de residência, não é uma prerrogativa do mundo grego. Percebe-se que atualmente, mesmo não sendo estrangeiro, em seu próprio país, o migrante pode ser tomado desse sentimento: “*Vamos ser para sempre forasteiros. As vezes mais ou menos acolhidos, mas sempre forasteiros...*”. (Luzia Yoneda, ex-bancária, agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

O que vem de fora é conhecido, também, como estrangeiro. Para Simmel (1908, p.509) o estrangeiro (no senso de estranho) instala-se na comunidade, mas fica à margem de alguns processos. Isso em certa medida, lhe confere objetividade, que não implica em distanciamento ou desinteresse, mas resulta antes da combinação específica da proximidade e da distância, da atenção e da indiferença.

O sentimento exteriorizado pela migrante encontra eco em Park (1950, *apud* MATEOS, p.35) quando trata das formas de integração do migrante e, define a

multiplicidade como um “mosaico de diferentes mundos”. Um lugar não é apenas uma coleção de indivíduos. Há uma diferença de posições entre os estabelecidos e o migrante. A esse último, o pensador desenvolveu a noção de “homem marginal”, e a expressão foi utilizada pela primeira vez em 1928. *Homem marginal*, não no sentido pejorativo da expressão, mas por considerá-lo, uma personalidade moderna, um híbrido social que pertence a mais de um grupo e não se considera membro de nenhum deles, plenamente. O autor sublinha que o híbrido cultural, vive uma crise de inserção social gerada pelo fato de o migrante, se sentir atraído pela sociedade de recepção e, despojado de sua cultura de origem (PARK, 1928, p. 339).

No caso *in tela*, o forasteiro, acolhido e integrado em Maria da Fé, dá-se conta que por mais que tenha se adaptado ao *modus* de vida local, será sempre um estranho. Estrangeiro, no sentido de não ter nascido ali e não ser herdeiro da cultura local.

Extraneus, no latim, o estranho, é o desconhecido, que vem de fora e não está conforme os hábitos e regras do lugar. Para o *extraneus*, implícitas ou implicitamente, existem algumas fronteiras. Segundo Raffestin (1997, p.2), a fronteira delimita um aquém, o território urbano e um além, o espaço não urbanizado. Esse limite é importante porque define a cidade e a não cidade. É a diferença entre *foris* e *domis*, o primeiro indicando aquele que vem do exterior, o *de fora*, o segundo termo, no sentido de *polis*, a cidade. Essa fronteira tem o sentido de porta, símbolo de separação ou de comunicação entre o mundo interior e exterior e, tem-se nesse contexto, que o estranho é sempre hostil.

A hospitalidade nessa condição é a ponte que liga o interior e o exterior que estabelece a articulação entre o estabelecido e o desconhecido, entre o amigo e o inimigo conforme as circunstâncias (RAFFESTIN, 1997, p.3).

Afirmam alguns migrantes, que não há essa equalização, pois os mesmos permanecerão para sempre forasteiros. Migrantes que estão na cidade de Maria da Fé, há mais de 20 anos, que no jogo simbólico, estão equiparados ao *meteco* grego, agregam a consciência que não são mais hóspedes, mas também não se sentem iguais, ou seja, a fronteira material foi transposta, mas a psíquica não se sabe.

Everett Stonquist foi aluno de Park e em 1930 afirmou que o “homem marginal” está em conflito psicológico entre os mundos sociais. Ao elaborar um novo mundo com base em suas experiências culturais diversas, sente-se com frequência, rejeitado, e com

razão, pois está apenas parcialmente assimilado (COULON, 1995, p. 59). Esse pensamento busca assento na ideia de que, a integração não é suficiente para debelar o sentimento de não pertencimento. É preciso que o forasteiro seja assimilado.

A assimilação é diferente da adaptação porque se situa no plano da personalidade dos indivíduos e põe em jogo as relações primárias. Park (1930, p.28), define assimilação como interpenetração e fusão. Há uma interação recíproca, as experiências de ambas as partes se incorporam numa vida cultural comum, mas não supõe a supressão da memória.

Observe-se que há certo grau de consciência por parte dos grupos dessas etapas de assimilação e adaptação:

Depende muito de onde o forasteiro vem. A maioria é paulistana. O paulistano se “adapta” mais fácil, já o carioca é mais arredo, mais agressivo, porque é da cultura deles. Quem vem das nossas Minas Gerais, não tem problema, mineiro é. O forasteiro, em geral, vem de peito aberto, dispostos a tudo. Pode ser o mais bravo, que aqui ele amansa, ele se “adequa”. E todos vêm porque buscam um ideal de vida [...] Ele não consegue agregar com o povo daqui (Luiz Augusto, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015 – grifo nosso).

O depoimento acima revela a importância da adaptação, que na verdade, mais se aproxima de integração, e mostra, como a origem dos migrantes influencia no processo. Veja que o depoente menciona que, “ele”, referindo-se ao deslocado, se “adéqua”. Adaptação e adequação não são sinônimas. Segundo Park (2004 apud MATEOS, p. 36), são etapas distintas, da dinâmica das relações, entre grupos.

Adaptação não implica numa homogeneidade cultural, mas sim que existe a possibilidade de compartilhar valores comuns, porém preservando viva, uma identidade específica. É também chamada de integração social.

Já a adequação, que é sinônima de acomodação, que por sua vez é a forma de relação social que surge de uma relação conflituosa. Para Park, inspirado em Durkheim, a organização social é fundamentalmente uma acomodação das diferenças através do conflito de interesses (MATEOS, 2004, p.36).

Infere-se do trecho do relato acima, que o forasteiro vem decidido a integrar-se, não há um conflito declarado, mas revela que há um choque cultural, quando o depoente menciona a dificuldade do carioca de se integrar, porque a agressividade é da cultura deles. “Pode ser o mais bravo, que aqui ele amansa, ele se adéqua” que é o equivalente de

aceitação, de integração, mas assimilação é um sentimento, algo reservado na esfera da personalidade do migrante, que faz com que o mesmo, se sinta para sempre forasteiro.

2.3 Atração e expulsão - interface com o fenômeno migratório

As teorias de atração e expulsão (*push pull*) tem sua origem no trabalho de Ravenstein (1852-1913) que analisa variáveis associadas às zonas de origem das migrações e as zonas de destino. Essas teorias centraram principalmente nas formas de atração e expulsão ligadas a fatores econômicos e da força de trabalho. No entanto, hoje, as questões que mais se discutem são a regulação e as políticas de admissão dos deslocamentos (MATEOS, 2004, p.75).

Portes e Borocz (1989, p. 75) buscam dar um enfoque mais amplo para conseguir captar as dimensões das migrações analisando as condições de saída, a classe social dos migrantes e os contextos de recepção e outros fatores referentes à decisão migratória.

Os pesquisadores modernos buscam linhas de interpretação que evitem o determinismo do enfoque *push pull* e a redução explicativa a partir de um modelo de custo-benefício, para conseguir melhorar a perspectiva sociológica das migrações (MATEOS, 2004, p. 76 – tradução livre).

No entanto, esse estudo tem seu enfoque em condutas individuais por se tratar de um fenômeno em menor escala. Borjas (*apud* MATEOS, 1993, p.77) introduziu a noção que a decisão de mobilidade é do indivíduo. Ele sopesa os benefícios de ficar e partir e toma sua decisão individual e dá início ao movimento ancorado em aspectos psicossociais.

Ao analisar o fenômeno dos movimentos migratórios em Maria da Fé, observou-se que havia forças de atração que traziam, de algum modo, os forasteiros para a comunidade de recepção, mas por outro lado, havia uma força equivalente que os expulsava de seu lugar de origem.

Eu me sentia um peixe fora da água em São Paulo, eu detestava pegar ônibus apertado, aquele calor, a poluição, violência, um trânsito [...] Quando eu estava em SP, eu pensava em Maria da Fé e dizia: Meu Deus o quê eu estou fazendo aqui? Vamos embora logo! Arrumamos as trouxas e viemos. Tinha duas coisas, a gente não suportava mais SP e queríamos muito vir. Casou a fome com a vontade de comer [...] Vocês sabem o que é você abrir a janela do seu apartamento de manhã e não enxergar o

prédio da frente porque a poluição não deixa? (Renato Moraes, professor, de São Paulo, entrevista 15/05/2015).

O relato acima leva à conclusão que, algumas pessoas se deslocam porque se sentem expulsas pela dinâmica da metrópole. A análise dos deslocamentos contemporâneos mostra que atração e expulsão, não no sentido econômico - o *push-pull*, mas no sentido individual, revela que se o indivíduo se sente expulso pela vida na metrópole, logo se sentirá atraído por um modelo oposto. Questão ratificada no depoimento, onde o entrevistado diz que “casou a fome com a vontade de comer”. Ou seja, não suportavam mais a vida na metrópole (expulsão) e buscaram um lugar pra viver que tivesse características opostas ao modelo anterior (atração), que era Maria da Fé. O movimento traduz-se numa fórmula, quase que matemática: expulsão X atração = deslocamento.

O confinamento urbano, a *fast life* dos grandes centros, tem levado algumas pessoas a empreenderem a saída da metrópole, ou seja, estão se deslocando da cidade para o campo ou pequenas comunidades por se sentirem expulsas pela dinâmica frenética e a falta de acolhimento na metrópole.

O desenrolar desse fio de Ariadne, que leva à saída do labirinto (analogia com o labirinto de Creta), ou seja, o desenrolar do novelo de relações dos movimentos migratórios nesse contexto de atração e expulsão seria: o migrante sente-se expulso pela metrópole, mas por sua vez, sente-se atraído pela comunidade de acolhimento. Logo sai de onde foi expulso e desloca-se para seu centro de atração (migração/movimento), que leva ao encontro, que por isso prescinde de acolhimento (hospitalidade), que promove a integração. Não necessariamente, nessa ordem, tampouco de forma tão simplista, como exaustivamente analisado.

Grassi (2004, p. 52) informa que “hospitalidade é fato social, produzido por uma sociedade, num dado momento para responder a uma situação precisa”. É por isso que ele tem dois grandes aspectos: de um lado a hospitalidade é mítica, incondicional, abençoada pelos deuses, recompensada por Deus; do outro lado hospitalidade tem sua realidade: é ato sob condição. “Esses dois aspectos estão estritamente ligados”. Nesse contexto, hospitalidade é gesto de compensação, de proteção num mundo em que o estranho originalmente não tem lugar.

2.3.1 Expulsão

O confinamento urbano em sua dimensão tecnologia-consumo, a *fast life* dos grandes centros tem levado as pessoas a saírem em busca de uma vida mais tranquila e saudável. A metrópole, por seu movimento natural é cada vez mais inóspita para alguns. Em função do caos instalado nas estruturas urbanas, em função do aumento populacional, da baixa qualidade de vida e do aumento da violência.

Honoré (2004, p.110) refere-se às cidades como gigantescos aceleradores de partículas. A metáfora nunca foi tão apropriada, tudo na vida urbana – a cacofonia, os automóveis, as multidões, o consumismo nos convida mais a correr do que a relaxar, refletir ou entrar em contato com as pessoas. A metrópole, nos mantém perpetuamente em movimento, ligados, sempre em busca do próximo estímulo. E essa cultura da velocidade em detrimento do humano, tornado-as inóspitas e nada acolhedoras e, as pessoas cada vez menos receptivas e dispostas à convivência social, tornando-se um fator de expulsão.

A desilusão com a vida urbana na metrópole não começou ontem. Em 1819, Percy Bysshe Shelley (apud HONORÉ, 2005, p. 110) escreveu que o “inferno era uma cidade muito parecida com Londres”.

Mas nem sempre foi assim, havia tempo para viver. Ao longo do século XIX as pessoas buscavam maneiras de se livrar da tirania das cidades. Muitos movimentos, em vários países levaram pessoas a buscarem regiões no interior. No entanto, as cidades haviam chegado para ficar e arquitetos e urbanistas começaram a buscar soluções que tornassem as cidades mais atraentes ao elemento humano, para quem, as cidades, em tese, deveriam ser concebidas (HONORÉ, 2005, p 111).

Uma das medidas pensadas constituiu em importar ritmos lentos e tranquilizadores da natureza. Esse movimento dá início à construção de parques públicos e espaços verdes que tornariam a cidade mais atraente. No início do Século XX, os planejadores urbanos começaram a construir bairros, equilibrando elementos urbanos e rurais. Mas esse modelo não foi suficiente para minimizar o sentimento de expulsão e o homem acabou compreendendo que não era o centro de toda concepção urbanística (HONORÉ, 2005, p. 111).

Conclui-se, nesse sentido que, à medida que o século XX avançava, as tecnologias se sofisticavam, o caos urbano se intensificava, os planejadores urbanos iam fazendo

experiências para tornar a metrópole menos dura e mais atraente. O fato é que essas reformas em grande medida fracassaram e hoje a vida urbana é um fator de expulsão de pessoas.

O homem metropolitano se sente expurgado do espaço e muitos são os fatores de expulsão.

Na metrópole a liberdade é a ausência da interferência do outro...mas os rigores do tempo e dos espaços que você tem que ocupar, o trânsito, o rigor das fontes sonoras que existem na cidade que ao final da tarde você está muito cansado. Eu me sinto muito mais livre num lugar desse aqui. Se eu tivesse de fazer um acorde da cidade grande, com certeza seria muito diferente de um que eu fizesse aqui. Com certeza seria um acorde mais denso, mais pesado, cheio de nuvenzinhas pretas (Maestro Amaury, de Itajubá, entrevista 13/11/2015).

Os migrantes que vem de São Paulo e Rio de Janeiro demonstram verdadeiro trauma do trânsito da metrópole, alegando que perderam muito tempo, que poderia ter sido gasto com coisas mais felizes e aprazíveis. Dirige-se muito rápido para estarmos sempre à frente, para chegar a tempo, para evitar atrasos, prejuízos, desconfortos e constrangimentos. Os carros têm a primazia, o ser humano vem depois.

Os aparelhos urbanos são pensados para os carros e não para as pessoas, que são tratadas como intrusas. E toda essa dinâmica vai afastando as pessoas que se tornam atrozinhos inimigos na desenfreada corrida em quatro rodas. O trânsito faz com que as cidades sejam cada vez mais inóspitas e distantes de um ideal de vida saudável.

Em todo mundo, vários estudos têm demonstrado a relação direta entre os automóveis e a comunidade: quanto menos denso é o trânsito que em determinada área, e, mais lentamente ele passa, maior é o nível de contato social entre os moradores (HONORÉ, 2005, p. 118-119).

Nas metrópoles, acidentes de trânsito acontecem a todo o momento, com vítimas fatais inclusive, e, ao que tudo indica a carnificina do trânsito, que mata mais que a guerra, todos os dias, está longe de ter um final feliz, ao contrário intensifica-se, gerando verdadeiro pânico a quem tem que enfrentá-lo todos os dias.

Pensar as cidades e espaços urbanos como lugares de hospitalidade, acolhimento e encontro parece subversivo demais para o modelo urbanístico reinante e enquanto isso não acontece, as pessoas continuam a buscar fugas das cidades em busca de paz e acolhimento.

A violência urbana é outro importante fator de expulsão. A vida tomada pelo medo nos grandes centros têm levado as pessoas a se refugiarem no campo ou em pequenas cidades. Os números da violência assustam, expulsam e afastam as pessoas que cada vez menos, desejam contato social.

Em São Paulo, segundo dados do jornal Estadão, as metas trimestrais traçadas pelo governo ficaram longe de serem atingidas. Os números de roubo, furto e roubo de veículos, que pela proposta deveriam parar de subir até março daquele ano, cresceram em janeiro, na capital e no Estado. As mortes violentas - homicídios dolosos e latrocínios - cuja meta é a redução de 7% no primeiro trimestre, estagnaram (matéria de Fabio Leite e Laura Maia de Castro - 25/02/2014 – Jornal a Tarde - UOL).

As estatísticas divulgadas pela Secretaria da Segurança Pública (SSP) mostram que só na capital os roubos tiveram alta de 41,8% em janeiro em relação ao mesmo mês de 2013: foram 13.416 casos, contra 9.463 no ano anterior. No Estado, o índice cresceu 32,5%, de 20.371 casos em janeiro do ano seguinte para os atuais 26.987. Entretanto, o número de roubos de veículos, que tem o índice de subnotificação muito baixo, de acordo com o analista criminal e membro do Fórum Brasileiro de Segurança Pública Guaracy Minguardi, também aumentou (Fábio Leite e Laura Maia Castro - 25/02/2014 – UOL Notícias). Na capital, a alta foi de 22,7%, chegando a 4.635 ocorrências, ante 3.776, no mesmo período de 2013. No Estado, foram 9.221 registros, 20,8% a mais do que em janeiro do ano seguinte.

Diante desse quadro, conclui-se que a violência expulsa, as pessoas se fecham, o acolhimento deixa de ser um ato natural e cede lugar ao medo. O outro, diante de um quadro de tamanho desamor, deixa de ser uma dádiva para ser uma ameaça.

A insegurança gerada pela violência urbana promove o confinamento. As pessoas não se sentem seguras nas grandes cidades estando cada vez mais presas às suas casas e suas rotinas. Em nome da segurança a cena urbana é frequentemente modificada, transformando casas, prédios e condomínios em verdadeiras fortalezas aumentando a sensação de exílio forçado das pessoas.

Um número crescente de pessoas acaba deixando as metrópoles por acreditarem que o poder público perdeu o controle sobre a cidade. Este pode ser também um dos fatores que justifiquem os deslocamentos invertidos, movimentos diferentes do êxodo rural, que

levou muitas pessoas do campo para a cidade. Em seus estudos sobre a metrópole, Simmel (1973) aponta que a brevidade e a escassez de contato humano, em comparação ao intercâmbio social na pequena cidade, potencializam efeitos cumulativos, que levam a posições extremas, com as de Nietzsche. A dinâmica da metrópole arranca das pessoas, sentimentos e valores individuais e substitui sua subjetividade por forma de vida puramente objetiva.

O ódio apaixonado de homens como Ruskin e Nietzsche pela metrópole é compreensível nesses termos. Suas naturezas descobriram o valor da vida a sós na existência fora de esquemas, que não pode ser definida com precisão para todos igualmente (SIMMEL, 1973, p.15).

Conclui-se que, algumas pessoas se sentem forçadas a deixar a metrópole em razão da falta de segurança, do trânsito, a impessoalidade e a baixa qualidade de vida que prejudicam a saúde e as relações humanas. Pode-se afirmar que, parte desses deslocamentos, são forçados pela dinâmica de vida na metrópole. Alguns movimentos migratórios são motivados pelo atendimento a uma ordem interna de expulsão que faz com que o indivíduo apele para o extremo no que se refere à exclusividade e particularização, para preservar sua essência mais pessoal (SIMMEL, 1973, p.26).

Conclui-se, outrossim, que a hipótese levantada de serem os movimentos migratórios motivados pela força de expulsão gerada pela pressão e pelo confinamento urbano, não justifica o movimento de êxodo invertido, como pensado anteriormente, por não ser, neste caso, um fenômeno quantitativo, a ratificar um êxodo. Porém a dinâmica atroz da metrópole, desperta o sentimento de expulsão, ao mesmo tempo, que faz com que o indivíduo sinta-se atraído por uma realidade inversa.

2.3.2 Atração

Na fase de levantamento de hipóteses desse trabalho aventaram-se alguns fatores que poderiam motivar os movimentos migratórios em Maria da Fé. Até aquele momento não se podia afirmar que esses fatores derivavam de duas forças opostas, porém ambivalentes (expulsão e atração). Na sessão precedente foi possível levantar algumas vicissitudes passíveis de expulsar algumas pessoas da metrópole e infere-se que o sentimento de expulsão, impulsiona os movimentos migratórios.

A força de atração traduz-se nos motivos que levam esses migrantes a se deslocarem, em busca de um *neo* estilo de vida, para determinada sociedade de acolhimento. É o que faz o deslocado pensar: “*Quando eu estava em SP, eu pensava em Maria da Fé e dizia: Meu Deus o quê eu estou fazendo aqui?*” (Renato Moraes, Professor, de São Paulo, entrevista 13/11/2015). Atração é a força que leva o indivíduo a fazer o deslocamento. É a inspiração que o faz atender ao convite de Hermes e empreender o movimento. No caso descrito, o depoente declara que pensava em Maria da Fé quando estava em São Paulo. Infere-se dessa declaração que é como se, implicitamente essa localidade, por sua força de atração, emitisse um chamado, um canto de sereia, ao qual o indivíduo não poderia resistir.

As pessoas dos grandes centros percebem aqui na serra, a questão do clima, a violência, mais amena, droga muita droga lá fora. Aqui nós ainda temos a perspectiva de uma vida melhor, água melhor, um clima maravilhoso. Aqui é um celeiro, tem a oliva, o artesanato e quem tem sensibilidade e percebe isso, acaba ficando (Domingos Tótora, artista, designer e artesão, mariense, entrevista 27/05/2015).

A teoria da ação individual (BORJAS *apud* MATEOS, 1993, p.77) prioriza o enfoque baseado em uma análise da conduta individual. A análise das migrações é o resultado da livre eleição e decisão dos indivíduos a partir do jogo de vantagens e desvantagens individuais. Se os benefícios do movimento superam os custos, os indivíduos optam, em última análise, pela mobilidade.

Observe-se que a teoria propõe que ao sopesar custos e benefícios, os indivíduos “optam” pela mobilidade. No entanto, essa teoria não é aplicável ao caso analisado. Dentre os entrevistados não há nenhum deles que tenha declarado ter se deslocado por essa equação, quase que, matemática. Alguns (Renato Moraes, Stelhos Casmerides, o Maestro e Amaury e sua esposa) se sentiam expulsos pelo estilo de vida da metrópole, outros (Yurico Tatamiya, Sérgio Lambiasi, Luzia Yoneda) porque se sentiam atraídos pelo estilo de vida da pequena cidade e do meio rural. Não há que se negar que os descolamentos aconteceram por opção. Observa-se que embora o sentimento de expulsão exista, percebe-se que foi o poder de escolha, a liberdade que os conduziu ao movimento e não uma opção baseada numa relação de custo – benefício.

A hora que eu vi esse lugar maravilhoso, eu falei é aqui! Foi o que aconteceu [...] Eu tinha uma ideia que uma vida mais tranquila, fosse um facilitador para minhas atividades artísticas [...] você precisa ver o que

eles falaram sobre amizade. Essa somatória de coisas é que faz a gente estar aqui e com vontade de ficar. Quando a gente vai a Itajubá, a gente fica louco para voltar pra cá [...] (Maestro Amaury, Itajubá, entrevista 13/11/2015).

Os entrevistados não apontaram como motivação para o deslocamento, um empreendimento, uma possibilidade de melhorar sua condição econômica. Atraídos ou expulsos, cada qual apontou suas motivações. Algumas coincidentes com as hipóteses levantadas no início do trabalho, outras não. É, o tratamento das hipóteses, levantadas inicialmente, como motivadoras dos movimentos migratórios contemporâneos em Maria da Fé/MG, que se desenvolve, a partir desse ponto.

2.3.2.1 O turismo

Uma das hipóteses levantadas nessa pesquisa sugere que os fluxos migratórios contemporâneos em Maria da Fé poderiam ser motivados pelo turismo. Busca-se nesse tópico fazer uma análise contextualizada a fim de compreender se essa hipótese se confirma e suas razões.

Antes dos anos 1990, não havia ganhado destaque ainda, em Maria da Fé, a atividade turística, uma vez que a economia da cidade girava em torno da monocultura da batata.

Foi assim [...] vou te explicar um pouco da crise para você entender melhor [...] nas décadas de 70, 80 e 90, rodou milhões aqui, muito dinheiro, dinheiro a dar com pau. As pessoas gastavam tudo que ganhavam. Trocavam de carro igual troca de roupa, tinha gente que tinha até helicóptero. Não tinham aquela mentalidade empresarial de reinvestir. E o banco sempre oferecendo mais dinheiro. Tinha uma competição cada um queria mais que o outro. Uma casa nova, um carro novo, um barracão novo. E o banco dando dinheiro [...] mesmo devendo ao banco, a pessoa comprava. Eu vou relatar o que me contaram, pois eu era criança e não me lembro disso (Luiz Augusto, empresário, mariense, entrevista concedida em 23/05/2015).

Observa-se que a cena urbana experimentou um tempo, de grandes investimentos, vê-se que a cidade com pouco mais de 15 mil habitantes ostenta em seu centro, prédios de mais de 10 andares, inacabados, uma vez que a crise impossibilitou a concretização dos sonhos materiais de algumas famílias. Segundo depoimentos, nos meses de dezembro e janeiro, nos fartos tempos da riqueza da batata, era comum a cidade ficar quase deserta,

pois seus moradores mais abastados, e eram muitos, deixavam a cidade em direção às casas de praia, onde chegavam a ficar 60 dias:

O povo daqui já teve muito dinheiro. Haviam famílias que sumiam no período das férias escolares, porque tinha casas de praia, no Rio, Ubatuba. Ficavam até 60 dias fora. (Dona Lourdinha Marchetti, ex-secretária de educação, entrevista 23/05/2015).

Os depoimentos abaixo mostram o cenário econômico da cidade no início dos anos 1990, quando assumiram o setor de financiamento agrícola do banco, onde trabalhavam:

Chegamos aqui quando a cidade estava vivendo um abalo econômico. O começo da descida, o início da decadência e, a gente veio para o banco, justamente para isso. Cuidávamos do PROAGRO que era um tipo de financiamento agrícola (Sérgio Lambiasi, ex-bancário, agricultor, de São Paulo, entrevista 28/05/201).

Quando eu vim pra cá, me deram a carteira de crédito agrícola. Eu via as pessoas fazendo, o que meu pai fez em São Paulo. Se endividando por causa da terra, então eu dizia: “olha se não precisar, não pega”! Tipo, um aviso. Cuidado com o endividamento! (Luzia Yoneda, ex-bancária, e agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/201).

O mariense não se deixou abater e, junto ao poder público buscou alternativas que pudessem minimizar os efeitos da crise e novamente movimentar a economia local. Buscou-se no turismo essas possibilidades uma vez que a cidade e seu entorno possuem atrativos naturais, que por si só, seriam o ponto de partida para projetos que viabilizassem a atividade turística.

A batata já tinha decaído e esses projetos vieram para dar um up na cidade. Os projetos iam muito bem, mas não enraizavam, não tinham sequência. O turismo, por exemplo, não deu certo porque eles chegaram querendo mudar muito. Tinham que preservar as coisas puras de origem, sem interferir na arquitetura das fazendas, nos costumes, não pode radicalizar. Tem que ter um cuidado. Esse radicalismo pode impactar na cultura e aconteceu isso. Intimidaram as pessoas da zona rural e o turismo rural não deu certo. As pessoas de fora tem que perceber que estão chegando num lugar onde reina a simplicidade. Não tem que interferir nisso. Esse choque assustou muito. Mas a simplicidade é um conceito poético, às vezes basta um toque. Eles vinham, traziam aquelas coisas e iam embora, então perdeu o fio condutor. (Domingos Tótora, designer, artista, Mariense entrevista 27/05/2015).

Porém, segundo o entrevistado, o projeto não prosperou, pois não houve um cuidado com a cultura local e a falta de planejamento, fez com que se perdesse “o fio condutor”.

O projeto Gente de Fibras foi criado para apoiar o projeto turístico, que não existe mais. Mas segundo Tótora, o projeto Gente de Fibras sobrevive, porque “*preservou a coisa do puro de origem*”, a simplicidade, que é um expoente da identidade cultural da cidade.

A crise econômica no município fez com que o governo do estado de Minas Gerais, com o suporte do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), intervissem, implementando ações que viabilizassem o turismo na cidade, como por exemplo, o projeto Minas Recebe, como alternativa de recuperação da economia.

O projeto Minas Recebe é um programa do governo do estado de Minas Gerais cujas iniciativas são no sentido de buscar qualidade, seriedade e compromisso das empresas de receptivo no estado. A secretaria de Turismo do Estado de Minas Gerais tem como uma de suas diretrizes, o programa de qualificação e fortalecimento para os agentes receptivos mineiros, o programa Minas Recebe que promove a inovação e estruturação dos produtos turísticos, oferecendo capacitação para qualidade dos serviços e o fortalecimento mercadológico das empresas de receptivo e fomento da cadeia produtiva do turismo com qualidade sustentável (<http://www.minasgerais.com.br/programa-minas-recebe/>).

A cidade já recebia turistas curiosos com os invernos rigorosos. *A posteriori* passaram a ir também os interessados pela cultura da oliveira, pois as oliveiras chegaram a Maria da Fé, em 1933, pelas mãos do agricultor português Emídio Ferreira dos Santos, nascido em Santiago de Besteiros, Portugal. No armazém de secos e molhados em que trabalhava na cidade, o português conheceu Edmundo Alves Torres, um contador local que era proprietário da fazenda Pomária e natural do Rio de Janeiro. O Sr. Edmundo acabou convidando o português para trabalhar na sua fazenda (Pomária). Com salário de 250 mil réis e o gosto pela região e pelo trabalho, Emídio acabou por convencer a esposa que ainda estava em Portugal, a mudar-se para o Brasil, trazendo os dois filhos pequenos. Na ocasião, deu-lhe a recomendação que trouxesse na bagagem, ainda que, clandestinamente, mudas e sementes de oliveiras, macieiras, nogueiras, carvalhos e cerejeiras. Na praça de Maria da Fé foram plantadas mudas vindas de Portugal em meados de 1950, na gestão do coronel Silvestre, prefeito da cidade na ocasião (GUATIMOSIM, 2012. p. 18).

Descoberta a vocação da região para a cultura da oliveira, a Empresa de Pesquisa agropecuária de Minas Gerais (EPAMIG) que antes se dedicava às com a fruticultura e sementes de batatas, passou a se dedicar à olivicultura. As pesquisas seguiram em ritmo

acelerado na fazenda experimental da empresa e hoje a cultura já ocupa 700 hectares, com 350 mil plantas. O interesse pela cultura cresceu gradativamente e ganhou impulso em 2008, com repercussão da extração do primeiro azeite extra virgem brasileiro, que favoreceu a importação de um equipamento de prensagem, italiano, pela EPAMIG, com a capacidade de extrair azeite de 2.400 kg de azeitonas por dia.

Segundo relato de Luiz Augusto Silva, consultor de olivicultura, o mês de julho de 2015, foi especial para essa cultura em Maria da Fé, pois foi certificado, sob sua consultoria, o primeiro azeite biodinâmico do Brasil, dos Olivais de Quelemén, na fazenda Alecrim, de propriedade do casal Rita e Samir Wady.



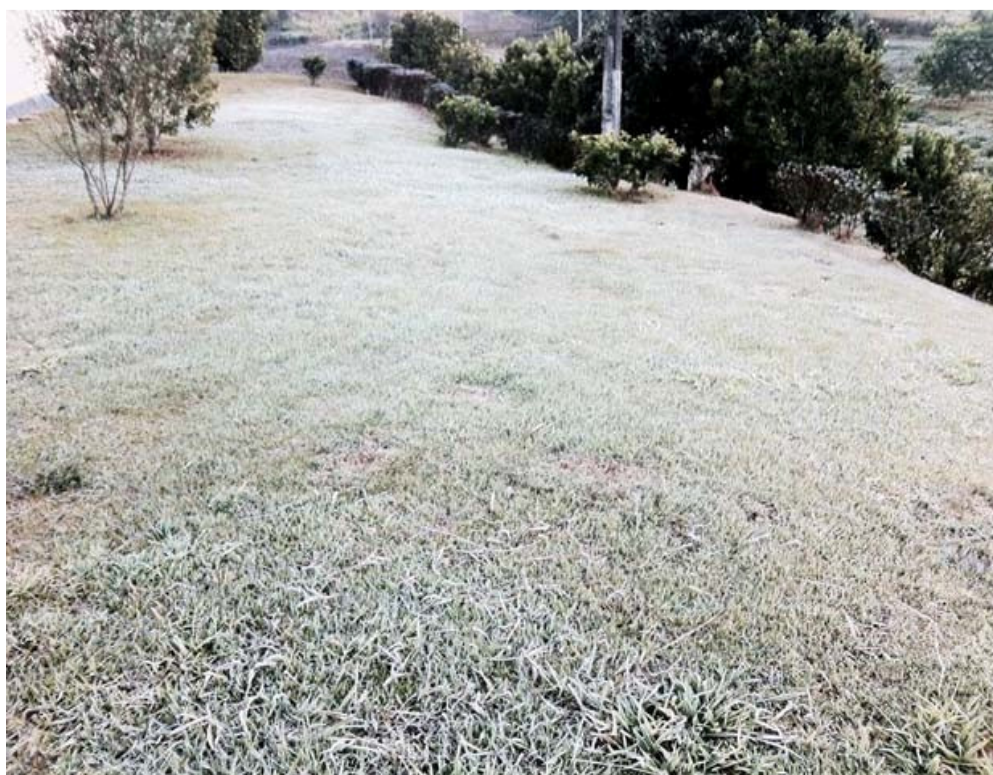
Fotografia 11 - Olivais da EPAMIG

Fonte: Bonfilho Zulian (2010)

Mesmo tendo como atrativos a cultura da oliveira e os invernos rigorosos observa-se que a ideia de recuperar a economia por meio de um projeto turístico, não alcançou o êxito esperado pela população, pois como se infere do depoimento de Tótora, acima, a cultura local, não fora preservada. O depoente relata que, “se a ideia era um projeto de turismo rural, deveria ter sido preservada a simplicidade do campo e, isso não aconteceu.”As

peças do campo sentiram-se intimidadas, houve um choque, porque os dirigentes do projeto, da secretaria de turismo do estado, traziam as ideias e depois partiam, perdendo a continuidade no trabalho”.

Note-se que a cidade buscava viabilizar a atividade turística, aproveitando-se de suas riquezas naturais (olivicultura, baixas temperaturas), mas essa estratégia não foi suficiente para recuperar sua economia.



Fotografia 12 - Geada em Maria da Fé

Fonte: Elizabeth Christina Vasconcellos (27/06/2015)

Percebe-se que as alternativas não alcançaram êxito porque os estudos prévios sobre a vocação turística do município estavam ligados ao contexto emergencial, no entanto havia uma questão importante a ser levada em conta. Havia um limite para a atuação do poder público. Um projeto turístico demanda também, investimentos da iniciativa privada, que estava falida em decorrência da crise da monocultura.

Infere-se que um projeto turístico, pré-moldado, foi trazido como contingência e não funcionou, principalmente porque um dos principais *Steakholders*, ou seja, um dos principais atores envolvidos no processo (a população), não recebeu a devida atenção.

Gonçalves por exemplo, tem 40 e tantas pousadas, um desenvolvimento absurdo. Mas lá eles abriram espaço para quem vem de fora. Não só Gonçalves, mas Tiradentes também. Embora seja aberta ao novo, ainda existe uma aura de preconceito velado. Penso em abertura nesse sentido. Quem vem de fora é aceito em Gonçalves, “vai de vento em popa”, o turismo lá. Mas tudo tem que ser dosado. Tem que ir pelo caminho do meio (Domingos Tótora, designer, artista, mariense entrevista 27/05/2015).

O depoente aponta como parâmetro de sucesso, a cidade de Gonçalves, onde o projeto turístico prosperou. O Projeto Mãos de Minas, idealizado por Tânia Machado, mobilizou artesãos, empresas e governos para tentar mudar a realidade do setor artesanal. A iniciativa gerou os primeiros frutos quando, em 1983, vinculado ao Conselho Estadual da Mulher lançado por Tancredo Neves, houve a implementação do projeto. Logo se percebeu sua importância e este, tornou-se uma associação sem fins lucrativos, disponibilizando, entre outros serviços, a emissão de notas fiscais aos produtores que, antes, tinham que buscar a Secretaria da Fazenda, enfrentando um longo processo burocrático, para garantir melhores condições de venda. Os trabalhos desenvolvidos pela Associação assumiram tamanha proporção que em pouco tempo a associação se tornou autossuficiente (Filipe Ribeiro Victor, 2013).

A parceria entre a cidade de Maria da Fé e Mãos de Minas foi outra alternativa, associada à atividade turística, encontrada pela Secretaria de Turismo de Minas Gerais, SEBRAE e Prefeitura local para movimentar a economia enfraquecida pela crise econômica. Assim a cidade passa a receber cada vez mais turistas interessados também, nas galerias dos artistas locais e artesãos.

O projeto gente de fibra aconteceu paralelo a um projeto de estímulo ao turismo rural. Quando eles chegaram a Maria da Fé, o SEBRAE e o Mãos de Minas que é uma associação que tem mais ou menos 7 mil artesãos. Veio gente de lá pesquisar o que havia de artesanato para oferecer para o turista, então eu comecei a frequentar essas reuniões, o que tinha aqui era bordado, ponto cruz, não tinha uma coisa pura na origem. Muita coisa se perdeu, técnicas antigas de artesanato... Eles vieram resgatar isso. Então eu disse: aqui tem muita bananeira. Eu dei a ideia de fazer um artesanato contemporâneo porque eu já trabalhava com o papelão. Então começamos o Gente de Fibra, que eu nunca pensei que

fosse virar o que virou. Nós nos organizamos para existir juridicamente. Então o Gente de Fibra começou assim (Domingos Tótora, artista – designer e artesão, mariense, entrevista 27/05/2015).



Fotografia 13 – Domingos Tótora, artista e idealizador do projeto Gente de Fibra

Fonte: Estúdio Domingos Tótora/ Divulgação

Como o setor hoteleiro ainda era incipiente o SEBRAE passou a incentivar as famílias que sofreram com a queda da monocultura da batata a hospedarem os turistas em suas casas, oferecendo-lhes acomodação e café da manhã (*bed and breakfast*), algo inovador num estado cheio de tradições, como Minas Gerais. Segundo Tótora, a cidade é incrivelmente aberta ao novo. No entanto, estar aberta ao novo, não significava que a

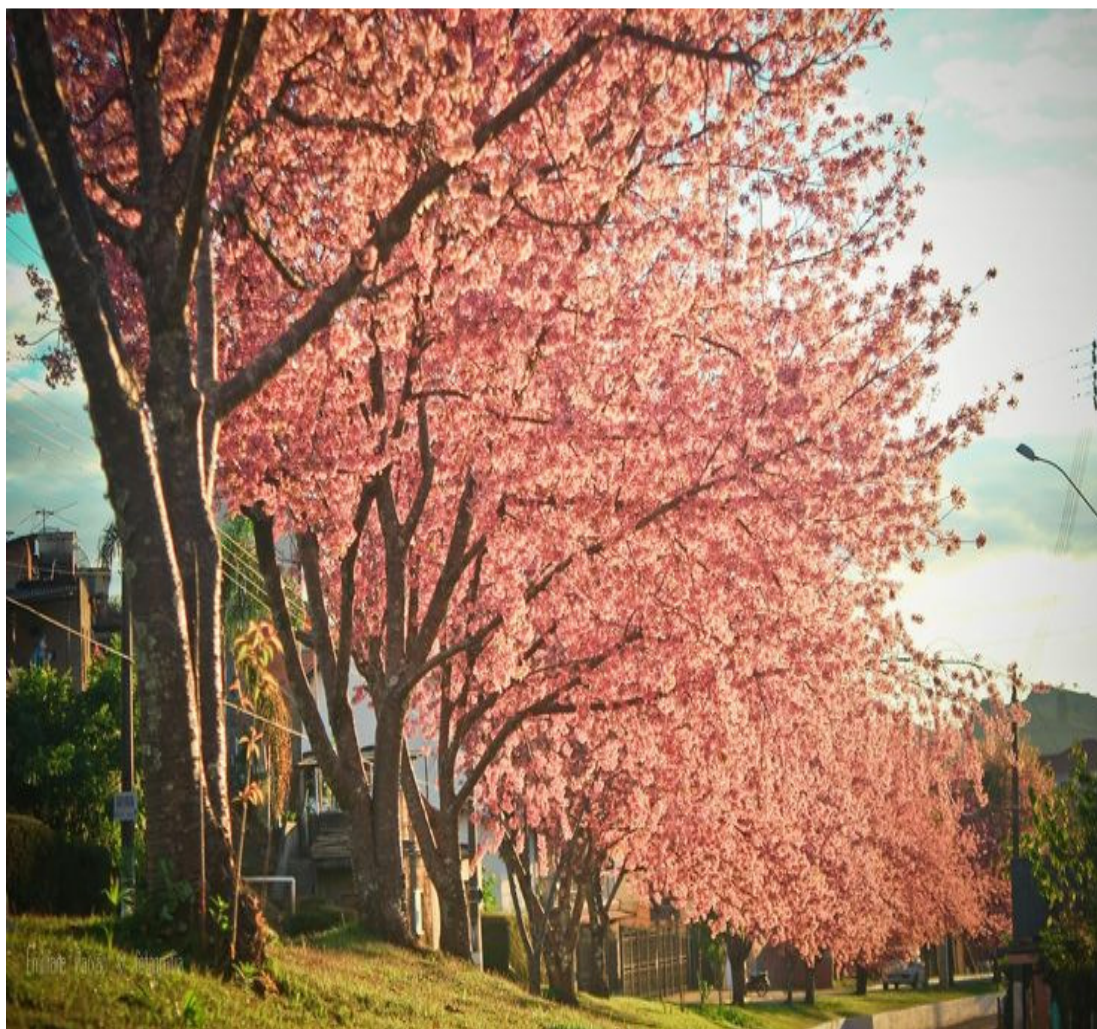
população se abriria rapidamente, a todas as possibilidades de recuperação de sua economia.

Percebe-se que as pessoas designadas pelo SEBRAE e pela SETUR, empenhadas em implementar os projetos, não percebiam que deveriam trabalhar no ritmo da comunidade. Há ainda, segundo Tótora, “certo provincianismo”, que pode ser traduzido como bairrismo, porque “os locais” ainda olham com desconfiança os “de fora”, outra vez, a legendária “desconfiança do mineiro”.

Qualquer coisa nova que é posta a prova o Mariense absorve. Tem que insistir com o mariense. Muitas pessoas chegam e querem empreender algo e desistem porque não sabem esperar as coisas acontecerem. Acho que a pessoa perde a motivação por conta do provincianismo porque as pessoas da cidade olham com desconfiança, por pensar que só quem é da cidade pode empreender. A cidade é fechada, as pessoas vão embora. Já aconteceu muito isso. Infelizmente existe um certo preconceito nesse sentido.(Domingos Tótora, artista e designer, mariense, entrevista 27/05/2015)

Maria da Fé foi apontada como destino indutor de atividade turística (EMMENDOERFER, 2014). Entretanto observa-se que a população, por sofrer ainda hoje os efeitos da crise, não tem condições financeiras de empreender, e ao que se percebe a atuação do poder público, chegou ao seu ponto de estagnação. Embora a população deseje o desenvolvimento dessa atividade, espera agora, que “os de fora”, impulsionem ações nesse sentido.

A curiosidade dos turistas pela cidade é crescente, em razão de seu charme de montanha, temperaturas baixas e o cultivo de espécies pouco comuns no Brasil. Uma matéria foi ao ar na TV Globo Minas, no dia 07 de julho de 2015, informando que turistas estavam chegando à cidade para presenciar o florescimento das cerejeiras (herança dos japoneses).



Fotografia 14 – Cerejeiras de Maria da Fé

Fonte: Emiliane Paixão (2013)

Muitos vêm buscar as belezas e o modo de vida simples dessa cidade, onde o consumo e a velocidade ainda não são palavras de ordem. A cidade de Maria da Fé, segundo dados da Secretaria de Turismo de Minas Gerais, atualmente integra o circuito Caminhos do Sul de Minas.

Em 2014 aconteceu a última edição do festival de inverno da cidade, fato que causou grande descontentamento na população em geral. O festival movimentava a economia, gerava empregos e levava muitos turistas à cidade, no entanto a Prefeitura Municipal, na atual gestão, dissolveu a Secretaria de Turismo e, em 2015, negou apoio financeiro ao evento, alegando que o município não teria fundos para esse fim. O evento

era uma forma de divulgar, não só os equipamentos e atrativos turísticos da cidade, mas também de divulgar a produção local (oliva, orgânicos, arte etc).

O festival de inverno em Maria da Fé foi de certa forma, um evento que movimentava a cidade e foi perdendo o foco. Hoje os interesses são outros e nós perdemos esse apoio. Esse ano não vai ter... Isso é um péssimo sinal. O primeiro foi festival de arte e design, só para você ter uma ideia, Adélia Borges [jornalista e importante expoente do design brasileiro – Fonte: Perfil Adélia Borges] veio dar uma palestra nesse festival. Pra você ver a importância disso. Foi uma pena (Domingos Tótora, artista, designer e artesão, mariense, entrevista 27/05/2015).

Observa-se que a cidade, não tem hoje, uma Secretaria de Turismo, o que dificulta a captação de recursos públicos para a atividade, dificultando seu desenvolvimento. Aliado a esse fato, some-se a falta de planejamento e estruturação. Em artigo de Oliveira (2014, p.130) observa-se que qualquer ação definida para o desenvolvimento do turismo pode ser influenciada por acontecimentos imprevistos, implicando impactos sociais. O autor relata que o aumento espontâneo do fluxo de turistas, em uma determinada região, pode dinamizar a economia local, gerando renda, emprego, maior circulação monetária e melhorando a infraestrutura do destino turístico. Um bom planejamento viabiliza o aumento dos fluxos turísticos, não de forma espontânea, mas de maneira organizada e previsível (CRUZ, 2006, p.339).

Alguns dos problemas do setor turístico, em Maria da Fé, decorrem do fato de a cidade integrar circuito turístico do estado (Circuito das Águas), aos qual, por suas características iminentes, não se enquadra. O modelo de circuitos adotados pelo estado de Minas Gerais tem como base, o francês (OLIVEIRA, 2013, P.127).

A Secretaria de Estado e Turismo de Minas Gerais (SETUR) foi criada em 1999 e foi o marco inicial para a construção de uma política pública de turismo baseada na descentralização e regionalização com a participação ativa da sociedade para definição das prioridades rumo ao desenvolvimento (BOLSON; ALVARES, 2005, p.6).

O decreto lei 43.321/2003 estabelece um circuito turístico, como sendo: “o conjunto de municípios de uma mesma região, com afinidades culturais, sociais e econômicas que se unem para organizar e desenvolver a atividade turística regional de forma sustentável, através da integração contínua dos municípios, consolidando uma atividade regional”.

O estatuto sob o qual foi instituído o modelo dos circuitos do estado de Minas prevê que os membros (cidades) associados, podem se desligar do circuito, ao qual pertencem,

inclusive as prefeituras. E foi o que aconteceu em Maria da Fé, que já pertenceu ao circuito Caminhos do Sul de Minas e hoje pertence ao Circuito das Águas, por questões políticas, uma vez que, por suas características culturais, não se enquadra nesse grupo. O depoimento revela a posição do mariense:

Eu fico um pouco apreensivo com questão política, porque não têm esse mesmo coração aberto [...] Tinha tudo aqui. E de 15 anos pra cá, acabou tudo. Não foi a crise da batata, mas sim a crise política da cidade. Tinha um turismo em expansão[...] Chega o prefeito e tira a cidade do circuito a que ela pertencia, tira do povo o Festival de Inverno e depois acaba com a festa. Hoje participa do circuito das águas, só para não perder o ICMS turístico (Luiz Augusto, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015).

Em razão das trocas de circuitos houve uma descontinuidade das políticas públicas de fomento da atividade turística, fato que gerou um descrédito da população. Tudo isso somado à questão da falta de um planejamento estratégico dificultou o desenvolvimento do setor.

Para Silva (2011, p.70b), na maioria dos circuitos, o planejamento é feito apenas para cumprir uma exigência e não para orientar ações e não há um acompanhamento da Secretaria de Turismo de Minas Gerais (SETUR) quanto à adequação do plano e este acaba não sendo atualizado e muitas vezes, não é, nem mesmo seguido.

No modelo francês de circuitos turísticos, o regime jurídico é o privado, no modelo mineiro é público-privado. Se a ideia dos circuitos era a descentralização e a regionalização, esperava-se a atuação do poder local e da comunidade na organização e implementação de políticas que viabilizassem a atividade. Como não havia um planejamento, que garantisse o sucesso das políticas, de longo prazo, da atividade turística (OLIVEIRA, 2014, p.145), não houve interesse nem recursos financeiros da iniciativa privada, para investir no setor. Nem mesmo os setores de hospedagem e entretenimento, encontraram incentivos para crescer.

Com a falta de recursos financeiros para a abertura de hotéis e pousadas, as imensas casas de alguns dos ex-produtores de batata, tornaram-se meios de hospedagem, como alternativa de sobrevivência destes. Mas a ideia não prosperou. Segundo pessoas da comunidade, ao tempo da implementação do projeto em Maria da Fé, o maior contingente de visitantes era de mineiros do Sul do Estado e, logo se percebeu que a novidade não havia agradado.

Começam a surgir então, algumas pousadas e a diversificação do público que não se resume mais, apenas nos mineiros.

O mineiro em geral é mais pão duro. Quanto mais pro Sul de Minas, mais complicado, porque ele não está nem em Minas, nem em São Paulo e não está em área com desenvolvimento adequado. O Mineiro do Norte é diferente, ele está mais próximo da Bahia, então ele fala diferente, ele é diferente, ele tem outro estilo de vida [...] O mineiro do Sul não se adapta. Talvez a colonização dessa área aqui tenha sido por um povo estranho. Eu adoro o Sul de Minas pelo relevo, pela paisagem, a formação, geologicamente falando, uma energia muito boa, mas as pessoas não tem conhecimento disso (Patrícia Pacheco, farmacêutica, agricultora, de São Paulo, entrevista 19/05/2015).

O município passa então a receber pessoas de diversas cidades do Brasil e principalmente dos grandes centros, uma vez que, a maior parte das pessoas que vinham experimentar o turismo local, provinha de São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro.

Nosso público alvo é turista do Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte, então todo nosso empenho é direcionado a essas pessoas. O público que vem de fora é que nos conhece, que é mais aberto para ter contato com a natureza, com a espiritualidade, com alimentação saudável. O mineiro não vem porque é diferente, fala que é simples, mas não é. Ele é muito exigente, mas é muito pão duro. O paulista que viaja, não quer luxo, mas ele quer conforto e sabe quanto custa uma diária. O carioca fala muito, chorão, mas paga (Patrícia Pacheco, farmacêutica, agricultora, de São Paulo, entrevista 19/05/2015).

Observa-se que esses turistas se encantam pelas belezas e pelo clima de montanha, pela cultura da oliva e pelo modo simples de vida do lugar.

A pesquisa de Emmendoerfer (2014) revelou que a população de Maria da Fé/MG, deseja o desenvolvimento da atividade turística. Hoje, a comunidade acredita que “os de fora” farão a diferença e viabilizarão um projeto turístico para a cidade, porque acreditam que a cidade tem potencial para essa atividade.

A gente pensa que deve sim, vir gente de fora, porque só a população não promove sozinha, o desenvolvimento. Tem que vir pessoas com poder pra cá, pra cidade crescer. Só a população não consegue transformar isso aqui, por exemplo, numa Campos do Jordão. O pessoal que vem de fora e procura a gente, nós temos que receber bem para que essas pessoas se fixem aqui, para que a gente consiga transformar Maria da Fé numa cidade turística e prosperar (Sr. Tiago Correa, empresário, Mariense, entrevista 27/06/2015).

Conclui-se que havia indícios de que os movimentos migratórios fossem motivados pelo turismo. Que este poderia ter trazido pessoas que se sentissem atraídas pelo lugar e

suas belezas naturais. Já que na pesquisa de Emmendoerfer (2014), a cidade era apontada como destino indutor de atividade turística. Os projetos fomentados para o desenvolvimento da atividade não prosperaram e, quando as iniciativas do poder público chegaram ao ponto de estagnação, e, que era o momento da iniciativa privada dar início aos empreendimentos, houve uma ruptura, pois os reflexos da crise dos anos 1990, somados à falta de planejamento estratégico, dificultaram os investimentos.

Iniciativas outras foram tentadas, como, por exemplo, o Festival de Inverno que movimentava, de certa forma, o setor turístico, mas não mitigava a questão econômica, pois alavancava o setor num mês do ano e, nos outros 11 meses, não havia outras atividades que trouxessem o turista de volta. Ao que se percebe, hoje, a iniciativa privada começa a entender que o tempo de ação, do poder público, encontrou seu limite e que, se a população deseja fazer prosperar o turismo na região, deve fazer investimentos.

A pesquisa de Emmendoerfer (2014) revelava uma incerteza. Dados coletados mostravam que a população desejava o fomento da atividade turística no município, mas não demonstrou se essa mesma população, desejava que parte desse contingente de visitantes, ali se instalasse e fixasse residência.

No entanto tendo buscado resposta a essa questão também, esse estudo, não esclarece se o contingente desejável é o de turistas, mas revela, outrossim, que os forasteiros de um modo geral, são bem vindos e que a população tem convicção de que estes podem não só viabilizar um projeto turístico para a cidade, mas também trarão desenvolvimento.

Os forasteiros, o pessoal daqui chama de “os de fora”, tem vindo só pra somar [...] tem vindo por causa das oliveiras, dos orgânicos, da qualidade de vida, do lugar bonito, com ar puro, no alto da montanha...ele é bem vindo! A chegada dos migrantes pra cá é muito positiva porque as pessoas que estão chegando estão gerando divisas (Luiz Augusto, empresário, mariense, entrevista 23/05/2015).

As iniciativas para o desenvolvimento da atividade turística, não alcançaram o êxito esperado, no entanto, continua sendo uma aposta da cidade e, para tanto, os estabelecidos acreditam que são os forasteiros é que trarão investimentos não só para o setor, mas bem como para outras áreas. Observa-se que a olivicultura, que de certa forma atraiu turistas, curiosos com a novidade no Brasil, atraiu movimentos migratórios, no entanto é mister sublinhar que o movimento migratório não se deu pela força de atração do turismo, mas sim

pela busca de qualidade de vida, as belezas do lugar e a da própria olivicultura. Do olival dos entrevistados Rita e Samir Wady (Olivais de Quelemén), em 2015, saiu o primeiro azeite biodinâmico, certificado no Brasil. Dos relatos, tem-se uma falsa noção de que o movimento migratório foi obra do acaso, no entanto verifica-se que os mesmos vieram e se estabeleceram porque tinham o desejo de produzir olivas, embora no primeiro momento nem soubessem que a cidade era produtora, foi essa a força de atração.

Calhou de uma vez, a gente ir para a Itália e ficamos num lugar que tinha muita azeitona e eu queria ir embora pra Itália plantar azeitona. Eu vim pra ver a terra em Maria da Fé, forçada, porque eu queria a terra em São Francisco Xavier. Eu tava com raiva dele [o marido], não queria olhar pra ele, então fiquei olhando para o alto. De repente, achei que eu estava sonhando, vi azeitonas, então decidi ficar (Rita Wady, médica, SP, entrevista 10/10/2015).

A gente ajudou a organizar a feira orgânica em SP e lá nós conhecemos Luizinho e ele nos trouxe para ver a vista, e quando nos vimos isso aqui [o lugar onde moram a mais de 1700 metros de altitude], foi inevitável, compramos. Quando nós esperávamos Luizinho, numa sombra, na praça em Maria da Fé e olhamos para cima estávamos debaixo de uma oliveira. Tudo isso aqui era batata. E plantamos olivieras e aquilo foi ficando mais sério. E pra mim essa altitude faz muito bem pra minha saúde (Samir Wady, médico, SP, entrevista 10/10/2015).

Preliminarmente, entende-se que o turismo em si, não atraia movimentos migratórios para a cidade. O contingente de entrevistados, de deslocados, se instalou na cidade, por motivações outras. Pode acontecer de o turista se sentir atraído pelo lugar e por suas possibilidades como visitante, mas sua permanência, seu desejo de fixar residência, será determinado muito mais, por anseios pessoais, pelas relações humanas desenvolvidas e pelas trocas estabelecidas com a comunidade.

2.3.2.2 Devagar

Como hipótese, também foi levantada a possibilidade de os migrantes estarem buscando o lugar como uma espécie de “terra prometida”, como dito alhures pelo entrevistado. Um lugar de paz e ritmo *slow*, onde o estilo de vida e as relações humanas não fossem ditados pelo cronômetro da modernidade. Em alguns casos constatou-se que o ritmo peculiar da cidade foi uma força de atração que motivou o migrante a empreender o deslocamento.

Essa coisa do interior, tem muito haver comigo... vida mais tranquila, foi a energia de paz de Maria da Fé, que me trouxe pra cá. A gente podia ter

ido para a Cantareira, para a Grécia, qualquer lugar, mas Maria da Fé [...] Foi amor a primeira vista! (Renato Moraes, professor, SP, entrevista 15/11/2015).

Eu tinha uma ideia que uma vida mais tranquila, fosse um facilitador para minhas atividades artísticas [...] imagina se na cidade, eu poderia acordar de madrugada e cantar marchinha de carnaval. Os vizinhos mandariam me internar [...] Aqui eu fico observando o mensageiro dos ventos e aprendi, sei se vai chover, se vai fazer calor. Num grande centro você não tem tempo de perceber isso. (Maestro Amaury, de Itajubá, entrevista 13/11/2015).

[...] mas a relação com o tempo mudou [...] o que mata a gente, é o relógio. É muito pesado viver em função de um marcador de tempo. Agora quem manda no meu tempo, sou eu. Muda o seu olhar. Depois que nos mudamos pra cá, tem dias que eu nem sei que dia é. Pra mim se for domingo ou quinta, não interessa! E o que nos proporciona isso é o lugar[...] aqui o curso do tempo é muito mais flexível (Ediléia, esposa do Maestro, aposentada, entrevista 13/11/2015).

As motivações para as pessoas buscarem a cidade de Maria da Fé são várias, dentre elas, uma em especial desperta atenção: pessoas que se mudaram para essa localidade porque se sentiam tristes ao perceberem que sua cultura estava sendo afetada pela *fast life* e pelo consumo e o uso desmedido da tecnologia.

Honoré (2004, p 111) afirma que os indivíduos são as partículas de um acelerador e a metáfora nunca foi tão apropriada, tudo na vida urbana – “a cacofonia, os automóveis, as multidões, o consumismo nos convida a correr mais do que a relaxar, refletir ou entrar em contato com as pessoas”. A cidade mantém aqueles que ali vivem, perpetuamente em movimento, ligados sempre em busca do próximo estímulo.

O psicólogo britânico Guy Glaxton (apud HONORÉ, 2004, p.14) considera que hoje a aceleração é uma segunda natureza: “desenvolvemos uma psicologia íntima da velocidade, da economia de tempo e da maximização da eficiência, que se torna mais forte a cada dia que passa”.

Para entender a força de atração da vida *slow*, que motiva os deslocamentos, analisa-se como a obsessão pela velocidade alterou sobremaneira as relações humanas e sociais. Ao desenvolver um estudo sobre a evolução humana, apoiado no princípio da sobrevivência conclui-se que sobrevive o mais apto e não o mais rápido (HONORÉ, 2004, p.14). Não se trata de movimento contra a velocidade, esta, em certa medida, foi um elemento importante para a evolução humana. O que se questiona são seus efeitos, o custo humano da velocidade, uma vez que o turbo capitalismo nos faz existir para servir à

economia. Para justificar tudo isso, a atual cultura do trabalho destrói a saúde física e mental das pessoas.

As relações sociais e a cultura foram afetadas pelo culto à velocidade. As pessoas vão se tornando seres superficiais, aos poucos vão perdendo afetividade pelo mundo, pela natureza e pelo outro. Milan Kundera escreveu em 1996 em seu livro (*A lentidão*), que “quando as coisas acontecem depressa demais, ninguém pode ter certeza de nada, de absolutamente coisa alguma, nem de si mesmo” (HONORÉ, 2014, p. 20).

É chegado o momento de repensar a relação do humano com a velocidade e no mundo inteiro, vários movimentos e pensadores se debruçam sobre o tema numa rica reflexão sobre a velocidade e suas consequências: nossas crianças estão doentes, o número de suicídios entre os adolescentes aumentou em alguns países, o câncer é uma epidemia mundial segundo Sir. James Crichton Browne que em 1884 já culpava o andamento acelerado da vida moderna por essa tragédia (HONORÉ, 2014, p.60).

Todo esse passivo humano em detrimento da *fast-life*? O Devagar, proposto pelo autor, é quase um movimento de contracultura que faz pensar que continuar nesse ritmo, o cenário acima traçado tende a piorar porque, quando todo mundo opta pelo culto à velocidade, não há vantagem em fazer tudo mais depressa, porque estão todos fazendo as coisas no mesmo ritmo. O que faz com que, para se ter vantagem competitiva, deva-se acelerar ainda mais.

Honoré (2014) chama de “rebeldes” aqueles que vêm fazendo o impensável – estão abrindo espaço para a lentidão. É cada vez maior o número de pessoas que se recusam a aceitar a ditadura do “mais rápido é sempre o melhor”. Não se trata de definir uma alternativa de vida (devagar ou depressa), nem se é melhor ou pior, trata-se de uma cultura que vem encontrando espaço e eco também no Brasil.

Algumas cidades pelas suas características de vida *slow* tem atraído algumas pessoas que já não conseguem mais conciliar saúde, paz e bem estar, com o ritmo frenético da metrópole. O município de Maria da Fé vivencia fenômeno semelhante, pois, tem sido buscado por forasteiros, como lugar de moradia permanente ou opção de segunda residência.

Não se trata apenas de um movimento de pessoas que começam a repensar a relação do homem com o tempo. Desacelerar nos dias atuais vai além de trazer de volta princípios da era *hippie* ou de renunciar as maravilhas e facilidades da tecnologia. É impensável

qualquer movimento sem internet ou avião, por exemplo. Renunciar as virtudes da tecnologia pode implicar em alienação e não é este o objetivo do movimento.

Aqui você já acorda inspirado. Stravinsky dizia que a transpiração é muito maior que a inspiração, mas a inspiração aqui é total. Eu tenho tempo e não faço outra coisa senão escrever. A tecnologia ajuda muito, pois tem softwares que ajudam a compor, teclados muito modernos [...] facilitador para minhas atividades artísticas (Maestro Amaury, de Itajubá, entrevista 13/11/2015).

De certo modo, o fenômeno afigura-se como algo novo, no entanto já na antiguidade alguns já se insurgiam contra a pressa. Em 200 a.C., o dramaturgo Plauto (HONORÉ, 2004, p.57) já amaldiçoava o inventor do quadrante solar¹¹.

Em 1884 o ensaísta e editor Charles Dudley Warner (apud HONORÉ, 2004, p.58) expressou o descontentamento popular fazendo eco a Plauto: “*O retalhamento do tempo em períodos rígidos constitui um desrespeito à liberdade individual, passando por cima das diferenças de temperamento e sensibilidade*”.

Em meados anos de 1880, as pessoas se queixavam que as máquinas estavam tornando a vida rápida demais, mais frenética e menos humana. Ao longo de toda a revolução industrial, as pessoas buscavam maneiras de desafiar, conter ou evitar o ritmo acelerado da vida. Em 1776 um grupo de encadernadores de Paris dá início a uma greve buscando a limitação da jornada de trabalho para 14 horas diárias. Depois os sindicatos começam a difundir a seguinte ideia: oito horas para o trabalho, oito horas de sono e oito horas entregues ao livre arbítrio.

Enquanto isso, nos Estados Unidos, um grupo de intelectuais conhecidos como transcendentalistas exaltava a vida simples, ligada à natureza. Em 1870, o movimento britânico das artes e ofícios abandona a produção em massa e adota as lentas e meticulosas formas de trabalho manual do artesão. Nas diferentes cidades do mundo industrial, a exaustão leva as pessoas a buscarem consolo no culto do idílio rural (HONORÉ, 2004, p.59).

No fim do século XIX, já se podia contabilizar uma série de prejuízos à vida humana e do planeta em razão da aceleração imposta pelo capitalismo. Estava claro que a velocidade realmente cobrava um preço.

¹¹ Relógio que usa a posição do sol como referência para marcar as horas.

Ao longo do século XX, aumentou a resistência ao culto à velocidade, passando a disseminar-se através de movimentos sociais mais amplos. Os movimentos de contracultura dos anos 60 serviram de inspiração para que milhões de pessoas diminuíssem o ritmo e passassem a viver com mais simplicidade. Uma filosofia semelhante deu início, ao movimento Simplicidade Voluntária.

No fim da década de 1980, o Instituto de Tendências de Nova York identificou um fenômeno conhecido como *downshifting* que significa mudança para menos, ou seja, troca de um estilo de vida de alta pressão, alta renda, alta velocidade por uma existência mais tranquila e menos consumista (HONORÉ, 2004, p.61).

No Brasil o tema da velocidade ganha importantes contornos nos estudos do geógrafo Milton Santos (2001). A velocidade parece estar presente em todos os espíritos e a sua utilização constitui uma espécie de tentação permanente. Para ele, ser atual ou eficaz, dentro dos parâmetros reinantes, conduz erroneamente, a considerar a velocidade como uma necessidade e a pressa como uma virtude. Afirma Santos (2001), em artigo publicado no jornal Folha de São Paulo, ser esta, a matriz de um grande equívoco posto que, em sua análise, afirma ser a velocidade apreciável, mas de modo algum, imprescindível. Por mais avanços técnicos que tenha havido, o autor defende que houve uma ampliação na ideia de humanidade solidária. “A velocidade fez crescer sobremaneira a desilusão de algumas pessoas com a vida urbana” (HONORÉ, 2004).

Observa-se que cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte, hoje evidenciam toda a exuberância de um colapso urbano. As cidades grandes são rápidas e sempre serão, embora algumas pessoas busquem aplicar à vida urbana alguns princípios da filosofia do Devagar e os arquitetos, urbanistas e autoridades busquem soluções que façam com que as cidades diminuam o ritmo, existem muitos motivos ou desculpas para acelerar, num mundo onde fazemos tudo muito rápido para acompanhar o ritmo da *fast-life*.

Conclui-se que a fuga da *fast life* é uma força de expulsão, mas há uma força proporcionalmente inversa que atrai os migrantes para essa comunidade em busca de um estilo de vida *slow*. Revela-se que embora esses migrantes tenham buscado uma vida mais tranquila e calma, isso não os tornou alienados e tecnofóbicos (pessoas que apresentam fobia de tecnologia), ao contrário, a tecnologia os auxilia e muito, em sua vida diária, pois, muitos moram distantes da cidade em lugares de difícil acesso.

Em busca de mais tempo para apreciar a vida, alguns buscam uma vida mais a sós (Patrícia Pacheco), mas de modo algum, rejeitam contato com a comunidade e até alegam que são mais visitados ali, do que no tempo em que viviam na metrópole. Outros declararam que não suportariam o marasmo da vida em São Paulo, após a aposentadoria (Yurico Tatamiya), e que vieram para Maria de Fé, desenvolver por puro deleite, atividades ligadas à natureza. O fato é que o ritmo de vida Slow da cidade atraiu e, continua atraindo movimentos migratórios de pessoas que desejam viver na contramão da *fast life* da metrópole (Renato Moraes e Stellos Casmerides).

2.3.2.3 Cultura da simplicidade voluntária como estilo de vida

Buscava-se entender no início desse trabalho se a simplicidade voluntária, como estilo de vida, atraía e motivava movimentos migratórios para a cidade. Há muitos conceitos para *simplicidade*, e muitas formas de se viver simples. O mote desse trabalho é responder se essa motivação se confirma ou não.

Observa-se que nenhum dos entrevistados tinha uma vida simples, no sentido econômico. Todos estavam bem instalados, em belos sítios, com conforto e dessa observação nasceu a necessidade de se compreender melhor a simplicidade voluntária.

Os forasteiros que chegam e se instalam, buscam um estilo de vida *slow*, é fato. Mas simplicidade não pode ser confundida com *slow*. Num primeiro olhar percebe-se que o povo de Maria da Fé é simples, ligado às “coisas puras de origem”, como frisou Tótora. Nem o apogeu da batata, tirou do povo mariense, seus hábitos simples.

Os migrantes trazem no imaginário, simplicidade como sendo a vida no campo; plantar para comer, contato com a natureza, andar descalço, enfim valorizar os prazeres que a vida campesina proporciona, mas não abandonam completamente o modo de vida da metrópole.

Os deslocados trouxeram novas perspectivas para agricultura local, dominada até então pela cultura da batata. As novas ideias trazidas, fizeram com que alguns agricultores refletissem sobre a destruição ocasionada por anos de abuso de adubos e defensivos químicos. O desgaste do solo, a diminuição das chuvas, o desaparecimento de rios e nascentes, a contaminação por agentes químicos do lençol freático, processos erosivos incontroláveis e a quase extinção do pequeno produtor e das técnicas tradicionais de

agricultura e tradições gastronômicas, são apenas parte do passivo deixado, pela força do capital. E que, os deslocados convidaram a resgatar.

E o estilo de vida que eu queria ter, aqui eu consegui. Que era mais voltado a desenvolver as energias, trabalhar a energia da terra. Aqui é um lugar reconhecidamente de energias fortes e eu aproveitei para unir o útil ao agradável. [...] Mas eu vim pra cá viver o meu conceito. Que é viver próximo da natureza, aproveitar as energias do lugar para me curar de um monte de coisas que a vida vai acumulando em você e chega um momento que você precisa limpar seu corpo, sua alma “(Patrícia Pacheco, farmacêutica, agricultora, de São Paulo, entrevista 19/05/2015 – grifo nosso)”.

Observe-se que a entrevistada se deslocou para a comunidade porque desejava um estilo de vida para trabalhar a energia da terra, mais próxima da natureza e se curar de coisas que a vida cumula, admitiu que mudou seu estilo de vida, raspou os cabelos, renunciando à vaidade, busca uma vida saudável mas em momento algum, ela menciona a busca pela simplicidade, ao contrário:

Eu sou uma pessoa que estou buscando crescimento espiritual, então depois que eu me mudei pra cá eu mudei meu estilo de vida, e mudei meu jeito de vestir, raspei os cabelos, isso é símbolo, o atestado de libertação da vaidade. Eu queria perder completamente a vaidade. Eu não queria que minha aparência externa ocupasse minha cabeça. Eu era uma mulher muito vaidosa. Eu só uso branco, não bebo, não fumo e procuro ocupar meu tempo com coisas produtivas. É difícil falar de simplicidade, minha casa, para os parâmetros locais, é bem luxuosa. Nós viemos buscar a verdade, como é que se vive de verdade. O que você precisa para viver de verdade? Para ser saudável, viver em paz, serena, poder ouvir seus pensamentos, os pensamentos de outra pessoa. Então não é simplicidade [...] eu encontrei. O que eu vim buscar está aqui, tudo que tem aqui, tem um valor inestimável pra mim (Patrícia Pacheco, farmacêutica, agricultora, São Paulo, entrevista 19/05/2015)”.

Para alguns entrevistados, a vida simples estava associada a viver no campo, e isso os atraía, embora não tivessem uma vida simples para os padrões econômicos reinantes. Os migrantes têm contribuído com um novo pensamento sobre a agricultura e, a comunidade percebe o empenho desses, em fazer a diferença, mas não se evidencia a simplicidade como estilo de vida. O trabalho com a agricultura orgânica e biodinâmica não é o indicativo de uma vida pautada pela simplicidade.

Maria da Fé viveu um momento ruim com a monocultura da batata que de certa forma acabou com a região, mas hoje começa haver um movimento bacana da agricultura orgânica. Você pode ver que Maria da Fé foi capa de uma revista sobre agricultura biodinâmica. Imagina, uma

cidade que vivia de agrotóxico, hoje está diante de um retorno á agricultura orgânica (Domingos Tótora, artista designer e artesão, mariense, entrevista 27/05/2015).

O movimento de resgate da agricultura tradicional, orgânica e biodinâmica, que busca defender o prazer da alimentação “boa, limpa e justa” (PETRINI, 2009), fez renascer o pequeno produtor que retoma o desejo pelo alimento saudável, produzido por ele com repercussões nas relações de comensalidade. O consumo de alimentos produzidos pelo produtor local (locavorismo) vem alterando o cenário econômico e cultural em Maria da Fé.

Como falar de simplicidade num mundo onde a qualidade de vida cedeu lugar ao consumo desenfreado, onde o sonho do progresso material tornou-se o pior pesadelo para nossa saúde, haja vista que recentes pesquisas revelam que a má qualidade de vida e o *stress* fizeram aumentar a incidência de casos de mortes por falência renal, doenças cardíacas e câncer (HONORÉ, 2005, p.60). O consumo cada vez mais insustentável poderá levar o planeta á ruína ecológica.

Na ciência, o maior climatologista contemporâneo, James Hansen (apud ELGIN, 2010), advertiu que sem uma redução considerável no efeito estufa vamos criar um planeta bem diferente e menos hospitaleiro para a humanidade. Elgin (2010, p.30) conclama a uma reflexão que cala fundo a psique: “se o consumismo de uma fração da humanidade já está danificando o planeta, haverá algum caminho alternativo á frente que nos permita viver de uma maneira mais simples na terra sem renunciar a uma alta qualidade de vida”?

Percebe-se que mudou o olhar dos migrantes sobre as relações de consumo, mais ainda assim, não se pode afirmar que levam uma vida simples.

A cidade tem suas facilidades, aqui você tem outra relação com as necessidades. A cidade faz a gente ficar consumista. Você compra porque o apelo é muito grande. Aqui, a gente pensa mil vezes, antes de comprar alguma coisa (Ediléia, analista de sistemas aposentada, de Intanhandú, entrevista 13/11/2015).

Elgin (2012, p. 116) informa que o materialismo e o progresso podem levar a uma trilha de guerras, genocídio, fome, epidemias e colapsos das sociedades. Pensando nisso muitas pessoas têm buscado um estilo de vida onde reine a simplicidade voluntária.

Diz-se voluntária porque deveria ser escolhida, deliberada e intencional como fundamento de uma qualidade de vida superior. No entanto, diante do atual panorama das grandes cidades e a velocidade imposta, não seria de todo prudente, entender a busca por

essa simplicidade como sendo voluntária, uma vez que muitas vezes as pessoas se sentem, na verdade, expulsas pela cidade ou, são obrigadas a deixá-las em nome da tranquilidade e qualidade de vida.

Cabe explicar também que a vida simples é essencialmente uma escolha e nada tem a ver com pobreza forçada. Vicky Robin (apud ELGIN, 2010, p.22), uma das fundadoras do movimento simplicidade voluntária, afirma que o consumismo fez robustecer o senso de urgência. No entanto Elgin (2010, p.23) sustenta que embora isso seja verdade, cresceu o interesse das pessoas por meios de vida sustentáveis e a simplicidade se deslocou da periferia para o centro da sociedade. Abordagens mais simples ou mais “verdes” vão se tornando parte do dia a dia e da cultura. “Muitas vezes, numa sociedade consumista, as pessoas dão-se conta de que têm muito, consomem muito, fazem tudo muito rápido e não têm horas suficientes para fazer o que realmente querem” (ROBIN, 2014, p.30).

Segundo Elgin (2010, p.54), nos anos 1980, era comum os meios de comunicação caracterizarem a simplicidade voluntária como movimento de “volta a terra” que se afastava do progresso tecnológico. Trata-se de um estereótipo inadequado, porquanto a busca pela simplicidade voluntária fez com que as pessoas buscassem formas mais sustentáveis de vida.

Nessa época surgiram vários movimentos pela sustentabilidade que por sua vez, inspiraram uma onda de inovações tecnológicas vitais para um futuro verde. A simplicidade antes vista como retrógrada pode ser considerada um caminho para um novo tipo de progresso e vitalidade social. Para muitos era apenas um desejo nostálgico de volta ao passado como antídoto à impessoalidade gerada pela velocidade da vida urbana.

A simplicidade deixou de ser uma questão pessoal, ou seja, saiu da esfera íntima e doméstica e alcançou outra projeção. Os defensores de modos de vida sustentáveis eram indivíduos e famílias e esse fato, tornou uma consideração necessária para nosso futuro coletivo. Foi do campo pessoal e do interesse da mídia por estilos de vida alternativos nos anos 1960 e 1970, que as questões ambientais passaram a interessar cada vez mais pessoas, dando início a um longo debate acerca dos estilos de vida que poderiam minimizar os impactos humanos na saúde do planeta (ELGIN, 2010, p. 51).

Observa-se que começa a crescer a consciência de que o consumo injustificado, estimulado pela *fast-life*, gerou um verdadeiro desastre ambiental (escassez de água,

mudanças climáticas, crises econômicas, desertificação e fome). Hoje os meios de comunicação reconhecem que a busca da felicidade humana aponta para além da velocidade e do consumismo e o ser humano começa a se questionar o que realmente importa e escolhem a simplicidade porque:

- . Floresce em comunidade e nos liga ao mundo com senso de inclusão e propósito comum.

- . Volta nossos olhos para aquilo que realmente importa - a qualidade dos nossos relacionamentos, a comunidade, a natureza e o cosmos.

- . Promove a justiça e a equidade entre as pessoas.

- . Elimina o excesso inútil de trabalho, a confusão e a complexidade.

Richard Gregg (apud ELGIN, 2010. p. 128), estudioso dos ensinamentos de Gandhi, escreveu em 1936 a respeito da simplicidade voluntária: “a simplicidade é modo de viver simples por fora e rico por dentro”. Viver com mais simplicidade, para alguns, pode significar aliviar o peso que carregam – viver mais levemente, mais despojadamente, mais aerodinamicamente. E quando não encontram essa simplicidade algumas pessoas buscam-na mudando-se para cidades pequenas ou comunidades rurais (NAISBITT, 1999).

Conclui-se que alguns migrantes se instalaram em Maria da Fé atraídos pela possibilidade de ter um estilo de vida mais simples. Por todo o exposto, conclui-se que a simplicidade buscada, está ligada à redução e mais consciência com as relações de consumo e formas de vida mais sustentáveis. O estudo não revela uma ruptura, um movimento radical e alienado de busca por uma vida simples. Mas que para os parâmetros reinantes na metrópole, encontraram a simplicidade que vieram buscar. Cada um, com seu conceito de simplicidade voluntária, estabeleceu seu estilo de vida que chama de simples.

2.3.2.4 A cidade sagrada

Durante a realização desse estudo uma constatação surpreendeu, pois alguns deslocamentos para a cidade foram motivados por convicções espirituais. Surpreendeu porque ao iniciar-se a realização das entrevistas, alguns entrevistados declararam que ali estavam, porque Maria da Fé era uma cidade sagrada para os místicos, e essa, não foi uma premissa identificada no levantamento de hipóteses, surgiu na fase de coleta de depoimentos.

Nunca o tema fé e mobilidade, foi tão exaustivamente tratado, como nos últimos anos (Marinucci, 2012, p.1). O mundo tem assistido atônito, demonstrações de força e barbárie, em nome desse sentimento. Mas nem todo processo de deslocamento, em nome da fé, deve ser duro e tortuoso, como se vê a seguir.

Em recente estudo, Marinucci (2012, p.3) leciona que, no âmbito da sociologia da religião duas grandes temáticas são objeto de análise: a maneira em que as migrações interferem e modificam o universo religioso (individual ou sistêmico) e, as formas como as religiões e a religiosidade dos migrantes incidem nas dinâmicas migratórias.

O pressuposto teórico que fundamenta as reflexões é que as religiões são influenciadas e, ao mesmo tempo, influenciam o contexto sociocultural em que atuam. O fato religioso é uma variável “relativamente” independente, sendo que, de acordo com as situações, pode ser causa ou reflexo, locomotiva ou vagão (LIBÂNIO, 2002, p.112-114).

Observa-se em Maria da Fé, traços, de ambas as temáticas, uma vez que as migrações acabaram por interferir no universo religioso local, uma vez que os migrantes trouxeram novos movimentos espirituais para a cidade, que é iminentemente católica, trazendo a tona um rico debate sobre alteridade, pluralismo religioso e tolerância. Na outra ponta do fenômeno, estão os movimentos espirituais que levaram migrantes para a cidade.

A título de curiosidade o nome da cidade “Maria da Fé”, como se viu, no início desse estudo, nada tem haver com a crença de cidade sagrada. Embora, Fé, remeta ao sentimento religioso, a nomenclatura vem do fato de que, Dona Maria da Fé, a fundadora do município, ao tempo de seu nascimento, havia uma *práxis*, que as filhas mulheres, não recebiam sobrenome, eram consagradas a uma ordem religiosa, santo ou mesmo ao sentimento, nesse caso Fé. Pois, só após o casamento receberiam o sobrenome do marido. Observe-se que as irmãs e filhas de dona Maria da Fé, receberam como sobrenomes: do Espírito Santo, do Amor Divino, de São Bernardo, de Jesus, da Conceição etc.

Retomando a questão da força de atração da cidade sagrada que atrai e motiva os deslocamentos, não se observa um fenômeno novo. Historicamente são muitas as tradições religiosas que passaram por alguma forma de migração ou exílio. A título de exemplo, o Êxodo de Moisés e seu povo, na fuga para o Egito. Jesus de Nazaré e sua família ou na *Égira* de Maomé e sua comunidade. Com o tempo, essas tradições religiosas acabaram reinterpretando simbolicamente a experiência do sagrado como migração (*peregrinatio*),

caminho, seguimento ou passagem (*pesach*) da morte para a vida, da escravidão para a liberdade, do desespero para a esperança. Os seguidores do cristianismo, por exemplo, nos primeiros séculos da era cristã eram chamados de *paroikoi* (estrangeiros, migrantes) ou *homines viatores* (MARINUCCI, 2012, p. 4).

[...] Nós sentimos que nosso tempo em São Paulo havia acabado. Nós participamos da Eubiose, então a gente queria estar nessa região, que é considerada sagrada, um dos chacras do planeta [...] Um fato muito interessante foi que a primeira pessoa que nos deu boas vindas, foi o padre da cidade. Chegou assim de forma muito alegre, receptiva. Eu procuro pensar muito no que acontece no dia a dia da gente porque vem sempre dizendo alguma coisa. Porque como a Luzia falou, nós chegamos com um friozinho na barriga. E foram acontecendo coisas que foram confirmando que nós deveríamos estar aqui mesmo. Acontecimentos, coincidências... Era outro passo, outra etapa em nossa vida [...] Apesar de a gente participar de outra religião e a comunidade ser extremamente católica, a gente sempre respeitou (Sérgio Lambiasi, ex-bancário, agricultor, de São Paulo, entrevista 28/05/201).

O depoente declara ter migrado para a localidade porque o seu tempo em São Paulo havia acabado e, pelo fato de participar da Eubiose, que propaga a crença que Maria da Fé é uma cidade sagrada, um chakra do planeta. Embora, tenham ido para a cidade, com um certo receio “*friozinho na barriga*”, talvez pela possibilidade de não serem aceitos, ou que fossem expulsos pela maioria católica, da cidade. No entanto relatam que foram bem acolhidos. Carinhosamente recebidos pelo padre. Mas realçam que sempre mantiveram uma atitude de respeito com a cultura religiosa local.

Os deslocamentos podem representar uma oportunidade para a difusão de uma nova concepção espiritual, mas, ao mesmo tempo, um risco para sua preservação e para a aceitação do deslocado. O desenraizamento, provocado pelo deslocamento, gera nos migrantes a necessidade de uma reconfiguração identitária, que pode provocar o fortalecimento da própria corrente espiritual (com a adesão de locais), preconceito e marginalização, ou, suscitar um novo olhar por parte da comunidade de recepção, no que tange a alteridade e tolerância (MARINUCCI, 2012, p.5).

Mas havia uma diferença muito grande na cidade entre a igreja católica por causa de certos conhecimentos que a Eubiose passa de reencarnação, karma, outras vidas, essas coisas são muito complicadas para a igreja católica. Eles entendiam que a gente fazia um trabalho negativo. No passado, na década de 70, houve um momento difícil...mas felizmente a sociedade conseguiu manter uma certa tranquilidade para evitar uma animosidade maior e depois até houve uma conciliação. Mas o padre sempre foi muito carinhoso com a gente e era recíproco. Encontrava-nos

na rua, abraçava, beijava. Muito atencioso. (Luzia Yoneda, ex-bancária, agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/2011).

Marinucci (2012, p. 5) explica que as migrações não afetam apenas a religiosidade dos migrantes, mas também os sistemas de crenças, as tradições religiosas. O autor apresenta a abordagem do sociólogo italiano, Enzo Pace, que informa que as religiões são “sistemas vivos” que se modificam constantemente em comunicação com o ambiente social, religioso e cultural de referência. Aduz que os sistemas religiosos, em outros termos, interagem e se modificam buscando gerenciar a pluralidade e a imprevisibilidade dos ambientes externos em que se desenvolvem (PACE, 2009, p.12).

(Pace *apud* MARINUCCI, 2009, p.37) compara os movimentos espirituais às falésias: as religiões configuram-se como complexas estratificações de crenças, rituais e símbolos que, no decorrer dos anos, foram se estruturando mediante o processo de alargamento das fronteiras simbólicas, a fim de responder aos novos desafios do contato. Processo frequentemente chamado de “sincretismo” [que o sociólogo denomina de princípio de funcionamento estrutural de um sistema de crenças].

Observe-se que a interação leva a uma quebra de paradigmas no caso Maria da Fé. A alteridade gera o apaziguamento, a certeza de que a diferença, por si só, não pode ser uma ameaça às instituições estabelecidas.

Eu gosto dessa diversidade, não tem que segregar nada. Embora a igreja católica domine aqui, hoje está mais maleável, mais tolerante e abre as portas aos novos movimentos. O Brasil é um país de uma diversidade incrível. Antigamente tinha essa separação. Aqui, a Eubiose já está há mais de 20 anos, porque é uma cidade sagrada. Dizem que aqui é o santuário da pureza, tem um potencial holístico. Vem muita gente de fora por isso. E também por causa da estética da beleza, embora hoje a cidade esteja jogada, mas quando você começa a contemplar você percebe uma coisa diferente. Essa mentalidade da cidade sagrada veio com a Eubiose há muitos anos. Essa rua mesmo, chamava-se Shangri-lá em função dessa atmosfera mística¹² (Domingos Tótora, artista designer e artesão, mariense, entrevista 27/05/2015).

A dimensão religiosa, portanto, torna-se uma preciosa ferramenta de reinterpretação da realidade, na tentativa de conciliar o presente e o passado, num complexo e sofrido processo de “negociação identitária”. A racionalidade religiosa, longe de criar barreiras, pode também

¹² A casa onde era um centro místico hoje, é a galeria do artista Domingos Tótora, atualmente a rua chama-se Darcy Cardoso.

promover o diálogo e o encontro com a alteridade, bem como maior coesão social. (MARINUCCI, 2012, p.8).

No que tange aos novos movimentos espiritualistas, em Maria da Fé, ganham destaque a Eubiose e a Universidade Holística. Eubiose é um neologismo criado e difundido pela Sociedade Brasileira de Eubiose, antes chamada Sociedade Teosófica Brasileira, que significa modo de bem viver e se relacionar com o processo de evolução humana. Segundo seus seguidores trata-se de uma fraternidade preocupada com a elevação da consciência humana. A Sociedade Brasileira de Eubiose foi fundada por Henrique José de Souza (1883-1963), apoiado por sua esposa Helena Jefferson de Souza (1906-2000), em São Lourenço, MG, no ano de 1921 (Sociedade Brasileira de Eubiose). Nesta data, foi lançada a pedra fundamental do Movimento Eubiótico no Brasil. Sua fundação material, como Dhâranâ Sociedade Mental Espiritualista, no entanto, remete a 1924, quando em Niterói foram firmados os seus estatutos sociais. Com um trabalho então muito próximo ao do budismo esotérico, Dhâranâ ergueu as bases para o que viria a se tornar a Sociedade Teosófica Brasileira, nome assumido em 1928, e que de certa forma homenageava a Sociedade Teosófica fundada por Helena Petrovna Blavatsky, que, por sua vez, buscava desenvolver uma doutrina espiritualista na América (Sociedade Brasileira de Eubiose).

A Universidade Holística do Brasil se instalou em Maria da Fé, em 1998 e, embora não seja um movimento religioso, trabalha com correntes filosóficas que lidam com a espiritualidade. É um instituto de estudos, pesquisas, tratamentos e formação de líderes holísticos. E também, foi instalada na cidade em razão da questão do sagrado, oferecendo cursos de xamanismo, renascimento, reprogramação neural, chakras e outros mais, sendo localizada na fazenda Pomaria.

Os estudiosos do esoterismo creem que a cidade de Maria da Fé plasma a Ciência e a Tecnologia sagradas no Sul de Minas e que possui ligações com a também, cidade sagrada, de Sidney na Austrália, que esparge suas vibrações para o mundo como um chacra. Para esses estudiosos, astrologicamente, a cidade de Maria da Fé é regida pelo Planeta Mercúrio, possuindo estreitas ligações com os signos de gêmeos e virgem, a força do intelecto para o renascimento de uma nova consciência (SHUTZ, 2013)

Observe-se que, embora tenha havido um momento de tensão inicial, percebe-se que após o apaziguamento houve uma abertura ao pluralismo religioso e infere-se dos

depoimentos que o sacerdote local, teve importante papel na integração e acolhimento aos migrantes. Pois embora soubesse que estes ali estavam em razão de suas convicções religiosas, demonstrou abertura e afetividade. Conclui-se que, se o representante da religião dominante local, estava aberto aos novos movimentos, não restava aos seus seguidores outro caminho, senão acolher e respeitar também.

No entanto retoma-se adiante a questão: a comunidade aceita o pluralismo porque é aberta ao novo, como amplamente declarado pelos marienses, ou por curiosidade, para saber do que se trata. Parece haver um pouco de cada.

Aqui é um lugar propício para desenvolver a fé. Olha o nome dessa cidade [...] Começamos a frequentar as missas e a igreja nos acolheu de braços abertos [...] A gente já vivia nossa espiritualidade em São Paulo antes de sair, mas aqui, isso veio em campo aberto para viver mesmo [...] A gente foi se enfiando nessas grotas para rezar, e foi aí que tivemos esse contato genuíno com as pessoas mais humildes. E quanto mais humilde a casa, mais abertas as portas [...] As pessoas nos veem na igreja e isso as elas não associam muito, não concebem religião e homossexualidade, mas não falam nada [...] Sinal que nos enxergaram, além da condição de homossexual. Mas não teve nada declarado não... nós tínhamos um amor e um respeito declarado pela cidade e tudo é uma questão da sua postura como pessoa, se você respeita, você é respeitado (Renato e Stellos Casmerides, professores, de São Paulo, entrevista 15/11/2015).

Do depoimento acima se constata que para além da questão espiritual, nesse caso específico, havia ainda a questão da homossexualidade que não encontrou distinção ou qualquer tipo de segregação perante a religião dominante local, ao contrário, afirmam, terem sido acolhidos de braços abertos. Marinucci (2012, p.3) ressalta como a religião pode ser um importante recurso simbólico para o processo de integração dos migrantes na sociedade de recepção. Mas para que isso aconteça é necessário que os sistemas religiosos, bem como a religiosidade individual dos migrantes, passem por importantes modificações em decorrência da interação com a alteridade e a pluralidade do novo ambiente sociorreligioso e cultural.

Conclui-se que para além da questão de ser uma cidade sagrada para os místicos, percebe-se que há uma abertura aos novos movimentos religiosos, em Maria da Fé. E isso tem atraído movimentos migratórios para a cidade.

Motivadas por suas convicções espirituais, as pessoas têm ido viver lá. A alteridade e o pluralismo têm sido inclusive, fator de permanência, pois se constata dos depoimentos que, se ali não pudessem, ter praticado seus rituais, suas crenças, os migrantes não teriam se fixado, no entanto alguns convivem harmonicamente com a comunidade há mais de 20 anos.

Por fim conclui-se que as migrações interferem e modificam o universo religioso da comunidade de acolhimento, ao menos no que tange à alteridade e tolerância. E o universo religioso também interfere nas dinâmicas migratórias, pois no caso específico, das migrações em Maria da Fé, pode-se dizer seguramente, que parte dos deslocamentos foi motivada por questões religiosas.

CAPÍTULO III – HOSPITALIDADE E ACOLHIMENTO

3.1 Hospitalidade: o “encontro” sem hora marcada

O conceito de hospitalidade que norteia esse trabalho é aparentemente simplista. “Hospitalidade é o encontro”. No entanto, encerra este conceito, grande complexidade, pois o encontro entre dois universos, duas culturas, nem sempre se dá de forma pacífica. Sempre haverá mutações em ambos os polos.

O estranho, aquele que chega, traz consigo além de sua bagagem cultural, o desejo latente de ser assimilado, aceito. A hospitalidade ganha importância capital num contexto de acolhimento.

O encontro com a comunidade foi tranquilo. Eu sinto que nós estamos do lado de dentro. Inclusive do lado negativo, porque você só sente que foi aceito depois que começa a entrar em atrito com o povo. Então, se você é sempre lindo, gracinha, gente boa, é porque você ainda não fez parte do negócio. Mas a hora que o povo começa a criticar suas ações, as coisas que você faz, daí eu penso: bom, agora eu estou dentro. Eu me sinto aceito, eu sinto confiança nas pessoas. (Renato Moraes, professor, de São Paulo, entrevista 15/11/2015).

No depoimento acima se percebe que os outsiders, sentem-se acolhidos, mas admitem que após os rituais da hospitalidade, uma nova realidade se descortina das relações. A hospitalidade tem suas leis. Pode haver variação no espaço e no tempo, mas há um núcleo que é comum e universal. Percebe-se que o depoente entende que quando deixa de ser hóspede, passa a valer para este, as mesmas normas válidas para os estabelecidos. Para ele, é nesse momento que nasce o sentimento de aceitação, deixou de ser hóspede, para ser tratado como igual.

Segundo Gotman (1997) a lei da hospitalidade foi formulada primeiramente, como uma lei religiosa, visto que ligada ao êxodo no Antigo testamento e depois ratificada pela obrigação das peregrinações e por motivo de estudos (*grand tour*). No novo testamento essa lei é de observância obrigatória aos cristãos. As regras concretamente descritas se contradizem pelos dissabores causados pela inospitalidade, por vezes, pela hostilidade.

Dessa lei de caráter religioso, subsiste, atualmente, uma tradição relativa ao acolhimento, principalmente de populações migrantes (GOTMAN, 1997, p.4 – tradução livre).

A expressão ato humanitário extraída da *Encyclopédie de Diderot* trás para os dias atuais um eco caridoso e ainda humanitário, embora não seja esse o contexto analisado na comunidade de Maria da Fé. A *Encyclopédie* (apud GOTMAN, 1997, p.4) quando define hospitalidade como “virtude de uma grande alma, conectada ao universo pelos laços da humanidade” revela uma visão humanista que divide opiniões: para Kant, hospitalidade se reduz ao direito de visita; para Enzensberguer, a hospitalidade fora inventada pelas sociedades arcaicas, como forma de resolver conflitos migratórios, porém sem eliminar o *status* de estrangeiro (GOTMAN, 199, p.4). O hóspede continua sendo sagrado, mas não tem o direito de permanecer.

Schérer (1995 apud GOTMAN, 1997, p.4) associa a hospitalidade ao processo de hominização (atributo distintivo da espécie humana em relação às espécies ancestrais), reconciliando-se com a concepção antropológica de fato social total. Para Pitt Rivers (1957), a lei da hospitalidade não resulta da revelação divina, mas da necessidade sociológica.

A hospitalidade é um encadeamento de obrigações para aquele que chega, normalmente em posição de desvantagem, pois chega à condição de suplicante. De espaço, de acolhimento, de hospitalidade, de aceitação, de integração etc.

No entanto, nos dias atuais são raras as situações em que o *estraneo* (na qualidade de estranho, forasteiro) chega sem nada a oferecer, como os antigos viajantes. O que distingue a migração contemporânea das migrações em tempos anteriores são as barreiras jurídicas e administrativas da vida quotidiana.

Inicialmente as normas de acolhida aos estrangeiros e o acolhimento aos pobres eram feitas cumprir pelas instituições religiosas, depois, no entanto, foram paulatinamente sendo substituídas por instituições filantrópicas e por setores associativos e humanitários. Como relação social, a hospitalidade pode reascender o debate sobre a solidariedade que implica em um relacionamento anônimo com o semelhante e que exclui o diferente. (GOTMAN, 1997, p.5).

Hospitalidade e acolhimento não se equivalem, posto que a primeira se reduz, nos dias atuais, ao suplemento de civilidade necessário entre os povos e o segundo permanece

dividida entre a caridade e o repúdio [em sua dimensão negativa: o não – acolhimento] ou recepção àqueles que chegam. (GOTMAN, 1997, p.6 – grifo nosso).

Para Grassi (2004, p.52) “hospitalidade é fato social, produzido por uma sociedade, num dado momento para responder a uma situação precisa”. É por isso que ele tem dois grandes aspectos: de um lado a hospitalidade é mítica, incondicional, abençoada pelos deuses, recompensada por Deus; do outro lado hospitalidade tem sua realidade: é ato sob condição.

3.2 Hospitalidade - espaço e condição

“A hospitalidade é um rito de passagem, dádiva temporária de um espaço” (GRASSI, 2004, p.46). A autora nega a existência de gesto de hospitalidade no sentido etimológico do termo, sem desigualdade, de lugar e de *status*, entre hospedeiro e hóspede, posto que um, está no interior, o dono da casa, o sedentário, aquele que recebe, o outro vem do exterior, está de passagem (Hermes) possivelmente será admitido na soleira e depois no interior (Héstia). A Transposição da soleira implica em transpor um limite geográfico e antropológico. Nesse contexto hospitalidade é gesto de autorização, admissão que não se trata apenas de passar de um lugar a outro, mas principalmente, por ser um ato que dá início aos rituais da hospitalidade que acontecem no interior.

Esse negócio de “pode entrar que a casa é sua”... do mineiro, tem vários estágios. Tem uma fase de contato meio superficial, de “oi”! Super gentil, mas depois que ele confia em você, ele (o mineiro) escancara. Mas no início é meio aparente, eles ficam te observando... e eu senti assim, tem pessoas que vão entrando na sua vida. Não respeitam seu limite. Sua vida vira um caos. Entram na sua casa e não saem mais e a privacidade da gente vai embora. Você tem que colocar um limite. . Tem que ter umas fronteiras uns limites. “O mineiro diz que para se considerar amigo, precisa comer um saco de sal junto” (Luzia Yoneda, ex- bancária, agricultora, de São Paulo, entrevista 28/05/2015).

Observe-se que para a *outsider*, a dádiva do espaço tem um preço, a perda da liberdade. Para que a hospitalidade aconteça é preciso deixar o outro vir, e nesse caso, essa abertura, significa que o forasteiro também deva ceder seu espaço. Acostumados ao isolamento da metrópole, esse *deixar* o outro vir, significa uma ameaça para o forasteiro

que se percebe numa situação de desigualdade. Os estabelecidos recebem quando e, se quiserem, já o forasteiro não tem essa prerrogativa.

No que diz respeito às práticas de hospitalidade, as referências culturais são as primeiras a serem ativadas, naquelas situações que envolvem anfitrião e visitante, interior e exterior, comunidade receptora e forasteiro, nessa relação complexa tratada como hospitalidade.

Na antiguidade, as práticas de hospitalidade tinham uma dimensão sagrada uma vez que o hóspede poderia ser um Deus disfarçado. Esse suposto Deus, que era o hóspede, o forasteiro deveria ser acolhido por meio de rituais: receber alimento, calor e acomodação. Depois de alimentado, este deveria identificar-se dizendo de onde veio e, na sequência, era costume, trocar os presentes e o hóspede seguia sua odisseia, como imortalizado nos textos de Homero (MONTANDON, 2011, p. 53).

Ocorre que as práticas de hospitalidade não se restringem apenas á oferta de pouso e alimento, as relações estabelecidas no encontro promovido pela hospitalidade, implicam na formação de um vínculo social, uma vez que se estabelece uma relação humana. Instauram-se também, valores de fraternidade, valores de solidariedade e caridade. Há uma profunda transformação no universo humano onde a hospitalidade acontece. Assim como o conceito, as práticas de hospitalidade sofreram mutações no tempo e no espaço. As práticas de hospitalidade foram paulatinamente se distanciando de seu aspecto incondicional (GOTMAN, 1997).

Eu tenho facilidade de me relacionar com as pessoas por conta do meu trabalho [...] mas eu preciso te contar uma historinha. Você tá vendo aquela igreja? Aquela comunidade chama Pedra Beza, estava havendo uma procissão de ramos e eles foram tão receptivos que, tudo que tem lá, nós vamos. Então nossa relação é com essa comunidade. Ontem eles vieram pra cá, tocaram cantaram. A gente percebe a ausência do ego nessas pessoas. No domingo nós fomos lá e eles disseram: “agora nós sabe quem é ocêis... Ocêis agora são de nós”! (Amaury, Maestro, de Itajubá, entrevista 13/11/2015).

Observe-se que dos depoimentos acima, o espaço onde a hospitalidade acontece interfere no *modus* de acolhimento. Veja que na comunidade de Maria da Fé, a forasteira constata que o ontológico: “pode entrar que a casa é sua”, do mineiro, tem estágios. Já o no depoimento do maestro, este revela que bastaram estar ali para serem acolhidos. Trata-se do

mesmo espaço geográfico, mas a hospitalidade se diferencia e se associa ao lugar onde acontece.

O espaço sendo um dos elementos da hospitalidade não pode com esta confundir-se. Segundo Godbout (1997, p.40) hospitalidade é o dom do espaço. Trata-se da hospitalidade inerte, dos lugares e não das pessoas. Pode-se concluir que espaço e tempo são limites da hospitalidade. Para Raffestin (1997, p.166) a hospitalidade marca os limites entre a interior e exterior, o antes e o depois, o conhecido e o desconhecido, os limites materiais, religiosos e morais e ainda os chamados códigos de passagem, ritos de aceitação. O espaço oferecido àquele que chega é limitado e nunca neutro, conforme Godbout (1997).

Infere-se que os lugares de hospitalidade são lugares de encontro onde se consolidam laços sociais, onde a cortesia e a convivência solidária acontecem, são, antes de qualquer coisa, lugares de memória e identidade para ativação do patrimônio nas práticas de hospitalidade. Nesses lugares potencializados pelo anfitrião, as fronteiras são transpostas e a hospitalidade acontece como virtude do acolhimento.

Percebe-se pelo relato do Maestro Amaury acima, que o acolhimento foi uma consequência natural do encontro. A simplicidade foi o elemento norteador do encontro e não foi imposta nenhuma condição para o acolhimento. Observe-se que o depoente menciona uma ausência de ego, que leva à compreensão que hospitalidade acontece mais naturalmente nos espaços onde não há pretensão de propriedade deste.

Não se objetiva criar um conceito de hospitalidade incondicional, mas sim de um quase conceito. Derrida (2009, p.163) desenvolveu esse pensamento, com trabalhos que ele intitula como não conceituais. Por isso, a desconstrução é um alternativo filosófico às ideias totalizantes (conceituais) do pensamento ocidental.

A hospitalidade vista pelo prisma da desconstrução apresenta-se como um direito moral, como um dever de humanidade, que se define pelo deixar vir o outro, pelo acolhimento sem reservas, trata-se de um ato de generosidade. No entanto, a hospitalidade, como a conhecemos, é condicionada por direitos e deveres. Embora Derrida (2009, p.164) pense uma hospitalidade sem condições, o mesmo reconhece, que a hospitalidade é praticada sob condições. Gerando assim um impasse, algo impossível de ser decidido:

O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve, entretanto – é de dever que é preciso falar –

entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra (DERRIDA, 2007, p.46).

A hospitalidade incondicional se insere no campo da impossibilidade, por isso faz-se necessária uma desconstrução do próprio conceito de hospitalidade, ou seja, ao desconstruir, a possibilidade da hospitalidade é sustentada por sua impossibilidade. Porque a desconstrução transgride a lógica das oposições sem destruí-las, apenas transformando-as.

A hospitalidade incondicional, de fato, não existe. Sua “im-possibilidade” acaba se desdobrando no contexto de uma “democracia por vir” que, em si mesma, é problemática. A noção de democracia por vir, para Derrida (2009), pertence ao tempo da promessa (futuro) e está inscrita num processo sem fim de melhoramento.

Em Kant (apud NOGUERO, 2013, p.164) a hospitalidade é qualificada como um dever imposto pela moral humana. Trata-se do efeito de tratar bem o outro, respeitando a própria dignidade, a do outro e a de todos, sendo atento e cuidadoso. Nas lições de ética de Kant, observa-se uma noção de benevolência (simpatia e boa vontade entre as pessoas) observando preceitos morais com a finalidade de fazer amigos e primordialmente, evitar inimigos. No entanto, o conceito de Kant, de hospitalidade como dever moral não se confunde com hospitalidade incondicional. Em Maria da Fé, evidenciado está que o acolhimento se dá, sob condições. Observe-se que no depoimento da professora Zaroni a seguir, o acolhimento não é irrestrito, a qualquer um, “depende de quem está chegando”. Veja que a extroversão e as convicções políticas da *outsider* violaram condições, ou seja, seu acolhimento encontrou barreiras.

Frise-se no ponto do relato, onde a depoente declara que a forasteira foi rejeitada, mas não se sente expulsa, observe-se que a comunidade estabelecida desenvolve uma espécie de tolerância com aqueles que não aceitam algumas de suas condições. A tolerância está presente porque, com certeza, há submissão a outras condições impostas pelos estabelecidos. Caso houvesse desprezo, a todas as condições para o acolhimento, a resposta da comunidade ao forasteiro insubmisso, seria a expulsão, não como ato direto, mas como sentimento desenvolvido pelo *outsider*, em função do degrado, gerado pela situação.

Ser acolhido, depende de quem está chegando aqui. Eu tenho uma amiga do Rio de Janeiro que disse que se sente Mariense, mas não se sente aceita até hoje. Outros acham que o povo é fechado, desconfiado e custa muito a chegar. Mas quando aceita, aceita! Uma prima minha do Rio, veio morar aqui e sentiu que foi rejeitada, porque era muito extrovertida.

E ela foi rejeitada também por motivos políticos e o fato dela ser forasteira dificultou (Mari Léa Zaroni Campos, historiadora, mariense, entrevista 20/11/2013).

Para Derrida (apud NOGUERO, 2013, p.176) a tolerância equivale à hospitalidade condicional. Para ele a tolerância faz com que o outro se subordine a condições, a autoridade, à lei e à soberania. A hospitalidade incondicional é importante na medida em que fez surgir a concepção do outro, da alteridade. Não obstante Derrida (apud NOGUERO, 2013, p.176) reconhece que a hospitalidade pura, incondicional é uma utopia. Que esta maneira de acolher pode ser perigosa e questiona se é verdadeira a hospitalidade sem riscos, coberta por um sistema invulnerável, a prova do *outro*.

Para Levinas (apud NOGUERO, 2013, p. 179) é importante que a relação com o outro não anule a separação e também que não a estabeleça. Para ele, a alteridade é constitutiva. *O outro é o outro*. E não o resultado da identidade (NOGUERO apud ROCHA, 2013, p. 179).

Por tratar-se de uma relação de poder, há uma assimetria indissociável. Segundo Derrida (2009), nada pode ser mais hiperbólico, do que uma hospitalidade que acolhe a quem desejaria exterminar. Mas esse pensador agrega a esperança de uma nova concepção de hospitalidade que seja mais tolerante que a própria tolerância, mas refuta veementemente a hospitalidade incondicional.

Em Maria de Fé, verifica-se um cabedal de condições para que a hospitalidade aconteça, mais notadamente o acolhimento, que ignoradas podem gerar no *outsider*, a sensação de reserva, degredo, encapsulamento e por fim, a expulsão.

Em Kant, Levinas e Derrida, a hospitalidade pura, incondicional, beira a utopia. Mas observa-se que, mesmo sob condições, o acolhimento acontece. Observa-se que o espírito identitário, afasta o outro.

No caso *in tela*, as convicções políticas do grupo estabelecido se chocaram com as da *outsider*. Restou claro que há benevolência e tolerância no que tange ao acolhimento em Maria da Fé, mas que esta, não pode de modo algum, ser confundida com hospitalidade incondicional.

3.3 Hospitalidade e tempo

Hospitalidade é um tema, ao mesmo tempo, atual e muito antigo (GOTMAN, 1997). Hospitalidade é um conceito que se abastece de diversas fontes: dever sagrado, porque interessava particularmente aos Deuses; virtude burguesa, porque passava a impressão de *savoir vivre*; iniciativa individual, algo próximo da amizade e por fim, em sua dimensão coletiva, fortemente associada á ideia de caridade no passado. A hospitalidade estaria, portanto, no fundamento dos direitos, regulando situações sociais várias, dentre elas, a situação dos estrangeiros (entrada, asilo) e numa dimensão entre estados soberanos, regulando relações diplomáticas.

Contemporaneamente, o fenômeno migratório, requer uma reflexão global, posto que, abertura e fechamento de fronteiras são fontes de tensões e impactos, das mais diversas ordens.

Com o advento da civilidade e urbanidade, a hospitalidade se distancia de sua conotação passada de obrigação e necessidade social, sendo lançada nos dias atuais à esfera privada (HEAL, 1990).

Do passado, essa hospitalidade guarda conotação de superfluidez, hodiernamente, no entanto, pode ter conotação de luxo (*something extra*). Convites e recepções contribuem para a manutenção do capital social (HEAL, 1990).

Trata-se de uma guerra de posições em todos os escalões da sociedade. Apresentar sua intimidade torna-se um luxo para poucos e a hospitalidade pode ser uma aliada nesse confronto. É o tempo do espetáculo, inclusive para os estados e as cidades que se candidatam a receber e organizar eventos de renome (jogos olímpicos, reuniões de cúpula, jornadas mundiais) que ao final lhes dará prestígio, uma vez que tais eventos, nos dias atuais são palco dos grandes rituais modernos da hospitalidade.

Atualmente a hospitalidade pode ser festiva e totalmente voltada para a sociabilidade. Pode ser mais ou menos codificada, ritualizada, rotineira ou espontânea, mas nunca uma coisa simples. Para ratificar essa afirmação basta observar as fronteiras espaciais que são impostas ao hóspede, que, na medida em que deve ser honrado, também deve ser mantido a distância.

No que tange à hospitalidade em Maria da Fé, mesmo com o panorama contemporâneo da hospitalidade atual, acima descrito, observa-se nessa comunidade, alguns traços da hospitalidade antiga perpetrada no tempo. Em vários relatos, observou-se que os forasteiros declararam que tiveram uma espécie de padrinho, de alguém que referendasse sua permanência na cidade. Declaram que portas se abriram a partir do contato com essas pessoas.

Eu tive uma pessoa que me ajudou muito no começo [Leonardo Bueno], um artista daqui, mas reconhecido internacionalmente. Ele me ajudou a fazer contatos. Hoje eu tenho uma relação muito boa com proprietários de comércio, pessoas que me fornecem alguma coisa. Eu tenho crédito na cidade (Patrícia Pacheco, ex- farmacêutica, atualmente agricultora, de São Paulo, entrevista 19/05/2015).

Quando se tem alguém para te introduzir no local tudo é mais fácil e nós tivemos a sorte de encontrar Augustinho. Entramos para a APANFÉ e também isso ajudou a ter certo pertencimento ao local. Deixou de ser aquela coisa isolada (Samir Wady, Médico, São Paulo, entrevista 10/10/2015).

Se eu tivesse que referendar alguém em Maria da Fé, seria o casal, dona Niquinha e seu Tiago da Coferraz [...] eles estão sempre preocupados se agente está gostando. Se agente vai ficar... todas vezes que a gente precisou, eles apoiaram. Eles são facilitadores pra você morar aqui. Eu gosto de conversar com eles, eles nos orientam numa série de coisas (Maestro Amaury, Itajubá, entrevista 13/11/2015).

Sem seu Tiago e dona Niquinha como padrinhos, a gente não tinha terminado essa casa, pelo menos esse pedaço já construído (Renato e Stellhos, professores, de São Paulo, entrevista 22/11/2015).

Grassi (2011, p.53) afirma que se o incondicional é da ordem do mito, o condicional é da ordem da realidade, das leis sociais e políticas. A complexidade das leis que atingem a admissão dos estranhos e sua instalação, no mundo antigo e no mundo contemporâneo, demonstra que a hospitalidade é complexa, difícil, às vezes impossível.

Na antiguidade a mudança de *status*, de hóspede para permanente, impunha como condição que um cidadão local, se responsabilizasse pelo *extraneus*. No caso analisado não se trata de alguém que responda pelos atos do *outsider*, mas de alguém que de certa forma, viabilize a permanência deste. Observe-se que nos relatos acima, essa espécie de *padrinho*, apresenta a sociedade local ao estranho, permitindo-lhe algumas prerrogativas dos locais.

Para Binet Montandon (2011, p.1173) nesse ponto do encontro entre a comunidade de recepção e o estranho, o *status* de hóspede encontra-se, a meio caminho, entre o estrangeiro hostil e o membro da comunidade.

A distinção entre o direito de residência e o direito de visita nos chega de Kant. Todo estranho deve ser afastado dos acontecimentos das desavenças; o hóspede deve permanecer em qualquer circunstância, um ser absolutamente previsível, um homem de princípios de quem sabemos, com certeza, o que esperar (MONTANDON, B, 2011, p.1174).

A diferença de *status*, nesse caso específico, não é apenas uma questão de tempo. Não se trata apenas de o direito de visita ser ilimitado, oferecido a qualquer homem na superfície da terra e de o direito de permanência ser restritivo. Nessa comunidade de acolhimento, não se trata de uma questão de quando, mas de quem. Se a inserção se dá por meio do respaldo de distintos cidadãos locais, o modo de acolhimento se diferencia. As portas se abrem como afirmado alhures.

A permanência inclui a presença do estranho na cena local. A perpetuidade pode anular o *status* de hóspede, embora em algumas circunstâncias, este permaneça. Observa-se que os forasteiros que tiveram o apoio desse cidadão local, tiveram sua integração acelerada.

Nós conhecemos Maria da Fé em duas situações, uma como visitantes e outra para morar. E eu vou te dizer a verdade, às vezes, porque tem muita gente boa, outras nem tanto, mas a maioria, muito gente boa. Eu ainda me sinto meio visitante, porque as pessoas tem aquele calor humano, aquele prazer em receber, já tem almoço na mesa, aquela receptividade. Nesse sentido eu me sinto recepcionado como se fosse visitante (Renato Moraes, Professor, de São Paulo, entrevista 22/11/2015).

O depoimento acima é da mesma pessoa que declara que sem os padrinhos, a permanência na cidade poderia ter sido inviabilizada. Mas note-se que quanto aos rituais da hospitalidade, o depoente tem a consciência de ainda ser tratado como hóspede. Pois por mais integrado que esteja, por mais abertas que estejam as portas da comunidade de acolhimento, ainda há certa cerimônia para se recepcionar aquele que vem de fora, mesmo que este já se sinta membro da comunidade.

3.4 Acolhimento

O município de Maria da Fé/MG tem características de uma cidade acolhedora e de bem viver, no entanto, a leitura que a comunidade faz de si mesma é que, é uma cidade pequena, agradável que tem ritmo próprio e acolhe bem seus visitantes e forasteiros. Ou

seja, um oásis contemporâneo de acolhimento e bem-viver, só não sabe disso. O fato é que, mesmo não tendo essa pretensão, a cidade de Maria da Fé/MG, por sua atmosfera acolhedora e hospitaleira, continua atraindo e recebendo bem aqueles que se sentiram expulsos, ou não, como reminiscência de uma forma de hospitalidade fadada ao desaparecimento.

Cada um caracteriza a seu modo e conforme suas concepções o que seja sentir-se acolhido. Mas há um núcleo de situações que faz com que o acolhimento aconteça de fato, ou não aconteça gerando o sentimento de exclusão.

Dentre os motivos que atraem as pessoas a Maria da Fé destacam-se os estreitos laços de vizinhança e o acolhimento, bem á maneira antiga. Os índices de criminalidade são baixos. Num contexto onde todos se conhecem, os intrusos se mantêm á distância e, para o forasteiro nasce também, uma atmosfera de segurança. Os moradores normalmente não trancam suas portas, pois ao que tudo indica o “deixar vir o outro”, a transposição da soleira, prescinde de facilitação e mesmo de estímulo (o hospedar).

As pessoas estão vindo pra cá porque estão buscando qualidade de vida. Por causa do medo. O medo tá movendo as pessoas pra cá. O medo do estilo de vida da cidade grande. Quem não tem medo de Rio de Janeiro, por exemplo? Eles estão me chamando pra ir passar o réveillon, mas eu não quero tomar um tiro na cabeça. O trânsito está insuportável. As pessoas estão levando uma vida de stress. Os filhos estão cercados em condomínios de luxo que viraram prisões. Vive todo mundo cercado. Eu tenho parentes que vivem assim. Casas lindas, mas não conhecem um vizinho, não tem uma amizade. Você vê que o condomínio tem piscina, clube, mas a pessoa manda fazer uma só pra ela para não ter que conviver. É o medo do outro, a alteridade. O outro é meu inimigo. Não existe isso aqui em Maria da Fé. O outro, ou é meu vizinho, ou é meu parente ou é meu amigo. E quem chega de fora, ou entra nessa, ou fica isolado (Mari Léa Zaroni Campos, historiadora, mariense, entrevista 20/11/2015).

O estilo de vida mais calmo leva ao fortalecimento dos laços comunitários, que por sua vez, estimula as pessoas a promoverem o encontro e exercer a hospitalidade de forma mais espontânea. Há sempre uma porta aberta, um bule de café e um queijo para quem chega (o alimentar) e um tecer de “causos” que parece não ter fim (o entreter). As despedidas são longas e trazem sempre um novo convite. Infere-se que há um dever implícito de que não se deve negar a quem foi recebido, a chance de receber, de estar do outro lado (a dádiva). E assim, a hospitalidade acontece em Maria da Fé, anônima e naturalmente.

Certa feita, Carlo Petrini, mentor intelectual dos movimentos *Slow Food* e *Cittá Slow* foi questionado – “num mundo governado pela *fast-life*, quem teria interesse por uma cidade dessas?” E a resposta não poderia ser mais oportuna: as pessoas seriam atraídas a essas cidades por causa dos cidadãos ali residentes, da sua forma de acolher, da sua qualidade de vida, da sua capacidade de ser e fazer feliz, do seu cuidado com a terra e com a vida. E as pessoas viriam por consequência. “Quando os vínculos comunitários são fortes, as pessoas se sentem acolhidas” (HONORÉ, 2005, p.104).

Levinas (apud GAFO 1993) define que a acolhida é todo um processo ao longo do qual o ser humano é tratado como um fim em si mesmo. Noguero (2013, p.170) coloca em xeque a desumanização e a despersonalização crescente das relações de acolhimento, mas realça que o encontro com o outro cumpre uma função libertadora do eu, que leva à sua realização.

Note-se que o encontro faz com que o eu se abra para o outro (alteridade). Consequentemente o outro se sentirá presente, pois o eu, se sente responsável pelo outro e assim, manifesta-se sua doação (NOGUERO, 2013, p.171).

O contrário do acolhimento é a exclusão, a expulsão, que no caso em estudo, não se manifestou, em nenhum dos casos, de forma real, concreta. Ouve-se dos entrevistados que alguns migrantes deixaram a cidade por essa razão. A expulsão não é direta, mas acontece por meio de um cabedal de atitudes, que despertaram no forasteiro a sensação de não ter sido acolhido, que em casos, como o que se segue, se confundem com a não aceitação.

Nunca tive vontade de sair daqui, não me sinto expulsa, apenas não me sinto aceita. Eu tenho meu muro vivo aqui dentro. Eu não estou fechada às pessoas, mas eu tenho minhas condições, traga coisas boas, energias boas. Eu não estou fechada á comunidade [...] Nós somos consideradas bruxas aqui na cidade, o povo tem medo da gente. Muito medo. Eu acho ótimo. Por não participar de nada na cidade, não ser católico, a gente passa por bruxa. Pode até ser que desvalorize as terras por aqui, porque ninguém quer morar perto da bruxa. Mas é o medo do desconhecido mesmo (Patrícia Pacheco, farmacêutica, agricultora, de São Paulo, entrevista 19/05/2015).

De acordo com Le Petit Robert (apud BESSONE, 2011, p.1089) a exclusão é o ato de expulsar alguém do lugar onde anteriormente ele ocupava um espaço, ou de privá-lo de alguns direitos, mas também é o ato de manter afastado, impedir-lhe o acesso. *Excludere* do latim significa ao mesmo tempo “não deixar entrar” e “afastar”; contempla a ideia de

exclusão e *claudere* (fechar). No dicionário da academia francesa de 1777, *exclure*, quer dizer impedir alguém de ser admitido.

No entanto, as definições semânticas estão longe de resolver o abstracionismo existente entre acolhimento e exclusão.

A exclusão é indissolúvelmente tanto uma prática como um discurso sobre essa prática que a encoraja e a denuncia ou a condena, mas em qualquer desses casos, lhe fornece certo reconhecimento. É esse processo (ou esse estado de fato conforme o que considera como aspecto ativo ou passivo) que coloca frente a frente os incluídos e os excluídos, e uma barreira entre os grupos (BESSONE, 2011, p.1090).

Os critérios de acolhimento/inclusão são distinções que definem a integração ou não do outro. No caso analisado, conclui-se que a *outsider*, não se sente aceita, pelo fato de a mesma ser diferente, e de acreditar que a comunidade local a vê como bruxa. Mas ao mesmo tempo demonstra compreensão com o fato de o *locus* de acolhimento, evidenciar o medo da alteridade.

Segundo Noguero (2013, p.170) hospitalidade é o acolhimento daquele que é diferente de mim.

Em outro depoimento viu-se que uma *outsider*, declarava-se acolhida, umas vezes mais outras menos, mas declarava, outrossim, a consciência de ser para sempre forasteira. O para sempre forasteiro, é o equivalente a ser o outro, o estranho, o que veio de fora. As diferenças expõem as reafirmações identitárias, levando algumas vezes, às defesas de posições e fundamentalismos.

Pelo conceito tradicional, identidade é entendida como sentimento de pertencer a um grupo predeterminado. É um conceito débil, pois o pertencimento é uma integração voluntária. Os vínculos sociais rígidos, se flexibilizam e cada dia mais, se substituem por vínculos abertos, eleitos e construídos pelos indivíduos. Atualmente o indivíduo há de criar ele mesmo, deve fazer uma biografia construída ou de bricolagem (INNERARITY GRAU apud NOGUERO, 2013, p.179).

O fato de não ter sido acolhida não despertou na depoente o sentimento de expulsão, nem exclusão, apenas fez com que esta, se reinventasse, criasse um estilo de vida que lhe permitisse preservar sua identidade. Observa-se que o sentimento de não aceitação gera um estereótipo de caráter especular na mente daquele que não se sente acolhido, ou seja, ela imagina que a comunidade a veja como bruxa.

Para Dencker (2013, p.6) a memória coletiva possui um intenso componente afetivo desenvolvido em função da interação e da troca de experiências entre os membros da comunidade. Infere-se, reiterando o pensamento de Denker e, trazendo para a realidade traçada, que quando não ocorre essa interação, ou seja, o migrante escolhe um estilo de vida mais recolhido e discreto, não há transposição das fronteiras sociais e surgem os conflitos de inclusão/aceitação.

Assim o encontro entre indivíduos pertencentes a diferentes grupos requer que cada pessoa desenvolva comportamentos elementares que a habilite a interagir de modo a evitar conflitos. Esses comportamentos, como viu-se, são rituais que têm por objetivo proteger o indivíduo e o outro, assegurando a continuidade das relações estabelecendo a confiança mútua. A polidez, a cortesia, são formas rituais necessárias para a vida cotidiana e fundamentais para a sociabilidade (DENCKER, 2013, p.7).

Outra questão a ser observada é que o fato de ser incluído, aceito, pode ser mera ilusão, pois um modelo de inclusão pode nascer de ideologias do imaginário coletivo, ou seja, uma pessoa pode ser excluída porque uma comunidade ou grupo cria uma figura ou mito sobre essa figura que dificulta a convivência, muitas vezes movidas pelo medo do novo (BESSONE, 2011, p. 1091). Observe-se que há um grau de resistência por parte da *outsider*: “[...] o povo tem medo da gente. Muito medo. Eu acho ótimo”.

O fato de achar ótimo, que o medo afaste as pessoas de si, pode ser traduzido, também, como proteção ao outro. Ou, como desejo de exclusividade. Viu-se anteriormente a etimologia do verbo *excludere*. E a auto-exclusão pode ser vista como o desejo de não pertencer. Relembrando Innerarity Grau, o pertencimento é uma integração voluntária.

A exclusão afigura-se com a negação da alteridade. Espera-se que a chegada do outro, estimule os estabelecidos a descobrirem a rica estranheza da vida, como uma oportunidade à aprendizagem (Innerarity Grau apud NOGUERO, 2013, p.179).

Enfim, o acolhimento pode ser definido como o momento inaugural e decisivo da hospitalidade. Segundo Binet Montandon (2011, p.1171) a noção de acolhimento é atravessada por uma tensão contraditória que ora a torna um momento inaugural ora o princípio organizador de toda a problemática da hospitalidade, ao consolidar o acontecimento em conformidade com o *status* do anfitrião e do hóspede. Ora essa tensão contamina as relações ao ponto de trocar o ritual da hospitalidade por rituais de passagem numa lógica de integração que termina de alguma forma, transformando o hóspede num

membro integral da comunidade. No entanto, o forasteiro tem seu *status* preservado para resguardar a diferença constitutiva da identidade de cada um.

Lévinas (2011, apud BINET, p. 1172) acrescenta:

Acolher a outrem significa simultaneidade de atividade e de passividade – que coloca a relação com o outro fora de dicotomias válidas para as coisas: do a priori e do a posteriori da atividade e da passividade.

Para Derrida (apud BINET, 2011, p. 1172) a palavra acolhimento evidencia outro paradoxo que surge talvez da polissemia do termo, que traduzido em alemão, remete às palavras, boas-vindas, *willkommen*. O paradoxo reside no fato de que não existe hospitalidade sem acolhida e que o aviltamento da acolhida, transgride a ética da hospitalidade.

No jogo da inclusão/integração, a acolhida como parte da hospitalidade é uma variedade de ritos de passagem que altera o *status* do indivíduo para adquirir outro. Perde o status de forasteiro e se torna membro da comunidade (BINET, 2011, p. 1173).

CONCLUSÃO

Movimentos Migratórios Contemporâneos em Maria da Fé/MG (1990-2015) é o tema desenvolvido em pesquisa exploratória de natureza qualitativa cujos resultados são, nesse ponto apresentados. O problema elemento direcional desse trabalho é a análise do que motiva os movimentos migratórios nessa localidade e as implicações desses deslocamentos na vida local e nas relações de hospitalidade. O objetivo geral é identificar e analisar esses deslocamentos de pessoas, suas motivações e impactos no encontro com a comunidade de acolhimento e sua repercussão na hospitalidade.

A metodologia eleita para esse estudo é a história oral, por meio de entrevistas com membros da comunidade de acolhimento e os *outsiders*. Pesquisa bibliográfica e levantamento de dados complementam o *corpus* da pesquisa.

No que tange ao problema dessa pesquisa, constatou-se que os movimentos migratórios existem nessa comunidade, não na forma de fluxos, como se havia pensado inicialmente, pois se trata de um fenômeno de proporções menores. A pesquisa revela que os movimentos migratórios em Maria da Fé, confundem-se com a criação da cidade, pois a localidade foi formada por forasteiros, haja vista, o nome da cidade ser dedicado a Dona Maria da Fé, uma das fundadoras, filha de portugueses e vinda de Aiuruoca/ MG. E que a cidade seguiu acolhendo deslocados nos dois últimos séculos. Ali se instalaram também estrangeiros japoneses (cultura de batata e café), turcos (que impulsionaram o comércio na cidade), ingleses, espanhóis e italianos.

Conclui-se que os deslocamentos de pessoas para a cidade tiveram motivações várias. Em tempos mais remotos, as pessoas vinham em busca de terras férteis e melhores condições de trabalho. Fato confirmado no diálogo com as fontes pesquisadas, que afirmam que os movimentos migratórios estão ligados à dinâmica econômica do país e perpassam por questões relacionadas aos meios de produção e divisão do trabalho. Observa-se que contemporaneamente, partir de 1990 (crise da monocultura da batata) os deslocamentos se intensificaram em razão do barateamento das terras. Porque havia nesse momento dois movimentos, um de saída de marienses em busca de trabalho em função da crise e outro de migrantes que chegavam à cidade para empreender porque viram na conjuntura econômica, oportunidades para novos negócios como turismo, olivicultura, agricultura orgânica e

biodinâmica, *design* e educação. Mas revela que essa não constitui a única motivação para a chegada dos migrantes.

O levantamento de hipóteses deu-se também, em torno de outras motivações para os deslocamentos. Destaca-se a premissa de que alguns movimentos poderiam ter sido motivados pela pressão do confinamento urbano que por sua vez, poderia fomentar um movimento de “êxodo invertido”. Essa hipótese confirma-se, pois dentre os entrevistados, alguns afirmaram (Sérgio Lambiasi, Luzia Yoneda, Yurico Tatamiya, Renato Moraes e Stellos Casmerides) que se sentiam expulsos pela dinâmica da metrópole e atraídos por um estilo de vida oposto (vida rural e pequeno círculo). Conclui-se que o homem metropolitano desloca-se para essa localidade porque se sente expulso pela violência que assusta e afasta as pessoas da convivência harmônica. Em razão do tempo que se perde no trânsito, que poderia ser gasto em coisas mais aprazíveis, enfim esses movimentos são motivados pela força de expulsão gerada pela pressão do confinamento e pela dinâmica atroz da metrópole.

Na ordem das hipóteses levantadas a atividade turística afigurava-se como sendo uma das motivações para os movimentos migratórios contemporâneos em Maria da Fé/MG, uma vez que pesquisa (EMMENDOERFER, 2014) revelava que Maria da Fé era apontada como um dos 16 destinos indutores de atividade turística em Minas Gerais, pelas suas belezas naturais e os invernos rigorosos (clima de montanha). No entanto, conclui-se que os projetos fomentados para o desenvolvimento dessa atividade, na cidade, não prosperaram porque no momento em as iniciativas e investimentos do poder público chegaram ao seu ponto de estagnação, não houve ação da iniciativa privada, no sentido de empreender e investir, gerando uma ruptura no processo. Some-se a tudo isso a falta de planejamento estratégico que não despertou o interesse dos investidores.

Ao tempo do levantamento das hipóteses, a população desejava o desenvolvimento da atividade turística e ainda deseja, segundo os depoimentos de alguns marienses (Luis Augusto, Domingos Tótora, Tiago e Niquinha Correa e Mari Léa Zaroni).

Esse estudo revela que os forasteiros, de um modo geral, são bem vindos à cidade, e que a população acredita que são eles, quem trarão novidades a incrementar a atividade turística, mas não foi possível levantar se o contingente desejável é o de turistas. Entende-se que os migrantes que se deslocaram para essa comunidade não o fizeram em razão do turismo, mas se instalaram na cidade por outros motivos. Pode até acontecer de o turista se

sentir atraído pelo lugar e suas possibilidades, mas sua permanência e desejo de fixar residência dependem de seus anseios pessoais e das trocas humanas e relações estabelecidas com a comunidade.

Outra hipótese levantada como motivados dos movimentos migratórios foi a busca dos migrantes por uma espécie de “terra prometida”. Lugar onde o estilo de vida e o ritmo das relações humanas não fossem ditados pelo cronômetro da modernidade, da *fast life*. Da análise da força de atração da vida *slow*, conclui-se pelos depoimentos (maestro Amaury, Ediléia, Stellos Casmerides e Renato Moraes) que questionam os efeitos de se fazer tudo muito rápido e do custo humano da velocidade que destrói a saúde física e mental das pessoas. Conclui-se que a *fast life* da metrópole é uma força de expulsão e que há uma força proporcionalmente inversa, de atração, que leva os migrantes a uma comunidade que prima pelo estilo de vida mais calmo.

O presente estudo revela que embora os movimentos migratórios sejam motivados por esse estilo de vida mais tranquilo e calmo, isso não implica que os migrantes tenham se tornado alienados ou, tecnofóbicos, mas que ao contrário, a tecnologia os ajuda porque alguns moram distantes da cidade em lugares de difícil acesso, onde a tecnologia é essencial para se comunicar, comprar etc. e que estes, ainda mantêm relações com a metrópole, mas defendem que apenas pelo tempo estritamente necessário para resolver suas questões, não mais que isso. Fato é que o ritmo de vida *slow* de Maria da Fé atraiu e continua atraindo deslocamentos de pessoas que desejam viver na contramão da *fast life*.

Motivação levantada como hipótese para os deslocamentos em Maria da Fé, foi também a cultura da simplicidade voluntária (NAISBITT, 1999). Buscou-se responder se essas pessoas migravam para essa comunidade em busca de um estilo de vida mais simples, que como se observa na sessão dedicada a esse tema, nada tem haver com pobreza. No entanto, ao contrário o que se constatou foi que os migrantes entrevistados viviam com muito conforto, em sítios com boa infraestrutura e bem amparados pela tecnologia.

O que se depreende dos depoimentos é que os migrantes trazem em mente como simplicidade voluntária, a possibilidade de plantar os próprios alimentos, o contato com a natureza e a valorização dos prazeres proporcionados pela vida campesina, mas como se observou, não abandonaram por completo, a complexa vida da metrópole. Com isso alguns migrantes trouxeram novas perspectivas para a agricultura local, com o incremento das

práticas orgânicas e biodinâmicas, que por si só, não é indicativo de um estilo de vida pautado pela simplicidade.

A vida simples é uma escolha e nada tem haver com pobreza forçada (ELGIN, 2010). Conclui-se que simplicidade para esses migrantes está ligada a meios de vida sustentáveis, o contato com a natureza e o consumo consciente. Entende-se que, encontraram em Maria da Fé, um estilo de vida que eles entendem como simples. Ou seja, simples no sentido de ser diferente dos parâmetros reinantes na metrópole, mas que o conceito de simplicidade é diferente para cada um dos migrantes. Entendem que levam uma vida simples dentro do seu conceito de simplicidade.

Ocorre que com o desenvolvimento do estudo e da realização das entrevistas detectou-se outras motivações para os movimentos migratórios. Surpreendeu-se com a relação estabelecida por alguns migrantes (Patrícia Pacheco, Sérgio Lambiasi, Luzia Yoneda) entre mobilidade e fé.

Por ser considerada uma cidade sagrada para os místicos, Maria da Fé vem atraindo migrantes, em razão das instituições ali instaladas (Eubiose e Universidade Holística). Embora a maioria da população seja eminentemente católica, os adeptos de outros movimentos espirituais se sentem acolhidos e respeitados em suas diferenças. Embora houvesse, no início, o olhar desconfiado de alguns (ontológica desconfiança do mineiro), constata-se que a alteridade e o pluralismo, são inclusive fatores de permanência, pois revelam alguns, que se ali, não pudessem praticar seus rituais e crenças, os migrantes não teriam ficado na cidade. Conclui-se que os movimentos espirituais motivam movimentos migratórios na cidade e que as migrações modificaram o universo religioso local, no que tange à alteridade e a tolerância e que o universo religioso interviu nas dinâmicas migratórias.

A cultura da oliveira, o desenvolvimento da agricultura orgânica e biodinâmica foram outras motivações apontadas pelos migrantes (Yurico Tatamiya, Samir Wadi e sua esposa Rita) para seus deslocamentos.

Os movimentos migratórios contemporâneos em Maria da Fé não alteraram muito a cena urbana, ou seja, não há que se falar em impactos, por se tratar de um movimento de proporções menores, mas não menos importante do ponto de vista sociológico. A pesquisa revela, outrossim, que é o início de uma era de resgate no campo, uma vez que se observa,

que a maioria das pessoas que ali se instalam, desejam mais tempo em contato com a natureza e a valorização da cultura agrícola tradicional (orgânica e biodinâmica). No que tange ao resgate das tradições gastronômicas de alimentação boa, limpa e justa (PETRINI, 2009), essa pesquisa não revela se houve alterações significativas, mostra apenas um crescente interesse pela produção de alimentos orgânicos.

Quanto aos objetivos desse estudo, conclui-se que foram alcançados satisfatoriamente, tendo-se em vista que se identificou e analisou os deslocamentos nessa localidade, suas motivações e impactos. Investigou-se como a população se sente em relação à chegada dos migrantes. Evidenciou-se a natureza dos sujeitos (comunidade de acolhimento e forasteiros). Revelou-se como se deu o processo de integração dos novos sujeitos e a importância da aceitação dos códigos locais pelos *outsiders* nesse contexto. Foram investigadas as influências dos movimentos “devagar” e “simplicidade Voluntária” nos movimentos migratórios.

No que tange à circularidade cultural como consequência do encontro, conclui-se que os dois universos não percebem trocas culturais muito evidentes, mas não há que se falar em imunidades quando o encontro acontece. Observa-se que as influências recíprocas acontecem de forma espontânea, ou seja, quando o sentimento de pertencimento faz com que a aceitação da cultura do outro seja naturalmente absorvida. E pode ser forçada, quando aquele que chega, se obriga a absorver a cultura local para se sentir aceito, mas não se depreende de todo o exposto, que a comunidade de acolhimento e forasteiros tenham consciência de haver trocas ou circularidade cultural de forma evidente.

Finalmente no que tange à hospitalidade, que se revela como o encontro, e o acolhimento, conclui-se com base nos depoimento e sua comunicação com outras fontes pesquisadas, que o espaço onde a hospitalidade acontece, interfere no *modus* de acolhimento haja vista, o fato do povo da montanha ser mais fechado e do acolhimento prescindir de um pouco mais de tempo para se consolidar. No que toca aos atores da hospitalidade, viu-se que na cidade pequena a distinção é fundamental para o acolhimento. Que há uma fase de tensão inicial entre os dois universos.

Por meio dos depoimentos, conclui-se que alguns migrantes se sentem acolhidos, plenamente integrados, se dizendo inclusive marienses de coração (Renato e Stellos). No

entanto outros (Luzia, Sérgio, Patrícia), se dizem integrados, mas às vezes tomados do sentimento de que serão para sempre forasteiros.

Se algum *outsider* se sentiu expulso ou não foi acolhido pela comunidade, não foi possível desenvolver nenhuma análise nesse sentido, pois se um dia, ali estiveram, ao tempo dessa pesquisa, já não estavam. Conclui-se também que após a integração, os migrantes se dão conta de que, para eles, passam a vigorar as mesmas normas que vigoram para os marienses, mas que às vezes, ainda são tratados como visitantes, hóspedes, pelo prazer que o povo mariense tem, de receber, mesmo estando vivendo ali há muitos anos.

O “não pertencer” à terra faz com que alguns se sintam eternamente forasteiros, mas reconhecem que não são mais hóspedes, fazendo-se firmar o conceito inicial, que está no DNA desse estudo, que “HOSPITALIDADE É O ENCONTRO”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

Maria de Lourdes Marchetti Cardoso – entrevista 27/05/2015

Mari Léa Zaroni Campos – entrevista 20/11/2015

Tiago Correa – entrevista 27/06/2015

Ana Goulart (Dona Niquinha) – entrevista 27/06/2015

Domingos Tótora – entrevista 27/05/2015

Renato Moraes – entrevista 22/11/2015

Stelhos Casmerides – entrevista 22/11/2015

Luiz Augusto – entrevista 23/05/2015

Patrícia Pacheco – entrevista 19/05/2015

Yurico Tatamiya – entrevista 17/05/2015

Sergio Lambiasi – entrevista 28/05/2015

Luzia Yoneda – entrevista 28/05/2015

Samir Wady – entrevista 10/10/2015

Rita Wady – entrevista 10/10/2015

Maestro Amaury Vieira – entrevista 13/11/2015

Ediléia Vieira – entrevista 13/11/2015

Acervos pessoais consultados

Documentos e fotos de Mari Léa Zaroni Campos

Revistas

Revista Rosa dos Ventos, São Paulo, 2013.

Revista Hospitalidade.

Revista da ASBRAP, **Maria da Fé no sul de Minas**, Osasco, SP, Cart editora, 2013.

Revista Centenário 2008.

Artigos, dissertações, livros e teses

- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: FGV editora, 2013.
- BAENINGER, Rosana, Migrações internas no Brasil no século 21: entre o local e o global. Anais do XVIII encontro nacional de estudos populacionais, Águas de Lindóia, 2012.
- BAPTISTA, Isabel. **Lugares de hospitalidade**. São Paulo. Revista Hospitalidade, 2008.
- BARROS, José Luiz Vasconcelos. **O enigma da Mineiridade. Característica Antropológica ou mera suposição?** Porto Alegre. Editora dos Autores Médicos, 1999.
- BASSANESI, Maria Silvia C. Beozzo. **Imigrações Internacionais no Brasil: Um panorama histórico no Brasil**. In: São Paulo, FNUAP, 1995
- BINET, Cristiane Montandon. Uma construção do vínculo social. O livro da Hospitalidade. Editora Senac, São Paulo, 2011.
- BAUMAN, Zigmunt, **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro, Zahar editora, 2001.
- BENVENISTE, Émile, 1995, O vocabulário das instituições indo-européias, editora da Unicamp, Campinas, SP, p. 87 – 101.
- BESSONE, Magali, Excluído e Marginalizado. O livro da Hospitalidade. Editora Senac, São Paulo, 2011.
- BUENO, Marielys Siqueira, DENCKER, Ada de Freitas Manetti (org). **Hospitalidade: Cenários e Oportunidades**. São Paulo: Pioneira Thompson, 2003.
- BUSSELLE, Michael. **Tudo sobre fotografia**. São Paulo, Circulo do livro, 1988.
- CAMARGO, L. O. **Hospitalidade**. São Paulo: Aleph, 2004.
- CAMARGO, Luiz Octavio de Lima. **Os domínios da hospitalidade**. In: BUENO, Marielys Siqueira; DENCKER, Ada de Freitas Manetti (orgs.). Hospitalidade: cenários e oportunidades. São Paulo: Thomson, 2003.
- CAMARGO, Luiz Octavio de Lima. **Perspectivas e Resultados de Pesquisa em Educação Ambiental**. São Paulo, Editora Arte e ciência, 1999.
- CARRARA, Angelo Alves. **Minas Gerais: produção rural e mercado interno em Minas Gerais 1764-1807**. Juiz de Fora: Ed. UFRJ, 2007.
- CARVALHINHOS, Patricia de J. **Antroponímia: Um velho caminho, um novo instrumental de análise lingüístico-literária**. *Revista Álvares Penteado*, São Paulo, v. 4, n. 8, 2002.

CAPELLO, Giulliana. **Planeta Sustentável**. São Paulo, Editora Abril, 16/09/2009, 11:21. Disponível em: <<http://planetasustentavel.abril.com.br/blog/gaiatos-e-gaianos/109647/>>

CAPRA, Fritjof. **Sabedoria Incomum**. São Paulo, Editora Cultrix, 1998.

CAPRI, Roberto, O Estado de Minas Gerais, São Paulo, Editora Pocai Weiss & Co, 1918.

CISOTTO, Mariana Ferreira. Sobre topofilia, de YI-Fu Tuan. Londrina, ISBNB: 978-7216-627-0, 2012.

CRESWELL, Jonh W. **Projeto de Pesquisa: Qualitativo, quantitativo e misto**. São Paulo, Bookman Editora Ltda, 2010.

CRUZ, R. C. **Planejamento governamental do turismo: convergências e contradições na produção do espaço**. In: LEMOS, A.I.G; ARROYO, M; SILVEIRA, M.L. (Org) América latina: cidade, campo e turismo. São Paulo: CLACSO, p.337-350, 2006.

COULON, Alain, Escola de Chicago. São Paulo, Papirus editora, 1995.

DENCKER, Ada Freitas M; DA VIÀ, Sarah Chucid. **Pesquisa Empírica em Ciências Humanas**. São Paulo: Futura, 2001.

DENCKER, Ada Freitas M; **Hospitalidade e Interação no Mundo Globalizado**, Revista Rosa dos Ventos, São Paulo, 2013.

DE LA HABA, Juan; SANTAMARÍA, Enrique. *De la distancia y la hospitalidad: consideraciones sobre la razón espacial*. 2004. Athenea digital 5, p. 124-134. Disponível em: <http://antalya.uab.es/athenea/num5/delahaba.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2008.

ELGIN, Duane. **Simplicidade Voluntária**: em busca de um estilo de vida exteriormente simples, mas interiormente rico. São Paulo, Editora Cultrix, 1999.

EMMENDOERFER, Magnus L. Análise do desenvolvimento turístico e da denominação designada pelo governo para qualificar as cidades como destinos indutores de turismo em Minas Gerais, Brasil RT&D (Revista Turismo e Desenvolvimento) nº 21 e 22- 2014, 139-151, Universidade do Aveiro, Portugal.

ENZENBERGUER, Hanz Magnus, La Grand Migration, seguido de Veus sur la guerre civile, Paris, Callimard, 1995, p.17.

ELIAS, Norbert. Os estabelecidos e os outsiders, Rio de Janeiro, Zahar editora, 2000.

ENZENBERGUER, Hanz Magnus, La Grand Migration, seguido de Veus sur la guerre civile, Paris, Callimard, 1995, p.17.

HEAL, Felicity . Hospitality in early modern Eagland, Oxford, Claredon Press, 1990.

HONORÉ, Carl. Devagar. Rio de Janeiro, Editora Record Ltda, 2007.

GODBOUT, Jaques T.; CAILLÉ, Alain. O Espírito da Dádiva, São Paulo, Editora Instituto Piaget, São Paulo, 1999.

GOTTMAN, Anne. (org). *Communications, n° 65 (L'ospitalité)* Paris: Editions Du soleil, 1997.

GRASSI, Marie Claire. Transpor a soleira. Livro da hospitalidade. São Paulo, editora Senac, 2011.

GRINOVER, Lúcio. **A hospitalidade na perspectiva do espaço urbano**, Revista Hospitalidade, 2009.

GROF, Stanislav. **A aventura da Auto-Descoberta**. São Paulo, Editora Summus, 1997.

GUIMARÃES, José, **Maria da Fé – A verdadeira origem do nome da cidade**. Osasco, SP, Editora Cart, 2004.

GUINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**, São Paulo, Companhia das Letras, 1976.

HONORÉ, Carl. **Devagar**. Rio de Janeiro, Editora Record Ltda, 2007.

KRZNARIC, Roman. **Sobre a Arte de Viver**, Rio de Janeiro, editora Zahar, 1999.

LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alisson. **Em Busca da Hospitalidade: Perspectivas para um Mundo Globalizado**. Barueri, SP: Monole, 2004.

LIMA, Alceu Amoroso. **A voz de Minas: Ensaio de Sociologia Regional**. São Paulo: Abril, 1994.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Felicidade Paradoxal: Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. São Paulo, Comapanhia das letras, 2006.

MARINUCCI, Roberto. **Migrações dos Féis e a Mobilidade das Religiões**. São Paulo, ANPOCS, anais 36º encontro anual, ISSN – 2177-3092.

MARCOVITCH, Jacques. **Para Mudar o Futuro**, São Paulo, editora

MATEOS, Natalia Ribas, Una invitación a la sociologia de las migraciones. Barcelona, Edicions Bellaterra, 2004.

MONTANDON, Alain. **O Livro da Hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**, São Paulo, Editora Senac, 2004.

MOYA, Célia. **Hospitalidade na cidade**. Revista Hospitalidade, São Paulo, 2009.

MURARO, Rose Marie, **Malleus Maleficarum – O Martelos das feiticeiras**. Rio de Janeiro. Editora Rosa dos Tempos, 2000.

NAISBITT, John. **High tech, High Touch**. São Paulo, Editora Cultrix, 1999.

- NOGUERO, Félix Tomillo. A hospitalidade como condição para el desarrollo local. Revista Hospitalidade, V. X, n.2, São Paulo, 2013.
- PETRINI, Carlo. **Slow Food: princípios da nova gastronomia**. São Paulo, Editora Senac, 2009.
- PIMENTA, Reynaldo de Oliveira. **O povoamento do planalto da Pedra Branca, Caldas e Região**. São Paulo: [s.n.], 1998. (Obra póstuma).
- PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 8ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1965.
- RAFFESTIN, Claude. **Réinventer l'hospitalité**. Communications, Paris: Editions du Seuil, n. 65, p. 165-174, 1997. Tradução: Marielys Siqueira Bueno, 2008.
- RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo, Editora Àtica, 1993.
- RAMPAZZO, Lino. **Metodologia Científica**. São Paulo, Edições Loyola, 2005.
- RODRIGUES, Helenice; KOHLER, Heliane. **Travessias e cruzamentos culturais: a mobilidade em questão**, São Paulo, FGV, 2008.
- ROMEIRO, Adriana. **Paulistas e emboabas no coração de Minas: idéias, práticas e imaginário político no século XVIII**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ROUCHOU, Joelle. **Noites de verão com cheiro de jasmin**. Rio de Janeiro, FGV editora, 2008.
- ROVARON, Carlos Eduardo. **Ocupação da região da Caldeira Vulcânica de Poços de Caldas-MG (Séc.XVIII-XIX)**. São Paulo, 2009. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo, ed. Hucitec, 2001.
- SHIFFAUER, apud, Gotman, (1997). Paris, A hospitalidade nos dias atuais. Communications, 3.
- SIMMEL, George. **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1973.
- SIMMEL, George. **O estrangeiro**. Sociologia. Estudos sobre as formas de integração. Humblot editores, Berlim, 1908 – tradução Mauro Guilherme Pinheiro Koury.
- SOARES, V.D.M. Hospitalidade e democracia por vir a partir de Jacques Derrida. ., **Ensaio Filosófico**, vol. II- outubro 2010.
- SPOSITO, Eliseu; SILVA, Paulo. **Cidades Pequenas: perspectivas teóricas e transformações socioespaciais**. Jundiaí – SP, Paco editorial, 2013.

TUAN, Yi Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente.** São Paulo, Difel, 1974.

TUAN, Yi Fu. **Espaço e lugar: uma perspectiva da experiência.** São Paulo, Difel, 1983.

VILAS BOAS, José Elias Braga, Revista da ASBRAP, **Maria da Fé no sul de Minas,** Osasco, SP, Cart editora, 2013.

Sites consultados

<http://www.oriundi.net/site/oriundi.php?menu=noticiasdet&id=13376> – junho/2014

<http://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/noticia/2015/06/internauta-registra-geada-sobre-campo-em-maria-da-fe-mg.html> - Junho/ 2014

<http://www.maosdeminas.org.br/institucional/historia> - abril 2015

www.printerset.com – abril/ 2015

<http://www.adeliaborges.com/perfil> - abril/2015

<http://www.eubiose.org.br/site/br> - agosto/2015

<http://tvcultura.cmais.com.br/reportereco/produtores-rurais-de-maria-da-fe-uma-pequena-e-bela-cidade-ao-sul-de-minas-gerais-colocam-em-pratica-os-principios-da-gricultura-biodinamica> - agosto/2015

<http://www.niltonschutz.com/> - novembro/ 2015

<http://www.mariadafe.com/> - maio/2014

<https://tripbookbrasil.files.wordpress.com/2011/10/mf.jpg> - outubro/2015

www.ibge.gov.br - fevereiro/2015

rustymarcellini.blogspot.com – agosto/2015

<http://cod.ibge.gov.br/2349C> - agosto/ 2015

<http://www.epamig.br> – agosto /2015

<http://plataforma-montanhas.rio20.net/2011/12/24/definicao-instituto-brasileiro-de-geografia-estatistica-links-importantes/> - junho/2015

<http://www.comitesm.sp.gov.br/serramantiqueira.ph> - junho/2015

<http://www.comitesm.sp.gov.br/serramantiqueira.ph> - junho/2015

<http://www.serradamantiqueira.com/> - Junho/2015

www.abaixodezero.com - agosto/2014

<http://www.serradamantiqueira.com/p/lenda.html>. - Junho/2015

<http://atarde.uol.com.br/brasil/noticias/1571424-apesar-de-metas-da-policia-violencia-cresce-em-sp> - novembro /2014

<http://atarde.uol.com.br/brasil/noticias/1571424-apesar-de-metas-da-policia-violencia-cresce-em-sp> - novembro/2014

APÊNDICE B – ESTRUTURA DO RELATÓRIO DE CAMPO

Contato: (como se deu o primeiro contato com o entrevistado?) relatar restrições, resistências, condições, etc.

Local da entrevista:

Observações sobre o andamento da entrevista: (contexto da entrevista e a relação entrevistador – entrevistado).

Mudanças durante a entrevista: (local, ideias).

Interrupções: (acontecimentos inesperados, doença etc).

Pessoas presentes à entrevista:

Comentários sobre a cessão do depoimento: (necessidade de desligar o equipamento, retirada de trechos da entrevista, etc).

Outras observações:

ANEXO 1 – PICOS E LOCALIDADES MAIS ALTAS DA MANTIQUEIRA

Picos mais altos da Mantiqueira	
Picos	Altitude em metros
Pedra da Mina	2.798,39
Pico das Agulhas Negras	2.792,66
Morro do Couto	2.680
Pedra do Sino de Itatiaia	2.670
Pico dos Três Estados	2.666
Pedra do Altar	2.665
Pico do Maromba	2.619
Morro do Massena	2.609
Pedra Furada	2.589
Pico das Prateleiras	2.548
Pico Dois Irmãos	2.500
Pico dos Marins	2.420,7
Pico Cabeça do Leão	2.408
Alto Campim Amarelo	2.352
Pico do Itaguaré	2.308
Pedra do Picu	2.151
Pico do Selado	2.080
Pedra de São Domingos	2.050
Pedra do Campestre	2050
Pedra Partida	2.046
Pico do Itapeva	2.030
Pedra do Baú	1.950

Localidades mais elevadas da Mantiqueira:	
Localidades	Altitude em metros
Campos do Jordão	1.650
Monte Verde	1.555,5
Morangal	1.515
Senador Amaral	1.505
Bom Repouso	1.360
Gonçalves	1.350
Virgínia	1.290
Marmelópolis	1.277
Maria da Fé	1.258
Bom Jardim de Minas	1.250
Munhoz	1.235
Bocaina de Minas	1.210
Bueno Brandão	1.204
Delfim Moreira	1.200
Andradas	1.200
Visconde de Mauá	1.200
Poços de Caldas	1.198
Barbacena	1.164
Liberdade	1.152
Ipuiuna	1.150
Alagoa	1.132
Toledo	1.128
Pedra Bela	1.120
Santa Rita de Caldas	1.095
Carvalhos	1.092
Santo Antônio do Pinhal	1.080
Conceição das Pedras	1.050
Arantina	1.050
Tocos do Moji	1.027
Cristina	1.025
Camanducaia	1.015
Cruzília	1.010
Wenceslau Braz	1.005
São Vicente de Minas	1.000
Sapucaí Mirim	950

Fonte: (<http://www.serradamantiqueira.com/>)