



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
ProPEd – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**PROCESSOS IDENTITÁRIOS E PRÁTICAS CULTURAIS DE AFRO-
BRASILEIROS: um estudo sobre os movimentos negros e os negros em
movimento.**

Renata Aquino da Silva

**Rio de Janeiro
Fevereiro de 2010**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

FICHA CATALOGRÁFICA

SILVA, Renata Aquino da. PROCESSOS IDENTITÁRIOS E PRÁTICAS CULTURAIS DE AFRO-BRASILEIROS: um estudo sobre os movimentos negros e os negros em movimento.

113f. Dissertação de Mestrado - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação, fevereiro, 2010.

Orientador: Mailsa Carla Pinto Passos.

Inclui referências bibliográficas.

1. Educação - Dissertação de Mestrado. 2. Estudos do cotidiano. 3. Práticas Culturais. 4. Processos identitários. 5. Africanidades/Negritudes.

RENATA AQUINO DA SILVA

**PROCESSOS IDENTITÁRIOS E PRÁTICAS CULTURAIS DE AFRO-
BRASILEIROS: um estudo sobre os movimentos negros e os negros
em movimento.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof^a Dr^a Mailsa Carla Pinto Passos

**Rio de Janeiro
Fevereiro de 2010**

RENATA AQUINO DA SILVA

PROCESSOS IDENTITÁRIOS E PRÁTICAS CULTURAIS DE AFRO-BRASILEIROS: um estudo sobre os movimentos negros e os negros em movimento.

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ.

Banca Examinadora

4

Orientadora da Dissertação
Profª Drª Mailsa Carla Pinto Passos
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profª Drª Inês Barbosa de Oliveira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profª Drª Nilma Lino Gomes
Universidade Federal de Minas Gerais

*Para Luiz Cesar, amigo e cúmplice,
com quem eu tenho dividido os
meus dias e os meus sonhos.*

IDENTIDADE

Preciso ser um outro
para ser eu mesmo (...)

Existo onde me desconheço
aguardando pelo meu passado
ansiando a esperança do futuro

No mundo que combato morro
no mundo por que luto nasço

Mia Couto

“A história está a ser contada de novo...”

Agostinho Neto.

Aproveito este espaço para reverenciar aos que se fizeram importantes em minha vida acadêmica. Agradeço

ao Programa de Pós-graduação em Educação - PROPED e à Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro que me possibilitou o exercício intelectual durante curso de mestrado;

ao CNPQ por ter propiciado o apoio financeiro a esse trabalho;

ao grupo de pesquisa “Narrativas, memórias e imagens da diáspora: práticas culturais afro-brasileiras em escolas públicas do Rio de Janeiro e seus praticantes” pelos encontros que me fizeram crescer e avançar em minhas reflexões, obrigada por me ajudarem a sair do conforto intelectual;

à minha orientadora Mailsa Carla Pinto Passos, pela simplicidade e respeito; sou grata pelos incentivos, pelo acompanhamento nos momentos mais difíceis e pela paciência que foi fundamental para a realização deste trabalho;

à Elaine, à Melissa, ao Eduardo, ao Gustavo e à Rosângela que estiveram comigo nesse período docemente conturbado, obrigada pelos ouvidos nos momentos de bloqueio intelectual;

ao Luiz Rufino e à Sonia Regina que foram parceiros preciosos para o desenvolvimento deste trabalho;

ao meu amigo fiel, Carlos Roberto Carvalho, por ter insistido para que eu não deixasse de escrever;

à minha irmã de coração, Alessandra Corrêa, que acompanhou de perto esta jornada, obrigada pelo apoio;

à Maria de Lourdes, à Priscila, à Flávia, à Geneci e ao Ivan que suportaram a minha ausência devido a este trabalho;

ao Luiz, ao Cipriano, à Ana Cristina e às crianças do coral pela confiança,

aos meus amigos da UFRJ que viram o começo disto tudo.

SUMÁRIO

RESUMO.....	10
RESUMEN	11
Introdução	12
I. As identidades nos movimentos da diáspora	15
1.1 A metonímia da identidade afro	24
II. Movimento, movimentos	35
2.1 Pluralidade e movimentos negros: uma reflexão	42
2.2 Movimentos negros, negros em movimento	46
III. Os processos identitários nas memórias do Império	53
3.1 Museu Casa do Colono Alemão: uso político do patrimônio cultural e criação de uma cultura oficial	62
3.2 A diversidade que se opõe à metanarrativa: identidades e práticas culturais nas memórias do Império	74
IV. Experiências de negritude e como força e potência criativa	78
4.1 Vozes do amanhã - movimento de quem se narra ao fazer arte	81
4.1.1 “Tio Luiz” – didática de resistência.....	84
4.2 Negritude em muitos tons: “a pele negra não é só marrom”	92
IV – Considerações Finais	104
V. Referências Bibliográficas	109
Sites consultados.....	112

RESUMO

Essa pesquisa apresenta um estudo sobre práticas culturais de afro-brasileiros, na cidade de Petrópolis, Região Serrana do estado do Rio de Janeiro. Aprofundei neste estudo os conceitos de diáspora, identidade e atualização identitária a fim de compreender como sujeitos afro-brasileiros, que no seu cotidiano desenvolvem as suas táticas que deflagram movimentos outros, não-hegemônicos que pressupõem uma estética e uma ética diferenciadas ou a reversão de uma hegemonia. Procurei aprender com praticantes que fazem o *quiproquó*: pessoas que contam a história a contrapelo, que desconstróem o discurso de que as populações negras macularam a cultura brasileira, mas que vivem participação dos negros na cultura brasileira como força e potência criativa.

Encontros e conversas foram usados como procedimentos metodológicos, que contemplam a bibliografia. A metodologia usada na pesquisa é caracterizada como qualitativa e utilizei como estratégia o estudo de caso de pessoas que experienciam outras formas de identidade afro-brasileira ao inventar e reinventar suas identidades no cotidiano.

Palavras-chave: processos identitários, negritude/africanidades, movimentos político-identitários, práticas culturais, educação.

RESUMEN

Esa investigación presenta un estudio sobre las prácticas culturales de afrobrasileños, en la ciudad de Petrópolis, Región Serrana de Estado del Rio de Janeiro. Ahondé en este estudio los conceptos de diáspora, identidad y actualización identitaria a fin de comprender como los sujetos afrobrasileños, que en el su cotidiano desarrollan sus tácticas que incitan movimientos otros, no-hegemónicos que presupone estética y ética diferenciadas o la reversión de una hegemonía. Busqué aprender con practicantes que hacen el *quiproquó*⁽¹⁾: personas que cuentan la historia a contrapelo, que desconstruyen el discurso de que las poblaciones negras macularon la cultura brasileña, pero que hay participación de los negros en la cultura brasileña como fuerza y potencia creativa.

Encuentros y tertulias fueron usados como procedimientos metodológicos, que contemplan la bibliografía. La metodología utilizada en la pesquisa es caracterizada como cualitativa y utilicé como estrategia el estudio de caso de personas que experimentan otras formas de identidad afrobrasileña al hallar y recrear sus identidades en el cotidiano.

Palabras-clave: Procesos Identitarios, Negritudes/Africanidades, Movimientos Político-Identitarios, Prácticas Culturales, Educación.

⁽¹⁾ Nota explicativa – *quiproquó*, terminología utilizada por Certeau, in: CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes, 1994.

. Traducción- confusión de una cosa con otra o situación cómica resultante de un equívoco.

Introdução

As emoções que tramitam neste texto já existiam em mim, embora eu nunca tivesse tido coragem de escrevê-las, pois as questões envolvidas eram frutos de silenciamentos endossados por necessidades, vazios e inexistência. Posso recordar o incômodo que senti quando li, há 12 anos, em um quadro de avisos de uma loja de fazer xerox em Petrópolis, um panfleto de um curso pré-vestibular. Tratava-se de um projeto social voltado para negros e carentes – Pré-vestibular para Negros e Carentes/PVNC¹ – a idéia das aulas gratuitas me pareciam interessantes, já que não poderia pagar um cursinho e reconhecia a dificuldade de passar para uma universidade pública sem “treinamento”, no entanto o que me maltratava era fazer parte de algo para negros. Essa denominação – negro – era pior aos meus olhos, naquela época, do que me reconhecer pobre.

Ao ler aquele anúncio, caí em uma esparrela da tese da auto-estima. Sim, esta que engorda os jornais e os discursos dos que são contra as cotas raciais nas universidades públicas: não precisamos de cotas porque somos iguais! E na perspectiva da igualdade, repudiei inicialmente a proposta do projeto social. Aquele repúdio era visceral ao ponto de criar um desafio interno de calar aquela consciência de me ver negra; tentei restituir minha dignidade então esfacelada pela consciência daquele projeto, por saber que existiam iniciativas voltadas para negros, agi de maneira torpe e fiz questão de concorrer a bolsas em cursinhos “normais”, mas a voz da realidade anunciou que ainda assim eu não poderia pagar; com medo do desemprego e de tantas outras exclusões que espreitavam o meu caminho, imbuída de um misto de medo e frustração, refugiei-me nos braços do PVNC.

Agora, na tessitura destes pensamentos, sinto que as questões que os envolvem não são novas em mim, na verdade são anteriores à minha entrada na universidade. Sempre me correram nas veias, jaziam no seio do paradigma

¹ O Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC) é um movimento de educação popular, laico e apartidário, que atua no campo da educação através da capacitação para o vestibular, de estudantes economicamente desfavorecidos em geral e negros(as) em particular.

dominante e infelizmente só vim interar-me delas agora, no grupo de pesquisa de que participo. Durante todo tempo que estudei pouquíssimas foram as vezes que o assunto negro, África, africanidades foram abordados. Quando eram, remetiam à escravidão, minhas emoções fechavam meus ouvidos ao assunto e aos comentários dos colegas por vergonha. A história, a literatura, a geografia, a filosofia, a religião dos povos africanos parece que não existia. Assim como minha consciência como negra também não. Nesta condição de invisível passei anos na escola que pouco disse de como é o existir, o sobreviver, o criar o (des) pertencer desses povos que frequentam(ram) espaços que os enxerga sem vê-los? Nesta perspectiva de apagamento de minhas origens, há de se perguntar pela identidade e pela prática desses sujeitos que como eu, viveram/vivem na ignorância de suas pertencas culturais e políticas em seus espaços-tempo.

Os questionamentos desse texto foram concebidos no coletivo e da percepção de que na dinâmica do tempo e da diáspora, emergiram mobilizações, práticas e praticantes que não estão nos manuais escolares nem tão pouco passivos ao silenciamento do paradigma hegemônico. Estão em toda parte seus/meus sons, cheiros, cores, gostos, existências que foram produzidos bem distantes de uma origem massacrada e encerrada na escravidão, embora muitas vezes tendo-a como um marco. O pensamento hegemônico não previu “usos”, Certeau(1994), desses indivíduos nos seus espaços tempo que reafirmam(ram) uma identidade negra construída a partir da resignificação daquilo que contam os manuais escolares a respeito dos africanos sequestrados pelo escravismo. Ou seja, o pensamento hegemônico é somente uma das muitas possibilidades de se narrar uma história, é a versão dos algozes que, nas palavras de Gilroy (2001), não se deve passar a diante.

Evoco, neste texto, praticantes que me apontam caminhos outros para uma experiência com a identidade afro-brasileira através das artes, em especial a música e as artes plásticas. O que será contado neste espaço flui da transformação, do silêncio em história, mérito daqueles cujas memórias partilhadas por mim e por outras personagens preenchem o vazio da

invisibilidade. A intenção final é dar ouvidos a indivíduos cujos caminhos e/ou os descaminhos trilhados não passam pela passividade, estes praticantes nos ofertam memórias brotam no cotidiano e me privilegiam em registrar o que é para mim outras perspectivas sobre minhas práticas, minhas identidades, minhas origens e minha cultura.

No primeiro capítulo, proponho uma discussão sobre as identidades nos movimentos da diáspora, compreendendo-as como um processo de movimento, mediação e atualização, dependente das relações sociais e das práticas culturais.

O fio condutor do segundo capítulo é a seguinte pergunta: a identidade afro-brasileira precisaria passar necessariamente pela imposição estética instituída e em que medida esta prescrição não é uma incorporação de valores hegemônicos? Para respondê-la, procurei compreender o movimento negro no Brasil, partindo do pressuposto de que há formas diversas de militância ou uma pluralidade de movimentos negros.

No capítulo três, discuto os processos identitários de sujeitos afro-brasileiros na cidade de Petrópolis cuja imagem cultural está fortemente ligada à memória dos alemães. Nesta cidade, pulsam práticas culturais e processos identitários de sujeitos que ressignificaram a própria história e a metanarrativa que identificaria a cidade.

No quarto capítulo, apresento as experiências do professor Luiz Abelardo Barbosa e do artista plástico Pedro Ivo Cipriano como uma proposta ampliar a ideia de militância e de movimento negro.

I. As identidades nos movimentos da diáspora

Felizmente, você jamais saberá verdadeiramente, apesar de tudo, sua efetiva identidade, por demais múltipla, confusa e flutuante. Você jamais a viu. Visível, no entanto, sua carteira de identidade não informa muita coisa.

LÉVY e AUTHIER

Investigar os processos identitários e suas relações com as práticas é uma inquietação dos diversos “eus” que me habitam, durante a apropriação de teorias que só fazem sentido do lugar de onde as enuncio. Um lugar que molda e reflete questões que são simultaneamente minhas, de todos e de ninguém. Questões estas que abarcam valores éticos, estéticos e morais; símbolos e linguagens, educação e outras práticas que compõem o processo identitário que o problematizam e o transformam em cultura.

Os questionamentos presentes nesse texto seguem as pistas do caminho trilhado por Bhabha (2007) de interrogar o que é a identidade, reexaminando o conceito como uma essência que brota nas entranhas dos indivíduos ou apenas nas entranhas territoriais. Seguir as pistas de Bhabha (*op.cit.*) é um convite para mergulhar nas imagens da esquizofrenia ocasionada pelo (des)pertencer, pela ambivalência, pelo essencialismo, pelas múltiplas narrativas e pelo desaparecimento dos territórios onde foram cunhados os termos cultura e identidade. É interrogar o conceito para tentar compreendê-lo em outra categoria: a dos processos – dependentes de praticantes e sempre inacabados.

As identidades flutuam no ar, algumas por nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas. Bauman (2005, p. 19).

As palavras citadas inspiram o desconforto de que as relações sociais apresentam alguns espaços como demarcados – em um processo de despersonalização que afeta os esquemas corporais, cognitivos e afetivos dos indivíduos. Espaços de relações que algumas vezes ofereciam uma resposta confortável no campo da subjetividade; a identidade sendo única, “identificável” e estática. Repensar o assunto é trilhar no confronto, no transtorno do tornar-se com/através das relações sociais e dos feitos históricos.

Preferi o caminho que se dissolve e se compõe na multidão, o da pluralidade, o da desterritorialização, o do “eu” que está em mim e nos outros, acreditando que minha identidade afro-brasileira não pode ser usada como sinônimo de território demarcado/limitado assim como minhas práticas culturais não são determinadas pela raça², nem tampouco a determinam.

A investigação travada aqui passa pelo movimento da diáspora – “Serás disperso por todos os reinos da terra”³ – não como uma dispersão catastrófica, mas como um momento “identificável” e “reversível”. O oposto daquilo que as vozes do pensamento hegemônico afirmam sobre o apagamento identitário dos descendentes dos povos africanos como uma das consequências do colonialismo. Essa afirmativa serviu para orientar o surgimento de uma comunidade imaginária na qual as práticas culturais dos africanos pudessem ser reconstruídas e unificadoras de todos os negros.

Servi-me da metáfora do navio, de Gilroy (2001), que apresenta a cultura não como algo estático ou como uma essência a ser exteriorizada, mas como dinâmica de uma viagem que deixa marcas nos viajantes e no lugar. Esta dinâmica seria um movimento de capital, de força de trabalho, de dominação, de resistência, de criatividade. Foi no fluir e no oscilar do Atlântico Negro que a

² Assim como Munanga (2009), também desconsidero a raça no sentido biológico, segundo o autor, o conceito raça funcionaria como uma categoria de dominação e exclusão nas sociedades multiculturais.

³ Septuaginta é o nome de uma tradução da Torá, (Escrituras Hebraicas) para o idioma grego, feita no século III a.C.. Ela foi encomendada por Ptolomeu II (287 a.C.-247 a.C.), rei do Egito, para ilustrar a recém inaugurada Biblioteca de Alexandria. A tradução ficou conhecida como a Versão dos Setenta (ou Septuaginta, palavra latina que significa setenta, ou ainda LXX), pois setenta e dois rabinos trabalharam nela e, segundo a lenda, teriam completado a tradução em setenta e dois dias.

cultura negra se desenvolveu nos dois lados do oceano carregada de poder mercantil e estatal relativizador das noções de território e de espaço. Se o termo cultura fosse reconceituado a partir de um processo de desterritorialização, não faria sentido algum usar a concepção de nacionalismo como paradigma para teorizar uma possível história cultural nem a formação de identidades e identificações.

Sob a chave da diáspora nós poderemos então ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem. Gilroy (*op.cit.* p.25)

A competência transnacional da diáspora é ampliada quando o conceito é anexado em relatos antiessencialista de formação de identidades como um processo histórico e político, refutando o entendimento que estas se estabelecem supostamente tanto pela cultura como pela natureza. Ao aderir à diáspora, a identidade pode ser levantada à contingência, à indeterminação e ao conflito, confundindo a mecânica cultural e histórica do pertencimento, já que não se pode determinar uma trajetória linear da identidade. Nesse âmbito, a distorção da diáspora mascararia a arbitrariedade das ações políticas e etnicistas que corromperiam ideologias políticas negras e políticas afirmativas.

Ocorre que uma declaração identitária, enunciada pelo indivíduo ou pelo coletivo, é tão múltipla, inacabada, instável e se for orientada pelos tempos de globalização em que as estruturas políticas e as estruturas econômicas de dominação não se restringem mais às fronteiras nacionais (Gilroy, 2001), apontaria um momento de perturbação das sociedades em que as metanarrativas em que construíram seus próprios mundos afirmando o caráter absoluto, autêntico e atemporal de sua identidade afirmada.

Agier (2001) ao estudar a relação entre local e identidade em um mundo sem limites territoriais, no qual as identidades tendem a perder suas referências locativas, instaura a indagação a respeito do lugar onde toma forma a criatividade cultural.

Na cidade, mais que em outra parte, desenvolvem-se, na prática, os relacionamentos entre identidades, e na teoria, a dimensão relacional da identidade. Por sua vez, esses relacionamentos “trabalham”, alterando ou modificando, os referentes dos pertencimentos originais (étnicos, regionais, faccionais etc.). Essa transformação atinge os códigos de conduta, as regras da vida social, os valores morais, até mesmo as línguas, a educação e outras formas culturais que orientam a existência de cada um no mundo. Dito de outra forma, o processo identitário, enquanto dependente da relação com os outros (sob a forma de encontros, conflitos, alianças etc.), é o que torna problemática a cultura e, no final das contas, a transforma. Agier (*op.cit.*, p.3)

Pensar as três relações ambivalentes e problemáticas entre identidade e lugar, cultura e lugar, identidade e cultura demandaria outro horizonte de pesquisa. Demandaria um ponto de vista epistemológico em que a reflexão a respeito da contextualização dos processos identitários definisse uma *crítica da identidade cultural*. Ou seja, o processo identitário não existe fora de um contexto que Agier (*op.cit.*) define como um jogo em que as identidades se atualizam e tomam forma diante de um “outro”.

O conceito de identidade estaria então ligado à apropriação que o indivíduo faz de sua história e pode ser encarado como um processo de interação, relação e autonomia. A identidade define-se e atualiza-se na presença do outro e no seu espaço cujos ideais e hábitos são praticados e defendidos contra grupos percebidos como uma intimidação. Assim, entendo que não poderia discutir identidade dissociada de território, nem de práticas culturais.

A identidade abrange papéis sociais, “traços pessoais”⁴ e imagens (in)conscientes do eu, em diferentes espaços-tempo. Na relação social, muitos se tornam aquilo que não gostariam de ser, ao contrário do que atestam as metanarrativas sobre a possibilidade de se identificar e pertencer culturalmente a cada grupo que lhe apraz; como se na prática, o desenvolvimento social e a

⁴ Quando me refiro a traços pessoais estou falando de personalidade e de fenótipo.

transformação comunitária e o pertencimento estivessem separados da identidade da vida individual.

A pessoa que, pelo discurso da hegemonia, é alocada nas minorias estigmatizadas e cerceadas, entra na sociedade ocupando um lugar de subalterno, encaixado no *estereótipo* que representa a principal estratégia para identificar esses sujeitos como aqueles que estão *sempre no lugar, já conhecido, e sempre ansiosamente repetido* (Bhabha, 1998, p.105). A divulgação de imagens demonizadas e/ou caricaturadas de algumas culturas como estratégia de dominação, tem sido eficaz para muitas gerações que atualizam sua identidade em conformidade com sua infância e com uma promessa ideológica no processo histórico a fim de poder se inserir na história. Não dizer pouco ou quase nada de positivo a respeito de um grupo/cultura é estratégico, não quer dizer que não tenha existido, mas do ponto de vista do discurso hegemônico significa silenciar outras narrativas para que se estabeleçam estereótipos.

A história do grupo quando é deturpada e homens e mulheres que fizeram movimentos importantes para o grupo são omitidos e, quando isso não é possível, são cruelmente transformados em “maus elementos”, “em vilões”; sua cultura é desvalorizada e folclorizada, o que dificulta muito a superação da imagem negativa que se cria para esses grupos nesses abomináveis processos de dominação e exploração de um grupo sobre outro. (Loureiro, 2004, p 54)

As dificuldades de superação das imagens demonizadas para as quais Loureiro (*op.cit.*) chama a atenção entram no campo da ambivalência, em que o sistema social cria grandes dificuldades no processo de identificação positiva das pessoas negras com o seu grupo de pertencimento. Pode ser que das dificuldades criadas por este sistema tenham emergido grupos que evoquem a afirmação nacional/territorial, que pode gerar certa “inocência” de valores estéticos, colocando a própria existência/ identidades em risco.

O que traz Loureiro (*op.cit.*) aconteceu comigo e muito provavelmente com muitos outros negros e mestiços, a escola para os quais o currículo não se

furtaram a engrossar o coro do pensamento hegemônico em ensinar de forma torpe alguns aspectos da cultura brasileira como, por exemplo, a libertação dos povos africanos como um ato de bondade da Princesa Isabel.

Hoje comemoramos a libertação dos escravos. Escravos eram negros que vinham da África. Aqui eram forçados a trabalhar, e pelos serviços prestados nada recebiam. Eram amarrados nos troncos e espancados às vezes até a morte... Eu era a única da classe representando uma raça digna de compaixão, desprezo! (Guimarães, 2008, p. 65)

Deste modo, as populações permaneceriam no cotidiano como excluídas e silenciadas, fazendo emergir contra-hegemonias que também excluem.

Minha proposta, em momento algum nega as similaridades e as diferenças entre as culturas negras e entre as identidades negras, mas avalia que os negros não podem ser conectados pela subordinação ou pelos desejos e ódios das menores diferenças como adereços, cabelo, tradição, cultura. Entre essas culturas há mais diferenças do que similaridades. Há, portanto, formas geopolíticas e geoculturais de cidadania, ou seja, territórios.

eles sugerem um modo diferente de ser, entre as formas de agenciamento micro-político exercitado nas culturas e movimentos de resistência e de transformação e outros processos políticos que são visíveis em escala maior. Juntas, sua pluralidade, regionalidade e ligação transversa promovem algo mais que uma condição adiada de lamentação social diante da ruptura a perda, da brutalidade, do *stress* e da separação forçada. Elas iluminam um clima mais indeterminado, e alguns diriam, mais modernista, no qual a alienação natal e o estranhamento cultural são capazes de conferir e gerar prazer, assim como de acabar com a ansiedade em relação à coerência da raça ou da nação e à estabilidade de uma imaginária base étnica. Gilroy (*op.cit.*, p. 20)

Na diáspora, a inspiração nacionalista e romântica da África como fonte de uma cultura negra pura restringe-se ao plano da idealização. Os múltiplos processos de identificação com as chamadas africanidades não poderiam ser enumerados por comunidades estáticas. Talvez pudessem sê-los se entendêssemos estes processos como “movimentos negros”. Seja no coletivo, seja na individualidade, os afro-brasileiros poderiam pensar a cidadania e a filiação originadas da (re)criação da nacionalidade sob o signo da mistura e do pertencimento.

O sentido de uma particularidade cultural e étnica pode ser popular – não é uma propriedade dos negros as idiosincrasias culturais. Clamar pelas práticas africanas fechadas e puras seria entender o negro e o mestiço como um indivíduo fragmentado na sua trajetória cultural. Esse clamor pode ser fomentado pelos discursos que exigem que os pertencentes às culturas estereotipadas reverenciem uma suposta origem. Esta suposta origem/raiz seria um conjunto de referências enunciadas em práticas cotidianas, em que está inserida uma ideia de cidadania.

O conceito cidadania ainda dominante em nossa sociedade é o clássico: uma listagem de direitos e deveres de um cidadão em relação ao Estado. Oliveira (2002), ao discutir a questão, amplia o conceito que

vai incluir dos processos distintos e complementares, um primeiro que diz respeito à superação da territorialidade e da “identidade cultural da nação”, sustentadas pelo Estado-nação, como critérios fundadores a inclusão e um outro que vai se relacionar à ideia de ampliação da formas de exercício da cidadania para fora do espaço do Estado, entendendo-a como possibilidade de inclusão livre e igualitária no conjunto dos espaços estruturais das sociedades contemporâneas. Propomos, portanto, um debate centrado nas diferentes formas culturais de entendimento da cidadania e dos modos plurais como diferentes populações concebem o exercício dos direitos que acreditam possuir e avança possibilidade de entendimento dos problemas que atravessam hoje os países com origens culturais múltiplas, como é o caso do Brasil e dos países latino-americanos. (p.44-45)

Preferi trabalhar com a ampliação feita pela autora, que aponta para as *muitas formas de interação social nas quais estamos inseridos* (Santos *apud* Oliveira, *op.cit.*). Não há como pensar o exercício da cidadania sem inferir as subjetividades, a pluralidade e a individualidade: *pessoas de origens, vivências e referências culturais distintas, desenvolverão modos distintos de ação cidadã* (Oliveira, *op.cit.*).

Seria preciso conceber uma outra forma de cidadania distante deste paradigma de comportamentos e convenções, oriundos de um processo de hierarquização de civilizações que, conseqüentemente, rotulou os grupos étnicos, as culturas, as civilizações.

Dissimuladamente, o ocidentalismo delineou o mapa do mundo, (de)compondo uma ordem mundial e suas essências calcadas nos limites territoriais, cuja ideologia formava indivíduos para aderirem às lutas de classes. Em função da cor de minha pele, fui diversas vezes estigmatizada, fui diversas vezes excluída, ora como “menos humana”, ora como “menos cidadã”, sob um discurso de uma suposta igualdade cujo modelo era branco e ocidental. Se já não mais existem os alcances territoriais, não há por que entender as aquisições e práticas culturais do negro como únicas e irredutíveis e eles mesmos, a nações, a raças ou a grupos étnicos naturais, dotados de coleções que expressam e reproduzem culturas distintas. O conceito de cultura e os processos de atualização identitária deveriam estar livres dos aprisionamentos conceituais e locativos.

A compreensão de identidade como um processo de movimento, mediação e atualização seria uma ferramenta significativa para avaliar a relação da cultura política negra com as supostas raízes africanas, também para pensar os processos de socialização e as práticas. Ser brasileiro e negro caracterizaria a junção do conceito de nacionalidade com o conceito de culturas adotivas ou originais. Desta junção dos conceitos citados, o absolutismo étnico passaria a ser um discurso vazio. Ao tratar dessa forma os homens e as mulheres que ingressaram na sociedade brasileira na condição

de escravos, mas que anteriormente a esta condição são somente estrangeiros, então, eu pensaria nossa cultura iniciada pela própria mistura.

A cultura brasileira temporariamente experienciou o exílio, a transferência e o deslocamento, mas não fugiu à lógica da mutação. Então, ser brasileiro e negro demandaria formas específicas de uma dupla consciência, adquirida nos movimentos da diáspora, sem receitas, métodos ou coisa que o valha. A duplicidade de tal consciência não poderia estar sustentada de forma simplista de oposição das cores – no maniqueísmo do preto e do branco – ou na busca da compreensão das subjetividades que envolvem a nacionalidade, a filiação nacional, raça e as identidades étnicas.

Gilroy (*op.cit.*) propõe compreender a experiência negra dos dois extremos do Atlântico como grupos distintos, pois o que fluía pelo mar não era força de trabalho, era gente, mercadoria, cultura nos dois sentidos, o que não acabou junto com a escravidão. Deste modo quando procuro pensar nas questões de identidade, estou considerando o fluxo de música, culinária, literatura, práticas e em pessoas como um mosaico de representações de ordem social, o que demandaria a transvalorização de todos os valores e do questionamento sobre quais as melhores formas possíveis de existência social e política, saindo do *status* de escravo para o status de cidadão brasileiro. A memória da escravidão preservada como recurso vivo na cultura brasileira poderia fazer e já faz, manifestações e práticas de que o bom e o belo possuem origens distintas e pertencem a domínios diferentes do conhecimento valorizado na modernidade.

A diáspora pressupõe a superação da ideia de existência de uma raiz e/ou essência africana que pudesse conectar entre si todos ou agregá-los em uma comunidade imaginária. Generalizar as culturas negras, assim como reuni-las em uma única identidade foi uma consequência das tentativas de apagamento das insígnias dos povos que sofreram com as tensões coloniais e pós-coloniais. Tensões estas que enxergadas ao astigmatismo ocidental fizeram do racismo um elemento estruturante da cultura brasileira.

Abandonar a ótica da deformação e forçar o reconhecimento do racismo pode ser uma saída para conter os desejos de empregar a cultura brasileira como um signo único que antecipa a possibilidade de descobrir os complexos culturais que foram mal-descritos e racializados. Em diferentes pontos do planeta emergiram e emergirão movimento identitários, mas quando se fala em cultura africana no Brasil esta se apresenta ainda de forma metonímica, é uma busca pelo todo e o que se tem são algumas partes entendidas como representantes do todo, como se a questão identitária fosse um auto-ajuste de elementos a serem introjetados do coletivo para o individual.

1.1 A metonímia da identidade afro

Anteriormente foi dito que a tensão da identidade afro no Brasil ainda é representada por alguns grupos de forma metonímica. Há de se perguntar o que motiva isso. A proposta é buscar os estudos de Hobsbawm (1997) e verificar o possível risco de endossar o discurso do colonialismo ao abordar os processos de identificação e pertencimento via tradição, como fazem alguns movimentos identitários. Os estudos do autor podem fazer ruir algumas ideias que rumam a uma concepção linear evolutiva das práticas culturais, pois me ofereceram base para entender que o conjunto de rituais que trazem em si uma carga simbólica, mexem com o emocional dos indivíduos a fim de lhes inculcar alguns valores e comportamentos através da repetição, o que resulta em uma continuidade em relação ao passado.

No entanto, alguns ritos podem ser mais recentes do que se imagina, somente estrategicamente institucionalizados de forma que não sejam localizados no tempo, resultando numa relação mecanicista como a prática inventada. A preocupação da *tradição* é fazer remissão ao passado, diferentemente do costume que não traz uma carga simbólica própria, mas que pode adquiri-la (Hobsbawm, *op.cit.*) atingindo o *status* de tradição.

Orwell, em sua fábula “A revolução dos bichos”⁵, ilustra que distorção de conceitos e de práticas/costumes pode resultar na apropriação/internalização das práticas do algoz como lógica para estabelecer a própria distinção cultural, concebendo que as práticas do outro são parâmetro para a criação de uma cultura de tradição.

O autor narra que a morte de Major impulsionou uma revolução, a concretização do sonho visionário de um porco experiente que acreditava que a vida dos animais seria muito melhor com o desaparecimento do ser humano. Para ele a emancipação dos bichos acabaria com a tirania dos homens. Então, norteados pelos princípios do “Animalismo”, porcos, vacas, ovelhas, galinhas e um burro assumiram a reorganização do espaço, cujo único intuito era apagar de suas memórias as explorações sofridas na época do Sr. Jones, já expulso da granja.

Mobilizados pela canção “Bichos da Inglaterra”, ensinamento do visionário Major, os animais da extinta Granja do Solar, acreditaram na vida em campos em que só bichos pisariam: *Não mais argolas nas ventas, Dorsos livres dos arreios, Freio e espora enferrujando, E relhos de cantos alheios. Riqueza incomensurável, Terra boa, muito grão, Trigo, cevada e aveia, Pastagem, feno e feijão* (Orwell, *op. cit.*). Este é um trecho da canção que foi ensinada aos outros animais, que também serviu para a reestruturação do espaço.

Instituída a Granja dos Bichos, tornou-se fundamental fechar a casa dos antigos donos e acordar que nenhum animal devesse usar aquele espaço que serviria somente de lembranças da tirania dos homens. Assim sendo, os porcos foram constituídos como os animais de maior inteligência da granja. Sob eles, recaiu a tarefa de instruir e de supervisionar o trabalho dos outros animais. Ainda que ocupassem lugar de destaque no grupo devido a sua

⁵ A escolha desta fábula não se trata de uma simplificação da complexibilidade existente na relação colonizador *versus* colonizado; se justifica pela ambivalência no comportamento dos porcos – os únicos que sentiam menos animais. Como estratégia argumentativa, preferi recorrer à metáfora animal, embora a esta dissertação seja motivada justamente pela crítica à desumanização e à exclusão das populações negras. No entanto, creio que as noções ingênuas de uma suposta igualdade racial sejam os antolhos, que dificultam ver essa desumanização que é um dado cultural e conteúdo científico.

inteligência, os porcos demonstraram que eram iguais aos outros animais, conforme o último dos sete mandamentos que regeriam suas vidas considerando-os iguais entre si e inimigos dos homens.

Os porcos Bola-de-Neve e Napoleão sentiam-se sujeitos ativos na alteração da história coletiva da granja, visando reescrever e reavaliar seus princípios. Criam que o conhecimento seria a melhor forma de emancipar o grupo. Tentaram, sem sucesso, ensinar os outros animais da fazenda a ler e a escrever para que decorassem os sete mandamentos do “Animalismo”. Nenhum dos ensinados conseguiu decorar os mandamentos, muito menos lê-los. Para sanar o problema, os mandamentos foram resumidos em apenas um: *“Quatro pernas bom, duas pernas ruim”*.

Ainda que todos os animais se sentissem iguais, uns eram mais iguais que os outros e é justamente nesta lógica, os porcos se assemelharam aos homens: *“As criaturas de fora olhavam de um porco para um homem, de um homem para um porco e de um porco para um homem outra vez; mas já era impossível distinguir quem era homem, quem era porco.”*

Baseados nos princípios do “Animalismo” a população da Granja dos Bichos experienciou uma noção ingênua de igualdade/democracia, na qual havia animais que eram compreendidos como mais capazes, mais inteligentes. Um conceito que permitiu que alguns fossem tratados de maneira privilegiada, como uma permissão para os melhores, os “mais”, os “especiais” sejam inventados e assim entendidos. Esses animais assumiram um papel, um lugar social, assimilaram “o outro” – Senhor Jones e seus princípios – significando o “jogo social” vigente. O discurso da dominação elabora criticamente a situação do estigmatizador e a do “outro”, geralmente, mas não sempre “branco”, conquistador, colonizador, membro de setores sociais dominantes, os quais se imaginam “superiores”, “civilizadores” (Ianni, 2004).

É assim que o estigmatizado elabora e reelabora a sua identidade: no contraponto com a alteridade, na dinâmica das relações, processos e estruturas hierarquizadas, desiguais,

com as quais os que mandam ou desmandam empenham-se em preservar “a lei e a ordem. (p.25)

Orwell (*op.cit.*), ao narrar a história dos moradores da Granja dos Bichos, ilustrou uma sociedade que para este ponto de vista metaforizou, com uma dose exagero, a minha percepção de um discurso contra-hegemônico de valores hegemônicos. O que pode contribuir para a construção de um pensamento crítico sobre as práticas culturais afro-brasileiras e talvez cooperar para uma reavaliação dos movimentos sociais organizados contra uma ordem racista.

No meu ponto de vista, as aspirações de tais grupos – os movimentos negros – algumas vezes caem nas armadilhas do essencialismo cultural, ao delimitar ou determinar o que seria um negro, diante de identidades negras, diversas e heterogêneas em suas formas de expressão; acabam usando os princípios e os discursos da hegemonia quando se pretendem contra-hegemônicos.

Fluir pelos movimentos da diáspora a fim de não ver a raça, mas formas de geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem. Gilroy (*op.cit.* p. 25)

Com base no pensamento acima, desconfio de que a “raça negra”, inventada para ser condenada pelo ocidentalismo, seria uma metamorfose da etnia – uma transfiguração do traço fenotípico. É a dialética das relações sociais que racializa a etnia não nos fundamentos da biologia, mas no âmbito cultural e social. É um estereótipo – na relação com o “outro” que o indivíduo é identificado, classificado, hierarquizado, priorizado ou subalternizado (Passos, 2009). Racializar a relação é uma estratégia de dominação dos discursos que permeiam práticas que, seja nas entrelinhas seja nas “indiretas”, vão e estão

na organização do espaço – a distribuição dos objetos e dos corpos está inscrita numa ordem social de cujos (des)encantos ninguém escapa.

Ianni (*op.cit.*) compreende como enigmáticos os mecanismos escondidos nas relações raciais, já que o preconceituoso inventa o objeto de sua intolerância, assim como o marginalizado ou estigmatizado se percebe excluído. A ideologia racial

é transmitida por gerações e gerações, através dos meios de comunicação, da indústria cultural, envolvendo também sistema de ensino, instituições religiosas e partidos políticos; e tem sido, continuando a ser, um componente nuclear da cultura da modernidade burguesa. Esse o contexto em que formula, cria ou engendra “o mito da democracia racial”, significando que a sociedade brasileira seria uma democracia racial, sem ser uma democracia política e, muito menos, uma democracia social. Ianni (*op.cit.*, p.25)

A democracia racial brasileira e o mito da igualdade racial são representados de maneira que quaisquer manifestações contra os estigmas sejam encaradas como desnecessárias e descabidas. Talvez fosse preciso a apropriação das reminiscências do passado, não para conhecê-lo “como ele foi de fato”, mas para sabê-lo com uma ameaçadora tradição universalista (Benjamin, 1994). É necessário que se torne uma prática o exercício pleno das diferenças, que só são reconhecidas na medida em que não firmam as estritas regras, os padrões de normalidade pré-estabelecidos pelo sistema social vigente.

Os indivíduos que não se enquadrarem nesses padrões pré-estabelecidos serão vigiados e punidos, lançados à margem que o próprio sistema social cria/institui na sua rede de saberes e poderes controladores de valores determinados e não de valores abstratos, universais. Foucault *apud* Carvalho 2006, p.28

As relações se transformariam caso algumas engrenagens sociais fossem mudadas. No pensamento de Gilroy (*op.cit.*), essa contra-história a

respeito da memória africana na cultura brasileira deveria narrar uma democracia “não-racializada” e pensada em novas formas de conceber a identificação com as africanidades. Seria possível fugir das clausuras da categorização, entendendo que as políticas e as práticas culturais que norteiam qualquer ser humano transcendem quaisquer categorias. Assim os agentes da diáspora africana se auto-perceberiam como sujeitos cognitivos capazes de identificar as distintas racionalidades, lógicas, patologias e possibilidades de ecologias culturais mais complexas do que as pautadas sobre o absolutismo étnico.

“Ser mas não exatamente” é a ideia que Bhabha (2007) lê em Frantz Fanon; que está, no meu ponto de vista, representada/ilustrada na fábula “A revolução dos bichos” e que consiste na base de muitos estudos coloniais, os quais também apresentam a tentativa de manter uma tradição inventada. Observo que há uma tensão entre as identidades e a tradição, pois o posicionamento de alguns grupos mais radicais do movimento negro é o de priorizar a recomposição e o exercício de uma africanidade “pura”⁶. Como se as todas as práticas que tal postura envolve fossem somente uma dicotomia entre selvagem e civilizado.

Suspeito que a cultura possa não ter uma história única, desconfio que as culturas tenham trajetórias e que estas não são lineares. É a linearidade da tradição que estabelece o bom e o belo, assim como o primitivo e o desenvolvido a partir da noção de território, “traçam trajetórias indeterminadas”, aparentemente sem sentido e coerentes com o espaço construído, de forma que saem do controle das comunidades tradicionais que ficam sujeitas aos “usos” e práticas heterogêneas (Certeau 1994).

Jordan *apud* Gilroy (*op.cit.*) ajuda a entender que as noções de primitivo e civilizado foram essenciais ao entendimento pré-moderno das diferenças étnicas, pois estas indicariam conhecimentos e estéticas que posicionavam a anglicidade, a cristandade perpassada na etnicidade e no racismo que definiram a branquitude ocidental como um ponto a ser alcançado a para

⁶ Africanidade pura seria uma concepção essencialista e idealizada da África.

parecer civilizado e atingir alguma cidadania. Talvez invocar uma tradição negra nos moldes do ocidentalismo, fosse um *pastiche* da fábula de Orwell, dando a sensação de “retorno à etnia”; propondo a inovação cultural e identitária e o que se tem é uma regresso à modernidade⁷. Então,

assistimos a atitudes que se dão o ar de retornos (“retorno à etnia”) ou de recolhimento (“recolhimento sobre si”, “recolhimento identitário”, busca de “raízes”) quando, ao decodificar os processos e resultados de sua busca, descobrimos antes inovações, invenções, mestiçagens e uma grande abertura para o mundo presente. Agier (*op.cit.*, p. 24).

“Como abordar essas formas atuais de afirmação identitária?” Agier (*op.cit.*) Tentar responder a tal questão me possibilitou buscar informações a respeito das tradições as quais traçariam indícios de que o esvaziamento do sujeito colonizado era uma estratégia de preenchê-lo de novas significações, ou, de forma mais eficiente, atribuir valores negativos a suas identificações, dentre os quais se encontram o adjetivo “primitivo” e seus derivados perversos e aparentemente inofensivos/inocentes.

Memmi (2007), ao refletir a situação da Argélia como colônia francesa, apresentou na metáfora do retrato – a descrição do colonizador e do colonizado em uma relação através de um podia-se ver o outro. O autor ensinou que a motivação da colônia sempre foi o lucro. Assim, o pequeno colonizador que se submetia a viver longe de sua terra teria de pagar o ônus da atualização identitária, perdendo sua pureza imaginada; tornava-se um híbrido sendo rebaixado pelo europeu como um exilado. No contato com as práticas culturais do colonizado experimentava-se do “pitoresco” a fim de aprender a lucrar, uma vez que retornar à Europa significaria perder o lugar de poder.

⁷ Santos (2008, p.26) adverte que o conceito de pós-moderno e de pós-modernidade como um novo paradigma epistemológico, político e social não indica que o paradigma da ciência moderna tenha sido superado.

Desta forma *era um privilegiado e um privilegiado não legítimo, isto é, um usurpador. E, enfim, não apenas aos olhos do colonizado, mas aos seus próprios olhos.* (Memmi, *op.cit.*,p.42). O sentimento de despertencimento que emana no colonizador, também flui no colonizado que passa a desejar ser europeu, é ensinado de que suas práticas são primitivas e que a civilização é européia. Colonizador e colonizado não são capazes de perceber que o contato na colônia os torna híbridos, e o que se tem lá é uma construção social do que seria um primitivo e um europeu.

As estratégias de esvaziamento dos sujeitos em situação de colônia, nesse caso, seriam um dos primeiros passos para problematizar seus processos de identificação. Ainda que eu não possa criar uma resposta única para a pergunta feita anteriormente, preferi a do hibridismo e a da desnaturalização de alguns comportamentos.

Aconteceu num debate, num país europeu. Da assistência, alguém me lançou a seguinte pergunta:

- Para si o que significa ser africano?

Falava-se, inevitavelmente, de identidade versus globalização. Respondi com uma pergunta:

- E para si o que é ser europeu?

O homem gaguejou. Ele não sabia responder. Mas o interessante é que, para ele, a questão da definição de uma identidade se colocava naturalmente para os africanos. Nunca para os europeus. Ele nunca tinha colocado a questão ao espelho? (Mia Couto, *apud* Hernandez, p. 12)

As palavras de Mia Couto, no prefácio da obra de Hernandez (2005), propõem o espelho aos que buscam no outro o essencialismo. Pensar que só se aprende sobre o outro a partir dele é ignorar a alternativa de saber do outro a partir de si. A pergunta “o que significa ser europeu?” é oferecer à hegemonia a subsistência pela caricatura. Da breve ilustração dos diferentes estrategicamente iguais sugere como dica que as emoções não estão prontas

para reconhecer aquilo que não faz parte do nosso interesse, como é encarado como normal ser branco, aos olhos do colonizador buscam (des)identificar o negro.

O que eu busco são outras narrativas que dialoguem e (des)construam a metanarrativa sobre a suposta passividade dos povos africanos em relação ao colonialismo. Busco desnaturalizar o comportamento essencialista, com base nos estudos de Ranger (1997) sobre as tradições inventadas na África colonial de 1920 a 1930. O autor conta que a valorização da tradição e as hierarquias já eram costumes no continente africano mesmo antes da invasão do colonizador, dando pistas de que havia nítidas semelhanças entre os sistemas de governo europeus e africanos, já que segundo os colonizadores havia uma grande diversidade de reinos.

Segundo Ranger (*op.cit.*), o continente africano se tornou colônia de povoamento mais do que a Índia, por exemplo, e o lugar em que o uso, a concepção, a sensação e a ambientação de uma monarquia imperial teve mais êxito do que na Grã-Bretanha. Os colonizadores iniciaram um rito de rígidas imposições a fim de inventar tradições africanas para os africanos, embora o único elo entre aquelas culturas fosse um entendimento de império. No entanto, usavam deste elo – o respeito ao conceito de tradição – para fazer prescrições e proscricções se enraizarem, mesmo que as semelhanças político, social e jurídica fossem poucas.

Embora a vida na África tropical já tivesse sua sido organizada nos moldes das atividades “europeias”, havia uma necessidade de demarcar ainda mais o domínio colonial formal transformando os brancos vindos da Europa e os nascidos na África em uma classe soberana, para tal, mais do que força armada e do que capital, foi usada o *status* consagrado pelo uso da neotradições inventadas na Europa concederam plena noção de civilizado e a força de comando ao branco. Em contra-partida, *distorceram o passado, mas tornaram-se em si mesmas realidades através das quais se expressou uma incrível quantidade de conflitos coloniais* (Ranger, *op. cit.*,p.220)

Através da força da tradição com um conceito, os ditos dominantes passaram a se afirmar e como herdeiros reais motivados pelo complexo código de reformulações que estava sendo instituído na África. O desejo repetido muitas vezes tomou ares de fato, alterando a forma como os brancos africanos se encaravam e como eram encarados. Uma parte da auto-imagem dos europeus na África consistia no “direito” de ter criados negros, como narra Ranger (*op. cit.*), a tradição regimental definia as posições dos oficiais e dos soldados; a tradição da casa-grande da aristocracia rural definia os papéis de escravos e senhores; a tradição da escola particular definia a posição dos monitores e alunos que os obedeciam. Todos, segundo a voz da hegemonia, obedeciam ao crivo da hierarquia da tradição.

Embora repassassem autoridade aos africanos, a categorização – uma marca da modernidade – determinou que os africanos negros não estivessem nesse repasse, nem na construção de relações que tendessem à fraternidade. A socialização muitas das vezes partia de modos de conduta neotradicionais que simplificavam a situação colonial, manipulando os símbolos no campo da hierarquia. Creio que os europeus enunciavam acreditar e respeitar os costumes tradicionalmente europeus, ainda que estes fossem neotradições europeias cunhadas em situação de colônia na África. O lugar de poder os induzia a entender que comparavam práticas claramente diferentes, já que concebiam as tradições europeias inventadas dentro de normas de rigidez, conjuntos e regras e procedimentos imutáveis. Gabavam-se de viver uma

vida fundada em regras antiquíssimas, imutáveis; numa ideologia baseada na imobilidade; uma estrutura social claramente definida como hierárquica – não implicava sempre numa denuncia do atraso ou da relutância dos africanos em modernizar-se. Significava, com frequência, um elogio às admiráveis virtudes da tradição, embora um elogio completamente equivocado. Ranger (*op. cit.*, p.254)

Embora eu creia que mesmo diante de costumes rígidos, nada ou ninguém escapa à “atualização identitária” Agier (*op.cit.*), há de se perceber

que o que entendiam na África colonial de 1920 a 1930, de conservação de tradição não esteve imune à criatividade dos praticantes diante de costumes mal definidos e infinitamente flexíveis. Os costumes ajudavam a manter um sentido de identidade, mas permitiam também uma adaptação/subversão que no cotidiano era imperceptível, já que *as invenções da tradição mais abrangentes da África colonial ocorreram quando os europeus acreditavam estar respeitando tradições africanas antiquíssimas* (Ranger, *op. cit.*, p.257)

Repensar a situação de colônia estabelecida pelos ingleses e, à luz de Gilroy (*op.cit.*), o caso da Argélia sob o domínio francês me ajuda a perceber outras perspectivas dos riscos de pensar uma identidade africana seguindo uma continuidade histórica, sem fugir da concepção linear de tempo, pois seria subordinar a narrativa de meus ancestrais a um conjunto de interesses políticos sem tentar reavaliar os termos “tradição” e “cultura”. Se qualquer movimento de ordem política tenta configurar a “uma tradição negra” nos moldes eurocêntricos, somente estaria revelando e reafirmando o poder duradouro da supremacia branca. Como foi dito nos estudos de Ranger (*op.cit.*) que a autoridade tradicional era um controle social “*as pessoas precisavam ser reconduzidas*” às suas identidades tribais; a etnicidade devia ser “*restaurada*”, com base da associação e organização.

Qualquer um que pretenda basear-se exclusivamente na antropologia dos costumes africanos ou nos registros dos administradores da colônia estaria bebendo das fontes do ocidentalismo, do imaginário daquilo que seria uma cultura tradicional africana. Talvez uma das muitas formas de compreender um pouco dessa cultura seria buscar também outras narrativas e estudos de intelectuais africanos, que existem e sempre existiram, contando a sua própria história utilizando a literatura e/ou as ciências humanas.

II. Movimento, movimentos

Evoco a memória das lideranças de todos os movimentos negros que, organizando um projeto ideológico, sobreviveram a momentos tensos e tumultuados da história sócio-cultural do meu país. Memória de intervenções políticas que me fizeram desconfiar que a cada organização política reconhecida e legítima, corresponde a outras cotidianas muitas vezes não visíveis, múltiplas, de ordens diferenciadas.

A partir da experiência dos movimentos sociais institucionalizados, procurei investigar como fluem as informações das culturas estereotipadas nas relações cotidianas. O “microexercício” da cidadania⁸ – votar, pagar impostos, cumprir leis – não evidencia que é nas relações cotidianas que onde se dão as tensões e as negociações polarizadas na tolerância x convivência, na exclusão x igualdade, no discurso x prática. Foram as estratégias⁹ de silenciamento que fizeram do desejo de atingir o *status quo* de cidadão um desafio para mim.

Embora a suposta democracia racial cantada em prosa e verso atribuída valorativamente ao Brasil também dê seus acordes no cotidiano, é possível identificar um dos muitos espaços onde se dão os silenciamentos. Escolhi falar da escola cujos conteúdos de aulas que pertencem também à minha experiência de ver e não ser vista e de agradecer por minha liberdade à “*princesa generosa*”¹⁰.

É também na escola que alguns conteúdos sedimentam cientificamente alguns preconceitos. Os olhares alvejantes, os lugares demarcados, as práticas supostas ainda me perseguem e me enclausuram. Este imaginário social é conteúdo científico, forjado em determinado contexto histórico social. Muito me entristece saber que foi na escola que estas práticas racistas foram ensinadas

⁸ Conforme discutido na página 22.

⁹ Certeau (*op.cit.*, p.99) define estratégias como cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir de um momento em que um sujeito de querer e poder pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças.

¹⁰ Referência à Princesa Isabel do Brasil que assinou a Lei Áurea em 13 de maio de 1888.

como saber e demandadas em provas como critério parcial para obtenção de grau. O discurso inventado nas aulas – que faz os afro-brasileiros desejarem ser outro e não aprender sobre negritudes. Ser negro no Brasil – ou em qualquer outra parte onde a sociedade dita branca ocidental colocou seus pés e mãos – é confrontar-se com a violência da dominação racial que transformou grande parte da humanidade em simples objetos do jogo capitalista: uma simples mercadoria.

Por isso trago toda luta e força dos pensadores e militantes que retomaram um movimento importante – o de resistência cultural – em nossa sociedade, iniciado pelo primeiro africano se jogou do navio negreiro vindo para o Brasil, preferindo a morte a sucumbir. Retomo aqui a contribuição à sociedade brasileira daqueles que passaram por tantas outras formas de exclusão étno-cultural cuja historicidade se constituiu em consciência.

Proponho a apropriação do passado, não para conhecê-lo “como ele foi de fato”, mas para sabê-lo como um possível ameaça ao presente (Benjamin, 1994). Perigo ajuizado por homens e mulheres afro-brasileiros que requereram o exercício pleno das diferenças, que só são reconhecidas na medida em que não firam as estritas regras, os padrões de normalidade pré-estabelecidos pelo sistema social vigente. Cidadãos conscientes de sua negritude e de sua mestiçagem, que investiram sua vida para que uma parcela da população, que é segregada por um estigma, (re)pensasse sua identidade híbrida não mais como uma deficiência cultural, mas como *força e potência criativa* (Jesus, 2004).

Pensamentos e pensadores que são memorados por estudiosos pesquisadores em formação como eu que buscaram e ainda buscam diversos mecanismos para inclusão social do negro e superação do racismo na sociedade brasileira. Ideologia que organizou grupos e instituiu lideranças, programas e um plano comum – superar as dificuldades provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que marginalizam a mim e outros negros brasileiros no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural. Evoco as lideranças de todos os movimentos negros e

reverencio seu projeto de libertação do racismo/preconceito, seu projeto de luta.

Neste estudo, tentei compreender e olhar o movimento negro no Brasil, sem trazer um relato pleno de sua trajetória, nem listar todas suas vertentes; tomando como base os estudos de Domingues (2008) que a define como: grupo que usa a identidade racial como meio de mobilização política.

Para estas organizações a “raça” seria o fator determinante para a ligação/mobilização dos negros em torno de um plano comum de ação. A leitura que faço deste plano comum é que esse visa à assunção de uma identidade baseada na alteridade, na percepção que se tem do mundo. Grande parte dos grupos concentrou sua ação simbólica sobre raízes africanas, baseando sua prática a partir daí, de modo que a negritude passou a ser a pedra fundamental para a definição do sujeito político negro. É esse jogo social e a relação como outro interfere na forma como percebemos o mundo, no caso dos afro-brasileiros, houve processo e estratégias de silenciamento e invisibilidade que têm vitimado historicamente as que populações foram associadas à memória africana no Brasil.

Diria que o projeto ideológico do movimento negro contradiz a prosa e os versos cantados e contados de uma democracia racial, quando o que há é a insistente reprodução e disseminação de estereótipos negativos ligados aos negros e imagens positivas associadas aos brancos. O apagamento identitário é estratégico. Não conseguimos intuir, no Brasil, problemas de raça – uma ausência de reconhecimento de que problemas de violência – discriminação e desigualdade de base étnica existem de fato entre nós.

Por isso, a ação do movimento negro foi tão fundamental para que fossem denunciadas as mais diversas mazelas que afetavam a população afro-brasileira no âmbito do trabalho, da habitação, da educação e da saúde, tornando-se uma tribuna privilegiada para se pensar em soluções concretas para o problema do racismo na sociedade brasileira (Domingues, *op.cit.*).

O movimento negro surgiu no Brasil um ano depois da proclamação da República, em 1889. O novo regime político – a república não previu inserções que beneficiassem os negros. Em busca de soluções para uma parte da população brasileira ignorada da República, o Movimento Negro Brasileiro buscou arregimentar o maior número de pessoas, para converter-se em um movimento de conscientização sócio-político-cultural (Domingues, *op.cit.*).

O trabalho dos ativistas foi de abrangência intensa no Sul e Sudeste. Há o registro de 123 associações negras em São Paulo; no Rio Grande do Sul, 125 entre 1888 e 1937, mas isso não significa que não tenha atingido outras regiões do Brasil. Esses grupos se dedicaram a ampliar a sua ação através da criação de uma imprensa específica – imprensa negra – com artigos publicados e elaborados por afro-brasileiros para tratar de questões da comunidade negra que não eram discutidas em outras fontes.

A imprensa negra reunia as demandas das diversas associações, sindicatos, comunidades assumindo o papel de uma tribuna em que eram pensadas algumas soluções concretas para o problema do racismo na sociedade brasileira. Essa imprensa era uma forma de denunciar a segregação e os mecanismos que impediam cidadãos afro-brasileiros de frequentar estabelecimentos públicos, comerciais e religiosos.

A partir de 1931, o movimento negro incorporou às suas demandas aspectos políticos. Algumas vertentes pretendiam concorrer às eleições, tentando angariar votos entre os “homens de cor”, com o propósito de promover a integração do negro à sociedade mais abrangente. As diversas mudanças no cenário político de nosso país isolaram o movimento e, infelizmente, esvaziaram o discurso de luta. Esvaziamento que culminou no regime militar cujo discurso era: não há racismo no Brasil, discutir a questão racial é “criar um problema que não existe”.

A ditadura militar descreditou a questão racial no Brasil cerceando as lideranças negras na semiclandestinidadade, ocasionando uma memória coletiva de que os movimentos passados eram incipientes. O sufocamento político

provocado pela violência do regime militar não minou o florescimento de outros movimentos de reação, nem fez com que a população negra deixasse de ser marginalizada.

A proposta de *e elevar o nível econômico, e intelectual das pessoas de cor em todo o território nacional, para torná-las aptas a ingressarem na vida social e administrativa do país, em todos os setores de suas atividades* (Domingues, *op.cit.*,p.108) não se perdeu. O movimento negro trabalhou para fortalecer seu o poder político, podendo garantir que questões relativas afro-brasileiros e à classe não fossem esquecida.

Graças à militância e às participações políticas dos participantes do movimento negro, posso hoje dizer que sou negra, afro-brasileira. Posso refutar todos os nominativos pejorativos, atualmente, são caracterizados como crime. Hoje é lei que a pedagogia seja interétnica, que os conteúdos dos livros didáticos sejam revistos e que o papel do negro na história do Brasil seja reescrito e, por fim, que a literatura negra seja ensinada nas escolas. Sou imensamente grata por lutarem para que eu me visse fora das amarras da teoria de embranquecimento, por tentarem disseminar o pensamento de que a cultura africana contribuiu positivamente para a cultura brasileira.

Agradeço, mas me sinto vigiada e punida por não me enquadrar nos padrões pré-estabelecidos de prática cultural africana “pretendida” e parcialmente conseguida nesta luta. Algumas vezes fui lançada à margem que o próprio sistema de mobilização dos negros concebeu na sua rede de saberes e poderes controladores. Posso me recordar que nunca consegui me filiar a nenhuma das vertentes do movimento negro, mas em todas entrei em conflito quando falava mais alto a minha identidade de mulher, por exemplo.

As vertentes do movimento negro¹¹ às quais desejei e desisti de me afiliar pregavam que eu deveria assumir minha identidade negra, o que incluía abrir mão dos tratamentos químicos que faço no cabelo. Como se a minha

¹¹Como nos estudos de Gomes (2008) já é sabida a postura desconfiada de algumas vertentes do movimento negro em relação aos tratamentos estéticos no cabelo.

aparência fosse um símbolo de resistência, para estas vertentes a identidade negra passava pelo meu corpo com um depositário de valores. Lembro-me que isso me incomodava bastante, porque a minha compreensão de negritude não passa pela romantização da África – há um oceano de distância e de práticas culturais que nos afastam desse idílio.

Das experiências frustradas, emerge uma questão que motiva a escrita deste capítulo: a identidade afro-brasileira precisaria passar necessariamente pela imposição estética instituída e em que medida esta prescrição não é uma incorporação de valores hegemônicos?

Suponho que na dinâmica do tempo e da diáspora, emergiram mobilizações, práticas e praticantes que não estão nos manuais escolares nem tão pouco passivos ao silenciamento do paradigma hegemônico. Não estão na ideologia unificadora de todos os afro-brasileiros. Não estão necessariamente na adesão a uma estética da negritude – vestuário, penteados, adereços, ditos afro. Estão em toda parte seus/meus sons, cheiros, cores, gostos, existências que produzidos bem distantes de uma origem encerrada na África. Ou fora vinculação da própria imagem à suposta valorização e mesmo adoção de elementos da “cultura africana”, tais como música, dança, jogos e até hábitos alimentares atribuídos a antigos descendentes de escravos (Motta Maués, 1988).

Ao fundamentar os argumentos de sua teoria a respeito das culturas, Certeau (*op.cit.*) oferece uma pista de que a demonização está em toda parte, menos onde a procuram. O rastro deste argumento me conduz a pensar que o discurso da mestiçagem que flui em nossa sociedade foi deturpado e na escola esta deturpação/demonização se apresenta como conhecimento científico, sustentado pelo relato de alguns feitos históricos em uma *ciência baseada firmemente em pesquisas em uma ou mais realizações científicas passadas* (Kuhn, 1988), cujas diretrizes ainda se baseiam em realizações científicas que impunham a invisibilidade aqueles que são não-pertencentes ao seu paradigma. Claro que, as teorias vinham também imersas em dados históricos

comprovados narrados de maneira a desfavorecer seus vencidos, assim foi na escola, assim também se sedimenta no jogo das relações sociais.

Dessa forma, o movimento negro estaria buscando, de fato, fazer um *brainstorming*¹² ou uma reversão de imagens estereotipadas associadas à cultura negra.

No entanto, creio que ao associar a imagem do negro brasileiro “consciente” de sua africanidade a adereços folclorizados da cultura africana, o movimento estaria participando do discurso do pensamento hegemônico em não prever “usos”, (Certeau, *op.cit.*), por parte desses indivíduos nos seus espaços-tempo. Usos estes que reafirmam(ram) uma identidade negra múltipla/ diversa/ diaspórica que ressignifica aquilo que consta do imaginário social a respeito dos africanos.

Minha dúvida está em pensar se a África não estaria sendo compreendida de maneira superficial, quando eleita como um elo entre todas as populações negras. Reconheço que houve um momento que este “elo como conscientização” se fez necessário como uma forma de fazer denúncia, pois o assunto negro, africanidades foi enterrado assim como a memória de escravidão. Enterrando também qualquer menção aos afro-brasileiros, dos seus direitos como cidadãos brasileiros. Era preciso exibir novas formas de comportamento, de falar, de vestir e de protestar de existir dos afro-brasileiros, para esvaziar o discurso da igualdade. Tornou-se a questão dos grupos excluídos o forjamento de uma contra-hegemonia que servisse de instrumento de combate no plano ideológico e que desfizesse a ilusão de consenso e comunidade de interesses produzida ideologia dominante.

Não creio que o elo imagético criado pelo movimento negro se sustentaria, nos movimentos da diáspora. Como argumenta Hanchard (2001), a idealização de práticas culturalistas que podem se tornar um impeditivo para a consolidação da luta política negra no Brasil, uma vez que significariam uma

¹² Brainstorming (ou "tempestade cerebral"): técnica de dinâmica de grupo desenvolvida para explorar a potencialidade criativa de um indivíduo ou de um grupo - criatividade em equipe - colocando-a a serviço de objetivos pré-determinados.

reprodução de práticas e discursos presentes na ideologia da democracia racial existente.

Aqui se situaria o discurso da elite negra militante que, ao fazer uma seleção nos conteúdos da memória, retém principalmente a “negritude” como base na formação de sua identidade contrastiva, em oposição à identidade do opressor. A questão que se coloca é saber por onde deva passar o discurso sobre essa identidade contrastiva do negro, cuja base seria a negritude; passaria pela cor da pele e pelo corpo unicamente ou pela cultura e pela consciência de oprimido? Munanga, 2009, p.16-17.

Ir de encontro ao movimento negro no que se refere à estética e às práticas culturais (simbólicas) como o aspecto central da luta política não se constitui em um pedido para ter razão epistemológica. O que pretendo é rediscutir se a exigência de estética do movimento negro não tem agregado valores hegemônicos, como a transformação de uma etnia em raça, quando limita, por exemplo, os aspectos identificadores de um negro ou mestiço. Não nego as similaridades entre as culturas negras nem entre as identidades negras, mas avalio que a pluralidade precisa ser citada/incluída/lembrada.

2.1 Pluralidade e movimentos negros: uma reflexão

O “*olho clínico*” do “paradigma Morelli”, descrito por Ginzburg (1989), reformulou a questão da autoria das obras de arte e da autenticidade a partir da observação elementos aparentemente negligenciáveis marcados nas telas. É preciso não se basear, como normalmente se faz, em características mais vistosas. Assim, orienta o autor usando paradigma indiciário – um método ancorado no qualitativo, na diversidade da individualidade, no olhar sensível às diferenças – para apreciar o conjunto a partir dos pormenores.

Esta metodologia do olhar – paradigma indiciário – poderia ser utilizada para perceber ineficácia de identificar os sujeitos e suas práticas culturais por categorias hierarquizadas. O conhecedor é aquele que percebe o que não é visto para a maioria. Assim, o recurso de um método interpretativo – centrado sobre os resíduos, normalmente achados sem importância, ou até triviais – poderia ser um caminho para tentar entender a individualidade inerente aos sujeitos que suponho estarem presentes nas práticas culturais e na atualização identitária.

O “olho clínico” seria uma forma de conhecer os cotidianos das populações subalternizadas. Os sujeitos-praticantes, que inventam e reinventam no cotidiano o mundo, poderiam revelar outros usos da memória da escravidão. Quando penso nos movimentos negros no plural, estou usando o “olho clínico” e validando as escolhas, o campo de visão, as opções, as grades culturais, os paradigmas de cada sujeito. Sujeitos inventores nas artes de fazer, que reconfiguram “o tabuleiro” do jogo social vigente, que ao inventar se (re)inventam, e tornam possível compreender aquilo a que chamamos de realidade é muito mais complexo e inusitado do que se possa pensar (Passos & Silva 2009).

Ao usar o paradigma indiciário, Ginzburg (*op.cit.*) me ajudou a indagar as escolhas das escolhas, nas quais eu incluiria o pensamento ocidental, elaborando discursos que o legitimasse, como a única forma de produzir “verdades” ou como uma única forma de narrativa. O teórico dedicou-se a estudar outras formas de perceber o mundo. Voltar-se para o homem comum, o homem cotidiano como importante e produtor de conhecimento.

Em suma, pode-se falar de paradigma indiciário ou divinatório, dirigido, segundo as formas de saber, para o passado, o presente ou o futuro. Para o futuro – e tinha-se a arte divinatória em sentido próprio –; para o passado, o presente e o futuro – tinha-se a semiótica médica na sua dupla face, diagnóstica e prognóstica –; para o passado – e tinha-se a jurisprudência. Mas, por trás desse paradigma indiciário ou divinatório, entrevê-se o gesto talvez mais antigo de história

intelectual do gênero humano: o do caçador agachado na lama, que escruta as pistas da presa. Ginzburg, 1989, p.154.

Esta forma de olhar, cujo modelo ensinou a lidar com as minúcias, me incita a ler e tentar narrar uma das muitas histórias e dos saberes que apontem para as classes subalternizadas, em um diálogo no campo da cultura e com o cotidiano.

Não pretendo encontrar o geral nem seus arquétipos, mas produzir conhecimentos diferentes, fazer existir um terceiro conhecimento que não seja traduzido e descaracterizado em fantasia, que não seja da hegemonia ou da contra-hegemonia. A intenção é aprender com o cotidiano, com o modo como as populações afro-brasileiras continuam a fazer uso criativo e comunicativo da memória da escravidão.

A historicidade das populações afro-brasileiras passa pelos discursos da modernidade que apagam a existência de uma civilização negra/africana anterior a ela própria. Participo do pensamento de Gilroy (*op.cit.*) de que a ideia de tradição possui um estranho poder hipnótico no discurso político negro. A ideia de tradição reforça o conceito de continuidades históricas e, às vezes, legitima uma cultura política negra cuja postura é a defesa contra os poderes injustos da supremacia branca. Penso que a postura defensiva deve existir, mas creio esta deveria ser pensada de maneira plural. Considerando que a todo instante os sujeitos reinventam seus mundos, reinventam essa postura por meio da afirmação de outros saberes, de outras culturas e de outros valores (Oliveira, 2008).

Gilroy (*op.cit.*) observa que entrada dos negros no mundo moderno se dá via escravidão. É uma porta que permanece constantemente aberta, resultando na sede de vitimização negra, em que a ideia do apagamento identitário é mais forte do que sua efetivação.

O apagamento da reminiscência africana anterior à modernidade e o desejo de lembrar a escravidão em si se tornam um obstáculo identitário. O

jogo social e o discurso da igualdade racial não me deixam esquecer a experiência escrava sempre iniciadas como a imagem de negros em um navio. No entanto, esta memória é uma aberração semelhante aos relatos místicos da grandeza na história da África cujo conteúdo parece ser indiferente à diversidade cultural existente no continente africano. Nenhuma das duas memórias citadas se preocupa com os fluxos, com as trocas e com os elementos intermediários que podem colocar em questão o próprio desejo de ser centrado, de ter tradição, de ser hegemônico cultivado no seio de algumas ideologias antirracistas.

Gilroy(*op.cit.*) sugere que seria mais eficiente a inversão da relação entre margem e centro do que a inclusão de comentários sobre os negros na modernidade, como corretivo à negligência há toda uma história cultural. A visão da modernidade como ruptura com o seu passado seria negar a possibilidade de um eu moderno e do reexame das condições em que os debates sobre a modernidade em relação a escravidão. Não entender a história como progresso propiciaria uma oportunidade de *reperiodizar e reacentuar e reconceituar* narrativas (*op.cit. p. 125*).

A narrativa da emancipação indica que

essas formas de saber eram mais ricas do qualquer codificação escrita; não eram aprendidas nos livros mas a viva voz, pelos gestos, pelos olhares; fundavam-se sutilezas certamente não-formalizáveis, frequentemente nem sequer traduzíveis em nível verbal; constituíam o patrimônio, em parte unitário, em parte diversificado de homens e mulheres pertencentes a todas as classes sociais. Ginzburg (*op.cit. p. 167*)

Do patrimônio em parte unitário, em parte diversificado poderia constar da experiência de como essas pessoas ricas de outras formas de saber desenvolvem no cotidiano as suas táticas que deflagram movimentos (organizações constituídas em práticas cotidianas) outros, não-hegemônicos que pressupõem uma estética e uma ética diferenciadas ou a reversão de uma hegemonia.

Pretendo aprender com praticantes que fazem o *quiproquó* (Certeau, *op.cit.*): pessoas que contam a história a contrapelo, que desconstroem o discurso de que as populações negras maculam a cultura brasileira, mas que vivem a participação positiva dos negros na cultura brasileira.

Todos os dias histórias nascem e morrem de mobilizações que em suas táticas, me conduzem a contar as emergências de práticas que desmitificam uma memória afro-brasileira servil. Ensinam-me em seus espaços-tempo que nunca estiveram passivos à força do pensamento dominante que os pretendia em silêncio, conectados por uma imagem romântica da África. Na perspectiva de Jesus (2004), trago a proposta de romper com esta história de apagamento identitário e da comunidade imaginária, da padronização estética e do ideário de tradição africana e refletir a negritude no jogo social impondo, atualizando e submetendo o sentimento de pertencimento.

Busco o lugar onde atua a pluralidade, distante de uma lamentação social, do sentimento de despertencimento, da perda, conforme os estudos de Certeau(*op.cit.*) que ensina a perceber os pormenores – *no cotidiano há mil formas de fazer* – dessas mobilizações outras que não sucumbiram ao pensamento hegemônico.

2.2 Movimentos negros, negros em movimento

A produção cultural negra na pós-modernidade deu-se pela diáspora, ela não vem das entranhas nem da raiz/origem do negro. Até o momento falei da identidade, da tradição eurocêntrica e do fluxo cultural que ocorreu nos dois lados do Atlântico e embora não tenha me arraigado na discussão da escravidão, interessa-me falar não do seu período, mas de suas consequências para os que estão para além de datas comemorativas aos meus ancestrais, mas de uma tentativa de apagar a imagem da escravidão da cultura brasileira.

Adentrar a casa da identidade via a escravidão neste texto aponta dois caminhos: o primeiro com uma noção de metanarrativa, largamente integrada ao “senso comum” e o segundo ainda a ser abraçado por muitos mais estudos que é o das micronarrativas. Este último que me possibilitou inventar um mundo novo a cada momento de escrita, sem dizer nada de novo, somente os dias vividos, sem os hábitos que nos impedem de vê-los (Maffesoli, 2005). Não pretendo trabalhar aqui de maneira dicotômica, maniqueísta ou coisa que o valha, meu desejo é rediscutir a identidade afro individual e coletiva nos movimentos da diáspora.

Preferi falar das micronarrativas, tenho a minha que pode dialogar com a de muitos quando falo de pertencimentos, ambivalência já que passei pelo espaço escolar sem me ver nos livros, na literatura, na estética, na ética, nas artes e, finalmente, sem ter sido vista. Envergonhava-me da minha pele, da minha origem e da busca por tratamentos milagrosos que me livrassem do cabelo “ruim”. Em casa, várias as foram as vezes que minha avó paterna foi citada como tendo o cabelo “bom”, parecia índia, como dizia minha mãe; mas, eu duvido. Só sei que a entendiam como índia devido ao cabelo.

Não posso negar que desejei este gene, para me sentir gente, bonita, aceita e distinta daqueles rostos sofridos e ora bobos que via nos livros de história e que as datas comemorativas designadas aos negros insistiam em lembrar. Foi assim comigo, com Geni, Candido, Arminda, Inácio e muitos outros afro-descendentes que se vêem forçados a procurar no presente as múltiplas imagens e práticas capazes de recriar uma identidade negra melhor para se pensar e viver que aquela imposta pelo racismo.

Torna-se oportuna a reflexão do filme “Quanto vale ou é por quilo?”, de Sergio Bianchi, uma paráfrase do conto “Pai contra mãe”, de Machado de Assis e de algumas crônicas de Nireu Cavalcanti sobre a escravidão, extraídas dos autos do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, que mostram as realidades de exclusão da atualidade são contemporâneas à escravidão. Denunciando que as mazelas e contradições de uma sociedade em permanente crise de valores, o filme poderia desenhar o que o teórico afirma em um perfil de duas

sociedades distintas e semelhantes, pois a manutenção da perversidade da dinâmica sócio-econômica é atemporal: embalada pela violência e pela apartação social.

Pensemos no que é afirmado a respeito dessas sociedades nas figuras de Cândido Neves e Arminda, homem branco e pobre e uma escrava. Ele sentia-se humilhado tendo que trabalhar em uma sociedade em que só os negros trabalham e não ter um escravo como patrimônio já era a denúncia da sua condição social.

A forma que encontrou de resgatar sua auto-estima foi tornar-se caçador de escravos, já que o ofício era rentável e também era uma maneira de se colocar em uma condição de prestígio diante dos senhores de escravos, já que ele “resgataria” seus patrimônios, não lhes prestava serviços, fazia lhes favores. Embora ambos estivessem na base da pirâmide social, porém a brancura da pele de Cândido poderia fazê-lo subir na escala social o que não aconteceria com Arminda. O direito à maternidade, além da pobreza, é o outro elo dessas duas personagens e é neste momento do filme, que parafraseia o conto, que transcorremos das mãos de Cândido Neves (capitão-do-mato atualizado em “milícia”) que entregou a escrava Arminda ao seu dono e recebeu o pagamento enquanto a mulher abortava, para os dias atuais nos quais uma ONG implanta o projeto “Informática na periferia” em uma comunidade carente.

No filme, Arminda, que está envolvida no referido projeto, descobre que os computadores foram superfaturados e abre mão de sua sobrevivência em favor da denúncia pela moral. Candinho, desempregado, ratifica a frase de Machado: “a minha violência está nos meus direitos”, trabalhando como matador e exercendo sua paternidade à custa do aborto de Arminda. Cândido recusa-se a entregar seu filho à “Roda dos Enjeitados”. Ele queria seu direito de ser pai, nem que para isso negasse o direito de Arminda de ser mãe. Arminda não era igual, um legítimo. Somos todos brasileiros como diz a lei, porém, “nem todas as crianças vingam”, diria Machado.

O preço do pertencimento que é tão atemporal quanto à violência da necessidade de ser quando conseguimos pertencer – Arminda só poderia ser mãe se aceitasse o julgo da escravidão – o direito à cidadania e à maternidade estavam atrelados ao pertencimento a um grupo ao qual Arminda, por ser escrava, não poderia fazer parte.

Cândido precisava pertencer, portanto não poderia entregar seu filho à “Roda dos Enjeitados”. Somos todos brasileiros, mas a minha violência está nos meus direitos, assim Cândido ganha forças dos gritos da mulher que clama direito de ser mãe quando pensa que poderá voltar para casa com o seu filho nos braços. Direitos têm quem está no poder, os sujeitos e suas práticas são desconsiderados a fim a de atingir o status de pertencer.



Cartaz do filme “Quanto vale ou é por quilo?”, de Sergio Bianchi

A foto da *socialite* que proporciona e vive com os excluídos-beneficiados-excluídos um momento de “cinderela por um dia” e que possui um delirante programa social, posa ladeada por seus jovens protegidos, que ela costuma levar a passeios em hotéis de luxo.

O velho realismo, o sorriso da personagem e a favela que emerge ao fundo criam a interferência de informações de alguém que não está citado explicitamente no texto, mas que no momento vem à minha memória: a da Princesa Isabel, que na contemporaneidade leva seus protegidos a hotéis de luxo ou quem, considerada redentora santa por isso e uma linhagem das “boas mulheres brancas”. As ferramentas da democracia e da modernidade geraram (e geram) pessoas que são deslocadas e realocadas nas escalas da desigualdade. Tornam-se propriedades umas das outras como no Brasil escravista. Os “homens mercadoria” da contemporaneidade não têm dono nem senzala fixa. Quando penso nestes escravos como os silenciados ou excluídos

da contemporaneidade, vejo que a estes restou o pagamento de suas identidades e práticas culturais.



www.quadrinhosdehistoria.com – Princesa Isabel

Esta, acima, talvez seja a redentora que causou engasgo à menina Geni, no romance “A cor da ternura”, de Geni Guimarães, na experiências do contraste de suas memórias e com o que se ensinava sobre de africanidades.

50

Dia treze de maio se aproximava, uma professora, escola, identidades, comemorações e memórias. Lá estava Geni, uma aluna aplicada, inteligente e participativa. Dia de libertação, melhor homenagear quem nos proporcionou a liberdade (que para os negros era/é coisa de quem não tinha nada a perder, Geni ainda não sabia disso). Então, fez uma poesia para recitar na comemoração. Feita a poesia, vem as explicações, claro a escola funciona assim: iluminar. Cada um aprende de um jeito, nossas memórias e identidades estão negociando com as informações o tempo todo.

Seria possível supor o que foi “ensinado” a respeito dos africanos e afro-brasileiros, tendo como base a reação de Geni, uma criança negra, passou a pensar assim:

...Quantas vezes devem ter rido de mim, depois de minhas tontices, em inventar cantigas de roda... Vinha mesmo de uma

raça medrosa, sem histórias de heroísmo. Morriam feito cães... Justo era homenagear Caxias, Tiradentes e todos os Dom Pedro da História. Lógico. Eles lutavam, defendiam-se e ao seu país. Os idiotas dos negros nada... (Guimarães, 2008, p. 65-67)

A menina Geni que adorava ouvir as histórias de Vó Rosária, sobre seus ancestrais, volta a casa querendo limpar-se de sua origem de um povo bobo e medroso. Como pertencer diante da violência da desvalorização cultural? As práticas culturais afro-brasileiras vistas como patrimônio nacional (em situações sócio-político-convenientes) são imaginadas a partir de um estoque comum de mitos, heróis, eventos, paisagens e memórias organizadas e tidas frequentemente como primitivas. Os negros parecem ser considerados uma comunidade imaginada, constituída da reunião razoavelmente coerente de imagens, símbolos, memórias e sentimentos coletivos que lidam com questões cruciais de origem, diferença e distinção de um povo.

Há símbolos coletivos para múltiplos sujeitos e múltiplas relações, são esses símbolos imaginários que constroem o conflito da casa da identidade que é sempre um tornar-se (Hall, 1999). A identidade negra na diáspora é um processo de definição e redefinição do sujeito que sempre está inacabado.

A identificação com um grupo racial ou étnico é decorrente da construção social, cultural e política. A menina Geni não tinha elementos para saber dos processos políticos que envolvem sua identidade, o que ela tinha eram as recomendações de seus pais para não arrumar confusão na escola e para não brigar com o filho do fazendeiro. Os aconselhamentos de seus pais se sustentavam diante as informações da escola, assim era fácil ver cair por terra as histórias da sua avó. Geni foi silenciada como muitos outros que reagem propondo luta ou a construção de uma contra-hegemonia, baseada na lógica hegemônica.

Despertamentos como os de Geni, os de Candido e os meus fizeram diante dos discursos da mestiçagem e da igualdade difundidos no Brasil surgir grupos de reação organizada por parte dos negros em face de uma ordem

estabelecida racista – os movimentos negros – cujas principais têm sido a integração e a legitimação da existência do negro dentro da sociedade brasileira. Grupos estes que tem a etnicidade como base de construção, diante de identidades negras, diversas e heterogêneas em suas formas de expressão. Definimos e redefinimos diariamente identidades, mas quando se fala de negros alguns grupos teimam em cristalizá-lo. É tão subjetivo pertencer, que um não pode afirmar que o outro não pertence.

A assim chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abandonando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (Hall, op.cit., p.7)

Conforme discutido anteriormente, uma contra-hegemonia seria um tipo de persistência em descaracterizar os negros, portanto compreendo que alguns movimentos negros poderiam atentar para hipótese de que a etnicidade possui vários significados, ela é, antes de tudo, político-ideológica. Os movimentos negros não excluem o Movimento Negro, assim como o Movimento não pode ignorar os movimentos.

III. Os processos identitários nas memórias do Império

Construí este trabalho no diálogo com um grupo de praticantes do cotidiano que têm lugar e pertencem a um tempo. Falarei primeiro do lugar que como cenário é muito importante.

Petrópolis carrega dois epítetos que representam aquilo que poderia chamar de imagem cultural. É a Cidade Imperial e a Cidade de Colonização Alemã. A partir das notícias que tenho acompanhado do local, percebi que nos últimos vinte anos o segundo suposto título tornou-se mais ou tão lembrado quanto o primeiro. Decidi rediscutir esta metanarrativa que envolve os alemães no Império, para tentar compreender estes codinomes que pra mim, em muitos momentos, não fizeram sentido. Minha intenção é rediscutir outras práticas que ultrapassam os limites da cultura dita oficial.

As múltiplas práticas culturais presentes em Petrópolis¹³ parecem destoar da insistente estratégia de narrar uma tradição alemã. Suspeito que a história da vinda dos alemães seria plena de silenciamentos de outras práticas, de outros grupos sociais/culturais. Conversei com moradores da cidade, estudei alguns arquivos de jornais locais¹⁴, busquei registros públicos¹⁵ por desconfiar que a imagem cultural da cidade seguiria a perspectiva da construção do patrimônio cultural já estudada por Canclini (2008) e por Elias (1994).

A cultura alemã, de fato, está espalhada pela cidade; haja visto o nome de alguns bairros e ruas. Ao andar por Petrópolis, é possível perceber que na sua arquitetura existe pouco do estilo normando, próprio dos colonos. Talvez porque não tenha existido *a conquista, o desbravamento, a disputa das terras,*

¹³ Creio que não só ali, mas todo município é um mosaico de práticas culturais/sociais instituídas/instituintes.

¹⁴ Tribuna de Petrópolis e Diário de Petrópolis.

¹⁵ Arquivos do Instituto Histórico de Petrópolis e do Centro de Cultura Raul de Leoni.

*senão um assentar pacífico e ordeiro sob a recomendação de prover o centro da povoação de produtos agrícolas*¹⁶.

Creio que se a força de uma memória coletiva da participação dos alemães não fosse insistentemente lembrada nos espaços já citados, seria possível acreditar que a cidade foi construída também por outros povos como franceses, italianos, africanos, açorianos como muitos centros brasileiros durante o colonialismo. *O estilo arquitetônico que identifica o Império é o neoclássico – como uma primeira reação aos momentos imediatamente anteriores, o barroco e o rococó. O neoclassicismo baseava-se em novos conhecimentos técnicos, assim como em pesquisas históricas e arqueológicas e em raciocínios teóricos*¹⁷; o estilo representava os novos valores da burguesia europeia emergente. No Brasil, ele foi adotado para representar a monarquia, e Petrópolis está incluída nessa estratégia de identificação do Império.

Diria que a monarquia determinou que

a cidade desde seu início fosse regulada por um planejamento que tinha como móvel ideológico hierarquizar e organizar o espaço de modo tanto a viabilizar a cidade, quanto a de representar simbolicamente a monarquia. O neoclassicismo, particularmente, foi de fundamental utilidade para o papel exercido pela arte a serviço do sistema monárquico e da própria nação, e como cita o escritor Mário Barata "indicava a vigência de uma nova organização do mundo, decorrente dos ideais democráticos da revolução francesa e ao mesmo tempo configurava-se na imagem de um novo Brasil"¹⁸. (Margarida Maria Mendes Pedroso, Arquiteta - Historiadora da Arte e da Arquitetura)

J. Eloy dos Santos¹⁹, em seus estudos sobre a suposta colonização alemã na cidade Imperial, narra que a região em que Petrópolis está localizada

¹⁶ J. Eloy Santos, **COLONIZAÇÃO? NEM TANTO!** (disponível em: www.ihp.org.br).

¹⁷ Margarida Maria Mendes Pedroso, **PETRÓPOLIS: DE FAZENDA A NÚCLEO URBANO – A CIDADE IMPERIAL EM SUA FORMAÇÃO** (disponível em: www.ihp.org.br).

¹⁸ Idem.

¹⁹ J. Eloy Santos, **COLONIZAÇÃO? NEM TANTO!** (disponível em: www.ihp.org.br).

passou a fazer parte dos interesses de D. Pedro I porque esta o impressionou com a amenidade de seu clima. O Imperador recebia muitas visitas da Europa que não estavam acostumadas ao calor dos trópicos, portanto, resolveria seu problema em acomodar seus visitantes se construísse um palácio de verão fora da cidade do Rio de Janeiro. O monarca adquiriu algumas propriedades nas áreas em torno do Córrego Seco: Alto da Serra, Quitandinha e Retiro. No entanto, D. Pedro I abdicou do trono e retornou a Portugal antes da construção do seu palácio imperial na serra. Coube à D. Pedro II, ao herdar as terras, executar o projeto de seu pai com a ajuda de seu Mordomo Imperial Paulo Barbosa.

À frente do planejamento da cidade – “Povoação-Palácio de Petrópolis” – esteve o engenheiro alemão Júlio Frederico Köeler. Em suas mãos estava um audacioso projeto de construção da cidade, em que a mão-de-obra utilizada seria a dos alemães que fugiram de um cenário de destruição e de dominação na Europa, encontrando nas Américas a oportunidade de uma nova vida.

As condições eram propícias, pois o Brasil necessitava de força de trabalho dadas as transformações em seu contexto político-econômico. Em 1817, foi assinado um acordo entre os governos português e britânico como objetivo de regulamentar as disposições do Tratado de 22 de janeiro de 1815 que proibia o tráfico negreiro ao Norte do Equador. Tal assinatura fazia parte de um jogo político, cujas decisões tomadas no Rio de Janeiro estariam baseadas em uma nova proposta econômica impulsionada pela Revolução Industrial ou mesmo por uma suposta ação humanitária inglesa.

Suposta ação humanitária porque Portugal e Inglaterra estavam cientes da importância do tráfico de trabalhadores escravizados nos empreendimentos econômicos e imobiliários no Brasil. Assim, ao teoricamente “sucumbir” à pressão imposta pela Grã-Bretanha e aos itens da Convenção de 1817 que incluía vistoria por parte dos ingleses aos navios suspeitos de traficar africanos,

Portugal visava ao apoio britânico na invasão de territórios espanhóis na “Banda Oriental da Prata”.²⁰

Nesse sentido, as negociações sobre a abolição do tráfico de escravos e a possibilidade de execução de acordos bilaterais sobre a prática mercantil envolveriam uma variedade de interesses políticos no interior da Monarquia Portuguesa e da própria posição que a Coroa Lusitana ocupava diante do contexto político internacional. Nessa ótica, portanto a análise política em relação à Convenção de 1817 adquire uma dimensão mais ampla do que a interpretação da presença hegemônica inglesa deixa de intervir. (Guilherme de Paula Costa dos Santos, projeto de mestrado, 2006)

D. João assumiu o compromisso de abolir gradativamente a comercialização de cidadãos africanos, mas contraditoriamente permitia que a entrada de mão-de-obra escravizada na América Portuguesa aumentasse. Não houve adesão imediata à Convenção, pois a política adotada pela Corte do Rio de Janeiro foi a de usar os artifícios do tratado para prorrogar a execução prevista no acordo.

56

Uma vez trazidos e escravizados como a modificação do contexto econômico teoricamente forçado pela Inglaterra, o Brasil abandonou os africanos e seus descendentes à própria sorte. Diante da não inclusão destes trabalhadores à sociedade, eu desconfio que os registros que afirmam que os africanos não eram qualificados para a construção civil seriam estratégias para justificar tamanha desumanidade. Ou então, caracterizariam formas de iniciar o projeto de branqueamento da população brasileira.

A mudança no cenário político do Rio de Janeiro envolve a construção da cidade de Petrópolis que teria usado a mão de obra livre, sob o mesmo discurso em relação aos trabalhadores africanos e afro-brasileiros. Todavia, a

²⁰ Guilherme de Paula Costa dos Santos, **O Governo Português e o Tráfico de escravos: A convenção de 1817 e a sua repercussão na América Portuguesa**. Projeto Mestrado. Informes de pesquisa/Almanack Brasileiro, n^o4, nov. 2006.

estratégia política indica que a questão não era a qualificação dos trabalhadores, mas o não-reconhecimento deles como cidadãos que envolvia o pagamento pelo seu trabalho.

Diante desta questão sócio-cultural incitada pelo cenário político, em 1844, Aureliano Coutinho, presidente da província do Rio de Janeiro firmou contrato com as empresas Charles Delrue & Cia, da cidade de Dunquerque, na França, para trazer 200 colonos sem especificar a nacionalidade. Aureliano Coutinho assinou o contrato redigido em alemão, mesmo sem dominar o idioma, firmou-o em confiança e, ao invés dos duzentos casais solicitados, foram enviadas 200 famílias inteiras de alemães, a maioria sem especialização necessária para trabalhar na colônia. Os alemães que chegaram ao Rio de Janeiro foram ajudados pela “ocasião” *que foi aproveitada e não criada. Foi fornecida pela conjuntura, isto é, circunstâncias exteriores onde um bom golpe de vista consegue reconhecer o conjunto novo e favorável que irão construir mediante um pormenor a mais* (Certeau, *op.cit.*, p.162).

Chegaram aqui pai, mãe, sobrinhos, avós, cunhados; enfim 2030 pessoas. Segundo alguns registros da ocasião, a cidade do Rio de Janeiro não poderia receber e acomodar todos aqueles imigrantes e a solução encontrada para esse deslize administrativo foi enviar parte destes imigrantes para Petrópolis já que Júlio Frederico Köeler buscava lavradores para a criação de uma colônia agrícola. Os lavradores enviados ao major eram, na verdade, relojoeiros, ferreiros, marceneiros, ourives, pasteleiros, carvoeiros, sapateiros, músicos.

A colônia agrícola nunca aconteceu, o solo da região não era adequado para este fim. Este senão foi descoberto na prática, porque primeiro trouxeram os trabalhadores e distribuíram as terras e por último fizeram um estudo geológico da região. Então, os colonos foram aproveitados no projeto urbanístico do Major Köeler que pretendia levantar uma cidade entre montanhas, aproveitando o curso dos rios.

Reconhecidamente os alemães demonstraram destreza em trabalhar no projeto audacioso que modificava antigo estilo colonial português de construir as casas com o fundo para os rios que eram utilizados apenas como esgoto, como na maioria das nossas cidades. Köeler passou a aproveitar os cursos de água para traçar pelas suas margens as avenidas e as ruas que davam acesso aos bairros. A construção de Petrópolis tornava-se complexa porque a cidade deveria ser levantada com trabalho dos colonos, embora eles não fossem especializados nisso.

A versão da participação dos alemães na construção do patrimônio histórico-cultural da cidade nunca foi esquecida, embora seja uma versão apenas. A estratégia usada para narrar esta metanarrativa sufoca outras participações²¹, outras práticas culturais.

Para entender os mecanismos da memória social, talvez valha a pena examinar a organização social do esquecer, as regras de exclusão, supressão ou repressão e a questão de quem quer que esqueça o quê e por quê. Em suma, a amnésia social. Amnésia se relaciona a “anistia”, com o que se chamava de “atos de esquecimento”, a obliteração oficial de memórias em conflito no interesse da coesão social. Burke (2006, p. 85-86)

Penso que as histórias omitidas na cidade são um pouco minhas e de outros negros locais. Meus ancestrais participaram da história da construção da cidade, todavia, hoje essas participações estão restritas ao acervo de objetos de tortura de escravos, exposto no Museu Imperial. Os quilombos que existiram na cidade, o calango²² estão soterrados discursos de apagamento identitário. Soa estranho que Petrópolis seja lugar onde o Império fincou raízes de uma

²¹ Há bairros na cidade que fazem menção a outros grupos de colonos que por lá estiveram como os Quarteirões Brasileiro, Suíço e Italiano.

²² O calango é uma dança muito popular em Minas Gerais, no Rio de Janeiro e em São Paulo, cujo ritmo contagiante costuma ser apresentado como canto ou baile. Sua execução é quase sempre em andamento apressado. Pode também significar desafio de versos cantados por um solista e repetidos pela platéia em coro, sendo chamado também de Lera. O instrumento utilizado é principalmente a sanfona de oito baixos, acompanhada de viola e por vezes pandeiro. A designação calango também se relaciona com o nome de um pequeno lagarto – calango ou calangro – tido como muito ligeiro na corrida (Mendonça, 2009).

corde sem africanos, sem homens e mulheres que visaram à liberdade e aquilombaram-se.

Encontrar a conversar com outros moradores da cidade me ofereceu endosso a dúvidas – que não são exclusivamente minhas – a respeito da valorização estratégica de apenas uma cultura. Procurei investigar como as práticas culturais dialogam com a cultura oficial da cidade ensinada nas escolas da região. Não me interessava a regra nem o discurso reativo, mas o discurso da reversão.

O trecho é a contribuição que o Professor Luiz Abelardo Barbosa fez para este estudo, dando-me oportunidade de conhecer seu fazer pedagógico. A prática deste professor é tema do próximo capítulo. Por ora, interessa-me como esse percebe Petrópolis e a isso que chamei de cultura oficial.

A influência alemã aqui, ela é apenas oficial. Até porque Petrópolis tem uma história e esta tem um certo vazio da cultura negra. Teve poucos escravos. Quem na verdade que fez papel de escravo foi o alemão. E como a cultura alemã ficou, digamos “predominante” (entre aspas mesmo), porque o predomina aqui é a cultura mineira que tem muito de negritude. Para entender isso teria que rediscutir a oficialidade das culturas, na qual a periferia não se encontra.

Há muito tempo que eu venho chamando atenção para a cultura mineira em Petrópolis. Na periferia não se fala em cultura alemã. Vivo e vivi isso de perto então na periferia dançava/ cantava calango, folia de reis. Você sabe disso, Petrópolis era o caminho do ouro contrabandeado no porto de Magé. Na sua maioria escravos que contrabandeavam o ouro e ficavam por aqui. Petrópolis teve dois quilombos, que eu tenho notícia.

Um deles ficava na mata do Facão. Era uma estada velha no Duarte da Silveira, caminho para Paty de Alferes, numa mata, chamada mata do Facão. E ali teve um quilombo. Eu vi um velho escravo falando isso uma vez, ele era de uma fazenda em Ipanema²³. Ipanema também teve um quilombo. Ele veio de Ipanema e falou que os escravos fugiam do Rio de Janeiro para um Quilombo no Facão. Então, Petrópolis recebeu muito mais essas influências muito mais presentes do que da cultura alemã.

²³ Na Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro.

Eu não me lembro, nunca vi isso na minha vida de criança as pessoas dançando essas danças típicas da Alemanha em lugar nenhum, entendeu? Mas calango eu vi muita gente cantando. Folia de reis eu vi muita gente cantando; sanfona, muita gente cantando.

Então a influência alemã ela é apenas oficial. Eu penso que na verdade essa coisa da ausência “da negritude”²⁴ em Petrópolis, na verdade, se deve muito a isso.

Mas, se você for à periferia, você vai ver o quanto de negritude tem em Petrópolis. Vai ao Alto da Independência, vai à Taquara, nesses lugares assim. (Professor Luiz Abelardo de Oliveira Gomes, 22/10/2008)

Elias (1994) no seu estudo sobre as culturas e o processo civilizador ensina que na questão cultural a aparência é fundamental. *A forma como o processo e patrimônio da civilização ocidental se apresenta parece mais importante que o processo em si (op.cit.)*. Talvez nesse discurso narrado sobre a cidade de Petrópolis dois pontos tenham sido apagados: a semântica do termo colônia e a participação dos africanos e de seus descendentes na cultura da cidade.

O termo colônia pode ser verificado no dicionário²⁵ em onze definições, a maioria deles no campo de pessoas que se estabelece em terras estrangeiras. No Brasil, talvez a termo colônia remetesse primariamente ao regime político – o colonialismo – e à memória do Império.

Contudo, quando associo o termo colônia às condições sob as quais os alemães se estabeleceram no Rio de Janeiro, penso na condição de explorados. Eram colonos porque desenvolveriam um trabalho agrícola²⁶, não porque enriqueceriam às custas da região após a conquista do local.

²⁴ O professor se refere à valorização das práticas culturais afro-brasileiras na cidade.

²⁵ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Aurélio - Dicionário da Língua Portuguesa*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

²⁶ Jeronymo Ferreira Alves Netto. **CENTO E CINQUENTA E CINCO ANOS DE COLONIZAÇÃO ALEMÃ EM PETRÓPOLIS** (disponível em: www.ihp.org.br).

Mais do que uma discussão sobre quem dominou ou foi dominado, seria adequado discutir o quanto esta memória ligada ao termo colônia alemã influencia os processos identitários e étnicos na cidade. Parece que há uma memória oficial que condiciona os costumes que não representam a pluralidade local. Não é natural que eu me sinta em terras imperiais, urbanizadas pelos alemães, apenas estou condicionada para isso. Há uma série de discursos na cidade para que a metanarrativa da formação cultural da cidade não seja ao menos questionada.

O desenvolvimento dos modos de conduta, a civilização do costumes, demonstra que o homem é um animal condicionado, ou seja, nenhuma de suas atitudes pode ser caracterizada como natural. Nossa trajetória cultural está reunida em uma memória que governa nossas ações; as lembranças funcionam não como conhecimento, mas um adestramento do sujeito. Definindo, de certo modo, o primitivo e o civilizado. Elias (*op.cit.* p. 9-10).

Elias (*op.cit.*), nos seus estudos sobre a história dos costumes, observou que no jogo social o processo civilizador é uma experiência única, ou seja, cada grupo no seu espaço-tempo o vai definir as regras sociais no tocante aos conceitos de cultura e civilização. O autor salienta que tais conceitos representariam a preferência, a interpretação e a distorção como um condicionamento de influenciado por um grupo. Assim, o que se entende por cultura e civilização pode ter definições mais estreitas do que se imagina, pode ter partido de um pequeno grupo dirigente/ dominante. *No entanto, assumem a base de uma experiência comum. Os costumes permanecem incolores, nunca se tornam plenamente vivos para aqueles que não compartilham tais experiências, que não falam a partir da mesma tradição e da mesma situação* (Elias, *op.cit.*, p.24).

Os estudos do autor acima me fizeram supor que o discurso sobre a cultura alemã que paira e identificaria minha cidade seria a reunião de algumas práticas de um grupo muito restrito. Os títulos Cidade Imperial e Cidade de

Colonização Alemã estariam sendo usados de forma metonímica: por e para que fossem partilhadas uma tradição e uma situação específica.

Os processos de identificação dos negros petropolitanos são entremeados de tensões que envolvem a escravidão e a vinda dos alemães para a construção da cidade. Diria que as estratégias de silenciamento das práticas culturais que ocorreram lá não seriam muito diferentes de todo um discurso de branqueamento que se instaurou no Brasil, se o suposto branqueamento da cidade não parecesse efetivo. O que faria o “branqueamento” estaria para *reconstrução do passado* com uma *apresentação de grandes fatos de pessoas segundo um ponto de vista. As memórias são influenciadas pela organização social de transmissão e os diferentes meios empregados* (Burke, *op.cit.*, p.73). Durante o tempo em que vivi na cidade, partilhei de uma memória coletiva que me ensinou a sentir e a lembrar também daquilo que não vivi nem ao menos vi. Essa memória que enuncia a estada dos alemães representaria a preferência, a interpretação e a distorção como um condicionamento de influenciado por um grupo. Outras construções, outras práticas teriam sido omitidas em favor da cultura dita oficial.

3.1 Museu Casa do Colono Alemão: uso político do patrimônio cultural e criação de uma cultura oficial



Fachada do Museu Casa do Colono

A criação do Museu do Colono foi fruto de um projeto municipal que escolheu cinco historiadores da cidade de Petrópolis para a seleção e recuperação de um imóvel que resguardasse a memória dos alemães que estiveram ou se estabeleceram na região. O imóvel escolhido pertenceu ao,

colono Johann Gotlieb Kaiser, construído em 1850 nos prazos de terra nºs. 1632 e 1633 que aforou em 08/06/1847. Johann viveu com sua mulher e sua filha Ana Maria Kaiser que, em 1865, se casou com Nicolau Sutter, tendo 8 filhos: João, Maria Luísa, Ana Maria, Nicolau, Isabel, José, Felipina e Adelaide.

Com a sua morte, em 1906, a casa foi herdada pelo viúvo e seus oito filhos, mas a propriedade só foi dividida depois da morte dele, em oito lotes de 14 metros de frente. A propriedade ficou situada no 4º lote (da direita) sob o nº 1034, cabendo ao filho José Suter e, depois, aos seus filhos Ana Margarida e Jair Joaquim. Este desistiu da sua parte em favor da irmã e ela vendeu a casa à Prefeitura Municipal de Petrópolis (Maria de Fatima Moraes Argon, Breves considerações sobre a memória dos colonos alemães).

A proposta oficial do Museu Casa do Colono não representaria um espaço de reflexão sobre o significado do legado do passado como experiência coletiva de formação da cultura e da sociedade²⁷. Porém, parece que foi isto que o espaço se tornou. Se a prefeitura não tinha a intenção de restaurar um

²⁷ Maria de Fatima Moraes Argon, **Breves considerações sobre a Memória dos colonos alemães** (disponível em: www.ihp.org.br).

monumento como um testemunho desse passado, estaria na contramão ao elaborar documentos de propaganda oficial, declarações: *A CASA DO COLONO, instalada neste local, é hoje a memória viva da colonização em Petrópolis*", *não se encontram vestígios de ações que legitimem essa intenção*²⁸. A "memória viva" é discursiva, pois não consta do projeto da prefeitura a nomeação dos historiadores responsáveis nem a regulamentação do funcionamento do museu. *Toda política cultural é feita, em parte com recursos teatrais: as inaugurações do que não se sabe vai ter fundos para funcionar, as promessas do que não se pode cumprir, o reconhecimento público dos direitos que serão negados em privado*(Canclini, *op.cit.*, p. 163).

"Teve sua visitação pública suspensa em 1986. Seu abandono ocasionou diversos saques e o desaparecimento de peças importantes do seu acervo", "A Casa do Colono em 29/06/1990 foi reaberta solenemente pelo prefeito Paulo Gratacós", "Fechada temporariamente" (Gazeta Petropolitana, de 05/07/1998), "O Museu do Colono não tem qualquer tipo de segurança..." (19/05/1999); Casa do Colono é reaberta ao público (Jornal de Petrópolis, de 17/03 a 23/03/2001 (Maria de Fatima Moraes Argon, Breves considerações sobre a memória dos colonos alemães).

O museu funciona em um sobrado de 1847, de estrutura simples, mantém as paredes originais em pau-a-pique com barro misturado a capim. O Museu foi inaugurado em 16/03/1976 e iniciou o seu funcionamento sob a administração da Secretaria de Turismo, lá estão preservados objetos usados pelos imigrantes como louças, instrumentos de trabalho, utensílios de cozinha, arcas de enxoval, além de livros alemães e documentos.

De acordo com o monitor da casa, a única intenção do espaço seria mostrar outro tipo de pau-a-pique. Os colonos que aqui chegaram construíram suas casas aproveitando na massa estrume e óleo, o diferencial é que o barro na mistura não ressecava nem trincava. Segundo ele seria desinteressante aos

²⁸ Idem.

visitantes ir a um lugar e ver somente as paredes da construção, dessa forma foram coletados, por meio de doações, objetos que pertenceram aos colonos.

A dissonância entre os discursos da Prefeitura e do monitor me possibilitou pensar que na maneira como os museus expõem a cultura do étnico como práticas culturais categorizadas, paralelas a outras práticas. Se a casa é um projeto municipal, seleção do patrimônio estaria de acordo com a política do Estado, possivelmente com os interesses de uma empresa financiadora e com o posicionamento teórico dos curadores.

É como se o patrimônio histórico fosse competência exclusiva de restauradores, arqueólogos e museólogos: os especialistas no passado. Questionar como o sentido histórico intervém na constituição de agentes centrais para a constituição de identidades modernas, como as escolas e os museus, qual é o papel dos ritos e das comemorações na renovação da hegemonia política. É preciso analisar as funções do patrimônio – ou seja, a idealização dogmática desses referentes aparentemente estranhos à modernidade. (Canclini, *op.cit.*, p.160)

Estudar como os museus expõem e categorizam as práticas culturais por etnias e as práticas tradicionais com sendo paralelas às práticas atuais – fotos, objetos e ambientações. Os bens e as práticas ditas tradicionais que identificariam uma nação *são apreciados como um dom, algo que recebemos do passado com tal prestígio simbólico que não cabe discuti-lo.* (Canclini, *op.cit.*, p. 160). No espaço dos museus o patrimônio cultural parece ser dissociado das estratégias político-sociais.



Interior da Sala de visitas do Museu Casa do Colono

Observei que do acervo constavam objetos não necessariamente alemães, mas a ressignificação das tradições alemães. A sala de entrada estava ornamentada como uma sala de jantar; sobre a mesa estava uma toalha de bordado inglês que combinava perfeitamente como o aparelho de chá exposto em uma padaria. Nesta sala havia um livro de registro de visitantes, disposto ao lado de *folders* de restaurantes de comida mineira.



Santa dos Açores, acervo do Museu Casa do Colono

Na sala seguinte, havia um oratório de uma Santa dos Açores, que não constava dos registros o nome. Quando perguntado sobre como foi feita a escolha e a reunião do acervo do museu, o monitor afirmou que os descendentes dos colonos foram procurados para doarem objetos, e tudo o que estava exposto foi doado por descendentes de alemães.



Acervo do Museu Casa do Colono

A reunião de objetos ditos grandiosos no interior de prédios históricos cria o efeito monumental (Canclini, *op.cit.*). O Museu do Colono parece estar organizado para assemelhar-se a uma casa, há alguns objetos encenados e travestidos de obras, cujo valor é dado pelo edifício, os pregos, por exemplo. A casa foi entendida como monumento com objetos expostos fora dos seus contextos de produção.

No espaço, parece que a única estratégia de preservação da cultura alemã seria o acervo, boa parte dele parece ter sido produzida em solo brasileiro. Suspeito que a tática usada para a suposta tradição não seja o acervo em si, mas o discurso que se constrói a partir dele. Por exemplo, no espaço em que seria a cozinha, há um tonel de fazer chucrute, e utensílios como faca, garfo, colheres, pás e vassouras; para cada item o nome correspondente em alemão. O efeito seria fazer os visitantes pensarem que tais objetos foram trazidos do velho continente, o que parece não ter sido possível. Já discutimos como os colonos chegaram ao Brasil.

Os feitos históricos que envolvem os alemães foram segmentados em um discurso enunciado pelo museu, que tende a prolongar uma suposta tradição alemã. Embora nem todos os objetos tenham esta origem, a estética do ambiente, extingue quaisquer estranhamentos. A ambientação estética seria capaz de forçar o público ao lugar de espectador convocando-o a conhecer uma tradição/identidade resumida a particularidades étnicas e regionais, a um denominador construído – a cultura alemã. *Preservar um lugar histórico, certos móveis e costumes é uma tarefa sem outro fim que o de guardar modelos estéticos e simbólicos. Sua preservação inalterada testemunharia que a essência desse passado glorioso sobrevive às mudanças* (Canclini, *op.cit.*, p.161).

Questiono-me sempre sobre o quanto a estética mascara a legitimação política do essencialismo, quando assisto no acervo à teatralização da tradição de classes, culturas e nações em hibridação. Se diante do patrimônio fosse possível discutir as desigualdades sociais expressas nesses supostos ícones de cultura, veríamos as ideologias e as manipulações sociais da cultura. Devemos lembrar que internalizar as ideologias presentes no patrimônio determina quem é ou não é culto. Ainda que existam museus de muitas temáticas, eu diria que muitos deles teatralizam o patrimônio reportando-se a uma origem, um momento fundador, o que influenciaria os gostos das gerações sucessoras.

Quando Canclini (*op.cit.*) conclui em seus estudos que o momento fundador, a suposta origem norteia os gostos das gerações posteriores, se faz necessário perguntar pelos processos identitários daqueles *que não compartilham constantemente este território, nem o habitam, nem têm, portanto, os mesmos objetos e símbolos, os mesmos rituais e costumes, são os outros, os diferentes. Os que têm outro cenário e uma peça diferente para representar* (*op.cit.*, p.190). Como ficam os processos identitários dos que ocupam, na concepção tradicionalista, o lugar de subalternidade ou de invisibilidade?

Este lugar de invisibilidade foi novamente experimentado pelos colonos no período da Segunda Guerra Mundial, em que a tradição alemã sofreu sanções e o ensino da língua dos colonos no Brasil foi proibido. Embora a cidade tivesse recebido estes estrangeiros somente até 1845, os que eram identificados como alemães foram proibidos de manifestar suas práticas culturais. A postura defendendo uma nacionalização no Brasil foi defendida na cidade. O discurso narrado valorizando costumes cuja cultura seria um modelo de civilização tornou-se um modelo de barbárie.

Depois do advento do nazismo, a orientação da Escola Alemã – composta na sua grande maioria de crianças brasileiras descendentes de alemães – tomou então e a despeito disso um carácter bastante esquisito, organizando-se no seu seio corporações infantis hitleristas, até fardadas a carácter e orientadas, nesse espírito, por professores positivamente ligados a esse credo político estrangeiro, como um celebre Heuser e o pastor Schlupp tudo sobre a direção suprema do pastor José Hohl, cujo fanatismo por essas ideologias exóticas alienígenas ficou ainda recentemente bem patenteado por ocasião do almoço nacionalista realizado no salão da Coral Concórdia. O pastor Hohl, com infracção do disposto no artigo 7o do decreto citado continuou na direção do collegio, quando esse artigo determina que nenhuma escola primária poderá ser dirigida por estrangeiros. Esses factos todos justificam uma intervenção das autoridades nacionais, afim de normalizar a vida referida escola e de reprimir a continuação de tamanhos menosprezo às autoridades e às leis do Brasil²⁹.

Os descendentes dos colonos não representavam problema na nacionalização do Brasil, desde que se declarassem brasileiros legítimos, sem quaisquer contatos com a Alemanha. Houve esforços para que a memória alemã fosse apagada da cidade. Os nomes das ruas e bairros, que faziam

²⁹ A nacionalização da escola alemã. In: *Tribuna de Petrópolis*, 10 de julho de 1939, p. 1. *Apud* Priscila Musquim Alcântara. **DESCONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA GERMÂNICA EM PETRÓPOLIS DURANTE A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL.**

menção a regiões da Alemanha, como Bingen e Mosela, foram substituídos por nomes bem brasileiros: Araraquara e Baependi ³⁰.

A identificação da cidade com a memória dos colonos passa a ser um incômodo a partir do momento em que o Brasil rompe com a Alemanha. Não foi possível precisar, nos arquivos pesquisados, quando os ataques à cultura cessam. Em 1976, inicia-se na cidade um movimento de reavivar a tradições que começam na reunião de um acervo da cultura alemã.



Acervo do Museu Casa do Colono: Banda de música Sociedade Mozenthal³¹

Aos meus olhos, pareceu curioso, pois as condições em que estas pessoas vieram para o Brasil não pareciam favoráveis à reunião de um patrimônio, e estar na colônia poderia ser parecido com os relatos de Memmi (2007) na Argélia.

Desconfio que aquilo que foi reunido entre as gerações está impregnado da cristalização de experiências e de situações passadas que apresentam estrategicamente algum valor para a sociedade atual. Usado politicamente, o patrimônio omitiria da memória dos colonos as perseguições que estes

³⁰ Priscila Musquim Alcântara. **DESCONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA GERMÂNICA EM PETRÓPOLIS DURANTE A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL.**

³¹ Foto doada pelo Museu Imperial.

sofreram. Parece estratégico, usar da amnésia social e intensificar somente o passado valoroso do povo que ergueu a Petrópolis.

Os termos morrem aos poucos, quando as funções e experiências na vida concreta da sociedade deixam de se vincular a eles. Em outras ocasiões eles adormecem, ou o fazem em certos aspectos, e adquirem um valor existencial com uma nova situação. São lembrados então porque alguma coisa no estado presente da sociedade encontra expressão na cristalização do passado corporificada nas palavras. Elias (*op.cit.*, p.26-27)

Discutir o uso político dos espaços de cultura, através da supervalorização da tradição e da cultura oficial que constariam da imagem cultural de Petrópolis, é um convite para visitar o palco onde estão reunidos objetos cujos usos apontariam para o *patrimônio histórico* como *um dos cenários fundamentais para a construção do valor, da identidade* e das classes. Este argumento de Canclini (2008) me forneceu informações que parecem coincidir com as estratégias de consolidação de um dos epítetos que resumiriam a imagem cultural petropolitana.

Talvez fosse mais apropriado falar em cultura brasileira através das relações de poder, *já que a luta pela definição do que seria uma identidade nacional autêntica é uma forma de delimitar as fronteiras de uma política que procura se impor como legítima* (Ortiz, *op.cit.*, p. 9). O autor retoma as diferentes formas como a identidade nacional e a cultura brasileira foram consideradas, para compreender como a questão cultural se estrutura atualmente no interior de uma sociedade. Sociedade esta que se organiza de forma radicalmente distinta de seu passado. A história brasileira foi determinada pelo clima e pela raça, elementos que explicariam a natureza indolente do povo nativo. Ser brasileiro significaria ter um conjunto de práticas culturais e processos de identificação diferentes dos europeus. Ou seja, ocupar uma posição inferior àquela da civilização ocidental hegemonicamente instituída.

Na realidade, meio e raça se constituíam em as categorias de conhecimento que definiam o quadro interpretativo da realidade brasileira. A compreensão da natureza, dos acidentes geográficos esclarecia assim os próprios fenômenos econômicos e políticos do país. Chegava-se, desta forma, a considerar o meio como principal fator que teria influenciado a legislação industrial e o sistema e impostos e a criação do regime escravagista. Ortiz (*op.cit.*, p. 16)

Caso o ideal nacional fosse uma fantasia a ser concretizada futuramente, seria preciso, para atingir este ideal, eliminar do povo brasileiro as influências do meio e de raça que poderiam ser as possíveis razões da inexistência de uma civilização nos trópicos. Ou seja, forçosamente haveria a necessidade de civilizar o elemento nativo e iniciar no processo de branqueamento da sociedade brasileira. *Na cadeia da evolução social que poderão ser eliminados os estigmas das “raças inferiores” o que politicamente coloca a construção de um Estado nacional como meta e não como realidade presente* (Ortiz, *op.cit.*, p. 21). A intenção dos grupos dominantes consistiria em eliminar a pluralidade e os processos de identificação dos grupos sociais em momentos históricos distintos. Deste modo, as práticas culturais e os feitos históricos selecionados adquiririam o aspecto de totalidade, mesmo que fossem somente a ideologia de grupos sociais e sua definição sobre o ser nacional.

Bosi (1992) admoesta que o termo cultura não é um somatório de conhecimentos e de objetos. Nos seus estudos das chamadas “culturas brasileiras”, o teórico se dedicou a compreender a tripartição destas pelo pensamento hegemônico sob o critério racial: cultura indígena, cultura negra, cultura branca, culturas mestiças. Entendendo que o referido critério não se aplica às práticas culturais, Bosi (*op.cit.*) adotou em seus estudos a pluralidade para o termo cultura.

As tendências racialistas que se cristalizam como visões da realidade e que segmentariam toda a cultura brasileira naturalizaram o não-

questionamento de algumas contradições. Os discursos sobre a cultura oficial tentam valorizar o elemento nativo pela renúncia dos seus

modos de viver: o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de cura, as relações de parentesco, a divisão das tarefas durante a jornada e, simultaneamente, as crenças, os cantos, as danças, os jogos, a caça, a pesca, o fumo, a bebida, os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras tabus, os eufemismos, o modo de olhar, o modo de sentar, o modo de andar, o modo de visitar e ser visitado, as romarias, as promessas, as festas de padroeiro, o modo de criar galinha e porco, os modos de plantar feijão, milho e mandioca, o conhecimento do tempo, o modo de rir e de chorar, de agredir e de consolar. Bosi (*op.cit.*, p. 324).

O romance *Iracema*, de José de Alencar, narra alguns feitos heróicos dos portugueses na figura do navegador português Martim. A índia, que guarda os segredos de cura de sua tribo, é transformada em heroína quando luta para viver o amor com o branco colonizador, abdicando da família, povo, religião e deus. Outra leitura possível do romance seria o índio sucumbir à cultura europeia, civilizada, implicando uma espécie de mito de fundação da identidade brasileira.

muitos guerreiros de sua raça acompanharam o chefe branco, para fundar a mairi dos cristãos. Veio também um sacerdote de sua religião, de negras vestes, para plantar a cruz na terra selvagem.

Poti foi primeiro que ajoelhou aos pés do sagrado lenho; não sofria ela que nada mais o separasse de seu irmão branco. Deviam ter ambos um só deus, como tinham um só coração.

Ele recebeu como o batismo o nome santo, cujo era dia; e o rei, a quem ia servir, e sobre os dois o seu, na língua dos novos irmãos. Sua fama cresceu e ainda é orgulho da terra onde ele primeiro viu a luz. Alencar (2004, p. 82).

Ortiz (*op.cit.*) dialoga com o pensamento de Bosi (*op.cit.*) ao indicar que no movimento romântico o nativo foi promovido a símbolo nacional pelos escritores românticos, como Gonçalves Dias e José de Alencar, que

conceberam uma imagem do índio civilizado, desnudo de suas características reais.

Diferentemente do que ocorreu aos indígenas, os povos africanos também passaram pelos mesmos mecanismos de apagamento identitário e desses nada se produziu. A suposta identidade nacional forjada pelo Romantismo ignorou sumariamente a presença do negro. O entendimento de que a cultura no Brasil seria a fusão de três raças fundamentais – o branco, o negro e o índio – denotaria, através de estudos sócio-culturais, que na cultura tradicional a raça branca assumiria uma posição de superioridade na construção da civilização brasileira.

3.2 A diversidade que se opõe à metanarrativa: identidades e práticas culturais nas memórias do Império

A ideia que temos de nós mesmos é construída ao decorrer de nossas vidas, em diversas situações, nos tornando um mosaico cultural. As práticas culturais que identificam um sujeito são amplas, diversas e contraditórias. Tais práticas culturais “oficiosas” poderiam identificar sujeitos como eu que não se encontram narrados na memória coletiva. Talvez porque essa memória consistisse de estratégias que foram usadas

repetidamente até se tornarem instrumentos eficientes para expressar o que as pessoas experimentaram em comum e querem comunicar. Tornaram-se palavras da moda, conceitos de emprego comum no linguajar diário de uma dada sociedade. Este fato demonstra que não representam apenas necessidades individuais, mas coletivas de expressão. A história coletiva neles se cristalizou e ressoa. O indivíduo encontra essa cristalização já em suas possibilidades de uso. Não sabe bem por que esse significado e esta delimitação estão implicadas nas palavras, por que, exatamente, esta nuance e aquela possibilidade delas podem ser derivadas. Elias (*op.cit.* p. 26).

Escolhi discutir os processos identitários de pessoas que ressignificaram a própria história e a metanarrativa que identifica a cidade. Segui as pistas oferecidas nas falas do Professor Luiz Abelardo Barbosa. Fui à periferia com o objetivo de conhecer seu trabalho.

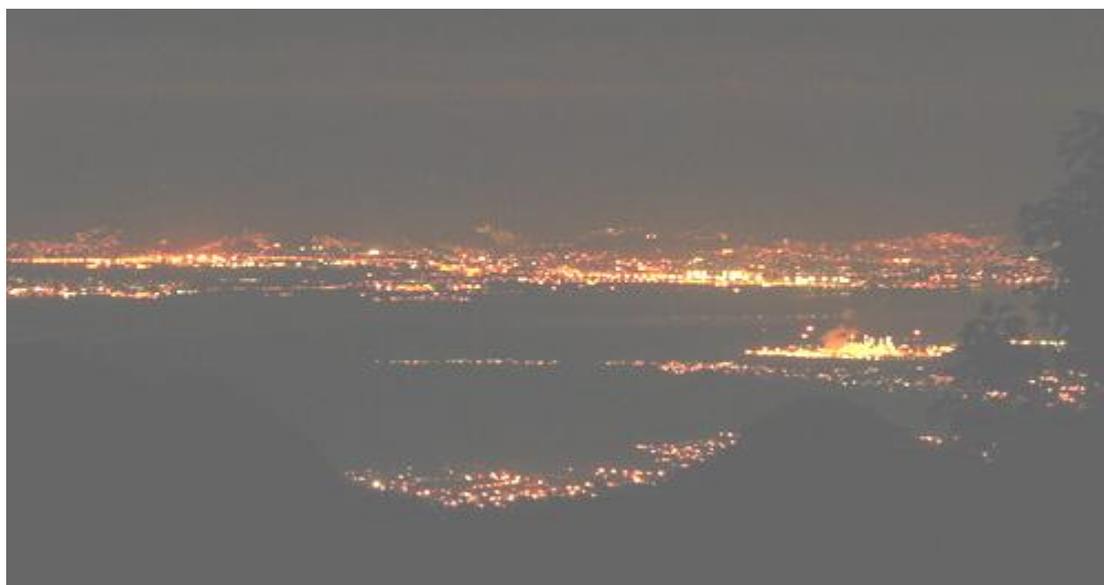
Ponderando a problemática da assimilação étnico-racial e da identidade no campo das relações sócio-culturais e suas representações, compreendo que o conceito de negritude não se refere somente à cultura dos povos portadores da pele negra que de fato são todos culturalmente diferentes (Munanga, *op. cit.*, p.20). Portanto, reunir a diversidade cultural de um continente em um único termo – negro – e precisá-lo em um lugar corroboraria este discurso inventado da hierarquização das culturas. A partir da consciência de uma origem mestiça não como uma deficiência, mas como força e potência criativa, seria possível iniciar *um processo de ruptura com uma história de negação dessa identidade que foi, historicamente, inferiorizada e subjugada diante de um ideal estético-cultural eurocêntrico* (Jesus, *op.cit.*).

Em vista da multiplicidade de identidades sociais, e da coexistência de memórias alternativas (memórias de família, locais, nacionais, e assim por diante), é proveitoso pensar em termos pluralistas sobre os usos das memórias por diferentes grupos sociais, que talvez também tenham diferentes visões do que é importante ou “digno de memória”. Burke (*op.cit.*, p. 84)

Tento aqui compreender como as populações negras realizam e deflagram movimentos (organizações constituídas em práticas cotidianas) outros, não-hegemônicos que pressupõem estética e ética próprias. Na tentativa de conhecer uma das *mil maneiras de fazer*, Certeau (*op.cit.*), dessas mobilizações outras que não sucumbiram ao pensamento hegemônico, busco o lugar onde atua a pluralidade, distante de uma lamentação social, do sentimento de despertencimento, da perda. Elegi o Alto Independência, uma comunidade com uma população majoritariamente composta por pobres, desempregados, subempregados, com alto índice de analfabetismo e de exclusão social e econômica.

O local seria um protótipo do contraste. A parte baixa bairro é cercada por vales e mansões que parecem querer distinguir-se da parte mais elevada – O Alto. Infelizmente a região está associada à imagem dos desabamentos, todavia quem está lá e é cerceado pela Prefeitura que não cumpre com o seu dever de urbanizar o bairro. Diante da situação, os moradores do local, fizeram como Köeler e levantaram um bairro em solo montanhoso, com vista privilegiada para o Rio de Janeiro, assim como a Hípica Alto Independência que fica no morro em frente.

Nos meados da década de trinta a família Azambuja, proprietária da Imobiliária Independência era responsável pela venda de terrenos da região conhecida como “Baixa Independência”. A imobiliária aproveitava a valorização comercial da área impulsionada pela compra da parte alta da região por um grupo de empresários petropolitanos, que construiria um hotel de luxo com vista panorâmica para o Rio de Janeiro. Os empresários não concluíram o projeto, mas quem foi morar na parte alta, apesar das dificuldades, orgulha-se de desfrutar da vista da Baía de Guanabara que seria restrita aos usuários do hotel.



Vista da Baía de Guanabara.

Osires Franco de Castro adquiriu a Imobiliária Independência e todo o seu acervo, que incluía a parte alta da região. Ele consta como o dono da parte

do bairro que tem a melhor vista. Assim, muitos de seus moradores - cerca de trinta mil habitantes - além de viverem ameaçados pelas intempéries e por tantos outros riscos comuns à pobreza - lutam pela legalização de seus terrenos. Terrenos os quais a lei de zoneamento Municipal os impede de legalizar.

Neste bairro, pulsam movimentos que narram outras Petrópolis. Práticas, processos identitários e criatividade cultural que de distanciam e ressignificam as imagens culturais que identificam a cidade; movimentos outros que serão discutidos no capítulo seguinte.

IV. Experiências de negritude e como força e potência criativa

Orora Analfabeta

Gordurinha e Nascimento Gomes

Eu arrumei uma dona boa lá em Cascadura
Que boa criatura mas não sabe ler
E nem tão pouco escrever
Ela é bonita, bem feita de corpo
É cheia da nota
Mas escreve gato com "j"
E escreve saudade com "c"
Ela disse outro dia que estava doente
Sofrendo do "estambo"
Levei um tombo... Caí durinho pra trás
Isso assim já e demais
Ela fala "aribu", "arioprano" e "motocicreta".
Diz que adora feijoada "compreta".
Ela é errada demais!
Viu uma letra "O" bordada na blusa
Eu disse é agora
Perguntei seu nome ela disse Orora
E sou filha do Arineu
Mas o azar é todo meu

78

A experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição política e filosófica ocidental conhece e considera importante (Santos, 2006 p.2). O pensamento deste autor me fez refletir a respeito das racionalidades invisibilizadas, agora na pós-modernidade, tão pungentes à razão indolente. Há neste momento um desperdício dessa experiência social em função daquilo que o autor chama de razão indolente - um modelo de racionalidade que funciona no/com o apagamento das outras racionalidades possíveis (Santos, *op.cit.*)

Rediscutir o que outrora fora compreendido pela razão ocidental como fragmentação possibilitaria observar sob outras perspectivas sujeitos como Orora³² e eu, em nossas experiências sociais e racionalidades como um

³² Personagem da canção que serve de epígrafe para este capítulo.

terceiro discurso (Oliveira e Alves, 2006), cujo enredo não necessariamente seria o reverso ou a rejeição do pensamento hegemônico.

O pensamento deste autor está para além dos estereótipos encaixados hierarquicamente em papéis sociais (Santos *op.cit.*). Ele assim como Certeau (*op.cit.*), busca compreender a lógica operatória nas culturas populares. Suspeito que Orora age como quem ignora completamente um suposto enquadramento na condição de subalterna. Ela seria um sujeito-praticante que rejeita as categorizações e as trajetórias pré-determinadas. As marcas linguísticas da personagem endossam a alteridade; quando em outro contexto, tais marcas indicariam invisibilidade ou subalternidade.

Lanço mão da metáfora do mosaico para refletir a pluralidade, as diferentes formas de pertencimento e os processos de identificação. Uma imagem formada na técnica do mosaico apresenta unidade quando vista ao longe, mas em foco é possível ver as diferenças das peças que podem ser parecidas, mas não exatamente iguais. Prefiro compreender os movimentos identitários tomando como base a figura do mosaico, como um todo *cujas partes negociam intermitentemente sua autonomia na sua inter-relação com as demais* (Passos & Pereira, 2009. p. 10). Creio que esta negociação constante possibilitaria que cada sujeito/peça dentro do grupo/mosaico tivesse suas idiossincrasias resguardadas pela amálgama que os aproxima, sem descaracterizá-los.

Na minha compreensão, o movimento negro consistiria nos movimentos dos negros; o que não significaria a fragmentação da comunidade ou da causa. Quando compreendido a partir da metáfora do mosaico, um movimento negro poderia ser um único sujeito, sem a necessidade de arrebatam adesões – um negro em movimento. Meu ponto de vista não sugere uma reação aos movimentos de ordem político-identitária, somente proponho inserir como dado a atualização identitária, que nos estudos de Agier (*op.cit.*) é apresentada como a experiência do indivíduo consigo próprio e com a sua cultura.

Uma comunidade imaginária pode implicar prescrições e proscricções de um código comum em torno de histórias e de símbolos. Seria preciso pensar na complexidade étnica, na assimilação cultural para tentar compreender que um sujeito nas estratégias de pertencimentos reinventa a si e pode reinventar o grupo. As diversas formas de pertencer poderiam estar resguardadas na distância das peças do mosaico, a amálgama que as aproxima, mas não as une nem as descaracteriza.

A compreensão dos movimentos identitários como mosaico poderia fazer ruir algumas concepções de identidade, de negritude, de consciência, de militância. O processo de identificação estaria ligado à apropriação que o indivíduo faz de sua história e do seu espaço cujos ideais e hábitos são praticados e defendidos. No entanto, alguns grupos de ordem político-identitária ainda organizam ações que visam à assunção de uma identidade baseada na alteridade, centrada em raízes simbólicas, centrada na África.

O pertencimento associado à memória africana no Brasil parece estar calcado em um pensamento de raízes, quando o mais coerente seria associá-lo ao de opções.

O pensamento de raízes é o pensamento de tudo que é profundo, permanente, único e singular, tudo aquilo que dá segurança e consistência, o pensamento de opções é o pensamento de tudo aquilo que é variável, efêmero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes. (Santos, *op.cit.*, p. 54).

Creio que posso mais uma vez recorrer a Santos (*op.cit.*) para uma reflexão a respeito das simbólicas raízes africanas que ruem quando pensadas como opções, da forma como as entende este autor. Faço a ressalva de que minha colocação não poderia ser usada como brecha para um suposto racismo ou negação da diversidade étnica no Brasil, porém no sentido de compreender o “pensamento de raiz” como uma opção dentre outras tantas experiências ligadas às práticas culturais afro-brasileiras como as dos sujeitos – Luiz Abelardo Barbosa e Pedro Ivo Cipriano – dos quais tratarei mais a diante.

Santos (*op.cit.*) reconta a alegoria de Walter Benjamin, baseada no quadro de Paul Klee chamado *Angelus Novus*, a respeito de um anjo que vê catástrofes onde outros vêem mudanças. Ele está de

olhos arregalados, tem a boca aberta e as asas estendidas. É este, seguramente o aspecto do anjo da história. Ele tem a face voltada para o passado. Onde vemos perante nós uma cadeia de acontecimentos, vê ele uma catástrofe sem fim que incessantemente amontoa ruínas e lhas vai arremessando aos pés. Ele bem que gostaria de ficar, de acordar os mortos e de voltar a unir o que foi destruído. Mas do paraíso sopra uma tempestade que lhe enfuna as asas e é tão forte que o anjo já não é capaz de as fechar. Esta tempestade arrasta-o irresistivelmente para o futuro, para o qual tem as costas viradas, enquanto o montão de ruínas à sua frente cresce até ao céu. Esta tempestade é aquilo a que chamamos de progresso. Walter Benjamin *apud* Santos(*op.cit.*, p.5)

Trago a fábula em função do meu desejo de estar entre as ruínas acumuladas diante do anjo. Quero também ser parte do resultado das mudanças sócio-culturais ocorridas com o fim da modernidade que aos olhos do anjo parecem destruição, mas que poderiam ser entendidas, em alguns aspectos, como uma reorganização. Por isso, proponho-me a tentar compreender o cotidiano de sujeitos-praticantes que em as suas táticas que deflagram movimentos (organizações constituídas em práticas cotidianas) outros, não-hegemônicos que pressupõem uma estética e uma ética diferenciadas ou a reversão de uma hegemonia. Pretendo aprender com praticantes que fazem o *quiproquó* (Certeau, *op.cit.*): pessoas que contam a história a contrapelo, que desconstróem o discurso de que as populações negras macularam a cultura brasileira.

4.1 Vozes do amanhã - movimento de quem se narra ao fazer arte

Contemporaneamente, na cidade de Petrópolis, pulsam movimentos que se distanciam da suposta imagem cultural calcada na Colonização Alemã e no Império. Movimentos que não dialogam com a cultura teatralizada que flui pela cidade e que de certa forma aparenta ser um mote que atrai turistas à cidade. Diria que a cidade parece se organizar a partir desta imagem cultural, de modo que invisibiliza um patrimônio subjetivo que está para além da metanarrativa presente em alguns arquivos que narram e ilustram o que seriam as práticas culturais de Petrópolis.

Neste capítulo, procurei dialogar com estudos que me ajudassem a compreender outras narrativas que organizam a cidade, um patrimônio subjetivo que se compõe *em uma história múltipla, sem autor nem expectador, formada em fragmentos de trajetórias e em alterações de espaços: com relação às representações, Petrópolis permanece cotidianamente, indefinidamente, outra* (Certeau, *op.cit.*, 171) ou outras.

Busquei encontrar e conversar com pessoas que me narrassem uma das muitas Petrópolis. Pessoas que nos seus relatos *organizam os lugares, eles selecionam e os reúnem, num só conjunto; deles fazem frases e itinerários. São percursos de espaço* (Certeau, *op.cit.*, p. 199). Não me interessa descrever uma cidade, pois no ato da descrição perderia aquilo que me mais me interessa – os processos. Processos que enunciam como um grupo de jovens que se narram fazendo arte.

A identidade fornecida por este lugar é tanto mais simbólica (nomeada) quanto, malgrado a desigualdade dos títulos e das rendas entre habitantes da cidade, existe somente um pulular de passantes, uma rede estadas tomadas de empréstimo por uma circulação, uma agitação através das aparências do próprio, um universo de locações frequentadas por um não-lugar ou por lugares sonhados. Certeau, *op.cit.*, p. 183.

A metanarrativa de Petrópolis só faz generalizar as muitas lógicas existentes na cidade. Esta generalização apresenta uma cidade em uma visão panóptica: grandes fatos, relatados segundo um ponto de vista. Procurei então

questionar as narrativas das práticas culturais em Petrópolis dialogando com as pessoas que experienciam outras formas de identidade afro-brasileira. Procurei aprender com pessoas que, segundo Certeau (*op.cit.*), remontam as inteligências milenares que foram ocultadas por uma racionalidade ainda dominante no Ocidente. Uma dessas pessoas é o Professor Luiz Abelardo de Oliveira Gomes, já citado outras vezes neste trabalho, que com sua prática pedagógica abonaria a hipótese de que o movimento negro seria algo plural: movimentos negros ou movimento dos negros. No seu cotidiano, o professor trabalha com música e arte com o objetivo de inventar e reinventar e de discutir os processos identitários.

Como já dito anteriormente, compreender o movimento negro na perspectiva da pluralidade não seria a invalidação da ideologia do movimento. Proponho reavaliar o plano comum que ligaria todos os negros a partir dos movimentos da diáspora. Creio que na diáspora o fator “raça”, como indicado nas fontes consultadas, mais confundiria do que identificaria as ações do grupo.

Coral “Vozes de Amanhã”, Apresentação do Dia dos Professores, no Colégio Estadual Princesa Isabel



O Professor Luiz, “Tio Luiz” como é conhecido na escola, é um psicólogo e músico que investiu no diálogo como sua tática para desenvolver o trabalho com crianças. Segundo palavras suas, o que faz é dar ouvidos à criança.

Diz-se muitas vezes que a história é escrita pelos vencedores. Eles podem dar-se ao luxo de esquecer, enquanto os perdedores não conseguem aceitar o que aconteceu e são condenados a remoê-lo, revivê-lo, refletir sobre como poderia ter sido diferente Burke, op.cit., p.83.

A definição que o professor faz de sua prática é mais que diálogo, é fazer indivíduos narrarem-se fazendo arte, ressignificando o lugar e a condição que a história hegemônica destinou às populações negras. O que “Tio Luiz” faz, ao estar entre as “ruínas” que se reorganizam diante do anjo na fábula de Benjamin, é recontar o que aconteceu e como foi diferente.

4.1.1 “Tio Luiz” – didática de resistência

Luiz Abelardo Gomes, “Tio Luiz”, é psicólogo e músico-regente do Coral Vozes do Amanhã. Este petropolitano adentrou o mundo da educação de maneira bastante inusitada: tudo começou com um bilhete. Uma amiga que enviou um recado através de sua ex-mulher dizendo que havia uma seleção do estado do Rio de Janeiro para o cargo de animador cultural. Ao ser aprovado, passou por alguns postos antes de chegar ao CIEP Santos Dumont³³ e lá foi preciso definir nas condições do lugar que tipo de trabalho exercer.

Segundo seu relato, as emergências do lugar fizeram-no usar a arte para que fossem discutidas questões concernentes à identidade e cultura afro-brasileira. Percebi na fala do professor que lidar com a diversidade e com a adversidade parece ser um problema também na educação, mesmo hoje quando se tem todo esse discurso de respeito da diversidade, da transversalidade, do multicultural. Quis saber dele se essa “prática velha” incluía o aluno negro no livro didático e no cotidiano escolar. Segundo “Tio Luiz”, as questões referentes ao negro e sua cultura nem sempre foram discutidas tranquilamente no coral.

³³Localizado no bairro Alto Independência, Petrópolis RJ

Vou te dar um exemplo disso. Uma certa época encontrei com uma professora chorando no pátio. Falava “eu estou decepcionada, porque a gente tem tão boa intenção e a gente não é compreendida”. Mas o que aconteceu? Perguntei. Eu contei uma história que no final tinha uma moral... A professora relatou a história, mas eu não lembro bem, era uma coisa horrível porque se chegava à conclusão de que bom mesmo era ter uma alma branca. E um menino virou pra ela e disse: “eu não tenho uma alma não eu tenho alma negra”. E ela se desestruturou, porque ela não esperava aquilo. Ela é meio equivocada, creio.

Eu disse que ele estava certo. Disse, inclusive, que não era politicamente correto falar aquilo. Percebi que ela não fez por mal, mas por ingenuidade. Ela é envolvida nos movimentos de preservação da cultura alemã, na verdade branco para ela e na cabeça dela, é sinônimo de pureza, de coisas positivas. É explicável, mas não justificável... Ela tinha uma coisa definida na cabeça e pronto. Não estava pronta para diversidade nem para adversidade. O que eu vejo é uma educação embalsamada, o discurso é novo, mas a prática é velha. (Professor Luiz Abelardo de Oliveira Gomes, 22/10/2008)

A fala do professor remete à escola, não como reprodução da sociedade, mas como a própria sociedade com suas injustiças e formações ideológicas. Todavia, acredito que o espaço escolar seja um local de encontro, voltado para o diálogo e por isso mesmo carregue a possibilidade da mudança. A escola é o espaço-tempo da tensão entre a reprodução e a transformação. É um dos contextos no qual está presente uma *ecologia de saberes*. Identificaria a escola como aglutinadora de *outros saberes e de outros critérios de rigor que operam credivelmente em contextos e práticas declarados não-existentes pela razão metonímica* (Santos, 2006, p.16).

Ao falar dos outros saberes, “Tio Luiz” preferiu relatar a gênese do coral para que eu compreendesse sua prática. O Coral Vozes do Amanhã surgiu como uma ideia em uma escola no bairro Mosela,

um bairro de fortes tradições alemãs, o nome já diz³⁴. Era interessante para mim, porque era do lado da minha casa. Eu comecei a fazer a resistência, comecei a pensar em fazer um trabalho com a criança negra.

Eu não via ali, por incrível que pareça, a discriminação, o preconceito religioso, discriminação do jeito que eu vi lá na Independência, um bairro de pobres e negros. (Professor Luiz Abelardo de Oliveira Gomes, 22/10/2008)

Parece paradoxal haver a necessidade de um movimento de resistência, onde não há preconceito. Desconfiei que quando o professor via necessidade de fazer um movimento de afirmação da negritude em seu bairro, seria pelos menos por duas possibilidades: uma pela receptividade das pessoas do bairro e outra pela existência de um preconceito velado. O bairro Mosela pode ser incluído na imagem cultural que identificaria Petrópolis como cidade de colonização alemã, portanto, penso que lá haveria o apagamento das negritudes.

Depois da tentativa frustrada,

86

fui trabalhar na escola, Santos Dumont e já tinha na cabeça que queria fazer um trabalho de música. Na outra vez que fui trabalhar lá, eu fragmentei o trabalho, porque eu fazia teatro, com artes plásticas, música, poesia... Eu fazia tudo e não fazia nada, porque nada se concretizava num caminho, num projeto. Eu fiz uma oficina em que as pessoas se apresentavam voluntariamente. Eram nove meninas e um menino. Essa oficina durou uns dois, três meses. E eu vi que e as crianças tinham um bom potencial. (Professor Luiz Abelardo de Oliveira Gomes, 22/10/2008)

³⁴ O nome do bairro é uma homenagem que alguns colonos oriundos da região de Mosel, na Alemanha. Paulo Roberto Martins de Oliveira, **RELEMBRANDO ALGUNS COLONOS E OS ESQUECIDOS QUARTEIRÕES** (disponível em: www.ihp.org.br).

A resposta positiva das crianças motivou o registro do trabalho em um projeto de música, com a ressalva de que o coral seria folclórico³⁵. Fiquei desconfiada do termo que o professor usou para caracterizar o trabalho e pedi para que ele me explicasse. O professor afirmou que na cidade a referência que se tem de coral é a mais tradicional possível³⁶ e que por isso fez questão de ressaltar que não estava interessado em trabalhar nestes moldes.

Usar o termo folclórico para negar a ideia de tradição pode trazer prejuízos ao trabalho do professor. Parece que na fala deste o folclore não seria algo pejorativo, mas resumir o próprio trabalho de discussão, conscientização e formação artística das crianças, de movimentação cultural como folclore, me parece uma simplificação do projeto.

Ver o resultado do trabalho demorou um pouco, aconteceu em uma solenidade na escola na qual as crianças cantaram. *O pessoal disse: bonitinho! Esse bonitinho é terrível...* (para o artista é a morte, eu disse). Depois de gargalhadas, pensou: *vou continuar fazendo isso*. Assim foi fundado, há dez anos, pelo professor-regente Luiz Abelardo de Oliveira Gomes – “Tio Luiz” – o coral “Vozes do Amanhã”, composto por cerca de 20³⁷ crianças e adolescentes

³⁵ Braga (2009) admoesta que são fatores amplificadores da folclorização a ação da indústria cultural, a desinformação pura e simples e a ideologia. Juntas, elas amalgamam todo um circuito por onde as culturas negra e indígena são divulgadas nos meios de comunicação de massa como produto descartável. A folclorização empobrece a imensa pluralidade dessas culturas. Na educação, quando restringe -se a compreensão da tradição de matriz africana apenas às datas históricas do universo negro ou a algumas porções dos momentos vividos por esse grupo durante a edificação dos saberes que levaram séculos para serem erigidos, comete -se o erro da folclorização. Na nossa história, prestes a ser reescrita a partir das novas posturas dos educadores, governos e sociedade - como é o caso da Lei 10.639 e outras que estão sendo discutidas pelo parlamento, a educação oficial, a ação política e o devir social estão repletos de folclorização, ambos em que a carga de preconceito são contadas aos montes.

³⁶ O professor referira-se às Meninas Cantoras de Petrópolis, um coro do tipo etário do Brasil e é o primeiro grupo musical formado exclusivamente por meninas, no ano de 1976, na cidade de mesmo nome, pelo maestro Marco Aurélio Xavier.

³⁷ Este número corresponde à atual formação do Coral Vozes do Amanhã. Segundo relatos do “Tio Luiz”, depois da visibilidade que o grupo atingiu dentro e fora da escola foi preciso selecionar os candidatos meio de prova – por três anos consecutivos houve mais de duzentos candidatos inscritos.

O grande número de interessados e a impossibilidade de atender a todos são as razões que obrigaram o professor-regente a selecionar os candidatos por meio de uma prova prática. Muitos pais, que matricularam seus filhos no Ciep Santos Dumont por causa do “Vozes do Amanhã” transferiram seus filhos da escola, após muitas reclamações a respeito da quantidade de vagas no coral.

entre seis e dezoitos anos idade, todos alunos do CIEP Santos Dumont. Este grupo, que funciona em uma pequena sala da escola, com poucos recursos materiais e financeiros, conta apenas com a boa vontade e o incentivo da diretora geral da escola, de algumas mães da comunidade e do professor-regente.

Apesar das condições adversas, o grupo atingiu notoriedade fora e dentro da sua comunidade. Não raro, devido o seu valor e potencial artístico, tem sido convidado a se apresentar em lugares de visibilidade tais como: a Sala Cecília Meireles, Museu Vila Lobos, Rádio MEC, Casa Santos (MG), Petrobrás, dentre outros. As constantes saídas a convite têm trazido um enorme retorno social para a comunidade do Alto Independência e, principalmente, para os jovens que passam a ver na arte e, principalmente na música e no canto coral um meio de escapar dos destinos, às vezes, perversos que podem estar ali: o tráfico de drogas, o alcoolismo e a prostituição infantil. Segundo o professor-regente, a participação no coral tem interessado a muitas crianças e suas mães, que vêem nele uma oportunidade de proteger e guardar seus filhos e suas filhas de possíveis futuros hostis.



Integrantes do Coral Vozes do Amanhã, na oficina de corpo, no Palácio de Cristal

Na tentativa de solucionar parcialmente o problema, “Tio Luiz” criou o que ele chama de “coral mirim”: um grupo de crianças passará pelo mesmo trabalho de discussão crítica, arte e música; só que agora com a ajuda dos integrantes do “grupo antigo”.

Junto à notoriedade e ao talento do grupo saltam aos olhos alguns frutos do movimento de resistência com a criança negra que não vigorou no bairro Mosela. Percebi que o trabalho com a música era uma desculpa para trabalhar outras questões como cultura e o cotidiano das crianças. Percebi nelas autoestima elevada e um forte orgulho de pertencerem ao coral, sentimentos que fizeram a comunidade autoperceber-se que ali, no lugar onde residem, algo de bom está sendo produzido e que começa a ser respeitado. Resultado que foi endossado por algumas mães que passam a acompanhar o grupo nas suas apresentações. Duas mães que o acompanhavam, já que ele viajava sozinho com as crianças.

Você sabe que o mundo da educação é um mundo muito feminino onde está muito presente o maternalismo. Eu criei um lado maternal, eram crianças muito pequenas, que viajavam sozinhas com um homem. Faltava a figura maternal, fazendo uma análise psicanalítica da coisa. As pessoas diziam você é um homem. As crianças tinham que trocar roupa, pentear o cabelo, e as pessoas ficavam impressionadas porque eu era um homem e não tinha a figura feminina. Mas isso não foi ruim, não. Aos poucos, as pessoas foram vendo que aquele grupo de crianças que aos poucos foi crescendo. Mostraram seu valor, tinham um potencial artístico, para provar que eu não estava fazendo aquilo ali por causa do meu instinto materno, como um “pãe”. (Professor Luiz Abelardo de Oliveira Gomes, 22/10/2008).

“Tio Luiz” usa a arte e a música como instrumentos para a atualização identitária. Este uso me oferece pistas de que a arte pode ser a ferramenta para mudança e a transformação social; capaz de transferir poder, de formar/atualizar as identidades. No/para o coral a música é usada como um instrumento de resignificação daquilo que essas crianças aprendem sobre si, sobre africanidades, sobre afro-brasileiro elegendo as linguagens artísticas como o elemento norteador das atividades deste projeto.

Está presente na fala do professor o sentimento de que ainda é muito difícil fazer menção a quaisquer assuntos relacionados à africanidades, como a

religiosidade, por exemplo. Contudo, ele não desiste e encabeça eventos voltados para a cultura afro-brasileira, como por exemplo, o dia vinte de novembro.

O processo do trabalho foi longo e cansativo. No coral, reprimia qualquer manifestação de discriminação religiosa, sexual, racial. Eu reprimia mesmo, de verdade. Eu via que no primeiro momento isso era uma coisa muito difícil para eles. Ano passado nós fomos cantar em um centro, Num centro? É a gente não cantou em igreja? Então, é a mesma coisa. (Professor Luiz Abelardo de Oliveira Gomes, 22/10/2008).

Já havíamos conversado várias vezes a respeito do meu trabalho, sobre a minha compreensão de movimento negro. Neste encontro perguntei-lhe se ele entendia a sua prática como uma militância. A definição que “Tio Luiz” de militância parece se distanciar da concepção dos grupos organizados, seu fazer pedagógico propõe uma avaliação crítica da memória, da história e como os sujeitos lidam com seus espaços-tempo.

O que eu vejo e já via naquela época é que o movimento negro e os movimentos negros se distanciam da realidade à medida que pregam a volta à africanidade que eu nem sei se existia ou se existiu no Brasil. Eu não sei se isso é importante para o homem, essa africanidade. Nós não somos africanos, nós somos brasileiros, a dinâmica é outra jogada, é outro lance.

Ser brasileiro é outra coisa: nós somos fruto de um país miscigenado desde as suas origens, nós temos múltiplas culturas, nós não temos uma única cultura. Nós não estamos interessados em pegar em armas e sim em pegar em livros, porque eu penso que o que interessa aos jovens atualmente é o hoje e, conseqüentemente, o amanhã.

O que eu tento fazer com meu trabalho é uma ponte para mostrar que o hoje não é uma entidade independente, o hoje dependeu do ontem, é fruto do ontem.

Eu não prego nenhuma ideia de retorno às origens porque eu não acredito nisso, porque eu acho que as pessoas não estão interessadas nisso. As pessoas estão interessadas em crescer. Quando eu trabalho com as minhas crianças eu penso em só uma coisa: fazer com que aquelas pessoas sejam boas

peessoas, só. Fazer com que aquelas pessoas sejam pessoas críticas, que não sejam fantoches, que possam se defender, ter voz. O que implica muitas coisas, porque está implícita a consciência de quem você é. E quando eu estou lidando com aquelas pessoas a consciência de quem você influi na africanidade também. (Professor Luiz Abelardo de Oliveira Gomes, 22/10/2008).

Tio Luiz dá a entender que não se interessa pelos movimentos negros. Prefere não encaminhar seus alunos para nenhum deles, porque julga essas instituições tendenciosas. *“Eu conheço gente que fala em pegar em armas, agora no século XXI! Ano passado eu assisti a uma palestra em que a pessoa falava em fazer guerrilha urbana! Eu não tenho o menor interesse nisso”*.

Meu trabalho é político, minha militância política é lá. É ali que você forma cidadãos. Minha regra é não formatar. Eu não imponho os meus valores, os meus pensamentos. O meu trabalho é nessa direção, de que elas cresçam pessoas críticas, de ser crítico. Porque para você ser crítico você precisa ouvir tudo e discernir. (Professor Luiz Abelardo de Oliveira Gomes, 22/10/2008).

Segundo o “Tio Luiz”, seus interesses pedagógicos estão voltados para o desenvolvimento do senso crítico. A prática deste professor distancia-me de definir outro grupo político-identitário, mas de apresentar outro olhar a respeito dos movimentos sociais e que têm se valido das artes como instrumento de atualização identitária e de resgate dos valores comunitários, pois trabalhar com a linguagem da arte significa para mim, enfim, trabalhar com as emergências e com as possibilidades de outro mundo.

Este outro mundo possível, no pensamento de Santos *apud* Passos & Silva (2009), emerge do trabalho de um professor que oferece outras formas de ver as ausências, ao ensinar que ali, naquela escola, há outras formas de organização, experiência, e interpretação do mundo. Não só ali, mas em outros

lugares em que as racionalidades são diferentes da razão ocidental, convém compreender o que acontece ao invés de procurar o que falta.

4.2 Negritude em muitos tons: “a pele negra não é só marrom”

Pedro Cipriano é um artista plástico, um rapaz negro, estudante de Letras, ex-aluno de uma escola pública petropolitana - o Colégio Estadual Cardoso Fontes. Em abril de 2008, o grupo de crianças do “Coral Vozes do Amanhã” e seu professor Luiz Abelardo encontraram-se com o grupo de pesquisa³⁸ do qual eu faço parte, com Cipriano e com outra artista plástica e professora de arte, Lívia Carvalho, no Palácio de Cristal³⁹.

O objetivo do encontro era realizar uma oficina de corpo e logo em seguida seguir para uma visita à galeria de arte do Centro de Cultura Raul de Leoni, onde estavam em exposição obras produzidas por Cipriano.

O nosso⁴⁰ propósito era discutir, a partir dessa ida a campo, as concepções de identidade e pertencimento cultural. Interessava-nos compreender – no diálogo de Cipriano com as crianças do coral – quais as concepções de arte e de artista que as elas traziam; como reagiriam às experiências de conhecer um artista plástico negro e de ir a uma galeria de arte.

³⁸ Narrativas, memórias e imagens da diáspora: práticas culturais afro-brasileiras em escolas públicas do Rio de Janeiro e seus praticantes.

³⁹ O Palácio de Cristal foi construído por iniciativa do Conde D’Eu como um presente para a Princesa Isabel, sua esposa. Ele é composto de estrutura pré-moldada de ferro fundido que foi trazida da França e foi inaugurado em 1884 para abrigar exposições de produtos agrícolas e hortícolas. Hoje é usado para exposições e apresentações musicais e teatrais.

⁴⁰ Neste parágrafo mudei a pessoa do discurso porque tratava-se de uma atividade do grupo de pesquisa.



SUBSTANTIVO, técnica mista, 33cmX75cm.

Deste encontro⁴¹ surgiu o meu interesse em conhecer mais do seu trabalho. Procurei-o para conversar a respeito da oficina de corpo e para mostrar as fotos feitas no encontro. Disse a ele que as crianças do coral ficaram maravilhadas em conhecer um artista plástico negro. Tanto que repetidas vezes durante o encontro disseram: *“Ih, foi ele que pintou esses quadros? Ele é um pintor? Vou pedir um autógrafa!”* A partir deste encontro de artistas realizado no Palácio de Cristal, Cipriano tornou-se sujeito da minha pesquisa.

Eu estava ali para saber um pouco da sua trajetória como artista plástico. Víamos as fotos e o texto escrito a partir do encontro, quando fui interpelada por uma pergunta: Por que eu virei objeto de estudo? Eu sou tão estranho assim para ser estudado?

⁴¹ Publicado em: PASSOS, M. C. P., SILVA, R. A. A diáspora visita o palácio: reflexões sobre ausências e emergências. In: *Identidade diversidade - práticas culturais em pesquisa*, 1ª ed. Petrópolis: DP *et alli*, 2009, p. 19-32.

Mesmo que a pergunta tenha sido feita entre risos, esta traduz certo incômodo em estar na posição de sujeito entrevistado, embora eu estivesse ali para construir uma determinada escuta da alteridade.



DIÁLOGO, técnica mista, 50cmX98cm.

Estar diante de um artista plástico, bacharel em Letras, poeta que se diz perplexo perante o meu interesse em ouvi-lo. Meu objetivo em estar diante deste jovem que ao me questionar, questiona a si e os fenômenos de desprestígio das experiências é ouvir quem tem as epopéias do seu lugar, quem transcendeu os limites impostos pela imagem cultural de Petrópolis, quem vive uma outra forma de experiência com a cultura afro-brasileira.



Pedro Ivo Cipriano

Cipriano foi incentivado a pintar pela mãe. Mergulhou no universo da arte, de inicialmente para copiar um de seus irmãos. Depois, percebeu que pintar era uma questão de liberdade, de existência. Seus primeiros cursos foram uma espécie de parágrafo introdutório para os capítulos que o destino já havia escrito para a sua trajetória como artista.

Estava previsto pelo destino o seu encontro com Livia⁴². Eles se conheceram, em um dos dias em que Cipriano voltava para casa após o curso de desenho. Como ele mesmo disse: orgulhoso de sua pasta e de seus desenhos. O jovem artista costumava observar do outro lado da calçada, Livia trabalhar em seu atelier. Fazia-o toda vez que vinha do curso, até que um dia ela o convidou para entrar. Ficaram amigos, tornaram-se professora e aluno.

Cipriano começou a pintar muito cedo, por volta dos oito anos de idade. Essa relação com a arte o fez entrar em um silêncio durante a adolescência na escola. Na sua arte de narrar, queria dividir como os colegas suas pinturas, mas não havia com quem fazê-lo, exceto com algumas colegas que foram suas modelos.

Ele reconhece que não era muito comum um menino de oito anos – oriundo das classes populares, aluno de escola pública adentrar o universo artístico – e encontrar pares para dividir experiências.

A adolescência foi um silêncio agradável, porque eu só pensava nisso (na arte). Eu só desenhava. A minha realidade era de adultos, eu ia para a escola, ficava na biblioteca, enfim. Eu me relacionava como meus colegas, mas não me identificava. Eu queria falar de arte e as poucas pessoas que me davam atenção eram minhas modelos. Eu era rotulado, por não ter com quem dividir. (Pedro Ivo Cipriano, 09/06/2009)

Cipriano não encontrou esses pares nem entre seus professores em quem depositou algum tipo de esperança de saber mais sobre a África. Segundo ele, seus professores também nada sabiam além da África

⁴² Livia Maria Carvalho, artista plástica e professora de pintura.

estereotipada. Sua colocação tende ao questionamento a respeito das causas que fazem este tipo de conhecimento (artes plásticas) não ter sido parte do currículo da escola e as informações a respeito da África terem sido reduzidas à senzala.

Essa questão vem desde a 8ª série, eu queria saber da história do negro. Eu perguntava ao professor, mas eu sentia que ele não sabia bem. Eu perguntava: o que é banto? E ela me oferecia coisas ligadas à senzala.

Eu sempre perguntava de alguma coisa ligada ao negro...e nada.

Eu achava História chatíssimo, com exceção do professor Chico que era dinâmico. A escravidão me incomodava muito, eu não acreditava que fosse só isso, mas ninguém levantava essa bola ficava por isso mesmo. (Pedro Ivo Cipriano, 09/06/2009)

O assunto negritude/africanidade não era algo restrito à escola. Eram temas estudados por ele em casa. Cipriano sentia-se potencializado por seus pais quando discutiam questões de preconceito e discriminação racial. Perguntei se ele foi ensinado em casa a se posicionar como negro. O jovem artista afirmou que muito desta potencialização estava ligada à sua religião: umbanda.

Ouvir de Cipriano que a sua religião o potencializa poderia remeter ao pensamento de Munanga (2009):

parece-me que a consciência histórica é mais forte nas comunidades de base religiosa, por exemplo, nos terreiros de candomblé, graças justamente aos mitos de origem ou de fundação conservados pela oralidade e atualizados através dos ritos e outras práticas religiosas. A questão da busca da identidade não se colocaria neste contexto. (p.12-13)

Retomo os estudos deste autor para endossar a discussão a respeito de identidade, e para fazer uma reflexão a respeito da afirmativa de Cipriano.

Munanga (*op.cit.*) compreende que o processo identitário seria influenciado pelos contextos socioculturais que são muitos, dessa forma considera o grau dessa consciência ou posicionamento se dê em graus diferentes.

Cipriano prosseguiu em sua resposta, disse que seu posicionamento se deve à formação que recebeu em casa. Definiu seus pais como pessoas interessantes que diziam a ele e a seus irmãos para não terem medo de nada, deviam entrar e sair dos lugares sem ter medo. Mas, enquanto falava isso, repensou os lugares que frequentava: “*agora que eu revejo se havia algum tratamento preconceituoso*”. Não verbalizou nada, apenas narrou uma experiência de um apelido “carinhoso”, pelo qual uma professora de desenho costumava chamá-lo.

Essa professora o chamada de “tiçãozinho”, mas ele sentia-se incomodado com apelido. Aquela rotina, de ser rotulado, o fez perguntar para sua mãe o significado da palavra tiçãozinho. Da resposta de sua mãe, nasceu a poesia com a qual presenteou a professora. Cipriano fez a ressalva de que foi ideia dele presenteá-la, e define sua atitude como um fruto da uma potencialização como negro motivada por seus pais.

Tiçãozinho madeira explorada
Queimada,
Sugaram-te quase todo o teu sangue
Madeira de lei fez casas, igrejas e chão
Madeira negra queimada por emoção, sofrimento,
Exploração
Madeira rainha, rei
Na tua terra mãe
Com teus filhos separados és tição do ardido sol,
Tiçãozinho força futura
Eu sou tiçãozinho preto negro o azul lilás ocre verde
Marrom avermelhado filho da terra de Oxalá.
Cipriano.

Ao receber a poesia, a professora teceu elogios, agradeceu o presente e não tocou mais no assunto. Cipriano percebia que o apelido era carinhoso, mas reforçava um preconceito. *“Eu tinha consciência de que poderia me posicionar. Em casa isso era debatido. Eu nunca sofri preconceito direto e contundente, só esse ferino dentro a proposta de preconceito velado no Brasil”*.

Perguntei se ele se via identificado como negro. Cipriano não disse que precisaria pensar melhor a respeito, mas trouxe dois relatos dessa identificação. Um deles estava ligado ao tipo de roupas que usa. Cipriano nunca usa jeans, prefere roupas no estilo esporte-fino. Segundo ele, um dia um colega lhe perguntou se ele era “crente”. Ele disse que não, que era umbandista. A colega chocou-se, pois pensava que por ele ser educado e por sempre estar vestido de roupa social, só poderia ser evangélico. Na sua resposta à colega, deixou claro que o imaginário dela a respeito de umbandista era profundamente preconceituoso. *“Eu não pareço umbandista, como eu deveria parecer? Maluco, quebrando tudo? Só um perfil negativo”*.

De dentro da metáfora da visão que compactua com uma metafísica ocidental do Homem, emerge o deslocamento da relação colonial. A presença negra atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental: seu passado amarrado a traiçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração não produzirá uma história de progresso civil, um espaço para o Socius; seu presente, desmembrado e deslocado, não conterà a imagem de identidade que é questionada na dialética mente/corpo e resolvida na epistemologia da aparência e realidade. Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica turbado. Bhabha, 2007, p.73

Este autor argumenta que o discurso colonial criou fantasias a respeito de alguns sujeitos, de algumas imagens e algumas culturas. É um estereótipo que faz o indivíduo na relação como outro ser “sobredeterminado de fora”, como visto de cima (Bhabha, *op.cit.*). Insisti em minha pergunta em relação aos apelidos; quis saber se ele achava que esses eram relativos à cor da nossa pele, não obtive resposta.

Cipriano foi monitor no Museu Casa do Colono. Estagiou lá por um ano e conta que eram frequentes as “piadas” relativas à sua estada lá como monitor por parte dos visitantes. Parecia que era incoerente um afro-brasileiro ser monitor num museu destinado à cultura alemã. Assim como eram estereotipados pelos visitantes, outros afro-brasileiros cujas fotos estão expostas no referido museu.



Acervo do Museu Casa do Colono: Caçador Nichoalu Kapps, Walter Bretz e meninos⁴³

Na faculdade eu sou o poeta, essa mania de mostrar as coisas aos outros. Eu sou artista, não aluno. Relatou que era identificado pelas tranças, que era o diferente: “*Djavan, Milton Nascimento, o “estiloso”.* Isso me causava uma projeção atrelada ao artista. Ele era o diferente. Isso de professores: *o Pedro é diferente*”. Definiu esse diferente como: muito educado, dentes bonitos, mas porque nele parecia incomum. Embora eu tivesse perguntado se isso era uma menção à sua cor e ao seu cabelo, meu sujeito-praticante se antecipou ao dizer que a identidade de artista era predominante.

“*Por um momento eu virei o menino das trancinhas*”. Cipriano se define como quem detesta rótulos e apelidos. Um dia, quando ele estava em um curso de Cultura e Arte Africana, foi interpelado pela professora: “*Você aí das trancinhas. Você sabe que com as trancinhas você não tem consciência negra não, né?*”. Sua resposta foi certa ao dizer que as tranças eram questão de

⁴³ Segundo o monitor da casa, o menino afro-brasileiro e filho adotivo de um desses dois senhores.

escolha. *“Escolha e estética porque eu acho bonito; e porque eu tenho algo para falar da África. Não dá pra falar de uma África que eu não conheço. Ainda bem que eu tenho a falar algo da África, que não seja imaginada”*.

A resposta de Cipriano a respeito das tranças como uma escolha dialoga com o pensamento de Santos (*op.cit.*). Quando o estudioso admoesta que na pós-modernidade, alguns símbolos estariam sendo compreendidos como raízes, quando seriam opções. A pergunta da professora poderia ter negado o direito de Cipriano saber o significado das tranças nagô, pela forma como referiu ao seu visual. Mostrou-me seu *ofá* de Oxossi: *uso um só porque vai me potencializar, mas também porque é bonito. Também e não só. Ninguém pode tirar a possibilidade do saber.*

Isso é uma coisa que me incomodou, no direcionamento da discussão. Esse posicionamento dela não era só um questionamento das pessoas que usam símbolos, sem saber o que está usando. O que me incomodou foi ela não me dar a possibilidade de usar e saber o que estou usando. (Pedro Ivo Cipriano, 09/06/2009)

Quis saber dele se havia um imaginário do que são símbolos identificadores do negro e do movimento negro. Não respondeu do negro, mas do movimento, enumerou itens como camisa 100% negro, cabelo sem química⁴⁴ (às vezes), cordão com cores da Jamaica. Ficou em silêncio e terminou: *Tudo bem, o que é complicado é só um olhar, o do não saber. Isso tem que ser perguntado, não cogitado.*

Pedi para que ele falasse um pouco a respeito de como essas questões aparecem em sua arte. Cipriano costumava observar as pessoas, observou minha pele e disse: *“O negro não é só marrom. A sua pele tem um pouco mais de amarelo do que a minha”*.

⁴⁴ Tratamentos químicos que mudam a estrutura do cabelo.

Eu fiz um trabalho com a Livia em que eu fui observando as várias tonalidades que compõem o tom da minha pele. Tem marrom, tem lilás, tem ocre, vermelho para chegar ao tom minha pele. Não tem só uma qualidade de negro. Aqui, tem verde, tem azul-marinho.

Fomos misturando as tonalidades até chegar a minha pele não é só marrom, tem muitas cores. Os negros têm muitas cores. (Pedro Ivo Cipriano, 09/06/2009)

Nesse, momento ele externa que veio se preparando para nosso encontro, definindo o que diria se perguntado sobre os possíveis traços da identidade negra em sua arte. Deixei-o prosseguir sobre a temática de suas obras, seu trabalho mistura seus traços como os traços de sua mãe. Agora, *“meu trabalho fala das máscaras, que tem um pouco da minha identidade. O meu rosto é essa mistura, mas é um trabalho só, é ir chegando a um abstrato, uma ideia de rosto, uma figura... que sou eu.”* Esse rosto ao qual o artista pretende quer chegar é qualquer rosto negro que passe pelo dele: *“o nariz saindo da testa, a linha do rosto passando pelo nariz... eu queria registrar um rosto que é o meu... e nem sei aonde esse rosto vai chegar.”*



EU, ROSTO AZUL BRUNO; técnica mista, 40cmX153cm

“A temática do negro de uma maneira ou de outra está no meu trabalho porque eu estou falando de mim, da minha mãe”. Ele compreende que o particular vai me gerar o universal, quando fala de sua identidade de ser humano.

Perguntei se seu trabalho seria um tipo de militância. Cipriano já havia feito parte do Movimento Negro de Petrópolis. Esse grupo discutia questões particulares da cidade. – *Parece que aqui em não há negros.* – Refere-se à existência do grupo algo causa necessário para rediscutir as causas do negro. Afastou-se do grupo, porque sentiu a necessidade de estudar.

Eu não gosto de proibições, eu precisava estudar mais, eu sentia essa necessidade.

De algum jeito, há de se levantar a história do negro em Petrópolis. Não se diz, não se fala nada, não se cogita. Você não vê em lugar nenhum, não se fala que aqui teve quilombo...

Parece que ainda não tem negros em Petrópolis. Não há referências de nada, faz parte da historia da cidade, mas eu não vejo. (Pedro Ivo Cipriano, 09/06/2009)

As palavras de Cipriano fazem parecer que sua ideologia se distanciava da estratégia de delinear um negro brasileiro, de tentar inventar o negro brasileiro, *a discussão não pode girar somente em torno disso.* Emergiu a questão do cabelo – *é isso é complicado, esse grupo não era contra a química.* *Eu não gosto de proibições, claro que algumas coisas você tem de tentar assumir, porque há hierarquias; só não permito que as pessoas tentem podar a minha identidade de negro.*

No Movimento Negro de Petrópolis Cipriano não tratara de suas questões de arte, acreditava que não havia discussão para tal. As questões que se aproximavam da arte estavam ligadas à estética. Perguntei se ele já havia discutido neste grupo, estratégias de ligar todos os negros no plural. Ele disse que não, apenas me respondeu: *eu não posso esquecer que minha*

identidade, passa pela minha família, pela minha religião, pela história de Petrópolis, mas eu sou uma construção que ainda não está pronta.

A complexidade que Cipriano percebe em sua identidade indica que essa engloba fatores históricos, psicológicos, linguísticos, político-ideológicos (Munanga *apud* Munanga, *op.cit.*). O que me faz compreendê-lo como quem rejeita as categorizações e as trajetórias pré-determinadas.

Não percebi em suas falas que a sua postura em se auto-afirmar como negro pudesse ser denominado com um tipo de militância, embora a sua postura e sua arte sejam políticas: visam a uma das muitas formas de viver a cultura afro-brasileira. Creio que sua postura esteja no campo das opções (Santos *op.cit.*) como algo é possível e indeterminado a partir de raízes, já que o processo identitário sempre é/ está inacabado.

Uma militância – que se distancia dos arquétipos dos “afro-brasileiros conscientes/militantes” – poderia ser um caminho para tentar entender a individualidade inerente aos sujeitos que (re)inventam e ressignificam a memória africana no Brasil.

No seu cotidiano, Cipriano ajuda a tecer outros discursos que enfraquecem o estereótipo a respeito dos artistas e dos praticantes das religiões de matriz afro. A experiência que este jovem artista tem consigo próprio e com a sua cultura seria também, no meu entendimento, uma das possíveis formas de movimentos negros. Um sujeito inventor que, nas artes de fazer, me ensinou que “os negros têm muitas cores” e muitos movimentos.

IV – Considerações Finais

Concebo este trabalho como uma reflexão de parte das minhas inquietações. Ao longo de sua escrita, algumas dúvidas foram respondidas e outras surgiram ao longo deste processo, ficaram para mim depois de escrevê-lo. Gostaria que o meu leitor tivesse a consciência de que este texto simboliza o fechamento de uma etapa de minha pesquisa.

Vejo este trabalho como uma tentativa de acerto. Tenho consciência dos meus muitos erros ou problemas conceituais que serão o combustível para prosseguir e acertar mais à frente.

Considero um trabalho escrito com a preocupação de não parecer pronto, que traz na sua essência o cuidado de não engessar as ideias desenvolvidas. O que foi discutido aqui está aberto ao diálogo com os pensamentos de outros sujeitos que compreendam meu estudo de outra forma.

Procurei fazer com que ele fosse uma contribuição para outros estudos que visem a aprender nas/das/com as experiências de sujeitos comuns. O que discuti aqui representa apenas um dos muitos pontos de vista a respeito dos processos identitários, dos movimentos negros e da diáspora, estou ciente de que outros pontos de vista surgirão.

As considerações que faço dizem respeito dos processos identitários de sujeitos afro-brasileiros contextualizados nas práticas culturais: as identidades não existem fora de um contexto. Estes sujeitos, vivendo seus processos de identificação, seriam o que Agier (2001) definiu como participantes de um jogo nos quais as identidades se atualizam e tomam forma diante de um “outro”. Desta forma balizei meu trabalho, questionando o conceito de identidade que estaria ligado às formas pelas quais o indivíduo se apropria de sua história.

As identidades abrangem papéis sociais e imagens (in)conscientes do “eus” que nos habitam em diferentes espaços-tempo. Na relação social, muitos

se tornam aquilo que não gostariam de ser, ao contrário do que atestam as metanarrativas sobre a possibilidade de se identificar e pertencer culturalmente a cada grupo que lhe apraz; como se na prática, o desenvolvimento social e a transformação comunitária e o pertencimento estivessem separados da identidade da vida individual.

Muito pelo contrário, o discurso da hegemonia delineou o mapa do mundo, (de)compondo uma ordem mundial e suas essências calcadas nos limites territoriais, cuja ideologia formava indivíduos para aderirem às lutas de classes. Em função da cor de minha pele, fui diversas vezes estigmatizada, fui diversas vezes excluída, ora como “menos humana”, ora como “menos cidadã”, sob um discurso de uma suposta igualdade cujo modelo era branco e ocidental. E creio que isso tenha acontecido a outros indivíduos.

A partir da ideia da inexistência dos alcances territoriais, não há por que entender as aquisições e práticas culturais do negro como únicas e irredutíveis e eles mesmos, a nações dotadas de coleções que expressam e reproduzem culturas distintas. O conceito de cultura e os processos de atualização identitária deveriam estar livres dos aprisionamentos conceituais e locativos.

Gilroy (2001) ao discutir o assunto, alertou para os fluxos de cultura que ocorreram nos dois lados do Atlântico. Orientou que os processos identitários não poderiam se balizados pelos alcances territoriais, de que forma que as identidades tendem a perder as suas referências locativas. Para compreender o processo identitário, seria preciso compreender o lugar onde as identidades se atualizam.

Um estudo sobre as identidades de sujeitos afro-brasileiros nos movimentos da diáspora é fazer que emergir compreensão movimento negro no plural. A diáspora que já significou a dispersão do povo hebreu e aqui foi compreendida como um momento de reversão da concepção de que os povos africanos teriam sofrido um apagamento identitário como consequência da escravidão.

Diria que a identidade negra no Brasil é representada de maneira metonímica. Muitos acreditam na existência de um elo entre todas as populações negras. Este seria a preservação de alguns símbolos de resistência que identificariam um negro como textura de cabelo, tom da pele, cultura. Itens que não definem satisfatoriamente o que é ser negro. Creio que há uma infinidade de respostas para esta pergunta, mas aquela que eu recuso diz respeito à adesão a uma estética da negritude – vestuário, penteados, adereços, ditos afro.

Creio que ao associar a imagem do negro brasileiro “consciente” de sua africanidade a adereços folclorizados da cultura africana, o movimento estaria participando do discurso do pensamento hegemônico em não prever “usos” (Certeau, 1994) por parte desses indivíduos nos seus espaços-tempo. Usos estes que reafirmam(ram) uma identidade negra múltipla/ diversa/ diaspórica que ressignifica aquilo que consta do imaginário social a respeito dos africanos.

Pensar o movimento negro como movimentos negros ou como negros em movimento não é desconsiderar toda trajetória de uma luta por direitos/ causas que também são as minhas. O que procuro é considerar que há muitas formas de militância e interação com a memória africana no Brasil. Muitas dessas distanciam-se de uma ideologia de unificação de todos os afro-brasileiros; elas vão de encontro ao movimento negro no que se refere à estética e às práticas culturais (simbólicas) como o aspecto central da luta política.

Um fato que não pode ser desconsiderado é que o Movimento Negro é fruto da luta de sujeitos que visavam a um bem: o direito de cidadão, pois a República não previu inserções que beneficiassem afro-brasileiros. E, hoje, os movimentos negros são outras formas de reagir ao discurso da democracia racial. Uma forma de militância não exclui a outra.

Trouxe a experiências de sujeitos que adentram a casa da identidade via a escravidão não como uma noção de metanarrativa, largamente integrada ao

“senso comum”, mas pelas das micronarrativas que em seus enredos sinalizaram que a etnicidade tem muitos significados.

Segui as pistas de Gilroy (*op.cit.*) de compreender o lugar onde as identidades se atualizam. Escolhi Petrópolis que tem a ver com a minha história de vida e com parte das minhas inquietações no tocante às suas imagens culturais: Cidade Imperial e Cidade de Colonização Alemã.

Os dados coletados neste trabalho indicam que estas imagens culturais são apenas uma representação/versão das muitas Petrópolis. Durante a confecção deste trabalho estive algumas vezes no Centro Cultural Raul de Leoni a fim de pesquisar os povos que fizeram parte da formação dessa região. Do material a que tive acesso, a maior parte dele, só mencionava os alemães. O referido material inclui as apostilas dos cursos oferecidos pela instituição sobre a história da cidade, o que me fez perceber que além do estereótipo criado para os africanos na história da cidade, existe um apagamento de outros povos como franceses, ingleses, italianos e açorianos que também são apenas citados.

A história de Petrópolis parece ser narrada do centro para a margem e que se restringe a alguns bairros. Do Alto Independência, onde está localizado o CIEP Santos Dumont, que abriga o Coral Vozes do Amanhã, há somente registros das chuvas e dos desabamentos. Não há registros do que está acontecendo de bom neste lugar, quais são as práticas culturais que circulam pelo bairro e que também constitui identidades. Para saber mais sobre elas contei com as preciosas informações de Ana Cristina Alvim Candido, moradora do bairro e mãe de Lara Cândido Alvim, Ana Carolina Cândido Alvim e Sara Cândido Alvim todas integrantes do coral.

Tive a oportunidade de narrar um das muitas Petrópolis numa relativização entre a margem/periferia e o centro, considerando

que a idéia de centro e de periferia não tem base geográfica nem científica, é apenas e tão somente definida pelo poder de que

desfrutam os grupos que habitam uns ou outros espaços. Santos apud Oliveira, 2008, p.29.

Nestes espaços pulsam práticas e outras narrativas distantes de uma lamentação social, do sentimento de despertencimento, da perda, conforme os estudos de Certeau (*op.cit.*) que ensinam a perceber os pormenores – *no cotidiano há mil formas de fazer* – as muitas formas de lidar com a memória africana no Brasil.

V. Referências Bibliográficas

AGIER, Michel. **Distúrbios identitários em tempos de globalização**. In: **Mana – estudos de antropologia social**. Volume 7 – nº 2. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social / Contracapa, outubro de 2001.

ALENCAR, José de. **Iracema**. São Paulo: Moderna, 2004 (Coleção Travessias).

BHABHA, Homi K. **Interrogando a identidade**. In: **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila *et alli*. São Paulo: UFMG, 2007.

_____. **O Compromisso com a teoria**. In: **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila *et alli*. São Paulo: UFMG, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**; tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. **O mal-estar na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas E Vol. I).

BURKE, Peter. **História como memória social**. In: **Variedades de história cultural**. Tradução Alda Porto. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BOSI, Alfredo. **Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar**. In: **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Cultura brasileira e culturas brasileiras**. In: **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRAGA, Alexandre Francisco. **Educação Afro-Índigena: caminhos para a construção de uma sociedade igualitária**. Revista África e Africanidades - Ano I - n. 4 – Fev. 2009

CANCLINI, Néstor García. **O porvir do passado**. In: **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2008.

_____. **A encenação popular**. In: **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2008.

CARVALHO, Carlos Roberto de. **Vieira entre Outros: Usos e Abusos**. Tese de doutorado Universidade Federal Fluminense, Pós-graduação em Educação, outubro de 2005.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.

DOMINGUES, Petrônio José. **Movimento negro brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos**. Revista de História (UFES), v. 21, p. -, 2008.

ELIAS, Norbert. **Sociogênese da diferença entre *Kultur* e *Zivilisation* no emprego alemão**. In: **O processo civilizador**. Tradução Ruy Jungmann, revisão e apresentação, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 2v.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**; tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo; Ed.34, 2001.

GINZBURG, Carlo. **Sinais: Raízes de um paradigma indiciário**. In: **Mitos emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

GUIMARÃES, Geni. **A cor da ternura**. São Paulo: FTD, 2008

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

_____. **Da diáspora, Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HANCHARD, Michael George. **Movimento e momentos**. In: **Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945 - 1988)**. Rio de Janeiro. EDUERJ, 2001.

HOBBSBAWM, E. **“A produção em massa de tradições: Europa, 1789 a 1914”**. In: HOBBSBAWM, E. & RANGER, T. **A invenção de tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1997.

IANNI, Octávio, **Dialética das relações raciais**. ESTUDOS AVANÇADOS 18 (50), 2004.

JESUS, Regina Fátima de. **Ser negro (a) na sociedade brasileira o olhar de uma criança**. In: *Jornal A página da educação*. Portugal: ano XIII, nº137, agosto/setembro, 2004, p.18.

LÉVY, Pierre e AUTHIER, Michel. **As árvores do conhecimento**. São Paulo: Ed. Escuta, 1995.

LOUREIRO, Stefânie Arca Garrido. **IDENTIDADE ÉTNICA EM RECONSTRUÇÃO – A resignificação da identidade étnica de adolescentes negros em dinâmica de grupo na perspectiva existencial humanista**. Belo Horizonte, O lutador: 2004.

MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político: A tribalização do mundo**. Tradução Juremir Machado da Silva. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MAUÉS, Maria Angélica de Motta. **Entre o Branqueamento e a Negritude: o TEN e o Debate da Questão Racial**. In: *Dionysos: Teatro Experimental do Negro*, nº28. Rio de Janeiro: MINC FUNDACEN, 1988.

MENDONÇA, Camila. *et alli*. **“CALANGO TANGO NO CALANGO DA LACRAIA”, *Intelectuais, Cidadania e Cultura Política***. In: *Revista Cantareira*. Número 1. Rio de Janeiro: Revista Discente do Departamento de História da UFF, 2009.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**; trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

PASSOS, Mailsa Carla. **UM Salto Para o Futuro - Série Cotidiano, Imagens e Narrativas**. 2009. (Programa de rádio ou TV/Entrevista).

_____ & PEREIRA, Rita Marisa Ribes. **Ouvir, cerzir, narrar: apresentando um livro como que fuxica**. In: *Indentidade, diversidade: práticas culturais em pesquisa*.

OLIVEIRA, Inês B. **Aprendizagens culturais cotidianas, cidadania e educação**. In: OLIVEIRA, Inês B. & SGARBI, Paulo, (orgs.) **Redes culturais e, diversidade e educação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ & ALVES, Nilda. **A Pesquisa e a criação de conhecimentos na pós-graduação em educação no Brasil: conversas com Maria Célia Moraes e Acácia Kuenzer**. *Educação e Sociedade*, Campinas: São Paulo, v. 27, n. 95, p. 577-602, 2006.

OLIVEIRA, I. B. . **Centro e Periferia**. Salto para o Futuro, p. 27 – 31, 2008.

ORWELL, George. **A revolução dos bichos**. Trad. Heitor Aquino Ferreira – Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

ORTIZ, Renato. **Memórias coletivas e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX**. In: ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. **Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional**. In: ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RANGER, T. **A invenção da tradição na África Colonial: Europa, 1789 a 1914**. In: HOBBSAWM, E. & RANGER, T. **A invenção de tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1997.

RIBEIRO, Darcy. **Sobre o óbvio/ Ensaios insólitos**, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

SANTOS, Boaventura Souza. **A queda do Angelus Novus: O fim da equação moderna entre raízes e opções**. In: **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2ª Ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **Uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**. In: **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2ª Ed. São Paulo: Cortez, 2008.

112

_____. **Entre o Próspero e o Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade** In: **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2ª Ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SEYFERTH, Giralda **"Etnicidade, política e ascensão social: um exemplo teuto-brasileiro"**. In: *Mana – estudos de antropologia social*. Volume 5 – nº 2. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 1999.

Sites consultados

<http://www.almanack.usp.br> (acesso: 20/08/09)

<http://www.africaeaficanidades.com> (20/12/2009)

<http://www.apagina.pt> (acesso: 14/5/2009)

<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/261.pdf> (acesso: 06/06/2009)

<http://www.iea.usp.br> (acesso: 10/06/2009)

www.historia.uff.br/cantareira (15/09/2009)

<http://www.ihp.org.br> (acesso: 12/09/2009)

<http://www.quadrinhosdehistoria.com> (07/08/2008)

<http://www.virtu.ufjf.br> (acesso: 26/08/09)

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)