

PRÁTICAS, NARRATIVAS E MEMÓRIAS DA DIÁSPORA: PAISAGENS DE UMA PESQUISA

PASSOS, Mailsa Carla Pinto* – UERJ

CARVALHO, Carlos Alberto de – UFRRJ

GT-21: Afro-Brasileiros e Educação

Agência Financiadora: FAPERJ

“E como vamos juntar as histórias se elas estão todas por aí na cabeça do povo?”

Personagem do filme *Narradores de Javé*, de Eliane Caffé.

1. De pesquisar, de narrar e das experiências

Realizar uma pesquisa que tem como foco as memórias e as histórias de uma população historicamente silenciada – mais do que isso, historicamente negada – como é o caso das populações afro-brasileiras, nos faz sentir às vezes a sensação de ter a tarefa impossível de Antônio Biá, personagem do filme “Narradores de Javé”.¹

Na trama, as pessoas de um povoado que está em vias de ser inundado por uma represa decidem pedir ao único sujeito alfabetizado do lugar que escreva um livro com a história mítica do povo de Javé.², o povoado em questão.

Imbuído dessa tarefa, o complexo personagem passa a tentar sintetizar as memórias do povo de Javé, preocupado em dar um caráter “científico” ou “escriturístico” às histórias contadas pelos habitantes.

No desfecho deparamo-nos, nós e o povo de Javé, com a total impossibilidade de transformar as muitas versões dos sujeitos em uma só versão, o que consistiria na metáfora de uma “História oficial”.

Nossa pesquisa tem como tema as práticas culturais de sujeitos afro-descendentes em escolas públicas. E com ela temos entendido que as narrativas que nos chegam a cada ida ao campo ou a cada encontro semanal do grupo são, a um único

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar); membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UFSCar e do Grupo de Pesquisa.

¹ *Narradores de Javé*, de Eliane Caffé, 2004.

² Não á toa, o nome escolhido para o povoado é este. Javé é sinônimo de Jeová, o nome de Deus no Antigo Testamento. Toda a história do filme consiste na busca de um mito original que preencha de significação as muitas histórias que circulam no lugar.

tempo, únicas e coletivas. Únicas porque o sujeito que as vive assim as sente: a dor da exclusão ou os sentimentos de pertencimento a um grupo são experiências sentidas por cada um como sua e neste sentido são intransferíveis, particulares. Entretanto, ao mesmo tempo, são experiências coletivas já que são recorrentes nos cotidianos de uma parcela específica³ da população, embora muitas vezes sejam experiências silenciadas.

Neste sentido contar essas histórias tem uma função pedagógica, emancipatória e de atualização de identidades (Agier, 2002). Não é somente romancear biografias. É dessas narrativas que a pesquisa se alimenta e é a partir delas que se estabelece o necessário diálogo com o quadro teórico escolhido. No romance biográfico, como sinaliza Bakhtin (1992, p. 215) “*os acontecimentos não formam o homem, mas o seu destino*”. No caso dessa nossa opção teórico-metodológica, as narrativas desses acontecimentos revertem na formação desses sujeitos, a partir da reflexão sobre sua própria história, sendo que esta reflexão é caminho e condição para mudar os destinos: os seus próprios e os de outros sujeitos. “*Todo conhecimento é obrigatoriamente autoconhecimento*”, lembrando Santos (1996).

Pressupomos que é através das memórias que emergem as experiências identitárias. Estas – que estão articuladas às práticas - nos indicam os caminhos a serem seguidos e perseguidos para a construção de um conhecimento válido.

A história de Javé ajuda-nos então a pensar nos objetivos que traçamos para nossa pesquisa ao iniciá-la e os rumos que vêm tomando, a cada dia com novos dados e mudanças que vão re-inventando a pesquisa no cotidiano da mesma – no processo - nos sugerindo algumas novas questões. Soma-se às vivências em campo, as discussões que temos travado dentro do grupo de pesquisa, que nos orientam também tanto para a necessidade imperiosa de re-contar uma história oficial perversa – contá-la “*a contrapelo*” como nos sugere Benjamin (1994), como também proceder não como contadores oficiais dessas memórias e explicadores dessas realidades, mas antes deixar que falem os sujeitos, ouvir os protagonistas sem nos colocarmos no lugar de um Antonio Biá.

Neste sentido nos socorre o conceito de diálogo bakhtiniano, que nos orienta sobre a polifonia inerente ao movimento de circulação social da palavra. Palavras que

³ Específica aqui não significa absolutamente minoritária em termos quantitativos. Os últimos dados IBGE, datados de 2002 – é bom que se lembre – apontam para a população brasileira auto-declarada como brancos e pardos sendo de aproximadamente 46% da população.

não são somente sinais, mas signos nos/com os quais pronunciamos verdades ou mentiras; juízos morais, estéticos e políticos.

Para Bakhtin (1992, p.95) “a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de sentido ideológico ou vivencial”. Por isso toda e qualquer palavra só pode ser lida, ouvida, compreendida a partir de um contexto histórico preciso. É esse contexto particular que determina e que orienta toda a nossa compreensão.

A palavra que tem nos interessado na pesquisa é esta: a que circula socialmente construindo e reconstruindo memórias, as narrativas que atualizam as identidades produzindo transformações nos sujeitos e sendo transformadas por eles.

Assim temos trabalhado ouvindo as narrativas dos sujeitos cotidianos e dialogando com elas, tendo em conta sempre a dificuldade de construir uma síntese com essas histórias - que seria o nosso ponto-de-vista – sempre parcial e silenciadora de outras formas de compreender o processo.

2. Narrativas literárias em diálogo com as narrativas cotidianas: uma opção teórico-metodológica

Por opção teórico-metodológica, articulamos as narrativas cotidianas às narrativas literárias. Em nosso ponto-de-vista - a partir de nossas experiências com o uso da literatura em sala de aula e em situações de pesquisa – a narrativa literária pode algumas vezes ir além do texto teórico para a discussão do universo social.

Ela consegue trazer a marca da história, da política, do poder e consegue invadir o lugar que a antropologia e a sociologia não alcançam. E não o faz como ciência, mas sim como uma experiência, um modo de significar e significar-se no universo social. É um discurso importante para entendermos a sociedade.

Este trabalho com as narrativas pressupõe a compreensão de que tanto as literárias como aquelas cotidianas já circulam socialmente em um movimento dialógico. Como nos ensina Bakhtin & Voloshinov (1976),

A arte (...) é imanentemente social; o meio social extra-artístico, afetando de fora a arte, encontra resposta direta e intrínseca dentro dela. Não se trata de um elemento estranho afetando outro, mas de uma formação social afetando outra formação social. O estético, tal como o jurídico ou o cognitivo, é apenas uma variedade do social. (p.2)

A vida social não afeta somente o discurso do “sujeito ordinário” (Certeau, *op. cit.*) mas também o discurso daquele que produz o texto artístico. Então, neste processo de compreensão da sociedade dialogamos com a narrativa literária como um discurso sobre/com a mesma.

Como entendemos identidades como construções históricas contextuais, é por exemplo com Lobato (1994) que tentamos compreender como as populações afro-descendentes eram representadas pela sociedade brasileira no início do século XX.

No conto Negrinha, escrito em 1926, a menina negra é apresentada como “*uma pobre órfã de sete anos. Preta, Não; fusca, mulatinha escura, de cabelos ruços e olhos assustados.*” Criada pela “excelente senhora, Dona Inácia, a patroa”, a menina, sem nome, sem identidade, vai passar ao longo do conto por uma série de torturas físicas e psicológicas, consentidas inclusive pela Igreja, representada pela personagem do vigário, amigo e admirador da virtuosidade de Dona Inácia.

O que nos ensina o conto lobatiano: primeiramente sobre o abandono da criança negra em uma sociedade, onde eram tratadas como invisíveis, para a qual eram sujeitos sem vez e sem voz. E ainda como se vem construindo nessa sociedade a existência de tipos de sujeitos diferentes, com formas diferentes de inclusão, ou melhor dizendo, de inclusão excludente. Essa é sem dúvida uma memória que tem vindo dialogar com outras memórias no grupo.

O conto “Pai contra mãe” de Machado de Assis, também nos auxilia no sentido de conhecer a história da diáspora africana do/no Brasil. Ali, diz o autor que “*a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco*”. Com esta frase provocadora inicia o conto que vai narrar a história de Candido Neves, cujo ofício a que foi forçado pela pobreza - acirrada com a chegada do primeiro filho - era o de capturar escravos fugidos.

“Pegar escravos fugidos trouxe-lhe um encanto novo. Não o obrigava a estar horas sentado. Só exigia força, olho vivo, paciência, coragem e um pedaço de corda. [...] Lia os anúncios, copiava-os, metia-os no bolso e saía às pesquisas”

Vivendo a situação-limite de ter que entregar seu filho para a “Roda dos Enjeitados” por falta de condições para criá-lo, ele tem “a sorte” de pegar uma escrava fugida que está grávida e que pela violência utilizada nessa captura perde a criança. Ironicamente a mesma situação que faz Candinho resgatar a guarda do filho, faz a escrava perder o dela. A frase final do conto representa também, como lá em Lobato,

essa nação que vem construindo historicamente sujeitos de categorias diferentes. “Nem todas as crianças vingam” é como que se consola Candido Neves.

O trabalho que fazemos consiste em recuperar este conjunto de significações, trajetórias e práticas das populações afro-descendentes presentes nesses discursos e articulá-las às narrativas e práticas dos sujeitos do cotidiano, visibilizando os processos de identificação e as memórias.

A narrativa literária tem sido nessa pesquisa tratada como narrativa histórica que nos ensina sobre a sociedade e as relações raciais na mesma. Acreditamos que ela é também a narração de uma memória e a entendemos articulada e em diálogo com as narrativas dos sujeitos da pesquisa, como produto cultural fortalecedor de identidades.

Nesse sentido faz parte da bibliografia dessa pesquisa por exemplo Geni Guimarães e Conceição Evaristo, que em sua literatura autobiográfica de mulheres brasileiras afro-descendentes e educadoras têm contribuído para provocar processos de identificação e de visibilização de uma camada da população brasileira historicamente silenciada e colocada à margem como sujeitos detentores de saberes socialmente legitimados.

São elas que narram suas histórias e que vão servir de modelo e de inspiração para que os sujeitos da pesquisa narrem também as suas. Priorizamos não somente as narrativas sobre as populações afro-brasileiras, mas valorizamos o “narrar-se” e é Geni Guimarães que tem nos inspirado, com seus contos sobre o cotidiano de uma menina negra que tem nome, uma família, cresceu e tornou-se uma escritora, uma educadora e que reflete sobre sua condição. Em um de seus contos pode-se ler:

“Nisso ia passando por nós o administrador, que, ao parar para dar meia-dúzia de prosa cumprimentou meu pai e lhe falou:

- Não tenho nada com isso, mas vocês de cor são feitos de ferro. O lugar de vocês é dar duro na lavoura. Além de tudo estudar filho é besteira. Depois ele se casam e a gente mesmo...

A primeira besteira ficou sem resposta, mas a segunda mereceu uma afirmação categórica e maravilhosa que quase me fez desfalecer em ternura e amor.

- É que eu não estou estudando ela pra mim - disse meu pai. -É pra ela mesmo.

O homem deu de ombros e saiu tão lentamente que quase ouviu ainda meu pai me segredando:

- Ele pode até ser branco, mas mais orgulhoso que eu não pode ser nunca. Uma filha professora ele não vai ter. (p. 73)

O último senso do IBGE – de 2002 - revelou que as mulheres negras constituem a parte mais desprivilegiada da população brasileira. Estatisticamente elas representam a população cuja renda é mais baixa e tem os menores índices de escolarização - dados

que demonstram os mecanismos de exclusão a que estão/estiveram sujeitas no Brasil. O fato de uma mulher negra ser a narradora das histórias e, por conseguinte, responsável pela memória e pela preservação dos laços identitários de uma comunidade, re-significa a imagem social dessa parcela da população.

Acreditamos que conhecer a obra de uma mulher negra que escreve contos e narra ali suas memórias, gera, em outras mulheres negras processos de identificação que atualizam e modificam a forma delas compreenderem sua própria condição.

3. Questionando os estereótipos: a dinâmica dos processos de identificação

Bhabha (1998) nos avisa que o estereótipo representa a principal estratégia do discurso colonial. O estereótipo consiste em uma maneira de identificar os sujeitos, entre aquilo *que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido* (p.105). As populações afro-descendentes, apesar de constituírem mais que 45% da população brasileira, segundo os últimos dados do IBGE, são ainda tratadas como o Outro, aquele de quem “falamos sobre”.

Temos construído discursos sobre essas populações como um “outro” idealizado e fixado, o que creio que dificulta a compreensão dessas realidades e desses sujeitos. Para Bhabha (1998)

Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de “fixidez” na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável, como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. (p.105)

É de certa maneira a partir dessa produção discursiva que temos construído no Brasil a idéia do negro como um “Outro”, a diferença do “Mesmo” no contexto da nação, o que ao meu ver tem produzido pelo menos a *negação, o recalcamento e a estigmatização* desses sujeitos (Sodré, 1999, p.245-246)⁴.

Percebe-se a “construção da diferença” no próprio fato da não-existência, ou seja, quando nos referimos à população branca dificilmente são lembradas questões de

⁴ Muniz Sodré desenvolve esses três conceitos ao se referir à construção da imagem das populações negras na mídia especificamente, mas creio que os termos nos são úteis para pensar essa construção em outras instituições sociais, bem como na sociedade como um todo.

ordem étnica e/ou racial. Ser branco é não ter marcas de origens ou culturais. Ainda como lembra Sodré (p. 255)

[A identidade negra] aparece na História a partir da discriminação cultural operada por indivíduos e grupos de cor clara. Estes, por sua vez, só se reconhecem como “identidade branca” ou “eurocidental” no contexto relacional com os ditos não-brancos ou não-ocidentais.

O que está em jogo portanto não é somente a questão da invisibilidade do sujeito negro, mas sobretudo a idéia de uma “branquitude” que não é tratada por ser o normal e o natural, e que opera a construção de uma diferença, que se dá na medida em que se deseja/necessita marcar e construir simbolicamente “aquele que é o Mesmo” e “aquele que é o Outro”. Lembremos que os etnônimos são construções discursivas elaboradas muito mais exteriormente do que propriamente de dentro dos grupos e que o próprio termo África foi cunhado nas Américas em meio ao contexto do modelo econômico escravista.

A preocupação com a disseminação de estereótipos tem nos acompanhado na pesquisa. Já nas primeiras idas a campo deparamo-nos com realidades que tem-nos feito re-pensar e aprofundar alguns conceitos, inclusive este. Dois fatos ocorridos são bastante ilustrativos e merecem ser discutidos aqui.

Na primeira passagem, em um evento realizado por ocasião da Semana da Consciência Negra em uma escola pública estadual, um rapaz branco sobe ao palco para apresentar um *rap* composto por ele sobre Zumbi dos Palmares. Antes da apresentação, o jovem descreve o processo de produção da peça musical, indicando quais os livros que utilizou na pesquisa para a composição e o quanto foi difícil encontrar o tema no material de que dispunha.

O jovem, de uns 15 anos, encanta a platéia com uma letra muito bem elaborada que fala de Zumbi, das perseguições, do racismo, dos Zumbis contemporâneos que vivem ainda uma história de exclusão. Ao final, os pesquisadores do grupo que assistem a apresentação o procuram para conversar e ele relata que faz parte de um grupo, de um movimento de jovens que trabalham com poesia na escola pública em que estuda. Nos apresenta um outro jovem aparentemente da mesma idade; este outro, negro, um poeta que produz acrósticos.

O segundo rapaz passa então a nos mostrar seu caderno de acrósticos: dezenas de textos caprichosamente escritos em um caderno de capa dura com uma letra miúda e

desenhada. Ficamos sabendo então que os dois rapazes pertencem ao já referido movimento de poetas-estudantes.

O outro acontecimento se dá dias mais tarde em uma outra escola, com duas outras componentes da equipe, em um evento de *hip-hop* organizado com os estudantes por um professor do Ensino Médio. Uma educadora do nosso grupo de pesquisa recebe um convite para realizar a palestra de abertura do evento.

Durante sua fala para alunos e professores, ela discorre sobre a importância da literatura para a formação dos jovens e do texto literário como uma narrativa possível para se conhecer outras realidades e outras histórias, para a disseminação das memórias, que é, aliás, uma das formas como a entendemos no grupo de pesquisa. Ao final da fala, a professora apresenta para o grupo o poema “Aspirações” - de Agostinho Netto. Ao final da leitura do poema, um rapaz da platéia pergunta: “- Professora, esse poeta era negro?” Depois da resposta afirmativa ele completa: - *Sim, porque parece que ele sofreu como um negro!*

Esses dois momentos sugerem algumas questões que têm sido fundamentais para a pesquisa, além de ter contribuído para alguns re-ordenamentos no projeto em função das reflexões construídas no grupo a partir deles. A mais significativa delas é a noção de diáspora, que tem nos mobilizado.

De um modo bastante genérico a diáspora é o processo de dispersão de um povo. No caso da diáspora do povo africano – que é aquela que interessa à pesquisa – ela está relacionada ao processo de mercantilização do mesmo no período colonial e aos processos de socialização dos desenraizados, posteriores a este momento inicial. Faz toda a diferença a forma como um povo chega a um determinado local e o “lugar” que passa a ocupar naquela sociedade.

A diáspora é a vida no exílio e por isso tem que ser pensada na cultura como um processo dinâmico, sem essencialismos, nos processos históricos. O estar em outra terra exige uma re-configuração das identidades.

Hall (2003) nos orienta de que o sentimento de pertencimento experimentado pelo sujeito na diáspora tende a ser potencializado na vida no exterior. Essas populações não podem mais “voltar para casa” e se pudessem fazê-lo, a casa não seria mais a mesma. Ou melhor, não existe mais a possibilidade de se voltar a uma origem. Entretanto a África ainda é um significante. É o lugar onde todas as experiências, posteriores ao desenraizamento dos ancestrais conseguem ser rearticuladas, res-significadas.

Neste sentido, embora os processos de aculturação sejam inerentes à vida na diáspora, temos como pressuposto no grupo de pesquisa que a busca de uma identificação com uma África ancestral é desejável. Acreditamos que esta promove uma reformulação das identidades e que, no caso do Brasil, colabora com os processos de retratação da sociedade brasileira em relação à diáspora africana, que tem sofrido historicamente o apagamento de memórias e de identidades nos processos de inclusão/exclusão na nação.

É o caso do jovem que se identifica com o poeta angolano pelo sofrimento, que sabe bem o que significa ser negro. Trata-se de buscar uma inspiração para se buscar uma identidade. Identidade que é sempre um tornar-se (Hall, *op.cit.*, p.44)

Por outro lado, é interessante observar também como a diáspora tende a re-inventar toda uma estética - construída nas dinâmicas desses processos de identificação e de socialização. A diáspora africana no Brasil inventou o samba, o jongo, a capoeira, hibridizou as práticas religiosas dos colonizadores com as práticas de seus ancestrais, neste último caso negociando de forma tão complexa que algumas vezes até nos confundimos sobre onde está o sincretismo e onde residem os processos de resistência cultural. São um e são outros, não são nem um nem outro, ou como diria Bhabha (1998), são “o mesmo mas não exatamente”.

É isso principalmente que tem nos interessado: Como os processos híbridos se dão? O que eles são não importa muito aqui, mesmo porque daqui a pouco eles não serão mais o que são agora.

Além dessa questão, uma outra pergunta volta recorrentemente ao grupo de pesquisa: como os sujeitos vivem, experienciam, transformam e se transformam nesses processos culturais híbridos?

Como o menino branco compositor de *hip-hop* transforma-se em alguém afetado pelas experiências de exclusão e racismo vividas pelas populações afro-descendentes e como o menino negro opta por escrever acrósticos em um caderno de capa dura, recheado de sua letrinha miúda e organizado dentro de uma lógica conformada aos padrões europeus ocidentais modernos. Existe prática de negros? Existem práticas de brancos?

Pensamos que não, mas pensamos também que existe uma necessidade de se valorizar a busca de uma inspiração na África – como significante, como mito original para a re-invenção das identidades dos sujeitos da diáspora da forma como foram

inseridos/excluídos na nação. A África tem um poder simbólico e ele tem que ser levado em conta e valorizado.

A questão nos parece ser o acesso que se tem a todas as formas de conhecer e a todas as práticas em sua diversidade, sem o reforço aos estereótipos. É garimpar essas outras formas de conhecimento que vêm sendo soterradas pela história dessa diáspora no Brasil.

Cabe aqui lembrar uma passagem contada por Ditinho Joana, um artista popular, escultor, que registra em troncos de madeira-de-lei as práticas, o cotidiano, a religiosidade da população do interior de São Paulo. Em um programa de tv⁵, o morador do bairro de Quilombo, em São Bento do Sapucaí se diz muito preocupado com a memória e com as práticas do homem simples do campo e com as populações negras daquela região e por isso produz suas peças. Diz que o homem do campo fala muito, conversa muito e atribui isso a ser a conversa uma das poucas formas de manutenção de sua memória.

Para ele, sua obra é uma forma de registrar na madeira os saberes e as práticas de seu povo. E é um pouco isso que sentimos quando vimos talhados na madeira os presépios e os santos, os meninos e as brincadeiras, os homens e o trabalho, as lavadeiras carregando as trouxas.

Para ilustrar a importância da conversa para o homem comum, Ditinho narra uma história que circulava em sua família, contada por seu avô. Diz que os escravos de uma fazenda da região tinham como função limpar o arroz que era colhido para ser consumido na fazenda. Esse processo, longo e trabalhoso, exigia que os escravos colhessem o arroz, o pilassem para soltar a casca e o peneirassem limpando esses resíduos dos grãos.

Como havia uma senhora negra, “muito boa de conversa” e com a qual os outros escravos gostavam muito de prostrar enquanto limpavam o arroz, o fazendeiro se incomodou com aquilo e determinou que os escravos não usassem mais a peneira para separar a casca do arroz depois de pilá-lo. Eles tinham que limpá-lo soprando, ao longo do processo. Isso os impedia de conversar já que tinham que soprar os grãos pilados o tempo todo para separá-los da casca.

⁵ Programa “Provocações”, com Antônio Abujamra, veiculado pela TV Cultura em 07 de dezembro de 2007.

A história de Ditinho nos faz pensar sobre a memória e a função da conversa na sua construção e preservação. A memória em seu caráter coletivo e histórico é inventada e re-inventada pela/na linguagem, na interação entre os sujeitos.

O caso aqui contado primeiramente ilustra a importância da circulação da palavra para a manutenção da memória, mas principalmente sinaliza o quanto a conversa é prática potencialmente transformadora e “empoderadora” do sujeito.

Os fazendeiros, aos quais Ditinho se refere, sabiam disso - como o sabem todos aqueles que detêm o poder (ou pensam que detêm o poder) sobre o “outro” – por isso proibiram o uso da peneira, impondo o silêncio das vozes naquilo que elas têm de mais potente: é através do diálogo que se tecem memórias que se mantêm os laços, se constroem os processos de identificação.

É com essas práticas e com essas memórias que temos trabalhado, assumindo como pressuposto de que memórias são frutos de interações sociais que se estabelecem no presente, embora seu objeto esteja no passado. Recordar é uma atividade social e memórias são emergências de representações, valores, crenças - e por conseguinte de subjetividades - que estão/estiveram na sociedade mesmo antes de cada um de nós existirmos nela.

São processos de interação que se estabelecem historicamente, na cultura, por meio da linguagem.⁶ A memória em seu caráter coletivo e histórico é inventada e re-inventada pela linguagem e é, através dela, que esses processos de *atualização identitária* se realizam. Certeau (1994) vai nos ensinar que “um dado invisível da memória, uma ação pontual da memória acarreta efeitos visíveis na ordem estabelecida.” (p.160).

O sujeito utiliza a memória não só para resgatar as experiências vividas, mas também reorganizar o espaço em que vive e o seu fazer, daí o seu potencial transformador. É do próprio Certeau (*op. cit.*) a análise de que um dado invisível da memória, contraposto a um estabelecimento visível de forças, age pontualmente, acarretando efeitos visíveis na ordem estabelecida. A memória se aproveita das ocasiões (Certeau, 1994), produzindo um fazer tático. Agindo na esfera do tempo, interfere nos espaços e nas ações.

⁶ Quanto a isso ver HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990; ou, SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Sobre a Autonomia de Novas Identidades Coletivas: Alguns Problemas Teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 38, p. 151-165, 1998.

4. As paisagens: um passeio pelos conceitos

Hibridismo, ambivalência, colonialismo, pós-colonialismo, genocídio, epistemicídio, diáspora, identidade, diferença, polifonia, dialogia, racismo, dialética, antropofagia, compõem o vocabulário, a caixa de ferramentas com as quais construímos, inventamos nossos argumentos para examinar os campos onde a vida social, econômica estética e política dos afro-brasileiros floresce-fenece, como sementes da diáspora.

Nas fendas desses alocaamentos e *deslocamentos entre* o aqui das Américas e os lá das *Áfricas, Europas e Ásias* temos assumido a pesquisa, não mais e somente como investigação pura, neutra e desinteressada, mas como prática tradutora, como práticas de linguagem.

Entendemos as práticas tradutoras como as entende Santos (2007): como um procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca não só entre os termos, mas entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis. Tanto as visíveis como as invisíveis ou invisibilizadas pela lei do forte na qual os oprimidos estão ou encontram-se submetidos (gramática, dicionários, literatura, ciência, política, mercadorias, bíblia, moda, cinema, televisão, etc.) mas que, de modo algum, são de todo convertidos, pois, há sempre um resto “ineliminável”, algo incompreensível que esgarça os sentidos, e que questiona a cultura que os outros querem lhes impor.

Contra a lei dos “civilizados” há sempre de se pôr a lei dos “selvagens” que, com suas táticas consumidoras e invisíveis, vão impondo outros usos aos objetos, outras linguagens, outras palavras, outra cultura, desta feita diaspórica, internacional, porque, a um só tempo, nativa e estrangeira. *Sem dentro nem fora, sem-centro. Cá e lá, lá e cá.*

Santos (*op.cit.*) nos confirma aquilo que Bakhtin (1992, p.106) tão bem já nos havia dito: que há tantas significações possíveis quantos contextos possíveis” que, portanto, aquilo que pode ser aqui, não necessariamente será em outro lugar, em outro momento.

Certeau (1994) também por outras palavras entende as transformações, as traduções dos consumidores, (usuários dos sistemas escriturísticos) a partir dos *usos e as*

maneiras de fazer. Segundo esse autor as práticas cotidianas tais como: ler, caminhar, comprar, vender, divertir-se, rezar, dançar são práticas deslocadoras, re-tradutoras, pois, interferem no oferecido, no dado ou no imposto, introduzindo aí a sua diferença, não de forma consciente mas de modo prático e inconsciente. É essa diferença que os *usuários* criam ao se apropriar da cultura que lhes é imposta que sempre cria, que empresta aos objetos uma nova identidade e que o torna diferente do seu modelo “original”; que o transformam em mesmo, mas *não-exatamente*. É essa transformação quase imperceptível que temos dado o nome de *tradução* ou de hibridismo cultural (Canclini (1997; Bhabha,1998).

Como esses autores estamos convencidos que essas múltiplas experiências podem ser reveladas *na* e *pelas* palavras que os homens dizem (usam) e que, ao dizê-las, revelam suas visões de mundo, suas ideologias, seus *usos* (Certeau), e sempre a partir do lugar que esses as enunciam (Bakhtin) e de suas necessidades de emprego, consumo. bicampeão

Daí advém o nosso interesse pelas narrativas orais e escritas, nosso interesse pela palavra nativa e ao mesmo tempo estrangeira, palavra que a diáspora veio corromper, deslocar, “bivocalizar” e que faz do único, o seu duplo, algo diferente de si mesmo.

Esta lógica identitária ainda pouco compreendida por muitos é que configura a alteridade do sujeito colonial e que nos obriga, por sua vez, a colocar qualquer signo no entre lugar da cultura, a trabalhar com eles em pelo menos dois lugares ao mesmo tempo.

Este mal-estar de se viver uma vida dupla e ambivalente, a de ser ao mesmo tempo *aqui-lá* e que nos permite articular os desejos e nos permite sonhar com a inversão dos papéis, e re-introduzir no mundo a voz e os sonhos dos vencidos, capturando-os em suas narrativas as memórias na dispersão de seus consumos não previstos pelos donos do lugar (Certeau, 1996)

Esse processo histórico de conjunção/disjunção e de traduções Bhabha (1998) nos esclarece sobre qual o caminho da crítica que devemos adotar para se fazer uma correta análise da cena colonial e ou pós-colonial. Esclarece-nos ele:

A linguagem da crítica é eficiente não porque mantém eternamente separados os termos do senhor e do escravo, do mercantilista e do marxista, mas na medida em que ultrapassa as bases de oposição dadas e abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo, para falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é novo, nem e nem outro, aliena de modo, aliena de modo adequado nossas

expectativas políticas, necessariamente mudando as próprias formas de reconhecimento do momento da política. (p.51)

Mas que união, conjunção, a disjunção. Disjunção que esgarça a cultura hegemônica, permitindo a insurgência e as emergências

Esse processo histórico que espalhou os homens com suas práticas e com suas línguas pelo mundo afora que faz de todo e qualquer signo, algo instável, ambivalente, irrepresentável numa cena única, mas dupla porque sempre diferente e concernente ao momento, ao espaço-tempo de seu emprego, de seu uso.

Para o que nos chama a atenção Kobena Mercer, após a diáspora temos que aprender a ver o mundo, não mais como ele foi ou imaginamos que ele seja, mas como ele realmente se tornou, um mundo híbrido, globalizado e feito a partir de muitos fios ideológicos que entrecruzam, obrigando-nos a desenvolver uma nova sensibilidade estética para compreendê-lo. Essa nova estética Mercer a nomeia como “estética diaspórica”.

Numa gama inteira de formas culturais, há uma poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres das culturas dominantes e os “criouliza”, desarticulando certos signos e rearticulando de outra forma seu significado simbólico. A força subversiva dessa tendência hibridizante fica mais aparente no nível da linguagem (incluindo a linguagem visual), onde o crioulo, patois e o inglês negro desestabilizam e carnavalizam o domínio lingüístico do “inglês” (...) através de inflexões estratégicas, novos índices de valor e outros momentos performáticos nos códigos semânticos, sintático e léxico (Mercer apud Hall, 2006, p.33).

Conforme aprendemos com Bakhtin e com Certeau (*op.cit.*), as palavras estão presentes, mesmo quando escondidas, no silêncio ou no silenciamento dos praticantes, e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. Assim mutantes servem para libertar, servem para dominar, oprimir, explorar, colonizar, evangelizar, distrair, traír.

Ao trabalhar com as palavras temos preferido enunciá-las, pesquisá-las a partir do terceiro mundo, a partir das práticas, das memórias e das narrativas dos afro-descendentes, como palavra ainda não-dita mas que, como nos diria Benjamin (1994), aguardam insones o momento de sua justiça e de suas reparações. Apelo este, que segundo esse autor não pode ser rejeitado impunemente sem que se preveja a catástrofe. Perversidade essa que não atingem apenas os silenciados (os que estão sendo

desumanizados) mas também os que silenciam que, ao desumanizarem os outros, também se desumanizam.

Não mais neutras, não mais como sendo de outrem, mas como palavras nossas, *palavra minha*, híbrida, ao mesmo tempo estrangeira e nativa. As mesmas, mas não exatamente. É assim que conhecemos as palavras e somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida.

O trabalho de *tradução* (Boaventura, Bhabha, Certeau) no qual temos nos empenhado para desvendar os fenômenos da vida cultural e política, tem nos levado ao campo da lingüística, ao exame dos enunciados verbais, ao trabalho com as palavras que não têm proprietários mas *usuários* que com suas *táticas* e *astúcias* vão tecendo e destecendo os fios da realidade. Trabalho sempre realizado conforme a lei dos *usos* (Certeau, 1994).

Nessa perspectiva *certeauniana*, não trabalhamos com conceitos puros, absolutos, abstratos, universais. Ao contrário, nossa pesquisa tem nos confirmado que toda palavra enunciada (signo social por natureza), mesmo que seja uma simples repetição, está preta de significados, de sentidos, de ideologia que se enraíza na experiência dos sujeitos, de cada sujeito. É esta a constatação que tem nos feito desprezar qualquer coisa fixa, qualquer coisa definitiva. A palavra é real porque é histórica, está sempre conectada a uma dada realidade, como tal transforma-se, encarna-se, vive, morre, ressuscita, se movimenta.

Reconhecendo a densidade histórica da palavra, buscamos compreender cada termo no movimento do pensamento, ao mesmo tempo compreender, no movimento de nossas reflexões, o movimento de cada termo.

Bibliografia.

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 / Contra-capa, outubro de 2001.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte. UFMG, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem – problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1992.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In *Obras escolhidas* (magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura). São Paulo: Brasiliense, 1994, vol.1

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1997.

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

GUIMARÃES, Geni. **A cor da ternura**. São Paulo: FTD, 1990.

HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Representação da UNESCO no Brasil (Humanitas), 2003.

LOBATO, Monteiro. **Negrinha**. São Paulo: Brasiliense, 1994. (30ª edição)

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Pai contra mãe*. <http://www.bibvirt.futuro.usp.br> (acessado em agosto de 2007).

SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente – contra o desperdício da experiência. *In: Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez, 2007

SANTOS, Mirian Sepúlveda dos. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros – Identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

VOLOSHHINOV, V.N. & BAKHTIN, M. *Discurso na vida e discurso na arte - sobre poética sociológica*. (mimeo). Texto traduzido por TEZZA, Cristóvão (para uso didático) de VOLOSHINOV, V. N. *Discourse in life and discourse in art (concerning sociological poetics)*. *In: Freudianism. A marxist critique*. New York Academic Press, 1976