

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCAR
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS –
CECH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS

CAUÊ GOMES FLOR

DA RACIALIZAÇÃO A ETNICIZAÇÃO: A CONSTRUÇÃO DE UM
COMPLEXO POSICIONAR-SE



SÃO CARLOS 2015

CAUÊ GOMES FLOR

DA RACIALIZAÇÃO A ETNICIZAÇÃO: A CONSTRUÇÃO DE UM
COMPLEXO POSICIONAR-SE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Sociologia, da Universidade Federal de São Carlos,
como parte dos requisitos para a obtenção do título de
Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Valter
Roberto Silvério

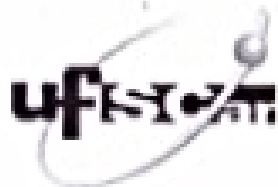
SÃO CARLOS 2015

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F632r Flor, Cauê Gomes
Da racialização a etnicização : a construção de um
complexo posicionar-se / Cauê Gomes Flor. -- São
Carlos : UFSCar, 2016.
120 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de
São Carlos, 2015.

1. Racialização. 2. Raça. 3. Etnia. 4. Pós-colonial.
5. Estudantes angolanos. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Cauê Gomes Flor, realizada em 02/09/2015:

Prof. Dr. Valter Roberto Silverio
UFSCar

Prof. Dra. Janaina Damaceno Gomes
UERJ

Prof. Dr. Fábio José Bachara Sanchez
UFSCar

“Negro foi um nome que vocês deram para nós”

AGRADECIMENTOS

A Deus.

Esse trabalho é uma narrativa e não um romance. Com isso quero dizer que sua realização tem haver com uma experiência coletiva. Tem haver com a presença e generosidade de um conjunto de pessoas.

A principio agradeço meus interlocutores. Em especial Vicente e Troglobio MC, a generosidade de vocês é...

Ao meu orientador, Professor Valter Roberto Silvério. O meu encontro com o Professor foi inesperado. Hoje certamente a minha trajetória intelectual esta decisivamente orientada por nossas conversas. E tenho absoluta certeza que não paramos por aqui.

Aos amigos, Deivison Faustino, Dionísio Pimenta, Janaina Damaceno, João Paulo, Felipe Padilha, José Ricardo Dom Quixote e Leticia Pavirana, com os quais partilhei parte de minha formação.

A Luiz Fernando e Boaventura Santi, Jaqueline Costa e Erica Kawakami pela amizade e, também, por oferecem algo que não consigo explicar.

Agradeço a família. Toda ela. Minha mãe Edvanica Marilac Gomes, meu pai José Antônio Flor e minha irmã Caroline Nayara Marilac Flor. A Wayne, Mario, Rosane e Wendell Rossit. A minha vó Maria Judith Flor.

A Luana Silva de Souza. Pela lealdade. E pelo privilégio de dividir a vida comigo

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação de Sociologia da UFSCar pelo apoio institucional e a CAPES pela concessão da bolsa para a realização dessa pesquisa. Sem a qual essa pesquisa não teria acontecido.

RESUMO

Da racialização a etnicização: a construção de um complexo posicionar-se

Desde 2004 a cidade de Lins (interior de São Paulo) recebe, proporcionalmente, o maior fluxo de estudantes africanos do interior paulista. No início de nossa pesquisa haviam cerca de 140 estudantes provenientes dos Países de Língua Oficial Portuguesa (Palop): Angola, Cabo Verde, São Tomé & Príncipe, Moçambique e Guiné Bissau. Lá eles residem e estudam no Centro Universitário de Lins (Unilins). No entanto, são preponderantes os jovens provenientes de Angola, cerca de 120, sendo, os únicos que se enunciam enquanto *comunidade angolana*. Ao enunciar esse discurso, os estudantes africanos agenciam e negociam um conjunto de representações, afirmam diferenças e promovem processos de identificação. Nesse sentido, esse trabalho procura tematizar de forma específica as experiências desses jovens estudantes angolanos na sociedade brasileira. De que há um posicionamento de caráter étnico protagonizado pelos estudantes que é, e esta é a hipótese dessa pesquisa, expressão da atribuição adscrita da negrura, histórica e cotidianamente aos povos de origem africana em sua experiência coletiva. Dito de outro modo, os estudantes em sua permanência no Brasil passam por um processo de racialização. E, em reação a essa negação produzem por meio de um processo de etnicização, um posicionamento. Que por sua vez articula de forma interseccionada essas duas clivagens sociológicas (raça e etnia). Dessa forma, tão importante quanto a intersecção e articulação dessas duas clivagens, a forma, o processo, o “como” os estudantes realizam esse agenciamento e negociação, é fundamental. É saber como, de que forma esses estudantes estão (re)construindo através de complexos processos culturais figuras de identidade e diferença. Deste deriva os seguintes objetivos específicos, embora não menos importantes: i) como e porque o Brasil se apresenta como destino para estes estudantes? ii.) Como os estudantes angolanos se percebem diante da formação social brasileira? Pois, se por um lado, os elementos utilizados para a identificação contribuem para entender melhor as suas narrativas sobre as tensões e dificuldades que vivenciam nesse novo contexto sociocultural; por outro, a escolha do Brasil enquanto destino privilegiado por esses jovens está intimamente ligada às relações que o Brasil estabelece com Angola e os demais países dos Palop.

Palavras chave: racialização, raça, etnia, pós-colonial, estudantes angolanos.

ABSTRACT

Racialization of the ethnicization: the construction of a complex position yourself

Since 2004 the city of Lins (São Paulo) receives proportionately the largest flow of African students in São Paulo. Early in our research had about 140 students from the Portuguese Speaking Countries (PALOP): Angola, Cape Verde, Sao Tome & Principe, Mozambique and Guinea Bissau. There they live and study at the University Center of Lins (Unilins). However, are overweight young people from Angola, about 120, are the only ones who are enunciated as Angolan community. By stating this discourse, African students tout and negotiate a set of representations, state differences and promote identification processes. Thus, this work aims specifically foregrounding the experiences of these young Angolan students in Brazilian society. That there is an ethnic character positioning played by students is, and this is the hypothesis of this study, enrolled assignment expression of blackness, historical and daily to people of African descent in their collective experience. In other words, students in their stay in Brazil undergo a process of racialization. And, in response to this denial produced by a process ethnization a positioning. Which in turn articulates intersected way these two sociological divisions (race and ethnicity). Thus, as important as the intersection and articulation of these two divisions, the form, the process, the "how" students perform this agency and negotiation is critical. You know how, in what way these students are building through complex cultural processes of identity and difference figures. From this derives the following specific objectives, though no less important: i) how and why Brazil is presented as a destination for these students? ii.) As the Angolan students perceive themselves in front of the Brazilian social formation? For if on the one hand, the particulars used to identify contribute to better understand their narratives about tensions and difficulties they experience in this new socio-cultural context; on the other, the choice of Brazil as a privileged destination for these young people is closely linked to the relations that Brazil has with Angola and other countries of Palop.

Keywords: racialization, race, ethnicity, postcolonial, Angolan students.

Sumário

1.INTRODUÇÃO	10
1.1 Nossos interlocutores	10
1.2 Trajetória teórico-metodológica	15
1.3 Sobre a construção de uma política e um complexo posicionar-se.....	19
2. CAPÍTULO I GILBERTO FREYRE : LUSOTROPICALISMO ENQUANTO REGIME DE REPRESENTAÇÃO E ESTEREÓTIPO POLÍTICO NA CONSTRUÇÃO CONTEMPORÂNEA DA RELAÇÃO BRASIL E OS PALOP. 23	
2.1 O discurso colonial de Gilberto Freyre: racialização, cultura e narrativa nacional.	23
2.2 O Diálogo Atlântico – Brasil e África: racialização e política	42
2.3 O Brasil, os Palop e o lusotropicalismo: racialização, cultura, política e multiculturalismo	49
3. CAPÍTULO II – CAMINHANDO PELO ATLÂNTICO: RACIALIZAÇÃO E AGÊNCIA.	56
3.1 A estratégia do sotaque.....	56
3.2 Depois você tem que vir aqui fazer um “movimento” com ela: O riso e o risível como marcas do entre-lugares da cultura.	61
3.3 Sobre a diferença do Negro brasileiro e o Negro angolano.....	68
4. CAPITULO III – A DIÁSPORA AFRICANA NA FRONTEIRA DA IDENTIDADE.....	79
4.1 Aproximações sobre o conceito de diáspora africana.....	79
4.2 Da diáspora “my Nigga. Diretamente da cidade perdida, Lins – SP. Conexão Brasil-Angola Nigga”.....	81
4.3 Notas sobre os impactos subjetivos do processo de diaspORIZAÇÃO.....	94
5. Considerações Finais	102
REFERÊNCIA.....	109

1.INTRODUÇÃO

1.1 Nossos interlocutores

Desde 2004 a cidade de Lins (interior de São Paulo) recebe, proporcionalmente, o maior fluxo de africanos do interior paulista. Lá residem e estudam na Unilins, em torno de 140 africanos naturais dos Países de Língua Oficial Portuguesa (Palop): Angola, Cabo Verde, São Tomé & Príncipe, Moçambique e Guiné Bissau. No entanto, são preponderantes os jovens provenientes de Angola, cerca de 120, sendo, os únicos que se enunciam enquanto *comunidade angolana*.

Pode-se dizer que a vinda de estudantes angolanos para o Brasil é um aspecto recente história de Angola. Na medida em que após a independência de Angola em 1975, ocorreu uma mudança de eixo e de fluxo dos universitários angolanos. Pois, deixaram de ir realizar os seus cursos superiores em centros universitários portugueses. Nesse contexto, os estudantes angolanos abriram uma nova fronteira acadêmica, realizando seus cursos superiores nos países do leste europeu e Cuba.

É só no final da década de 1990 e início do século XXI, não gratuitamente, que as universidades brasileiras passam a chamar a atenção. As universidades brasileiras tornavam – se atraentes, pois, por um lado, existe a facilidade da Língua Portuguesa, por outro lado, o fato do Brasil ser um dos primeiros países a reconhecer a independência de Angola. A abertura dessa nova fronteira estudantil pelos jovens angolanos deve-se, também, a um intenso esforço por parte das universidades brasileiras (FONSECA, 2009)

É sob essa conjuntura que a vinda de jovens estudantes provenientes de Angola para o Brasil torna-se significativa. A análise dos dados oferecidos pela Divisão Educacional do Ministério das Relações Exteriores (MRE) informam que na última década vieram para o país cerca de 4976 estudantes proveniente de África mediante o Programa Estudante Convênio Graduação PEC – G¹ (ver quadro 1). Desse

¹ Segundo Fonseca (2009), O Programa Estudante Convênio Graduação (PEC-G) foi criado no final da década de 1920 e administrado exclusivamente pelo MRE, até 1967. Atualmente, ele está pautado por acordos e protocolos conjuntos entre o MEC e o MRE, com a participação das missões diplomáticas e das repartições consulares do Brasil no exterior. Segundo o Ministério da Educação o PEC – G tem como objetivo oferecer uma oportunidade de formação superior a cidadãos de países em desenvolvimento que mantêm acordos educacionais e culturais com o Brasil. Atualmente além do PEC-G, o Brasil ainda oferece mais do programa com essa mesma finalidade. O Programa Estudante Convênio Pós-Graduação (PEC-PG). E o O Projeto Milton Santos de Acesso ao Ensino Superior (Promisaes) tem o objetivo de fomentar a cooperação técnico-científica e cultural entre o Brasil e os países com os quais mantêm acordos – em especial os africanos – nas áreas de educação e cultura.

contingente, é clara a preponderância de jovens dos países Palop, com destaques que para Guiné – Bissau, Angola e Cabo Verde.

Quadro 1

PAÍS	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	Total
Angola	21	29	23	33	11	31	28	91	148	48	466
Benin	0	0	0	0	0	0	0	11	5	7	11
Cabo Verde	65	227	263	192	230	314	265	381	287	133	2474
Camarões	0	1	0	0	0	0	2	1	0	3	4
Costa do Marfim	0	0	1	1	0	0	3	1	0	0	6
Gabão	11	0	2	1	1	3	4	0	0	0	22
Gana	3	7	9	11	6	3	3	6	0	1	51
Guiné-Bissau	88	111	97	58	186	159	19	133	193	95	1175
Mali	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	2
Moçambique	13	27	21	26	27	13	9	4	5	9	166
Namíbia	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
Nigéria	6	7	11	14	27	19	22	32	0	0	147
Quênia	4	14	14	11	12	5	0	6	3	3	72
Rep. Dem. do Congo	0	0	0	0	0	0	9	106	57	78	250
São Tomé & Príncipe	0	24	0	47	147	35	13	12	7	6	291
Senegal	2	4	1	1	3	5	1	0	0	0	24
TOTAL	214	451	442	395	650	589	378	784	705	383	4976

Fonte: Ministério das relações exteriores: <http://www.dce.mre.gov.br/PEC/G/historico.html>

Um dos aspectos centrais do PEC – G é que este programa possibilita a consolidação de convênios para Instituições de Ensino Superior (IES's), tanto públicas quanto privadas. No entanto, nos dados que coletamos nas fontes institucionais o fluxo de estudantes africanos para o Brasil e, em nosso caso, estudantes Angolanos centram-se fundamentalmente em instituições públicas. Ou seja, a quantificação elaborada pelo MRE toma como baliza o PEC – G, em que se olha apenas para essa via de institucionalização. Contudo, nos deparamos nesse trabalho com uma situação atípica, que podemos dizer tangência essa via de institucionalização estabelecida.

Pois, uma das IES's particulares do Estado de São Paulo que, também, recebe estudantes africanos e, em especial angolanos é a Unilins (Centro Universitário de Lins). A cidade de Lins é uma pequena cidade do interior do Estado de São Paulo que, hoje, proporcionalmente, recebe o maior fluxo de estudantes angolanos/africanos do estado. Lá, residem e estudam (na Unilins) em torno de 140 africanos e africanas naturais dos mais diversos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palop): Angola, Cabo Verde, São Tomé & Príncipe, Moçambique e Guiné Bissau. Todavia, a

grande maioria é constituída de estudantes provenientes de Angola (são cerca de 120 jovens entre homens e mulheres), esse contingente majoritário se deve a alguns fatores que buscarei enunciar doravante.

Após a sua independência Angola passou por uma intensa guerra civil e regimes considerados ditatoriais que destruíram o país. Hoje, após 40 anos de sua independência de Portugal o país ainda esta em processo de reconstrução, é diante dessa conjuntura que empresas brasileiras, no fundo, grandes conglomerados, passam a investir pesadamente da reconstrução de Angola.

O Brasil, diante daquele quadro, modificaria gradualmente sua posição conivente com as potências coloniais, ainda que em movimento de ida e volta constante. As oscilações podem ser percebidas no contraste entre os dois governos que marcaram a década. Getúlio Vargas, entre 1951 e 1954, fez alguma crítica ao ambiente internacional que congelava a descolonização africana. Criticou as desigualdades estruturais da economia internacional e afirmou que o lugar da África para o Brasil era o de observância das carências africanas, especialmente a sua necessidade de se desenvolver como condição indispensável para a “expansão do comércio mundial”. Embora isso não significasse qualquer apoio direto à tese da descolonização na África, Vargas imprimiu um ângulo mais autônomo para o posicionamento do Brasil frente à questão. (SARAIVA & GALA, 2008)

Conglomerados empresariais como o Grupo Camargo Corrêia, Construtora Andrade Gutierrez, Sonangol (principal empresa petrolífera de Angola) e sua representante no Brasil a Siano & Rego são alguns dos que podemos citar com interesses no aprofundamento das relações Brasil-Angola. A primeira turma de estudantes angolanos que vieram cursar suas graduações na Unilins foi arregimentada pela Fundação Eduardo dos Santos² (FESA). Os primeiros egressos fizeram o vestibular já no Brasil, sendo a primeira turma constituída em 2004 por 70 estudantes. Segundo notícia divulgada pela Unilins:³

A Unilins recebeu, na tarde da última quinta feira, diversas autoridades para anunciar oficialmente a chegada de aproximadamente 70 estudantes angolanos, que irão integrar o quadro de alunos da instituição. Eles serão matriculados nos cursos de Engenharia (*todas as áreas*), Sistemas de Informação, Serviço Social e Enfermagem. [...] Os angolanos devem chegar ao campus até o final do mês de março. O motivo da reunião marcada pela direção da Unilins consiste em apresentar às autoridades e à imprensa a importância que esse convênio tem para a cidade. Além de representar um avanço nas relações internacionais que envolvem Instituições de Ensino

² A Fesa apresenta-se como uma organização da sociedade civil, que em seus objetivos atuar como parceira do governo angolano nas diferentes vertentes de desenvolvimento. Afirma-se como uma instituição filantrópica, apartidária de caráter técnico científico, cultural e social, sem fins lucrativos e de educação ilimitada. Ver: <http://www.fesa.org.ao/fundacao/apresentacao.htm>. Acesso em março de 2014.

³ Acesso em Junho de 2012. <http://www.unilins.edu.br/noticias/index.php?idnoticia=888>

Superior, os novos alunos, que inicialmente ficarão hospedados em hotéis da cidade, devem proporcionar um significativo aumento no giro econômico da cidade.

Os 70 estudantes angolanos que se matricularam no ano de 2004 na Unilins representaram, proporcionalmente, se partirmos do quadro 1, 304% do fluxo de angolanos em 2003, ou seja, três vezes mais. Montante significativo quando observamos os números totais de imigrantes angolanos para o Brasil. Denota, também, que se tomarmos por base as instituições particulares que nem sempre agregam estudantes por meio do PEC – G uma novidade que, aparentemente, evidencia a ampliação dos números totais de estudantes africanos no Brasil, o qual ampliou consideravelmente no período na cidade de Lins. O que nos propõe novas questões em relação ao acesso daqueles estudantes nas IES's brasileiras.

Desde então, a cidade Lins – SP recebe todo ano, proporcionalmente, o maior número de estudantes africanos do interior paulista. Os estudantes cursam, na sua maioria, graduações ligadas às áreas das Ciências Exatas e Ciências Sociais Aplicadas, sobretudo Engenharias Civil, Elétrica e Mecânica. Muito embora o PEC-G seja vinculado ao MRE, responsável pelo pagamento das bolsas cujo valor é entre U\$300,00 (trezentos dólares) e U\$500,00 (quinhentos dólares), uma parte dos estudantes angolanos de Lins são beneficiários de outra qualidade de bolsa (FONSECA, 2009, p. 34). Por que isto acontece? Ao indagar os estudantes, responderam-me que suas bolsas são pagas por grandes multinacionais brasileiras que hoje investem na reconstrução de Angola. Andrade Gutierrez, Camargo Correia são as empresas que oferecem a maioria das bolsas de estudos que atraem jovens angolanos a vir ao Brasil, suas bolsas chegam ao valor de U\$ 1500,00. Em contrapartida, esses jovens devem prestar serviços a estas empresas depois de seu retorno.

A Unilins diante dessa nova demanda passou a realizar o seu vestibular em Angola. A realização desse vestibular se dá por meio de um conjunto de parcerias firmadas entre a Unilins e Centros Universitários Angolanos. Os vestibulares da Unilins vêm ocorrendo em Angola desde 2005, o primeiro vestibular da instituição contou com a participação de 11.000 inscritos, sendo endereçado, conforme o edital mais recente de setembro de 2011(ver ANEXO), a alunos estrangeiros não residentes no Brasil que possuem Certificado de Conclusão de Ensino Médio ou documento equivalente. O exame vestibular passou a ser realizado em Luanda na República de Angola na UniMetro – Universidade Metropolitana de Angola

Hoje, o Centro Universitário Linense estabeleceu uma política estudantil específica para os estudantes africanos, especialmente, para os angolanos. Com comissões específicas que têm a responsabilidade de fazer visitas sazonais (no mínimo duas vezes ao ano) a Angola, assistentes sociais orientados a assistir esses estudantes e um conjunto de informações sobre as benesses da graduação no Brasil.

Nesse sentido, esse trabalho procura tematizar de forma específica a experiências desses jovens estudantes angolanos na sociedade brasileira. Compreendendo que ao enunciar esse discurso de pertencimento (comunidade angolana), os estudantes africanos agenciam e negociam um conjunto de representações, afirmam diferenças e promovem processos de identificação.

De que há um posicionamento de caráter étnico protagonizado pelos estudantes que é, e esta é a hipótese dessa pesquisa, expressão da atribuição adscrita da *negrura*⁴ (FANON 2008), histórica e cotidianamente aos povos de origem africana em sua experiência coletiva. Dito de outro modo, os estudantes em sua permanência no Brasil passam por um processo de racialização. E, em reação a essa negação, produzem por meio de um processo de etnicização⁵ um posicionamento. Que por sua vez articula de forma interseccionada⁶ essas duas clivagens sociológicas (raça e etnia)⁷.

Dessa forma, tão importante quanto à intersecção e articulação dessas duas clivagens (raça e étnica) que resultam no posicionamento dos estudantes que, como procuremos demonstrar ao longo do texto é o processo, o “como” os estudantes realizam esse agenciamento e negociação. É saber como e de que forma esses

⁴ A noção de *negrura* para Fanon (2008) emerge de sua reflexão sobre a questão colonial, tanto objetiva, e, sobretudo subjetiva. Esta reflexão toma forma no seu texto de 1952: *Pele negra mascarar brancas*, em que Fanon apropria-se de problemas e pensadores clássicos da Filosofia, Sociologia e Psicologia para construir uma explicação sofisticada para as alienações psíquicas causadas pelo colonialismo. *Negrura* é o temor utilizado pelo autor para denominar o processo de negação da humanidade do colonizado (negro). A criação do e racialização do Outro, bem como estranhamento daí resultante, retiram do colonizado a possibilidade de ser visto (e conseqüentemente, de se ver) como expressão universal do gênero humano. Isto é o grosso modo o que define o conceito, porém, são as formas pelas quais essas relações se expressão que são objetos de nossa reflexão.

⁵ Utilizamos o termo etnicização e não etnicidade em função do contexto e constituição do tipo de pertencimento elaborado pelos estudantes. Uma vez que, em Angola se possível identificar três grandes grupos étnicos: ovimbundos, kimbundos e bacongô.

⁶ A noção de interseccionalidade é utilizada aqui como um dos pressupostos teóricos-metodológicos para o exercício e construção de nossa reflexão, remonta as elaborações de Brah (2006, p. 34). A autora elabora o conceito de interseccionalidade de modo pudesse realizar uma análise sobre os imigrantes dos pós 2º Guerra Mundial (asiáticos, muçulmanos, indianos, caribenhos e africanos). Toma-se em consideração as diferentes clivagens de raça, gênero, etnia, classe e sexualidade.

estudantes estão (re)construindo através de complexos processos culturais figuras de identidade e diferença.

Deste deriva os seguintes objetivos específicos, embora não menos importantes: i) como e porque o Brasil se apresenta como destino para estes estudantes? ii.) Como os estudantes angolanos se percebem diante da formação social brasileira? Pois, se por um lado, esses marcadores sociais da diferença contribuem para entender melhor as suas narrativas sobre as tensões e dificuldades que vivenciam nesse novo contexto sociocultural; por outro lado, a escolha do Brasil enquanto destino privilegiado por esses jovens não é gratuita, está intimamente ligada às relações que o Brasil estabelece com Angola e os demais países dos Palop.

1.2 Trajetória teórico-metodológica

Para tanto, optou-se por balizar a realização desse trabalho desde um lugar teórico-metodológico que está intimamente ligado ao meu interesse por essa pesquisa. Com efeito, a opção pelo pensamento pós-colonial de língua inglesa, fundamento desse trabalho, está associado ao meu percurso acadêmico e experiência pessoal. Tanto que essa pesquisa tem seu início no segundo ano de graduação do curso de Ciências Sociais da Unesp de Marília, no ano de 2009.

Meu interesse pela pesquisa, junto aos estudantes angolanos, surgiu de forma despreziosa a partir da elaboração de um trabalho corriqueiro para a conclusão da disciplina de Geografia Social. O trabalho era realização de um seminário a partir da leitura do livro e documentário audiovisual: *Por uma outra Globalização* (2008). Texto em que o geógrafo Milton Santos elabora uma reflexão crítica-marxista aos efeitos dos processos de mundialização e globalização do capitalismo financeiro. Destacando criticamente o seu principal veículo de propagação e desenvolvimento, denominado pelo autor de: meio técnico-científico-informacional. Santos (2008) atribuiu ao desenvolvimento das novas tecnologias de informação a possibilidade de novas sociabilidades. Em que agora podemos nos avizinhar, sobretudo, nas grandes cidades, ao outro cultural outrora relativamente distante.

Dessa forma, passei a me interessar pelas influências culturais da globalização, por essas novas sociabilidades. Mas, questionava-me, onde encontrar essas novas sociabilidades? É nesse contexto (para mim naquele momento, crise) que desperta o interesse pelos estudantes angolanos surge. Pois é, também, no ano de 2009 que a

Unesp de Marília recebe os seus dois, primeiros, estudantes angolanos. Carlos⁸, na época com 23 anos, natural de Luanda, veio cursar Relações Internacionais, e Marta⁹, na época 24 anos, veio cursar Terapia Ocupacional. E foi por meio de Carlos que vim a conhecer a colônia angolana de Lins – SP.

Digo colônia, pois, naquele momento os estudantes angolanos moravam (em torno de setenta) em uma chácara nas proximidades de cidade que era utilizada anteriormente para retiro espiritual por igrejas evangélicas. No final de 2009 essa chácara é desfeita e os estudantes passam a morar em repúblicas próximas a faculdade. E naquele momento, também, conheci meu antigo orientado Andreas Hofbauer. É durante as reuniões de orientação que Andreas me instrui a ler de forma sistemática o debate sobre as relações raciais no Brasil, na medida em que, segundo nossas conversas, essa literatura era um ponto de partida para compreender a experiência dos estudantes.

Entretanto, quanto mais a leitura avançava e quanto mais nos aproximávamos do campo empírico, mais aumentava a tensão entre teoria e empiria. Uma vez que aquele conjunto de teorizações conformava uma narrativa que descrevia e ao mesmo tempo refletia elaborações sobre o negro brasileiro e como havia se desenvolvido o debate nesse contexto. Então, como pensar outra experiência que é radicalmente diferente? Como pensar uma experiência que por vezes e isto estava presente na minha primeira visita a campo, questionava radicalmente uma suposta identidade negra, ou seja, uma identidade racial, que se atribuí em função da cor da pele?

E ainda há mais, visto que, no processo mesmo de questionamento e desarranjo entre teoria e empiria relativo aos nossos interlocutores, eu, também, me via afrontado pela narrativa descrita nessa bibliografia. Pois, mesmo tendo uma identidade negra, digamos, estabelecida, não havia uma similitude entre a narrativa descrita e minha trajetória pessoal, ao menos naquela circunstância não havia essa identificação.

É perspectivando esse processo que hoje podemos denominar de descentramento do sujeito negro essência (HALL, 2010, p. 306) e pela sua empatia e sensibilidade que Andreas passa, então, a me indicar leituras de autores pós-coloniais. De que o descentramento do sujeito essencial é apenas uma de suas críticas. Segundo Alveres (2000) é possível olhar o pensamento pós-colonial como:

Os teóricos pós-coloniais distinguem-se pela tentativa constante de repensar a estrutura epistemológica das ciências humanas, estrutura essa que terá sido moldada de acordo com padrões ocidentais que se tornaram globalmente

⁸ Nome fictício

⁹ Nome fictício

hegemônicos devido ao facto histórico do colonialismo. (...) Pela ênfase colocada na temática da alteridade, a Teoria Pós-Colonial tende a transcender as consequências (sic) do colonialismo, servindo como frente de combate a qualquer grupo que se sinta discriminado em relação à norma prevalecente – seja esta étnica, social ou sexual -, e que procure implementar uma política de identidade através da afirmação da diferença (ALVERES, 2000, p. 222)

Essa orientação teórico-metodológica sedimenta-se durante o processo de formação do mestrado com meu atual orientador Valter Roberto Silvério. Para o bem e para a verdade, essa orientação não apenas sedimenta-se, mas é requalificada a partir uma leitura sistemática de Franz Fanon (1970, 2005, 2008) durante esta etapa do processo de formação. Ao passo que os próprios autores pós-coloniais evocam Fanon como o autor central para o desenvolvimento de seus argumentos e comprometimentos políticos. Isto significa dizer que o pensamento fanoniano é prerrogativa na elaboração dos autores, sobretudo, quanto à discussão entre Eu/Outro.

Trabalhar com Fanon nos proporcionou orientar nossa reflexão a partir da categoria racialização. Definiremos a nossa apreensão sobre essa categoria nesse momento, pois, a racialização transformou-se ao longo deste trabalho em uma ferramenta epistemológica. Dois textos são fundamentais em nossa concepção, o primeiro publicado originalmente em 1952 (2008): *Pele negra máscaras brancas*. E o segundo publicado em 1956 (1970): *Racismo e Cultura*.

Em ambos os textos o colonialismo é apresentado como elemento que marca indiscutivelmente a configuração da sociedade moderna fazendo com que brancos (colonizadores) e negros (colonizados), vivenciem cada qual a seu modo, a negação de sua humanidade. *A criação e racialização do Outro, bem como o estranhamento* daí resultante, retiram do colonizado a possibilidade de ser visto (e, conseqüentemente, de se ver) como expressão universal do gênero humano.

É o colonialismo que cria (inventa) o *Homem Negro*, extraindo-lhe a possibilidade de reconhecer-se simplesmente como *Humano*. Os textos apresentam uma radiografia teórica do colonialismo que coloca em questão não apenas a situação do Negro na sociedade moderna, mas a própria modernidade é questionada em seus pressupostos essencializantes e desumanos.

Nas sociedades modernas/coloniais, ou, melhor dizendo, pós-coloniais a relação de reconhecimento é interdita, abrindo espaço para série de aberrações políticas e psicoativas que por vezes são reafirmadas, paradoxalmente, ao enfrentar as causas do colonialismo. Esta reflexão será o principal subsidio para os autores pós-coloniais.

Deste modo, os autores pós-coloniais esforçam-se em realizar uma crítica que se opõe a esquemas epistemológicos e teóricos que reproduzam relações coloniais. Os binarismos – negro/branco; homem/mulher; direita/esquerda; tradicional/moderno; mito/verdade; teoria/ideologia; essência/aparência, entre outros – são compreendidos como formas e discursos de verdade próprios do mundo colonial. Fanon será retomado não apenas por ser um pensador contemporâneo, capaz de captar como poucos o seu próprio tempo e época (AGAMBEN, 2009). Mas àquele que vai produzir um conjunto de rupturas que se tornaram visíveis com a emergência do pensamento pós-colonial.

Pensar a partir desse lugar não significa, necessariamente, achar um objeto de estudo que esteja esperando ser encontrado. Mas, sim, produzir um tipo de conhecimento que seja capaz de tornar inteligíveis esses processos. Isto significou estabelecimento de uma premissa metodológica que informou, conforme o transcorrer do tempo, o nosso olhar, bem como as problemáticas levantadas. E a forma como a análise foi realizada. Certamente orientará as conclusões desse trabalho.

Como Levi-Strauss (2000, p. 15) orienta sabiamente sobre o tralho de campo. É difícil mensurar o período pelo qual se estendeu essa pesquisa, pois, nesse caso o passar dos dias, meses e no limite anos ainda ressoam em meu pensamento. De que é preciso tempo, horas improdutivas, das esquivas dos interlocutores, viagens cansativas por meio de ônibus suburbanos que entram em todas as cidadezinhas do seu itinerário até chegar o destino. Descrições insípidas no caderno de campo. Para a coleta (que levará por vezes algumas horas) de um elemento étnico, de uma narrativa que contribua para a compreensão dos percalços enfrentados no Brasil.

Muito embora a pesquisa não se tenha prestado a uma dimensão quantitativa. Mas, ao longo desse tempo estabeleci contato, por vezes, de forma fugaz e noutros momentos por um tempo mais demorado com um conjunto substantivo de estudantes. Foi desse quadro mais amplo que pude observar por meio da recorrência um conjunto de categorias e os caminhos que pudessem nos guiar na produção de nossa reflexão.

Desse modo, não quer dizer que eu tenha trabalhado quantitativamente com o contingente estabelecido de 120 estudantes. No entanto, o trabalho de campo o qual denomino de caminhando pelo atlântico, desenvolveu-se por meio de visitas, ora formais e noutros momentos informais, nas repúblicas dos estudantes. Dessa mesma forma interagi com estudantes, nem sempre em sua totalidade angolanos. Uma vez que Lins acolhe estudantes de praticamente todos os Palop. Foram nas repúblicas que ocorreram as interações mais espontâneas e, ao mesmo tempo, as reflexões mais

promissoras, materializadas ao longo deste trabalho. Visitei cerca de sete repúblicas e tomei contanto nessas repúblicas com aproximadamente 26 estudantes.

Houveram outros dois espaços de observação. O espaço da faculdade em que, embora eu não pudesse acompanhar as aulas, podia transitar livremente pelo campus, e as festas promovidas pelos estudantes nas repúblicas e outras oficiais que celebravam a independência de Angola. Ainda é possível distinguir uma diferença entre esses dois tipos de festas: a primeira tem uma conotação dedicada ao lazer de forma mais acentuada em que o público é constituído de estudantes, inclusive brasileiros e as festas formais que contavam com participação de professores e funcionários da faculdade, bem como autoridades locais.

Essa tarefa hercúlea não poderia ocorrer sem os meus dois principais interlocutores Vicente, estudante de Engenharia Ambiental, no momento em que eu o conheci (2010) com 24 anos, natural de Luanda, Angola. Hoje Vicente é Engenheiro Ambiental trabalha na Odebrecht em Angola. Agradeço a paciência e os olhares que me posicionavam como um nativo relativo. E Cesar, com o qual estabeleci contanto mais recentemente, ele tem 25 anos é estudante de Engenharia da Computação, as suas letras de rap foram um mapa para o desenvolvimento dessa pesquisa.

E por fim aliada a observação etnográfica, também, foram realizadas entrevistas. As entrevistas, majoritariamente informais, foram realizadas de forma semiestruturadas. De forma que, as questões levantadas a princípio foram elaboradas a partir da revisão bibliográfica pertinente ao referencial teórico-metodológico, e orientadas pelo recorte específico realizado.

1.3 Sobre a construção de uma política e um complexo posicionar-se

Nessa ordem de idéias esse trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo intitulado - Gilberto Freyre: o lusotropicalismo enquanto regime de representação e estereótipo político na construção contemporânea da relação Brasil e os Países Africanos. Versa sobre o contexto mais amplo que promove e subsidia a vinda dos estudantes africanos para o Brasil. Neste capítulo, por meio de ponderações, no fundo, pistas já elaboradas por Jarry Dávila: *Hotel Trópico: O Brasil e os desafios da descolonização africana, 1950-1980*. Obra na qual o autor se preocupa em perceber como os diplomatas e intelectuais brasileiros que transitaram por países africanos exploraram a noção cunhada por Gilberto Freyre denominada de “lusotropicalismo”. “O termo cunhado por Freyre sugeria que os portugueses possuíam uma maneira especial

de viver nos trópicos, caracterizada pela mistura racial e pela afinidade com negros: O Brasil seria a melhor exemplo desse ideal luso-tropical” (DÁVILA, 2011, p.12).

O lusoropicalismo que encontra a sua forma ideológica mais bem acabada na chamada “democracia racial”, seria a marca singular do recente processo de formação da nação brasileira. O autor afirma que os diplomatas brasileiros buscaram acentuar a sua herança africana presente na cultura brasileira em suas missões na África. Valiam-se da suposta conciliação harmoniosa imaginada em Casa Grande & Senzala (BASTOS, 2006) para posicionar o Brasil como nação central nas relações políticas e econômicas com África, projetando-se como parceiro natural do continente.

Ou seja, Dávila (2011) e Bastos (2006) nos oferecem alguns indícios dos caminhos políticos por meio dos quais se deu a *(re)afirmação* da política africana brasileira. Certamente uma questão de pesquisa vinculada a essa dimensão de contextualização a se fazer é: se vivemos um momento de ascensão e reafirmação, qual a natureza dos argumentos operacionalizados na construção dessa política? Pois, é a natureza desses argumentos que qualifica o tipo de relação que o Brasil estabelece com Angola e os Palop.

Para a construção dessa reflexão, partimos do autor moçambicano Macomo (2009) no texto: Relações entre o Brasil e a África: os desafios da produção dum conhecimento crítico. Conforme o autor para que esta relação fosse, de fato, marcada mais por ideais de igualdade e reciprocidade do que vontade de poder e dominação. É necessário, primeiro, compreender como o conhecimento sobre essa relação é produzido. É preciso realizar uma crítica epistêmica para que possamos compreender a natureza da política africana brasileira.

A primeira parte do capítulo busca percorrer esse caminho. Realizamos, se não uma leitura, um conjunto de problematizações sobre aspectos específicos da obra de Freyre. Por meio de leitores de Gilberto Freyre, especialmente, Bastos (2006), Hofbauer (2006) e o próprio Freyre (2000, 2003, 2006), refletimos sobre a forma como autor construiu a relação entre raça e cultura em sua obra. Trabalhando com Fanon (2008; 1970), Said (1990), Hall (2010) e, sobretudo, Bhabha (2013) realizamos nossa reflexão com o objetivo de perseguir a crítica sugerida por Macomo (2009). Essa reflexão torna-se então base, tanto para pensarmos a política africana brasileira. Quanto para as questões empíricas que nos deparamos em campo.

Após a construção desse contexto macrossociológico que subsidia a vinda dos estudantes. A análise desloca-se para o campo empírico da pesquisa. O segundo capítulo

é composto por narrativas e descrições etnográficas que buscam tematizar a experiências dos estudantes por meio do recorte que realizamos. Como, e por quais procedimentos elaboram uma forma de posicionamento que intersecciona raça e etnia.

Nesse sentido, elaboramos uma reflexão sobre quatro elementos que são agenciados e negociados pelos estudantes de forma a produzir o posicionamento. Demonstrando, também, que a construção dessa forma de pertencimento está intimamente ligada a experiências coletivas comuns.

O primeiro elemento é o que denominamos de estratégia do sotaque. Por meio de narrativas elaboradas pelos estudantes a partir de experiências de preconceito e discriminação que sofreram desde a sua chegada ao Brasil. Podemos compreender como o sotaque é utilizado a principio como uma forma de produzir uma diferença em relação ao negro brasileiro. E como nesse processo, os estudantes desestabilizam o quadro de representação que atribuí-lhes a negrura.

O segundo elemento pelo qual prosseguimos com a nossa análise e que está intimamente conectado com o sotaque é uso da linguagem forma de pertencimento e agência. E, portanto, de posicionamento que conforma o processo de etnicização. E assim como o sotaque, na linguagem, o ponto de nossa inflexão é o como e de que forma ela é agenciada e negociada pelos estudantes.

E, por fim, chegamos ao terceiro e último aspecto desse segundo capítulo levados por uma questão que está presente desde a minha primeira incursão a campo. Se os processos de racialização e etnicização são, respectivamente, causa e efeito do posicionamento realizado pelos estudantes ele é um aspecto central que constitui e ao mesmo tempo possibilita o contraste dos estudantes africanos em relação ao negro brasileiro.

Nos tópicos anteriores nos debruçamos sobre essa diferença tomando como ponto partida a forma pela qual os estudantes produzem e articulam essa diferença em relação ao negro brasileiro por meio da intersecção de uma etnicidade estrategicamente elaborada, o sotaque. E complexos processos culturais negociados a partir do uso da linguagem. A intersecção entre esses dois elementos torna-os *diferença cultural* no exato momento do presente em que deixam de ser objeto reconhecível da cultura e toma a enunciação para si, torna-se sujeito e marcam sua diferença. Ou seja, às aproximações apresentas até o presente momento tornam-se subsídios para que possamos, então, compreender a natureza da diferença enunciada pelos estudantes angolanos em relação ao negro brasileiro. Todavia, não mais a partir do exterior e sim do interior. Dito de

outro modo, subjetivamente em que consiste, segundo os próprios estudantes angolanos, essa diferença?

No capítulo terceiro, a investigação sobre a intersecção entre raça e etnia e seus efeitos na (re)construção de figuras de identidade e diferença realizadas pelos estudantes prossegue. No entanto, em função de nossas conclusões relativas ao capítulo anterior. Assim, pela presença de elementos que colocam a experiência dos estudantes angolanos para além dos limites das fronteiras geográficas e para “além da cultura” essencializada, localizada e fixada em determinado “lugar” (GUPTA & FERGUSON, 2000, p. 43); busca-se demonstrar como as articulações são subsídio tanto para o agenciamento do sotaque quanto da linguagem. Bem como, nossa preocupação com o “como” os procedimentos agenciados para a sua realização faz deslocar a nossa atenção. É nesse momento que emerge na reflexão o tema da diáspora africana.

Deste modo, realizamos algumas aproximações sobre o a noção de diáspora africana de forma que pudéssemos definir minimamente como vamos operar o conceito. Em um primeiro momento olhamos para a forma de se vestir dos estudantes. Existe uma diferença que é perceptível, segundo os estudantes angolanos, em relação a negro brasileiro que diz respeito à forma de se vestir que é tipicamente angolana. Nesse sentido, estruturamos nossa análise desde as reflexões elaboradas sobre a diáspora africana de Gilroy (2001, 2006), aliado a essa perspectiva trabalhamos com Hall (2003, 2010). Primeiro partimos da indagação realizada pelo autor em seu texto: *Que negro é esse na cultura negra?* Pois, ao fazermos essa pergunta elaborada por Hall realizamos, paralelamente, dois movimentos.

O primeiro é o de descentrarmos prerrogativas e questionarmos as representações de identidade negras marcadas por idéias de integridade e pureza. O que nos possibilita requalificar o tipo de agência que os estudantes estão realizando, particularmente com seu conceito de política de representação presente no texto: *Nuevas etnicidades*.

Posteriormente, por meio de narrativas oferecidas por nossos interlocutores se busca refletir sobre os impactos subjetivos do processo de diásporização (para utilizar uma palavra feia, como o próprio Hall argumenta). Para tanto, nos aproximamos de duas teorizações sobre a diáspora africana. Nos trabalhos com Hall (2003, 2010) e suas reflexões sobre os deslocamentos subjetivos e produções culturais marcadas pelo contexto diaspórico e a reflexão de Brah (2006), que também teoriza, sobre a diáspora, mas não apenas sobre os impactos subjetivos do processo de diásporização, mas por

meio de sua percepção da diáspora como algo imanente. Em outras palavras, diáspora é percebida pela autora como uma condição subjetiva reflexiva, em que os elementos que posicionam o sujeito (político, econômico e cultural) são tencionados.

2. CAPÍTULO I GILBERTO FREYRE : LUSOTROPICALISMO ENQUANTO REGIME DE REPRESENTAÇÃO E ESTEREÓTIPO POLÍTICO NA CONSTRUÇÃO CONTEMPORÂNEA DA RELAÇÃO BRASIL E OS PALOP

2.1 O discurso colonial de Gilberto Freyre: racialização, cultura e narrativa nacional.

Não foi fácil acomodar-se à situação tão inesperada: a de existir de certo modo a “minha” Dona Sinhá. Situação fantástica, até, embora não se tratasse de fantasma de fora do mundo: só fora do tempo e a reclamar para si uma existência que tornava a minha idéia de uma Dona Sinhá fictícia uma idéia que precisava, pelo menos, ser revista (FREYRE, 2000, p. 18).

A narrativa acima está inscrita na obra *Dona Sinhá e o Filho Padre*, na qual Gilberto Freyre (1900 -1987) faz a sua estreia no universo ficcional, instituindo simultaneamente um gênero a parte: a *seminovela* que, segundo o autor, trata-se de: “novela de novo tipo. Não por lhe faltar parte de sua virtude, mas por se apresentar enriquecida em sua perspectiva”.

O Livro *Dona Sinhá e o Filho Padre* é uma ficção, segundo Freyre, metapsíquica e envolve dois personagens centrais: José Maria, com a imposição duvidosa de sua vocação religiosa, e sua mãe Dona Sinhá. História supostamente imaginada até o momento em que o narrador - um jornalista recifense cuja origem remonta aos *Wanderley* senhores de engenho – recebe, pelas mãos de um moleque chamado Amaro “tão retintamente preto que parecia um pajem”, um bilhete de uma senhora que desejava tratar com ele “assunto de interesse mútuo” (FREYRE, 2000, p.14).

Ao seguir para a casa da senhora, como solicitado, encontra-a: “nem alta nem baixa de alvura quase nórdica, surge ao fundo do corredor escuro uma senhora franzina a quem não faltava vigor autoritário nem no porte nem na voz” (FREYRE, 2000, p.16). Era uma Dona Sinhá, como tantas neste Brasil, teve a estranha impressão de um *déjà vu*. Dona Sinhá o acusa: “O senhor está abusando do meu nome. Não se faz isso com uma senhora” (FREYRE, 2000, p.13). A personagem, outrora fictícia, interpela-o. Dona Sinhá, de fato, existia. O narrador perplexo por aquela situação fantástica, embora não

se tratasse de um fantasma fora do mundo, só fora do tempo e a reclamar para si uma existência o fazendo rever a sua idéia de uma Sinhá fictícia (FREYRE, 2000, p.18). Sente-se humilhado, pois pretendia liberta-se do imperialismo da história sobre a literatura. O surpreendendo por querer traí-la com a ficção a História o interpela. (FREYRE, 2000, p.30).

Se a História agora se apresentava como uma Dona Sinhá e um José Maria iguais aos meus, eu tinha a certeza de ter precedido a História com a minha ficçãozinha. Talvez ninguém acreditasse nessa precedência. Mas a mim me bastaria o gosto esquisito, que experimentara, de inventor de uma história e de uns personagens que arrancara se não de um todo, em grande parte, de minha imaginação. Se a História, para afirma-se senhora absoluta das minhas pobres letras, não me permitia traí-la de publico uma só vez, devia eu ter paciência; e resignar-me (FREYRE, 2000[1964], p.30-31)

Nos pequenos trechos acima, ainda no início da narrativa descrita, em *Dona Sinhá e o Filho Padre*, Ficção e História se confundem, criam um *tempo*. Segundo Bastos (2006) tempo em que a narrativa freyriana se configura enquanto estilo literário, mas tempo também em que o autor se debruça sobre sua época. Tempo romântico da narrativa e do seu roteiro sentimental. Cruzam-se espaço e tempo, passado e presente, ausência e presença, o branco e o negro. (BASTOS, 2006).

Pela necessidade e, ao mesmo tempo, limitação em função da extensão da obra de Freyre, a exegese realizada por Bastos (2006) será nossa guia ao longo deste percurso. Segundo Bastos (2006), a obra do autor pode ser dividida em três grandes problemáticas conectas que sublinham um grande tema: o *patriarcalismo*, a *interpretação das raças/culturas* e o *trópico*. Essas três problemáticas principais o possibilitam haver-se com sua principal problemática a formação da nação brasileira. Ao mesmo tempo que são articuladas de forma a compreender as transições pelas quais o Brasil passava naquele momento. Para a autora há um roteiro freyriano em que, na mudança, alteram-se as formas e o acessório, mas o substantivo permaneceu. A transformação não se processou de modo linear; tem conformação de um labirinto. Seu trabalho busca a reconstrução desses caminhos sinuosos (BASTOS, 2006, p. 14).

Casa Grande & Senzala é considerada a sua grande reflexão, escrita em 1933; considerada e reconhecida por muitos como o mito fundante da nação brasileira. De acordo com Bastos (2006): o escravo negro, a mulher, o menino e o amarelinho são *personagens* da escritura freyriana, colocados como anti-heróis face ao patriarca, o grande herói civilizador. Somam alegria e tristeza, silêncio e música, paz e doce rebeldia; colocando, mais uma vez, os antagonismos (BASTOS, 2006, p. 53). As quatro

personagens acima descritas foram, no processo de formação social, a garantia de uma harmonia resultante do hibridismo cultural, responsáveis pela adaptação não conflituosa dos diferentes aspectos das culturas portuguesas, africana e indígena (BASTOS, 2006, p. 14). Não obstante, é em *Casa Grande & Senzala* que o autor tece a importância do papel do escravo negro como civilizador na sociedade brasileira, operando simultaneamente no processo de mestiçagem e no de difusão e incorporação do aparato cultural africano (BASTOS, 2006, p. 12).

A sua discussão sobre Freyre também será relevante para esta pesquisa, uma vez que Bastos atribui ao autor, as chamadas *criaturas de prometeu*: típicos arquétipos da identidade nacional. Tais tipos contribuíram, decisivamente, para o delineamento da narrativa da nação. Tanto o são que, em sua *seminovela*, o narrador percebe-se assombrado pelas personagens de seu romance, as suas criaturas são uma aparição da história brasileira presentes concretamente no interior do romance, elas o interpelam.

Tendo em vista as inúmeras leituras, releituras, exaltações e acusações já realizadas sobre as teorizações e desdobramentos da obra Gilberto Freyre, realizaremos, não uma leitura. Mas, por meio de leitores de Gilberto Freyre, especialmente, Bastos (2006), Hofbauer (2006) e o próprio Freyre (2000, 2003, 2006), refletimos sobre a forma como autor equalizou a relação entre raça e cultura em sua obra. Através de Fanon (2008; 1970), Said (1990), Hall (2010) e, sobretudo, Bhabha (2013) realizamos nossa reflexão com o objetivo de perseguir a crítica sugerida por Macomo (2009).
Começo com Fanon

A reflexão sobre o valor normativo de certas culturas, decretados unilateralmente, merece que lhe prestemos atenção. Um dos paradoxos que mais encontramos é o efeito de ricochete de definições egocentristas, sociocentristas. Em primeiro lugar, afirma-se a existência de grupos humanos sem cultura; depois a existência de culturas hierarquizadas; por fim, a noção de relatividade cultural. Da negação global passa-se ao reconhecimento singular específico. É precisamente esta história esquartejada e sangrenta que nos falta esboçar ao nível da antropologia cultural (FANON, 1970, p. 35).

Trata-se de um aviso e uma sugestão. A de observar como que, em uma sociedade moderna colonial, encerra-se a relação entre racismo e cultura. Assim, é a partir desse lugar que vamos direcionar o nosso olhar para essa relação central em Freyre entre *raça e cultura*, de modo a observá-la ao nível da antropologia cultural.

Para a realização dessa tarefa vamos articular a nossa reflexão a princípio o próprio Fanon (1970), descrevendo um pouco mais minuciosamente como o autor pensa a relação entre racismo e cultura. E, posteriormente, recorreremos a Bhabha (2013), uma

vez que as suas elaborações estão em estreito diálogo com o pensamento de Fanon, especialmente com o texto de 1956 (FANON, 1970)

A tese de Fanon (1970) quanto a relação entre racismo cultura postula a idéia de que o racismo não é mais que um elemento entre outros num conjunto mais vasto de opressão sistematizada de um povo. O racismo não é um fenômeno estático, pois, por um lado, tem a capacidade de se moldar conforme o contexto histórico específico. Por outro lado, transforma-se no interior de uma mesma sociedade. Para o autor, é possível observar uma transformação e, de certo modo, refinamento na forma como o racismo se manifesta e produz os seus efeitos. De forma geral o racismo científico converteu-se após a “Segunda Guerra Mundial” em *Racismo cultural*, pautado pela negação das formas de existir dos povos colonizados.

O autor argumenta que essa forma de racismo, o cultural, não mais se concentra necessariamente em determinado genótipo ou fenótipo. Ou seja, “a expropriação da raia, o assassínio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos condicionam essa pilhagem” (FANON, 1970 [1956], p. 37). Prossegue-se, então, através de uma doutrina da hierarquia cultural, que não é mais do que uma modalidade de hierarquização sistematizada e prosseguida de maneira implacável com o objetivo de destruição dos sistemas de referência dos nativos, ou seja, suas culturas.

Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, *fecha-se* (grifo meu), aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela carga da opressão. Presente e simultaneamente mumificada, depõe contra seus membros. Com efeito, *define-os sem apelo* (grifo meu). A mumificação cultural leva a mumificação do pensamento individual. [...]. Como se fosse possível que um homem evoluísse de modo diferente que não no quadro de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir (FANON, 1970, p. 38).

Isto quer dizer que em contextos nos quais se prevalece essa forma de racismo, o procedimento de fixação ontológica do *ser negro* (o outro) permanece por meio de um processo mais sofisticado de fixação/racialização, agora ao nível da cultural. Dessa forma, garante-se o valor normativo e hierárquico de certas culturas. É sobre esses processos e práticas representacionais que Bhabha (2013 [1998]) concentrara-se em evidenciar; como a cultura opera enquanto aparato de poder e regulação¹⁰.

¹⁰ No decorrer de seu texto nos é apresentado um conjunto de categorias com o intuito de analisar a relação entre racismo e cultura. Elaboradas de forma a denunciar sofisticados processos de racialização ao nível cultural, tais como: *autoridade colonial, discurso colonial, ambivalência, fetiche, estereótipo, diferença colonial* (BHABHA, 2013[1998]).

Nesse sentido, passamos a trabalhar com Bhabha (2013) visando problematizar e demonstrar que determinados aspectos das elaborações de Freyre remontam esse sofisticado processo de fixação cultural. Isto é, podendo ser apresentado enquanto *discurso colonial*. Segundo o autor a principal característica do discurso colonial é a sua dependência do conceito de “fixidez” na construção da alteridade. Essa problemática é explorada pelo autor no respectivo capítulo constitutivo do seu livro *O local da cultura – A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo* (Ibdem, p.117). Bhabha (ibdem) elabora uma categoria ampla cujo objetivo é explicitar a forma como a alteridade é representada, preocupação sintetizada sob a categoria: estereótipo. Para o autor a categoria é constituída por outras três: ambivalência, essencialismo sincrônico e fetiche.

Assim, nosso percurso seguira através das três categorias constitutivas do estereótipo do discurso colonial correlacionando-as com um conjunto de problematizações sobre aspectos específicos da obra de Freyre. Por meio de leitores de Gilberto Freyre, especialmente, Bastos (2006), Hofbauer (2006) e o próprio Freyre (2000, 2003, 2006). Iniciaremos com a noção de ambivalência.

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. Do mesmo modo, o estereótipo, que é a sua principal estratégia discursiva, é uma forma de *conhecimento e identificação* (grifo meu) que vacila entre o que esta sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem ser provados jamais no discurso (BHABHA, 2013, p.117).

O conceito de ambivalência é um dos efeitos da negação do jogo da diferença que por sua vez caracteriza a racialização. É dessa negação que emerge um duplo: o branco e o negro. É dessa duplicidade que o autor remete à sua noção de ambivalência. É precisamente esse processo de fixidez imutável e repetição ansiosa que denota o aspecto central do estereótipo que constrói o discurso colonial. É o poder da ambivalência que dá ao estereótipo colonial sua validade: “garante a sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes”

Nesse sentido, o primordial é reconhecer o estereótipo como um modo ambivalente de conhecimento que desloca a noção de identificações, como positivas ou negativas, para a compreensão de processos de subjetivação tornados possíveis e plausíveis. Segundo o autor, se, a princípio, não tomarmos a imagem estereotipada a

partir de uma normatividade política se é possível produzir um deslocamento e lidar com sua eficácia. Isto é, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial, tanto colonizador como colonizado. (BHABHA, 2013 [1998], p.118).

A ressalva de Bhabha quanto à improdutividade analítica de partir de suposta normatividade política, quanto ao estereótipo, apresenta-se como um bom ponto de partida para as nossas reflexões. Na medida em que uma das problemáticas centrais do debate da questão do negro no Brasil é justamente a crítica à mestiçagem como marca da identidade nacional e empecilho ideológico na construção de uma identidade negra .

Ao deslocarmos a nossa atenção para *os processos subjetivação*, como sugerido por Bhabha, que se tornaram possíveis a partir do estereótipo, não se trata mais, partindo dessa perspectiva, de desconstruir o discurso colonial denunciando as suas repressões ideológicas (elas estão postas já há muito no debate brasileiro). Trata-se então de compreender a produtividade do poder colonial. Dito de outro modo, como o discurso colonial de Freyre produz o colonizador e o colonizado. Supomos que esse processo pode trazer outras problemáticas.

Sendo o discurso colonial uma prática de representação que produz tanto o colonizado quanto colonizador, assim como diz Fanon: “avançaremos lentamente, pois existem dois campos: o branco e negro. Tenazmente questionaremos as duas metafísicas e veremos que elas são frequentemente muito destrutivas. [...]. O branco esta fechado na sua brancura. E negro na sua negrura” (FANON, 2008 [1952], pp. 26-27). Nesse momento, gostaria de me adentrar pelo campo branco, pelo campo do colonizador.

O fato social dessa divergência entre os sexos - um mais militante, outro mais estável - evidentemente se prende ao físico da mulher-mãe: mais sedentário; também à variabilidade, ou tendência para divergir do normal, tendência, ao que parece a alguns estudiosos do assunto como Ellis, maior no homem do que na mulher, do mesmo modo que parece a alguns antropólogos, maior na raça branca do que na negra. A mulher se apresenta, nas suas tendências conservadoras e docemente conformistas e coletivistas, o sexo que corresponderia à raça negra - a raça "lady-like", como já disse o sociólogo norte-americano Park; o homem, pelo seu individualismo, pendor para divergir da normalidade, quer no sentido do genial, quer no do subnormal, pela capacidade e gosto de diferenciação, o sexo que corresponderia à raça branca. (FREYRE, 2006, p. 218).

Segundo Bhabha (2013 [1998], p.119) a produção do sujeito colonial no interior do discurso do estereótipo exige a articulação de duas formas de diferença: racial e sexual. Para o autor, essa articulação é fundamental na construção de práticas de

hierarquização, relação que a citação acima apresenta de forma axiomática. São relações nas quais a inferioridade do “negro” africano escravizado é associada de forma naturalizada à suposta subserviência feminina, correspondendo a determinadas aptidões e características comportamentais. Nessa análise de Freyre inscrita em *Sobrados e Mocambos* as diferenças raciais e sexuais são vistas como duas formas de diferenciação que são irredutíveis uma a outra, mas percebidas e articuladas de modo interseccionado.

Bastos (2006, p. 53) ao destacar a importância das quatro personagens nacionais da escrita freyriana (criaturas de prometeu – o escravo negro, a mulher, o menino e o amarelinho) demonstra que o autor os posiciona em sua obra como o oposto da lógica da dominação. Sendo assim, *antagonismos*, figuras à margem da lógica histórica que só são perceptíveis ao intelectual pelo método histórico não convencional, uma nova forma de compreender o social: a *empatia*. Nesse caso, penso que seria profícuo, deslocar a ideia de antagonismo para a noção de ambivalência que permeia a constituição das personagens.

O escravo negro “o maior e mais plástico colaborador do branco” na construção da nova civilização [...]. “Verdadeiro dono da terra”, dominando a cozinha, a vida sexual, as profissões técnicas, a música, alterando a língua, amante e confidente. Letrado, “felizes dos meninos que aprenderam a ler e a escrever com professores negros, doces e bons”. O verdadeiro colonizador do Brasil. A mulher, submissa, “criada em ambiente rigorosamente patriarca”, “vivendo sob a mais dura tirania dos pais – depois substituída pela tirania dos maridos”; só chamando o marido de “senhor”. O menino, em casa judiando das negrinhas e dos moleques, “mas na sociedade dos mais velhos judiado era ele” conservando-se calado, ar seráfico, tomando a bênção dos mais velhos, dizendo “senhor meu pai” e “senhora minha mãe”. Os três aliados; os escravos defensores “dos filhos contra os senhores pais”, das mulheres de quinze anos contra os “senhores maridos” de quarenta e cinquenta, de sessenta e setenta. O amarelinho, menino mimado, franzino, acalentado pelas mucamas, pelas mães e madrinhas, sem gosto pela lides do engenho, sem pulso para o mando de *senhor*, saindo de casa para estudar nos seminários ou nas escolas das capitais do Brasil e da Europa, voltando imbuído de novas ideias, pronto para lutar contra a dominação (BASTOS, 2006, p. 53-54)

Segundo a autora (BASTOS, 2006, p. 54), Freyre sugere que, o único hábil a compreendê-los é o intelectual capaz de desdobrar-se em cada uma dessas figuras, saindo de sua personalidade para tomar as dos outros. Ao tomá-los como personagens Freyre busca demonstrar que estão aparentemente fora da lógica da história e, ao torná-los personagens o autor também nos autoriza a tomar a sua construção como *narrativa*. Nessa narrativa da nação brasileira todas as personagens são postas ante o herói colonizador: o senhor, o português. Todos carregam em relação com senhor, consigo e, entre si, tensões marcadas por violência/cordialidade, presença/ausência,

prazer/desprazer, inscritos em relações ambivalentes, determinadas tanto pela dimensão sexual quanto pela raça. A descrição realizada por Freyre (2000 [1964]) do Filho Padre de Dona Sinhá é reveladora dessa característica do estereótipo no interior do discurso colonial.

Traços muito delicados. Um aspecto mais de moço que de rapaz: talvez um toque angélico no seu todo difícil de ser interpretado em puros termos biológicos. E outra vez devo dizer que esse já era meu filho de Dona Sinhá antes de ser o da fotografia que vi na casa de São João do Ribamar, enfeitada de flores: esse padrezinho que morreu antes de ser ordenado, mais moça que rapaz no seu aspecto angélico pela sua vida religiosa e sincera; e que, abandonado á vida mundana, teria talvez se esboçado num maricas de modos melifluamente afeminados, de olhos voltados para rapazes fortes com desejo de mulher lúbrica por homens ostensivamente machos (FREYRE, 2000, p. 32).

A ambivalência em função do estereótipo do discurso colonial encontra sua forma mais bem acabada na sociedade brasileira sublinhada pelo patriarcalismo, que articula poder racial e ao mesmo tempo um conjunto de práticas de regulação oriundas do sexismo. Uma forma de poder e regulação característica e constituinte da sociedade brasileira. Produto da colonização portuguesa, a família e, sobretudo, o patriarcado civilizador, veiculado à personagem do homem português, seriam o núcleo das relações sociais brasileiras. Fora o patriarcalismo, o grande responsável pela acomodação e conciliação de possíveis conflitos em nossa sociedade.

Seguindo esse raciocínio, o patriarcalismo, enquanto aparato de poder colonial, tende a se apoiar no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Enquanto forma de conhecimento por meio da qual se exerce, através de uma economia mista entre raça e sexo, poder, regulação e vigilância. O patriarcalismo se transforma em uma forma de governamentalidade que ao delimitar os subalternos (*as criaturas de prometeu*), apropria dirige e domina várias esferas de atividade. E, enquanto produtos do poder e do discurso colonial, as personagens de Freyre estão agregadas na narrativa da nação, inscritos em um sistema de representação que os torna inteiramente apreensíveis que estruturalmente e se aproxima do realismo (BHABHA, 2013[1998], p. 124).

É essa inscrição da alteridade no sistema de representação, isto é, na narrativa nacional que nos conduz as outras duas características constitutiva do estereótipo inerentes a produtividade do discurso colonial, quais sejam, o *essencialismo sincrônico* e o *fetichê*. No primeiro caso, é preciso ter como premissa que o estereótipo se apresenta

como uma forma de conhecimento e identificação que oscila entre o que está sempre “no lugar”, o já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido.

Embora não se reconheça essencialmente como um antropólogo, sociólogo ou romancista, Gilberto Freyre afirma-se caudatário direto das elaborações do antropólogo alemão radicado nos Estados Unidos Frantz Boas (1858 – 1942). A escola antropológica *Culturalista Norte Americana*, como ficaram conhecidas às concepções boasianas, promove um movimento central em antropologia, qual seja, a desconexão entre raça e cultura dissociando a suposta estreita relação entre essas duas dimensões. Separando o que pertence ao biológico da esfera da cultura. Foi a *desnaturalização* dessa relação o fundamento que garantiu os veementes ataques ao conceito de raça, especialmente na década dos anos 1950.

Hofbauer demonstra que na primeira edição de *Casa Grande & Senzala* (1933) Gilberto Freyre declara que a diferenciação conceitual boasiana entre raça e cultura, “entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e do meio” são as concepções teóricas que orientam suas elaborações. “*Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura se assenta o plano desse ensaio*” (HOFBAUER, 2006, p. 245). Nessa ordem de idéias, o pensamento de Freyre se apresenta como uma ruptura relativamente ao racismo primitivo substrato das políticas de branqueamento da população brasileira característica transição do século XIX para o XX. A partir da obra do autor caminhamos da esfera da biologia para esfera da cultura.

Segundo Hofbauer a obra de Freyre revela que, embora reclamasse sua orientação boasiana, por vezes recorria a noções de “raças superiores” e “raças inferiores”, ou ainda, “raças atrasadas”. Em *Sobrados e Mocambos* (1936), o autor apresenta inclusive uma definição de raça que não faz jus as idéias de seu professor em Columbia, seja por falta de precisão científica, seja por não ter se convencido das palavras de Boas a respeito da raça (HOFBAUER, 2006, p.245):

Freyre (1951 [1936], III, p.1080 – 1081) afirma – não sem antes rechaçar explicitamente qualquer noção de determinismo (étnico, geográfico, econômico) – que a raça, o meio físico e as técnicas de produção devem ser entendidos como “forças que condicionam o desenvolvimento humano, sem determinarem de modo rígido e uniforme”. E adianta: “*A raça dará as predisposições; condicionará as especializações de cultura humana*. Mas essas especializações desenvolve-as o ambiente total – ambiente social mais do que puramente física ou à classe a que pertença o indivíduo” (grifo do autor) (HOFBAUER, 2006, p. 245).

Hofbauer prossegue argumentando que se é possível encontrar em toda a obra de Freyre expressões como “povos atrasados” e “culturas adiantadas”, existindo, portanto, a transposição das idéias ligadas ao discurso racial evolucionista do século XIX. Embora, para o autor, Freyre também não explique os critérios para a classificação entre as culturas mais ou menos adiantadas ou atrasadas. Todavia, sua obra não hesita em apostar que tais classificações hierárquicas foram orientadas pela idéia clássica de progresso (tratado como um “fenômeno neutro”, desvinculados a contextos históricos e a valores culturais específicos) (HOFBAUER, 2006, p. 246).

Hofbauer (2006) demonstra que Freyre, por vezes, escorrega nos usos da(s) cultura(s), ora aproxima das orientações boasianas, ora estreita relação com os discursos raciais do século XIX que concebia cultura no singular, como expressão da “civilização”. No limite ao diferenciar o Brasil do que ocorrera nos Estados Unidos, a formação do povo brasileiro foi beneficiada pelo *melhor da cultura negra da África* (HOFBAUER, 2006, p. 246, grifo meu).

Partindo desde os últimos pontos destacados por Hofbauer (2006), o que nos chama atenção é a assertiva de que diferentemente do que aconteceu nos Estados Unidos o Brasil recebera e se beneficiara do que há de *melhor da cultura negra da África*. Afirma que em determinados aspectos, especialmente, na arte e técnica, o negro superava o ameríndio e até o português devido à complexidade dos estoques culturais mais adiantados oriundos de África que vieram para Brasil (BASTOS, 2006, p. 128).

Ao olharmos para essa questão a partir da produtividade do estereótipo do discurso colonial como produtor do sujeito colonial (colonizado e colonizador) a preocupação torna-se a compreensão da *representação* e, mais, a *interpretação* da diferença. Nesse caso racial/cultural nas elaborações de Freyre. Quanto à representação e interpretação da diferença no interior do discurso colonial certamente a crítica de Said (1990) em *Orientalismo* é reveladora.

Filosoficamente, portanto, o tipo de linguagem, pensamento e visão, que eu venho chamando de orientalismo de modo muito geral, é uma forma de realismo radical; qualquer empregue o orientalismo, que é o habito de lidar com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas orientais, vai dignar, nomear, apontar, fixar, aquilo sobre o que está falando ou pensando através de uma palavra ou expressão, que é vista como algo que conquistou ou simplesmente é a realidade. O tempo verbal que empregam é o eterno atemporal; transmitem uma impressão de repetição e força. Para quase todas as funções é quase sempre suficiente usar a simples cópula *é* (SAID, 1990, p. 81).

Compreendo que é justamente a sua força como *realismo radical* que adequa a representação para ver o *infinito* em um formato *finito*, àquilo que é articulado pela cópula *é*, aspecto presente em: *o melhor da cultura negra da África*. Para além, Bhabha (2013 [1998], pp. 125) chama a atenção para o caráter *temporal* correlativo a esse processo, cuja cópula *é* também denuncia. É precisamente a articulação dessas duas características centrais ao orientalismo e, conseqüentemente, ao discurso colonial aspectos presentes naquilo que Freyre denominada de *melhor da cultura negra da África*. O que a rigor, seguindo as ponderações de Hofbauer (2006), é uma incoerência teórica. No entanto, se faz necessário a premissa de que o discurso colonial é um aparato que se apoia no reconhecimento e repúdio da diferença racial/cultural/histórica.

Explico: Oliveira (2003[1984]), em sua etnografia sobre o conhecimento antropológico com vista, de certa forma, estruturar sua matriz da antropologia, parte da classificação preliminar das, segundo o autor, duas tradições teóricas que compõe a disciplina antropologia – a *intelectualista* e a *empirista*. Respectivamente a primeira seria sincrônica e a segunda diacrônica (OLIVEIRA, 2003[1984], p. 15). Nessa classificação, cujo tempo é um elemento estruturante, a antropologia culturalista norte americana, a qual Freyre textualmente se filia, corresponderia a tradição empirista e em que o tempo seria o diacrônico.

Entretanto, as três escolas da Antropologia moderna (o culturalismo, o estruturalismo e o funcionalismo) nascentes na primeira metade do século XX, apesar de suas radicais divergências, tanto teóricas quanto metodológicas, convergiam para a utilização de uma noção sistêmica de cultura. Tacitamente aos antropólogos passariam a estudar padrões de cultura, funções sociais (culturais) e estruturas. A cultura era compreendida como uma totalidade coesa, homogeneia e hermética e, mais; a noção de cultura sugeria uma relação simétrica entre fronteiras do grupo (étnicas) e as fronteiras do mundo dos valores e símbolos (culturais), ou seja, supõe-se que exista uma relação direta entre espaço, grupo e cultura. Inventava-se um novo paradigma, não menos poderoso.

É só a partir do trato e utilização da cultura enquanto um sistema hermético, com fronteiras simbólicas bem definidas, enquanto uma totalidade coesa que se torna possível fazer a afirmação de que o Brasil haveria recebido o *melhor da cultura negra africana*. É o colonizador, o português, o patriarca, que julga quais são os elementos da cultura negra africana relevantes ou não para construção da cultura brasileira. Retomando Fanon: “fixaram-me como se fixa uma solução com um estabilizador”.

Fixou-se as culturas de origem africana de modo a manipulá-las a revelia, como “objetos entre outros objetos” (FANON, 2008[1952], p. 103), é essa condição estática, estável, cuja copula *é* sintetiza, o essencialismo sincrônico característico do estereótipo do discurso colonial, dessa forma, frases como: “eu conheço-os”, “eles são assim”, traduzem essa objetificação levada ao máximo. Assim, conheço os gestos, os pensamentos, que definem estes homens (FANON, 1970 [1956], p. 39). E, certamente, também conheço o melhor da cultura africana.

Embora a antropologia culturalista tenha reintroduzido o tempo (diacrônico) novamente na análise antropológica, esse tempo é cindido. É o tempo do objeto cognoscível - que passa, transfigura-se e, muitas vezes, desaparece – enquanto o sujeito cognoscente permanece estável, mudo intocável por uma realidade que se movimenta ao seu redor (OLIVEIRA, 2000 [1984], p. 20).

Continuando utilizando como caminho as contradições salientadas por Hofbauer (2006), chegamos às hesitações de Freyre quanto à utilização da raça em sua análise. Em que, ora se utiliza da diferenciação boasiana entre raça e cultura, ora a transposição para noções ligada a determinismos racialistas do século XIX. Para problematizarmos esse aspecto é necessário adentrar a problemática por meio de uma forma de estereótipo mais profunda, *o fetiche*, ou, estereótipo enquanto fetiche. Esse é território dos sonhos, imagens, fantasias, mitos, obsessões e requisito (BHABHA, 20013, p.125). Para que possamos compreender o fetiche do estereótipo partiremos do papel designado ao “escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”

Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela mesma amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma cocêira tão boa. De que nos iniciou no amor físico e que nos transmitiu, no ranger da cama-de-vento, a primeira completa de homem. Do moleque que foi nosso companheiro no brinqueado (FREYRE, 2003 [1933], p. 367).

Segundo Bhabha (2013 [1998], p.125) reconhecer o estereótipo enquanto pratica de representação é de certa forma nos aproximarmos das elaborações de Said (1990) quanto ao orientalismo. Said (1990) estabelece uma oposição entre duas cenas: o colonialismo latente que diz respeito ao inconsciente, escritos imaginativos e idéias essenciais; e o colonialismo manifesto, diacrônico, determinado histórico e discursivamente. O que lhe permite a correlação como sistema congruente de representação que é unificado através de uma *intenção político-ideológica*, que em suas palavras, assegura a Europa avançar segura e não meteoricamente sobre o oriente.

Segundo Bhabha, essas duas cenas estão colocadas em uma estrutura binária de divisão/correlação, o que mina a noção poder/conhecimento de Foucault que reside na recusa de oposições entre essência/aparência, ideologia/ciência (BHABHA, 2013 [1998], p. 125-126). O argumento é que os sujeitos (colonizador e colonizado) estão sempre colocados de forma desproporcional nas relações de poder. Torna-se difícil, então, conceber enunciações históricas do discurso colonial sem que elas estejam sobredeterminadas, estrategicamente elaboradas ou deslocadas pela cena inconsciente do orientalismo latente (BHABHA, 2013 [1998], p. 126). Em outras palavras, o estereótipo enquanto fetiche articula o histórico e a fantasia (o fetiche como cena do desejo).

É o fetiche que garante a excitação/hesitação contraditória de Freyre ao exaltar a contribuição das culturas negras africanas para construção da brasilidade e a volta repentina e repetitiva dos estereótipos de inferioridade racial do XIX. Enquanto forma contraditória de reconhecimento e repúdio da diferença racial/histórica/cultural, na sua necessária articulação de duas formas de poder, regulação e vigilância (raça-sexo) (BHABHA, 2013 [1998]), o patriarcalismo sintetiza essa prática de representação.

Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra. De rapaz de importante família rural de Pernambuco conta a tradição que foi impossível aos pais promoverem-lhe o casamento com primas ou outras moças brancas de famílias igualmente ilustres. Só queria saber de molecas. Outro caso, referiu-nos Raoul Dunlop de um jovem de conhecida família escravocrata do Sul: este para excitar-se diante da noiva branca precisou, nas primeiras noites de casado, de levar para a alcova a camisa úmida de suor, impregnada de bodum, da escrava negra sua amante (FREYRE, 2003, p. 368)

Por fim e, ao fim, a isso se soma a forma que Freyre articula o tempo em sua narrativa da formação da nação brasileira. Temporalidade denominada por Bastos (2006) roteiro sentimental. Suas andanças e descrições pelas ruas e praças parecem sugerir que “a identidade do lugar resiste ao fluxo do tempo”. Ao descrever o panorama, transmite, como que pairando no ar, o espírito de homens pretéritos. Ao mesmo tempo aparecem aos nossos olhos casas e assombrações: o presente é eivado de passado (BASTOS, 2006, p. 48). Descreve o Recife como o masculino, viril, o macho e também o lugar da política. A Olinda feminina, ao mesmo tempo, ascética e erótica, com a religiosidade das igrejas. Macho e fêmea a se completarem sem conflito. Uma única cidade. Mas, nem tudo é tão simples. No verão existiria uma face feminina. Na mulher também viveria um homem (BASTOS, 2006, p. 48-49).

Recife /Olinda, como Gilberto a(s) vê: cosmopolita e provinciana; democrática e autoritária; popular e aristocrática; republicana e monárquica; libertária e escravocrata; liberal e conservadora. Eis a marca freyriana que simbolizada na descrição do espaço: há em todas as coisas o aparente e o escondido: em todos os fenômenos, os contrários se encontram, convivem pacificamente. O que vale para o lugar se estende para as relações sociais: branco e negro; senhor e escravo; homem e mulher; adulto e menino. Essa dualidade aparentemente excludente encontrará sempre o equilíbrio: antagonismo em equilíbrio (BASTOS, 2006, p. 49).

O que nos faz retornar as primeiras linhas dessa reflexão, pois, mais do que uma descrição geográfica, o roteiro sentimental é um *tempo*, no fundo um *espaço-tempo* donde as coisas permanecem; como elas *são*. Tempo em que há a conciliação, é o *tempo da narrativa da nação*. Tempo de seu romance, em que ficção e história coincidem. Em que, assim como já averiguamos, fantasia (desejo) e história se amalgamam em uma linearidade temporal homogênea.

Era de fato uma Sinhá autêntica: muito senhora e muito brasileira; e nada cômica, nem no sentido em que ela dava a palavra cômica, nem ao outro. Gritou a Amaro e o moleque não tardou de aparecer, com o seu sorriso bom. Estava limpando as gaiolas dos passarinhos. Dona Sinhá com a voz de Wanderley, filha de senhor de engenho – com certeza de Sarinhaém, pensei eu -, disse ao molecote que trouxesse dois cafés bem quentinhos. [...]. Temi, porém, café forte. Disse-lhe então que recomendasse que para mim viesse café fraco. Ela compreendeu e disse a Amaro, na voz sempre autoritária, mas ao mesmo tempo muito doce na expressão dos olhos e de rosto inteiro, que para mim trouxesse vinho do Porto. E baixinho, quase segredou ao bom negro: “daquela garrafa que está em cima da cômoda dos santos” (FREYRE, 2000, p. 21-22).

O trecho acima ilustra de forma exemplar o tempo da narrativa da nação (roteiro sentimental), bem como explicita a sua principal e complexa estratégia de representação e interpelação cultural, que funciona em nome da nação moderna, mais precisamente, em nome de sua equação: um território, uma língua, um povo e uma cultura formão uma nação. Trata-se de uma *temporalidade* dupla de representação: o que foi, era e sempre será o mesmo. Essa estratégia tem por objetivo produzir uma temporalidade homogênea cuja potencialidade é normatizar aquele termo suplementar que também constitui e denuncia os limites da equação da nação-moderna, qual seja: a diferença racial/cultural/histórica. Essa temporalidade ao mesmo tempo escrever/narrar a modernidade da nação como o evento e cotidiano e o advento do memorável (BHABHA, 2013, p. 231).

Segundo o autor, tratar as formações nacionais modernas a partir de noção de *narrativa* é uma forma de dar ênfase à dimensão temporal dessas entidades políticas. É essa temporalidade homogenia, vazia, atemporal, que possibilita aos historiadores da

nacionalidade - transfixados no evento e nas origens, aos teóricos políticos possuídos pelas totalidades “modernas” da nação - se valerem de fragmentos culturais, símbolos e monumentos. Os fixando nesse *espaço-tempo* homogêneo, que encontra sua imagem mais bem acabada nas linguagens diversas da crítica literária, que buscam retratar a enorme força da nação nas exposições da vida cotidiana, nos detalhes reveladores que emergem como metáforas e metonímias da vida nacional. Esses historicistas fascinados pela nação se furtam da pergunta essencial da representação da nação como processo temporal (BHABHA, 2013 [1998], p. 232).

Nesse sentido, não é apenas o roteiro sentimental que atravessa toda a obra de Freyre, mas também a forma pela qual o autor se relaciona com tempo, nesse caso a tradição é central. Segundo Bastos, ao deparar-se com as profundas mudanças que transcorrem na virada do século XIX para o XX, Freyre constata que, embora os tempos tenham mudado, os costumes permanecem. De que os elementos do passado continuaram a se desenvolver-se. Isso o faz um daqueles intelectuais que busca compreensão das forças sociais que tem raiz no passado, com efeito, sendo, por vezes, considerado um romântico, conservador, regionalista e tradicionalista. Em outros termos, Gilberto Freyre quer mostrar como a ordem pretérita é constitutiva da ordem presente através das relações sociais, das atitudes e de modos de pensar, explícitos, submersos ou latentes que teriam sobrevivido a mudança (BASTOS, 2006, p. 46).

Mas como falar de tradições em um país tão novo como o Brasil? É por meio *da invenção das tradições*, no sentido que Hobsbawm atribuiu ao termo, que o autor escreve/narra os seus textos dedicados a formação da nação – *Casa Grande & Senzala*, *Sobrados e Mocambos* e *Ordem e Progresso*. Narrativas escritas desde um espaço-tempo homogêneo, atemporal, mítico, mas, sobretudo, da acomodação e conciliação dos conflitos. É por isso que o método utilizado para a reconstrução da história é a *empatia*. Isso explica o fato da história em Gilberto Freyre não ser datada (BASTOS, 2006, p. 47). Assim, em *Dona Sinhá e o Filho Padre*, Freyre descreve com grande *empatia*, a partir de sua posição transfixada no tempo, em que ficção e história (entre o latente e o manifesto) misturam-se a paisagem cotidiana da brasilidade através de suas *criaturas*. Quando ao tempo Freyre narra:

Haveria um tempo artisticamente fictício que fugisse ao domínio histórico mas fosse perseguido pelo histórico até que os dois tempos se tornarem, pelo menos em alguns casos, um tempo só? Haveria uma verdade aparentemente inventada – a da ficção – parecendo independente da história, mas de fato verdade histórica, a qual solta no ar – no ar psíquico – a sensibilidade ou a imaginação de algum novelista mais concentrado na sua procura de assunto

ou personagem, a apreendesse por um processo metapsíquico ainda desconhecido? (FREYRE, 2000[1964], p. 31).

Quanto ao roteiro sentimental, do tempo homogêneo e atemporal, em que a nação é narrada como evento do cotidiano e advento do memorável:

Comecei a dizer para mim mesmo: “São José não falha: continua a ter a coragem de ser não só um espaço como um tempo a parte dos outros espaços e dos outros tempos recifenses”. Recifenses, só, não: brasileiros. Isto mesmo: brasileiros. (FREYRE, 2000[1964], p.16)

Essa *temporalidade* dupla da nação, essa ambivalência, garante que o tempo seja fixado de tal forma que a nação sempre foi, era e será representada como uma *unidade cultural holística, estática e coesa*. Para tanto, Bhabha vai destacar, por um lado, o caráter pedagógico nacionalista da narrativa, enquanto prática representacional que se baseia no preestabelecido ou na origem histórica constituída no passado; por outro também consiste em um processo de significação que deve obliterar qualquer presença anterior, dessa forma estabelecendo para si o status de contemporânea, no qual a vida nacional é readmitida e reiterada (BHABHA, 2013 [1998], p. 237). Parafraseando o próprio Freyre (2000 [1964]), a nação é escrita/narrada na paisagem de um *moleque* chamado Amaro, tão retintamente preto que parecia um pajem de José de Alencar, sempre solícito com um sorriso bom; e em uma Dona Sinhá que se apresenta docemente familiar no porte, na figura, na voz, causam a estranha e permanente impressão de *déjà vu*.

Aqui podemos começar a concluir a nossa reflexão. Fanon ao salientar a mudança de uma forma de racismo mais rudimentar e arcaico, para uma mais sofisticada, denota que essa transformação está intimamente associada ao processo de complexificação dos meios de produção. A evolução das relações econômicas, a perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo das formas de racismo (FANON, 1970 [1956], p. 39). De outro modo, é a *transição* de sociedades tradicionais para sociedades modernas o elemento que deflagra esse deslocamento. Essa premissa fanoniana é um ponto de inflexão que ao mesmo tempo me possibilita retomar um dos temas centrais, segundo Bastos (2006), da obra de Freyre.

Segundo Bastos, um dos aspectos principais da obra de Freyre é a sua preocupação com a *transição*: a passagem do trabalho escravo ao trabalho livre, da monarquia à república, do campo à cidade. E que, todavia, esses processos profundos de

transformação não levam a uma ruptura no seio da sociedade, justamente, por causa da articulação entre patriarcalismo, etnias/culturas e trópico. Dessa articulação emerge a principal característica da nação brasileira, a conciliação (BASTOS, 2006, p. 12). Sendo o patriarcalismo a pedra angular dessa conciliação, que mesmo em decadência (processo descrito em Sobrados e Mocambos) garantiu a interpenetração de valores sociais de caráter diversificado; através dele operou uma síntese não conflituosa que impediu rupturas. Sob essa conciliação tipicamente brasileira na mudança alteram-se as formas e o acessório, mas o substantivo permaneceu. A transformação não se processou de modo linear; tem a conformação de um labirinto. Seu trabalho busca a reconstrução desses caminhos sinuosos (BASTOS, 2006, p. 13-14).

De fato, nesse processo de transição, partindo desde inflexão fanoniana, a forma e o acessório mudaram, mas o substantivo permaneceu. A complexa síntese cultural elaborada por Freyre que se sintetiza sob as linhas do termo *mestiçagem* e ampliada sob o *lusotropicalismo* e que encontra forma mais refinada na *democracia racial*, é operada enquanto aparato epistemológico na interpretação do Brasil. Produziu um conjunto de deslocamentos no trato da diferença racial que por sua vez ressoaram decisivamente na formação da sociedade brasileira.

No entanto, a partir se não de uma leitura, mas das problematizações desenvolvidas ao longo de nossa reflexão com base em Fanon (2008 [1952]; 1970 [1956]) e Bhabha (2013 [1998]) é possível afirmar que, muito embora Freyre desloque o arcabouço utilizado para a compreensão e interpretação da sociedade brasileira o substantivo continua, colaborando para: a reificação de uma sociedade de caráter colonial, ou melhor, dizendo, pós-colonial. Dessas problematizações podemos desdobrar o seguinte: de que as elaborações de Freyre podem ser compreendidas, e esse é um aspecto já presente como prerrogativa inicial, como uma forma de *discurso colonial*. E enquanto tal, esse foi o intuito da argumentação, articulam um conjunto de características, no fundo estratégias de representação que, intencionalmente ou não, corroboram para uma intrincada relação entre contexto colonial, racialização e cultura, mas, sobretudo, entre os dois últimos. Isto se dá por meio do estereótipo e de suas três categorias constitutivas – ambivalência, essencialismo sincrônico e fetiche se dá num refinado processo de fixação cultural (racialização).

A profunda radicalidade desse processo é sublinhada por Bhabha (2013 [1998]) ao denunciar que o estereótipo é uma forma de *conhecimento* e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente

repetido; de reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Enquanto prática colonial de representação, o discurso colonial e/ou as elaborações de Freyre dão acesso a identidades marcadas pela fantasia e desejo da origem e que, por consequência, define-se como um *conhecimento estereotipado*.

O discurso racista estereotípico, em seu momento colonial inscreve uma forma de governamentalidade que se baseia em uma cisão produtiva em sua constituição do saber e exercício do poder. Algumas de suas práticas reconhecem a diferença de raça, cultura e história como sendo elaborada por saberes estereotípicos, teorias raciais, experiência colonial administrativa, institucionaliza uma série de ideologias políticas e culturais [...]. Ao “conhecer” (grifo meu) a população nativa nesses termos, formas discriminatórias e autoritárias de controle político são consideradas apropriadas. A população colonizada é tomada como causa e efeito do sistema presa no círculo de interpretação (Bhabha 2013, p. 141-142)

De forma geral, as idéias de Freyre, que aparecem como uma perspectiva outra relativa ao racismo biológico do final do século XIX, tratam-se de uma forma muito mais complexa e sofisticada de *racismo cultural* (FANON, 1970).

As sínteses desse processo – a mestiçagem e a democracia racial enquanto narrativa da nação – remontam aquilo que Hall (2010, p. 423) denomina de *regimes racializados de representação*. Segundo a taxonomia do autor é possível identificar três desses regimes: o primeiro, o contato que ocorreu no século XVI entre os comerciantes europeus e os reinos africanos; o segundo, a colonização europeia da África e da Ásia e o controle do território colonial; e o terceiro, diz respeito à migração do terceiro mundo para a Europa e América do Norte após o fim da 2ª Guerra Mundial. Em cada um desses momentos houve um conjunto de práticas e figuras destinadas a representar a diferença, nesse caso racial, na cultura popular do ocidente.

Embora as construções de Freyre extrapolem as experiências analisadas por Hall (2010), em especial as duas últimas classificações, a noção de *regime racializado de representação* tende a ser profícua, não apenas porque o autor também destaca o estereótipo como principal prática significativa debruçada sobre a diferença no ocidente, mas, por outras duas premissas subjacentes à sua assertiva. A primeira é a de que a despeito da mudança do regime de representação este permanece *racializado*; e a segunda indicando que cada transição implica na mudança das *relações de representação*. Nessa ordem de idéias, há uma transição entre regimes e relações de representação inaugurada nas concepções de Freyre, porém, o substantivo permanece.

Trabalhando com Hofbauer (2006), torna-se mais profunda a análise, ao correlacionar-mos a sua tese à Bhabha (2013 [1998]), Hall (2010) e Fanon (2008

[1952]): na medida em o estereótipo implica em processo de subjetivação/identificação inscritos em um regime de representação racializado, redundando em formas de conhecimento estereotípico, que oscila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido. Os infundáveis ideais de branqueamento enunciados por Hofbauer (2006) são nesse sentido, mascaramentos metafóricos da negrura que deve ser então ocultada, garantindo ao estereótipo a sua fixidez fantasmática – sempre as mesmas histórias sobre a animalidade do negro. Ou em nosso caso: *o melhor da cultura africana, o sorriso bom de Amaro, ou a mulata que nos iniciou no amor carnal, a brasilidade conciliadora e mestiça*. Todas essas infundáveis reformulações são traduzidas de forma sintética no título fanoniano: *Pele negra máscaras brancas*.

O que permite concluir nossa reflexão: a mestiçagem e a democracia racial têm a capacidade não apenas de se posicionar como um obstáculo ideológico a construção de uma identidade negra em detrimento de uma identidade nacional (MUNANGA, 1999). A democracia racial, enquanto mito, perpetua e (re)produz as desigualdades entre brancos e negros no Brasil¹¹. Ao compreender a mestiçagem e a democracia racial como uma forma complexa e sofisticada de *racismo cultural*, se é possível extrair mais uma consequência de seus desdobramentos.

Ambas, reinscrevem, reificam e reencenam o drama e as cenas da relação colonial (pós-colonial) cotidianamente. Nas formas de conhecimento (reconhecimento e repúdio da diferença racial/cultural/histórica), nas possibilidades de subjetivação/identificação (estereotipadas e fetichizadas), nas formas de governamentalidade, regulação, normatização e vigilância, na política. A mestiçagem e a democracia racial, em seus efeitos, contribuem para a formação do que Hall (1980 apud SILVÉRIO, 1999, p. 2) denomina de sociedades racialmente estruturadas em dominância. A última letra é de Fanon, pois, sempre nos depararmos com as seguintes palavras a relação/diferença colonial está sendo (re)posta: “Preto sujo!” Ou simplesmente: “Olhe, um preto!” (FANON, 2008 [1952], p.103)

Portanto, essa reflexão torna-se então base, tanto para pensarmos a política africana brasileira. Quanto para as questões empíricas que nos deparamos em campo. Passamos agora para a nossa reflexão sobre a política africana brasileira.

¹¹ Ver: GUIMARÃES, A. S. A. Classes, raças e democracia. São Paulo, Editora 34, 2002.

2.2 O Diálogo Atlântico – Brasil e África: racialização e política

De fato, o diálogo entre Brasil e África é de longa data histórica e, certamente a escravidão é a marca que fundamenta e deflagra o início desse profícuo e, por vezes, doloroso “diálogo atlântico”.

Segundo Saraiva (1998), as relações entre Brasil e África no período contemporâneo (a partir de 1930) podem ser compreendidas sobre quatro momentos históricos que marcam as políticas externas estabelecidas entre Brasil e o continente africano. O autor estabelece os seguintes períodos da política africana brasileira: o primeiro o do “esquecimento”, o “afastamento deliberado” da África. Período, que transcorreu entre as décadas de 1930 a 1946. O segundo inscrito no período circunscrito entre 1946 a 1961, denominada de “o Brasil e o renascimento africano”; O terceiro momento é nomeado por Saraiva (1998) como, “avanços e recuos nas relações Brasil-África”, que está contido no período de 1961 a 1969. E o quarto, “*a reafirmação da política africana*”. Momento que se iniciou em 1969, no qual o Brasil retoma o diálogo com África, e têm como marca os acordos ancorados em interesses econômicos e socioculturais, movimento que continua em ascensão até os dias de hoje.

Um aspecto importante da perspectiva historiográfica concebida por Saraiva (1998), é que este diálogo é um movimento pendular, ora há uma estreita aproximação, ora um distanciamento profundo. Também no interior da formulação do autor é possível observar três grandes marcos históricos três grandes políticas imigratórias que se detiveram no trato da vinda de africanos para o Brasil: a escravidão, a política de branqueamento e os recentes acordos (políticos, sociais, culturais e econômicos) bilaterais.

Embora, as três políticas destinadas à vinda (voluntária ou involuntária de africanos para o Brasil) não correspondam de forma respectiva aos períodos sugeridos por Saraiva (1998). Entendo que tais marcos são expressões das discontinuidades relativas a forma como a presença africana é representada interpretada na narrativa da formação da nação brasileira. E que as diferentes perspectivas teóricas que se detiveram na compreensão da questão racial no Brasil são elementos que influenciam na formação da política africana brasileira. Deste modo, trabalhando com Fanon (1970, 2008) e

Gilroy (2007) é possível demonstrar a relação entre raça e política, como um passo importante para a nossa discussão sobre a política africana brasileira.

Fanon (1970) ao demorar-se sobre a relação colonial, marcadamente sobre as consequências do colonialismo sobre o colonizado após o sucesso na luta anticolonial, faz duas considerações sobre natureza do racismo. A primeira: o racismo não é um fenômeno estático, mas em constante transformação; segunda, que o racismo primitivo articulado por meio de determinismos biológicos correspondentes a uma fase do colonialismo que fora desautorizada na catástrofe da Alemanha nazista vem sendo substituído por um racismo cultural que não tem como foco um ser humano individual, mas uma “forma de existência”.

As duas observações de Fanon (1970[1956]) a cerca da natureza racismo são a primeira vista aparentemente corriqueiras, mas a radicalidade de suas afirmações é desafiadora. Segundo Hall (1980. apud SILVÉRIO, 1999, p. 2) essa afirmação vêm suscitando um conjunto de estudos em sociedades com um passado colonial ou sociedades racialmente estruturadas. Os autores chamados de pós-coloniais¹² como o próprio Hall (2010, 2011), Gilroy (2002, 2007) e Bhabha (2013 [1998]) dedicam-se de forma sistemática as sugestões de Fanon (2008[1952],1970[1956]). Raça fora e é, nessa perspectiva, muito mais que um instrumento para a percepção das diferenças humanas. Para os autores acima mencionados, raça¹³, mais precisamente os *processos de racialização*, é um instrumento articulado enquanto *categoria analítica* muito valiosa.

Articulando-a partir desse lócus de enunciação, se é possível afirmar que as discontinuidades e mudanças significativas na forma pela qual o Brasil qualifica sua relação com o continente africano estão intimamente ligadas a transformações, ou melhor, dizendo deslocamentos da compreensão de raça no tempo e no espaço.

Segato (2005), ao analisar o debate sobre a implantação de cotas raciais nas universidades brasileiras, sintetiza por meio de uma reflexão apurada que *raça é signo*. E, como tal, depende de contextos definidos e delimitados para obter significação, definida como aquilo que é socialmente relevante. Estes contextos são localizados e

¹² Segundo Alves (2000): Os teóricos pós-coloniais distinguem-se pela tentativa constante de repensar a estrutura epistemológica das ciências humanas, estrutura essa que terá sido moldada de acordo com padrões ocidentais que se tornaram globalmente hegemônicos devido ao facto histórico do colonialismo. (...) Pela ênfase colocada na temática da alteridade, a Teoria Pós-Colonial tende a transcender as consequências (sic) do colonialismo, servindo como frente de combate a qualquer grupo que se sinta discriminado em relação à norma prevalecente – seja esta étnica, social ou sexual -, e que procure implementar uma política de identidade através da afirmação da diferença (2000:222).

¹³ Para ver a história longa do conceito de raça no ocidente: HOFBAUER, A. *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*.

profundamente afetados pelos processos históricos de cada nação (SEGATO, 2005, p. 6).

Com a autora é possível compreender que trabalhar com raça a partir dessa perspectiva supõe necessariamente considerá-la como categoria representacional. Significa considerar o seu constante deslocamento e que relações sociais (políticas, culturais, econômicas) aparentemente desprovidas de teor racial *stricto sensu* no limite exprimem processos de racialização.

É por meio da categoria racialização que os autores pós-coloniais¹⁴ produzem suas aproximações, teóricas, metodológicas e certamente políticas. Uma aproximação que articula o conceito de racialização e que nos é frutífera nesse momento, são as concepções de Gilroy (2002, 2007) especialmente aquelas presentes em seu texto “*Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*”. Neste texto, o autor faz um movimento metodológico em que utiliza o conceito de racialização para pensar a história, evidentemente, não para observar as contribuições das diversas raças humanas para o desenvolvimento da humanidade¹⁵, mas no sentido de fazer saber aquilo que ele denomina de *raciologia*.

Reclama Fanon como autor para enunciar que, o pensamento racial se transforma no tempo e no espaço, o que desloca a forma como este é articulado, mas que, todavia, justamente pelas mudanças de sua forma garante e potencializa a permanência de seus efeitos. Com base em uma análise sistemática do Estado-nação que, além dos termos característicos da equação nacional (uma língua, um território, um povo e uma cultura) é preciso considerar um termo suplementar. A estratégia suplementar sugere que o ato de acrescentar não necessariamente equivale a somar, mas pode, sim, alterar o cálculo. Para Gilroy (2007), isto significa rever o humanismo e a modernidade bem como sua unidade política característica (o Estado-nação) por meio do termo suplementar raça.

Segundo Gilroy (2007) a raciologia se refere à articulação entre “raça” (entendida pelo autor como processos sociais, culturais e políticos que articulam local e global), cultura e nação, demonstrando uma relação estreita entre raciologia e a

¹⁴ A possibilidade de trabalhar com raça enquanto categoria analítica esta alicerçada na obra fanoniana em especial naquilo que o autor denomina de *processos de racialização*. Conceito apresentado e sistematizado pelo autor em “*Pele negra, máscaras brancas*” (2008 [1952]) e também articulado em “*Racismo e Cultura*” (1970 [1956]). Cabe a ressalva de que, as leituras, reflexões e apropriações realizadas por esses autores embora singulares entre si em muitos aspectos, tendem a evocar recorrentemente essa obra (*Pele negra, máscaras brancas*) de Fanon (2008 [1952]) em especial como fundamento das suas concepções

¹⁵ Ver: Claude Lévi – Strauss em “*Raça e História*”(1953)

administração do Estado (GILROY, 2007, p. 83). Segundo o autor esta é uma relação inerente à constituição dos Estados modernos, viveríamos em Estados racialmente estruturados, a metáfora “campos” sintetiza a reflexão. A humanidade seria divindade em duas: a humanidade e a infra-humanidade. Que por sua vez faz emergir a idéia de uma política racial, que interroga tanto a natureza da unidade política moderna (Estado-nação) quanto a equação nacional liberal, denunciando as liminaridades dessa narrativa.

Reconhecer o poder da raciologia, que é empregado aqui como termo abreviado para uma variedade de modos de pensar essencializantes que são tanto do tipo biológico quanto cultura, é uma parte essencial para se confrontar o poder contínuo da “raça” em orquestrar nossas experiências sociais, econômicas e culturais. (GILROY, 2007, p. 97)

Com efeito, ao retomarmos a relação Brasil e África através das reflexões de Gilroy (2007) nos é aberto outro lócus de enunciação para tratar dessa relação inerente entre raça e política. Muito embora, a escravidão e as ações em direção ao branqueamento orquestradas pelo Brasil em relação aos “negros” africanos nos determos de forma pormenorizada sobre as duas últimas políticas orientaram a vinda de africanos para o Brasil; a política de branqueamento e os recentes acordos bilaterais. Destacando que nosso maior interesse é sobre essa última.

Continuando a trabalhar com Gilroy (2007), a política de branqueamento¹⁶ constituem-se como um traço particular das relações raciais brasileiras, ou seja, uma forma particular de raciologia. Podendo ser divididas em dois momentos distintos, mas complementares. O primeiro momento se caracterizaria como caudatário da tradição científica racialista do século XIX. Que remonta as determinações biológicas do racismo primitivo (FANON, 1970) que conformava a sociedade escravocrata.

Posteriormente, já no seu segundo momento as políticas de branqueamento podem ser compreendidas como expressão de uma transição no trato das diferenças entre os seres humanos. Processo em que a diferença deixa de ser percebida estritamente por noções articuladas a determinismos biológicos, para noções ligadas às culturas e sua diversidade. Contudo, o eixo de seu discurso, apesar de agora registrar-se sobre outros pressupostos resultaria em efeitos semelhantes.

¹⁶ Segundo Hofbauer (2003) a ideologia do branqueamento emerge em um momento de incertezas da formação da nação brasileira. O contexto histórico político da transformação da sociedade escravista em um novo modelo social, capitalista. Segundo as teorias raciais do século XIX o Brasil estarei fadado ao fracasso e a incivilidade, uma vez que, sua população era formada, sobretudo, por tipos inferiores: pretos e mestiços. Nesse sentido, a idéia de branqueamento como uma saída político-ideológica, em que a elite econômica e POLÍTICA fomentou e subsidiou a vinda de mão-de-obra branca europeia que teria dois como efeito colateral embranquecer e marginalizar os negros na nova sociedade capitalista que nascia.

E é durante o primeiro momento, após a abolição oficial da escravidão em 1888 que a vinda de africanos para o Brasil é proibida por lei em 1890 por Marechal Deodoro da Fonseca, mediante o DECRETO N. 528 - DE 28 DE JUNHO DE 1890.

Art. 1º É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas.(SENADO FEDERAL, 1890)

É apenas no último quartel do século XX que se torna novamente intenso o fluxo de imigrantes provenientes de África, mediante programas fomentadores da vinda de estudantes africanos para o Brasil é novamente retomada. (FONSECA, 2009). Nesse sentido a questão que se coloca é: por que no período inscrito entre final do século XIX e inicio do XX a imigração de africanos para o Brasil foi proibida por lei?

Nesse sentido é partir dessa a indagação que começamos a colocar em evidencia a relação entre raça e política presentes na ação do Estado brasileiro perante o continente africano. Partindo da sua perspectiva raciológica Gilroy (2007) obobserva como a idéia de raça mantém uma intima relação com a formação do Estado-nação. Assim, a sua formação deve ser percebida como uma articulação entre local e global. Isto é, entre dois eixos. O primeiro sincrónico que busca tecer o branqueamento enquanto prática contextual e circunstancial construída pela elite intelectual brasileira para atender às necessidades de colocar o Brasil nos rumos do desenvolvimento e da modernidade, já que seu futuro estava supostamente comprometido devido ao grande contingente de não-humanos (não-brancos) presentes na população.

E o segundo, diacrónico, em que o branqueamento esta inscrito na tradição teórica mais ampla, fundamentado em uma matriz ligada ao evolucionismo e racialismos corrente no século XIX .

Esse movimento coloca em relevo os interesses e disputas contidos na produção do conhecimento. Põe em evidencia a política racial que se utilizou para sublinhar práticas político-sociais e culturais específicas constitutivas das teses do branqueamento. Possibilita-nos dar corpo aos processos de racialização, ás suas nuanças, dinâmicas e constantes deslocamentos.

Nesse sentido, discutir a questão racial no Brasil na virada do século XIX é discutir o Brasil. Schwarcz (1993) no texto “*O espetáculo das raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil – 1870 – 1930*”, ilustra muito bem como as idéias que balizavam as práticas científicas exercidas pela elite intelectual brasileira. De

acordo com a autora a idéia da existência de diferenças qualitativas entre as supostas raças humanas, discurso que no Brasil foi subsidiado por práticas científicas (antropometria, direito positivo diferencialista, etc), teve por base experiências empíricas como finalidade de provar e ratificar a inferioridade dos “negros”. Idéias que obtiveram grande poder de persuasão haja vista a existência de uma necessidade e um desejo de direcionar o país rumo a modernidade liberal em meio a fortes e resistentes traços da antiga ordem escravocrata que contribuía substancialmente para as relações e as ações cotidianas orientadas por uma reflexão sobre o social eivada no racismo científico.

Silvio Romero, Euclides da Cunha, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, foram intelectuais ativamente presentes no debate. No entanto, naquela conjuntura as ideias de João Batista de Lacerda tiveram expressão fundamental para a criação da chamada política do “branqueamento”.

João Batista Lacerda realizou um intenso debate com a teoria racialista da época, em especial com Arthur de Gobineu para quem a nação brasileira constituía “uma população totalmente mulata e viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia” (SCHUWARCZ, 1993, p. 13). É sob esse registro que João Batista Lacerda forja as teses de branqueamento da população brasileira. O branqueamento era ao mesmo tempo um mal que deveria ser destruído e uma saída por meio da qual poderia se colocar o Brasil nos rumos do desenvolvimento e da civilidade. Assim, foram sendo forjadas as políticas de branqueamento fundadas em noções científicas a respeito das supostas raças humanas. O que a rigor também representaria uma contradição.

A teoria fora apresentada por Lacerda no Primeiro Congresso Universal das Raças, sediado na Universidade de Londres entre os dias 26 e 29 de junho de 1911 (SCHWARCZ, 1998, p. 176). As teses do branqueamento buscam introduzir uma originalidade, isto é, um amalgama entre premissas antropológicas e determinismos raciais que enunciavam a superioridade da raça branca; alicerçava-se, também, a partir das idéias da antropologia evolucionista – se frisava as etapas do desenvolvimento da humanidade – repercutindo nas noções ligadas ao arianismo e degenerescência da mestiçagem e a sua condenação a extinção.

Deslocando o olhar para relações externas entre Brasil e África, segundo Saraiva (1998), esse momento (da circulação das teses do branqueamento) tratou-se do afastamento deliberado de África pelo Brasil, o que o autor denominou de política de *esquecimento*. Postura política que decorre – como procuramos demonstrar – da

orientação racista articulada no e pelo Estado brasileiro. Dando corpo e corpos a relação entre política, raça e nação que a raciologia coloca em evidencia. Do esforço em fazer saber que raça deve ser reconhecida como uma questão política, identificando elementos de uma política racializada que acompanha desde o início a relação entre Brasil e o continente Africano.

Continuando por meio da idéia de raciologia esse trato só foi possível pela demarcação da relação entre local e global, circunscrevendo-a desde as demandas e práticas de saber/poder que emergiram do contexto brasileiro e as correlacionando com as determinações teóricas presentes no campo científico mais amplo.

Não houve, nesse sentido, uma apropriação equivocada das teses oriundas do racismo científico característico do século XIX. Enquanto um modelo particular de raciologia (GILROY, 2007), as teses do branqueamento encerram sob seu traço relações, processos culturais e políticos de ordem sincrônica referente ao contexto local brasileiro e de ordem diacrônica articulando orientações teóricas mais amplas. As proposições de João Batista de Lacerda são válidas na medida em que são expressões do cotidiano e extraem legitimidade do contexto social de que é caudatária, bem como demonstra o caráter inerente entre raça e política no período.

Ainda há mais. Se o racismo primitivo tende a ser substituído por um racismo cultural em cenário de sucesso da luta anticolonial (Fanon, 1970 [1956]). No caso brasileiro, não houve uma luta anticolonial de libertação nacional como se deu, por exemplo, na Argélia. Chegou-se a afirmar que a colônia (Brasil) superaria sua metrópole (Portugal) (FREYRE, 1940).

Esse contexto profundamente diverso da experiência francófona testemunhada por Fanon produz uma síntese cultural complexa em que de fato o racismo primitivo é substituído pela idéia de uma mestiçagem cultural conciliadora. É nesse contexto que as idéias de Gilberto Freyre emergem como nova explicação para a formação da sociedade brasileira. Que como procuramos demonstrar no tópico anterior caracteriza-se como uma forma mais sofisticada e complexa de racismo, agora, cultural. Desse modo, no tópico que se segue, a reflexão será orientada tomando como referencia os períodos denominados por Saraiva (1998), “avanços e recuos nas relações Brasil-África” e “*a reafirmação da política africana*”.

2.3 O Brasil, os Palop e o lusotropicalismo: racialização, cultura, política e multiculturalismo

Após esse longo percurso, posso, enfim, retomar meu argumento de que o lusotropicalismo em suas formas ideais (a noção de mestiçagem e democracia racial) ainda hoje, exerce grande influência e é utilizado enquanto metáfora política na construção contemporânea da relação Brasil e os Palop. É a sua presença na construção dessa relação que garante a escolha do Brasil enquanto destino privilegiado por esses estudantes. Esta escolha está intimamente ligada a como o conhecimento sobre essa relação é produzido (MACOMO, 2009), ou, mais precisamente, como a presença africana é posicionada na construção da brasilidade. A partir desse momento, é possível delinear as feições de suas linhas força. Isto é, por meio do conjunto de problematizações elaboradas anteriormente, em especial das suas conclusões, é possível estabelecer uma crítica dessa relação (MACOMO, 2009, p. 35) compreendendo de que forma o seu poder é exercido.

As idéias lusotropicalistas de Freyre ganham força no interior do Estado Novo Salazarista enquanto elemento de justificação do colonialismo português após o ano de 1947¹⁷ e início dos 1950. Muito em função das implicações do Acto Colonial de 1930, o discurso colonial português baseado essencialmente em um pretense direito imperial de conquista, exploração, missões católicas e “civilizacionais” teve de ser reinventado. Com o intuito de atender ao novo contexto mundial do pós Segunda Guerra Mundial, o Estado Novo Salazarista socorre-se no colonialismo pretensamente imune de qualquer forma de racismo. A construção/representação luso-tropical de Freyre passa a ser ao discurso do governo ditatorial português a base para a recusa à descolonização dos territórios coloniais sob o controle de Portugal – Cabo Verde, São Tomé & Príncipe, Guiné-Bissau, Angola e Moçambique – na África (MEDINA, 2000, pp.49-50).

Tanto que, o Salazarismo explorou assiduamente a complacência de Freyre e de sua obra, sobretudo, nos anos de 1951 e 1952. Momento em que Freyre aceitou por convite do governo de Salazar visitar as colônias portuguesas de Guiné-Bissau, Cabo Verde, Angola, Moçambique e Goa na Índia. Dessa longa viagem o autor produziu um conjunto de textos que desenvolvem suas formulações sobre a presença e características da presença lusitana nos trópicos. *Aventura e Rotina* (1952), *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953) e *a Integração portuguesa nos trópicos* (1954), *O luso e trópico*

¹⁷ O grande teorizador do colonialismo português na África nesse período fora o romancista Henrique Galvão (1895-1970). Cujo livro que descrevia a missão civilizadora português chamara *Velo de Oiro* de 1933 (MEDINA, 2000, p. 49).

(1961) são os textos que resultam da viagem. Se, por um lado, as andanças de Freyre pelas províncias ultramarinas portuguesas foram motivo de celebração para os representantes do colonialismo português. Por outro lado, naquele momento em que os debates sobre descolonização já tomavam força e os ventos das independências sopravam, a viagem de Freyre fora contestada e criticada por um conjunto de intelectuais e líderes da luta anticolonial (MEDINA, 2000).

Cabe destaque ao angolano, nascido em 1928 no Galungo Alto, Mario Pinto de Andrade, líder dirigente do Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA) e escritor. Segundo sua crítica, as formulações de Freyre quanto ao lusotropicalismo deveriam ser consideradas como uma *impostura velada*. Apoiado, sobretudo, em estatísticas, o pensador angolano procurou demonstrar que a noção de mestiçagem, marcadamente a união entre o homem branco português com a mulher negra havia se dado no Brasil simplesmente pela ausência de mulheres brancas. Pois, em Moçambique e Angola a crueza dos dados demonstrava que a mestiçagem e/ou assimilação era praticada em escala ínfima. E que a exploração econômica dessas colônias repousava inexoravelmente na população de nativos negros (MEDINA, 2000, p.52).

Contudo, mais do que a insustentabilidade da idéia de mestiçagem, a problemática central do pensador angolano consistia no enfrentamento da transposição da explicação/narração do Brasil para toda a experiência colonial portuguesa em África, a qual, por definição, seria por excelência uma impostura velada. Essa projeção explicativa/narrativa traz consigo o cerne do léxico que subjaz a construção da relação entre Brasil e os Palop. Pois, ao supor a existência de uma *unidade de sentimento e cultura em sua complexa síntese luso-tropicalista* (MEDINA, 2000, p. 53), Freyre, decisivamente, construiu as bases representacionais, e discursivas, para posicionar Brasil como experiência modular e exemplar que nos dias atuais, orienta a política africana brasileira para os Palop.

A impostura velada que Mario Pinto de Andrade sugere haver na construção/representação de Freyre, levando em consideração a sua filiação marxista, uma “mistificação”, uma teorização viciada na base, de uma “falsa interpretação da gênese da expansão marítima portuguesa” (ANDRADE, apud, MEDIANA, 2000, p. 54).

Assim, a construção de Freyre adquire em seus desdobramentos no contexto do Estado Novo Salazarista, enquanto signo que emerge no interior discurso colonial que

produz, tanto, o colonizado quanto o colonizador, posicionando-os em relações de poder desiguais.

A noção de *impostura velada* em sua projeção explicativa/narrativa do Brasil como expressão modular e bem sucedida nos faz retornar ao conceito de fixidez de que depende a principal estratégia e prática da representação da diferença no discurso colonial, novamente o estereótipo. É a oscilação do que esta sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido, essa ambivalência, que garante ao estereótipo a repetibilidade em sua conjuntura histórica e discursiva mutantes (BHABHA, 2013 [1998]).

Ou seja, é o estereótipo enquanto prática de representação da diferença racial/cultural/histórica que garante a Freyre projetar a explicação/narrativa brasileira para toda a experiência colonial portuguesa na África. Freyre demora seu olhar particularmente sobre o arquipélago de Cabo Verde descrevendo as pequenas ilhas no seu texto *Aventura e Rotina* (1952) como segue:

[...] uma espécie de Ceará africano, um país pirandelianamente à procura de um destino, ou uma Martinica afro-portuguesa onde os colonizadores ensaiaram as primeiras grandes miscigenações entre italianos, judeus, portugueses e negros trazidos da Guiné, ao mesmo tempo que experimentavam um tipo de arquitetura que transplantariam para o Brasil, e praticaram o cultivo da cana-de-açúcar que seria o essencial do mundo luso-brasileiro da casa grande e senzala, da cultura e da economia do Brasil colonial [...] (FREYRE, 1952 apud MEDINA, 2000, p.55).

Critico dessa prática implícita, porém, constitutiva do luso-tropicalismo fora o intelectual cabo-verdiano Baltasar Lopes . O intelectual cabo-verdiano, defensor muito mais próximo das teses oficiais do colonialismo¹⁸ português na África, criticou a ligeireza, o tom jornalístico que tendia a generalizações simples e pormenores insignificativos presentes nas análises freyrianas. Discordando da sobrevalorização da presença africana na cultura caboverdiana que o autor destaca (MEDINA, 2000, p.55). Outro intelectual caboverdiano que debate-se com a projeção explicativa/narrativa estereotípica freyriana fora o poeta Gabriel Mariano. Segundo Mariano Freyre não reparara (ou não quisera reparar?): que “em Cabo Verde, diferentemente do que sucedeu em outros territórios colonizados por portugueses, foram os negros e os mulatos os responsáveis diretos na estruturação da sua sociedade” (MARIANO, 1959 apud MEDIANA, 2000, p. 59).

¹⁸ Ligadas a noção de progresso e protagonismo civilizatório de responsabilidade das nações ocidentais.

Embora a proposição de Gabriel Mariano seja instigante, a despeito das posições e apreciações manifestadamente oposta entre si, ambos os pensadores olhando a partir de suas perspectivas colocam-se ante as formulações freyrianas quanto à complexa unidade sentimental e cultural do luso-tropicalismo. E nesse movimento denunciam as suas liminaridades.

A contestação de Freyre à crítica do luso-tropicalismo por parte de intelectuais e líderes de movimento de libertação das colônias portuguesas em África, ocorreram ainda em meados dos 1950, entretanto, após quase sessenta anos das críticas realizadas seu roteiro sentimental permanece inspirando as idealizações e práticas da política africana brasileira (BASTOS, 2006) dirigida e imposta aos Palop enquanto espaço-tempo mítico da narração da nação brasileira, da conciliação harmoniosa e bem sucedida. Gostaríamos, nesse entendimento, de nos remeter a algumas das razões pelas quais o Brasil (naquele momento, ainda início dos anos 2000, as vésperas de eleições presidenciais), segundo o historiador e estudioso das relações internacionais Saraiva, deveria estabelecer uma renovada política africana (SARAIVA, 2002, p. 13). O autor apontou para a necessidade de uma política externa mais ativa para o continente africano.

Saraiva (2002) lista da seguinte forma os principais argumentos para a construção da política africana brasileira: i) o retrazar dos caminhos trilhados por diplomatas brasileiros, a partir do início do século XX, como forma de revitalizar a imagem do Brasil como poder tropical, mas que um dia também fora colonial. De modo a fortalecer a idéia de uma civilização moderna nos trópicos. No intuito de demonstrar à exitosa e harmoniosa experiência racial, de uma civilização moderna que um dia fora colônia, mas que hoje superou sua metrópole; ii) a valorização da força e presença das culturas africanas na formação da sociedade brasileira e, portanto, da identidade nacional; iii) a idéia de que o Brasil goza de um prestígio natural junto aos países. Esse conjunto de argumentos, segundo o autor, caracterizariam a política de reafirmação africana protagonizada pelo Brasil recentemente.

Para o autor um dos argumentos centrais para o distanciamento da política externa brasileira para com África está associada a processos de *(des)identificação* (grifo meu) da nação brasileira com o continente africano. Essa tentativa de *(des)identificação* é atribuída pelo autor às diversas perspectivas políticas brasileiras para o exterior em especial as multilaterais fomentadas por Fernando H. Cardoso, as quais fizeram com que o Brasil distanciasse dos profícuos caminhos trilhados

anteriormente pelos diplomatas brasileiros na relação com o continente africano se “perdessem”. Essa “perda” da vocação atlântica correspondeu a uma desmobilização diplomática voltada para a projeção da imagem do Brasil como *poder tropical* (grifo meu) e industrial, mas que um dia fora também colonial (SARAIVA, 2002, p. 10).

Encaminhando a reflexão par e passo com os pontos e argumentos salientando pelo autor, o primeiro aspecto que pretendo acentuar é a chamada retomada do caráter tradicional da política africana do Brasil. Enfraquecida por conta de um processo de (des)identificação da nação brasileira com o continente africano. Proponho deslocar o olhar e, ao mesmo tempo, retomar um dos pontos de partida e premissa da construção de meu argumento sobre a política africana brasileira, a saber: a forma e a aplicação dessa política esta intimamente ligada às formas pelas quais a diferença racial foi compreendida no interior do pensamento social brasileiro.

As suas continuidades e rupturas no trato da diferença racial, informam explicitamente a forma como essa política é prescrita e, portanto, cabe perguntar: Por que no período inscrito entre final do século XIX e início do XX a imigração compulsória ou não de africanos para o Brasil é proibida por lei?

A resposta mais imediata a esta questão, está contida nos axiomas raciais da elite intelectual brasileira (SCHWARCZ, 1993). Produzindo, como sugere Hall (2009 [2003], 321), estratégias culturais/representação capazes de efetuar diferenças e de deslocar relações de poder.

“Multicultural” tem se tornado um adjetivo recorrentemente atribuído à sociedade brasileira. A atribuição dessa qualidade ao Brasil tende a ser reflexo das recentes discussões sobre o trato da(s) diferença(s). Todavia, sociedades culturalmente “mistas” sempre existiram, a questão é que hoje nos deparamos com um novo fenômeno, ou como APPADURAI (2004) frisou que se pretende novo: a globalização. Multicultural, portanto, é um termo adjetivo (qualitativo) e por definição plural¹⁹ dado a sociedades que circunscrevem em suas fronteiras, uma diversidade de comunidades culturais que convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo, que retêm algo de sua identidade “original” (HALL, 2011, p.50).

A globalização, também, não é um fenômeno novo, segundo Milton Santos (2000) a primeira globalização tem início com o descobrimento do novo mundo e as

¹⁹Segundo Hall (2003) o multicultural é por definição plural, pois, encontramos diversas sociedades multiculturais, galgas em processos históricos distintos. Com efeito, presenciáramos uma gama de sociedades multiculturais – E.U.A, a Grã – Bretanha, a França, a Malásia, o Sri Lanka, a Indonésia , a África do Sul, são exemplos de sociedades multiculturais.

grandes navegações do século XV e XVI, isto é, com o processo de colonização. Mas é essa recente globalização contemporânea, marcada pelo acesso massivo a informação e grandes fluxos migratórios, que deflagra novos e complexos processos que vem produzindo efeitos em várias dimensões da vida.

Um dos efeitos centrais que podemos identificar em decorrência dos grandes fluxos migratórios provenientes da recente globalização é um intenso debate a respeito do trato da diferença em função da grande quantidade de imigrantes, ávidos pelo acesso a cidadania.

Conjuntura, que nos conduz a outro termo central em nossa análise: o multiculturalismo. O multiculturalismo sublinha as formas e estratégias políticas para governar e administrar problemas decorrentes de sociedades culturalmente plurais. E assim como sociedades multiculturais o multiculturalismo não é um fenômeno novo, pode ser remontado ao período colonial. Grafado usualmente no singular, pois carrega consigo uma doutrina filosófica e/ou (para compreensão mais adequada de nossa reflexão) científica, que toma forma enquanto estratégias de trato da diferença em sociedades multiculturais.

Apesar de sufixo “ismo” sugerir perenidade e fixidez ao multiculturalismo, isso é apenas uma pseudoconcreticidade, existem diversos multiculturalismos. (HALL, 2011, p.51). Podemos, portanto, observar na história do ocidente uma série multiculturalismos das mais diversas orientações e doutrinas. Hall (2011) ao buscar definir o multiculturalismo enquanto política destinada ao trato da diferença identifica-se diversas formas de sua expressão.

O multiculturalismo conservador segue Hume (Goldberg 1994) ao insistir na assimilação da diferença, as tradições e costumes da maioria. O multiculturalismo liberal busca integrar os diferentes grupos culturais o mais rápido possível ao *mainstream*, ou sociedade majoritária, baseado em cidadania individual e universal, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio do privado. O multiculturalismo pluralista por sua vez, avaliza diferenças grupais e concede direitos de grupo a distintas e diferentes comunidades dentro de um ordem política comunitária ou mais comunal. O multiculturalismo comercial pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecidas, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos (dissolvidos) no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição de poder e dos recursos. O multiculturalismo corporativo (público ou privado) busca “administrar” as diferenças culturais da maioria, visando os interesses do centro. O multiculturalismo “crítico” ou “revolucionário” enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (Mclaren, 1997). (HALL, 2011, p. 53).

As teses do branqueamento e as “políticas de branqueamento” podem ser interpretadas como estratégia política para governar e administrar problemas decorrentes da sociedade multicultural e “multirracial” brasileira, ou seja, uma forma específica, histórica, de multiculturalismo criado pela elite intelectual brasileira e efetivado pelo Estado. Tomando como referência a taxonomia proposta por Hall (2011, p. 53) ao diferenciar as diversas expressões do multiculturalismo, podemos interpretar as “políticas de branqueamento” (ainda no seu primeiro momento) enquanto um *multiculturalismo conservador*, orientado por uma doutrina racialista, caracterizado pela busca de uma suposta assimilação biológica da diferença. Legitimado pela extrema violência e inferiorização da diferença sublinhada pela categoria – “preto”, “negro”.

Freyre desloca o debate. Por meio de seu discurso colonial sintetizado sobre as categorias de mestiçagem e lusotropicalismo/democracia racial, assim nos termos de nosso estudo, caminhamos de um racismo primitivo para um outro regime de representação racializada. Desse modo, a vinda de africanos para o Brasil deixa de ser um ônus. Para, nesse momento recente, ser desejada e fomentada pelo Estado brasileiro. Contudo, essa presença tanto objetiva quanto simbólica assinalada pelo reconhecimento da contribuição das culturas africanas para a formação da sociedade brasileira é promovida por meio de um discurso colonial, de uma representação construída na narrativa freyriana que tem o estereótipo como principal prática representacional.

Nessa lógica, as formulações de Freyre apresentam-se como regime de representação racializado e mais recentemente, veem sendo utilizadas enquanto estereótipo político (BHABHA, 2013; HALL, 2010) na construção da relação Brasil e África, e particularmente com os Palop. É a natureza racializada dessa relação que a torna assimétrica, mas que possibilita ao Brasil posicionar-se como parceiro natural para relações econômica com África e destino privilegiado de uma recente diáspora africana, caracterizada, em nosso caso, pela vinda de estudantes angolanos para o Brasil.

3. CAPÍTULO II – CAMINHANDO PELO ATLÂNTICO: RACIALIZAÇÃO E AGÊNCIA.

3.1 A estratégia do sotaque

Entre as minhas idas e vindas a Lins –SP elemento (marcador de pertencimento) que tornou-se recorrente nas narrativas dos estudantes angolanos fora a *linguagem*, mais especificamente um elemento dela, qual seja, o *sotaque*. Segundo os estudantes a comunicação de forma geral, representou uma dificuldade na sua estadia no Brasil, mas, também um grande aliado para se travar relações cotidianas, o *sotaque* tornou-se uma diferença que marca uma estratégia étnica; articulada em varias situações, ordinárias, da vida dos jovens angolanos de Lins – SP.

Transcrevo agora a narrativa de Vicente²⁰, meu interlocutor, jovem de 26 anos, curso Engenharia Ambiental e que esta no Brasil desde meados de 2006²¹:

Só qui é bom começa dizer qui... o rapais que viveu essa história já não ta no Brasil porque envolve polícia. É qui, é uma feista qui uns colegas foram, eu não fui esse dia, era uma feista aqui pertinho, em Guaiçara. A genti tinha acabado de chegar, nu fazia um ano e a gente foi, você sabe como é qui é o nosso sotaque é bem diferente do vosso. Mas quando você em um lugar, você acha que tudo lá é bunito, e gente queria falar quem brasileiro... “ah! que isso...”; “legal”; “na boa”. Assim né! Só que na festa tinha uns cara que mexia com coisa errada. E polícia já tinha ouvido comenta e tudo mais. Ai depois de um tempo chego a polícia né na festa. Pego todo mundo crio àquela confusão e eles não tavam perguntando direito que vc... só tavam enquadrando já. E tinha um colega nosso... Alguns conseguiram fuji, dos nossos amigos, brasileiros. Só que um colega nosso que acabou ficando. A polícia chegou pra ele e ele tava falando: “ow não fiz nada mano”; “que isso mano”; “não faz isso comigo”; “na boa mano”. Ai chego um outro amigo que viu que ele já tava com a polícia. E foi falando: “fala bem, fala bem, a grita com ele”; “fala bem o português”. Ai quando ele se tocou, ele começou a falar: “eu não fiz nada sério, eu só vim pra festa e tudo mais”. Ai os policiais perguntaram: você não é brasileiro? Então ta bom fica ai. Então foi o suficiente para apaziguar os ânimos. Ou seja, quando ele tentou falar feito brasileiro eles enquadraram ele. (VICENTE, ENTREVISTA, OUTUBRO, 2012)

A narrativa de Vicente enuncia um dos problemas enfrentados pelos jovens angolanos, principalmente os homens, no contexto brasileiro. Porém, é a estratégia

²⁰ Narrativa cedida ao pesquisador ainda em outubro de 2012. Hoje Vicente é Engenheiro Ambiental pela Odebrecht em Angola.

²¹ As palavras e frases que seguem apresentam erros ortográficos e de concordância propositalmente. De forma a exprimir aspectos fonéticos da pronúncia do português falado pelos estudantes angolanos.

utilizada para tangenciar o trato truculento do policial durante a abordagem que chama a atenção, fato é, sim, discutiremos a ação policial, elemento fundamental de nossa reflexão. Por hora, no entanto, é o: “eu não fiiz nada, sério, eu só vim pra feesta e tudo maiss”, o elemento que emerge como centralidade e, por sua vez, na relação travada com o policial produz um efeito de *diferenciação*, um posicionamento intencional, o primeiro elemento para a reflexão. Mas, diferenciação em relação à que, ou em nosso caso, quem? E, por quê? Retornemos a narrativa de Vicente e a questão de como, o posicionamento por meio do *sotaque* produz um efeito de diferenciação intencional.

Podemos compreender que existe mais uma *diferença* implicitamente em jogo no jogo de linguagem e significação que o jovem angolano articula durante a circunstancia relatada na narrativa, qual seja, a categoria – negro, é por meio dela que ele produz um efeito de diferença, posicionando enquanto *diferença cultural*. Segundo Bhabha (2013[1998], p. 208), a diferença cultural, (...), não é a aquisição ou acumulação de uma saber cultural adicional; é a momentosa, embora momentânea, extinção do objeto da cultura reconhecível no perturbado artifício da significação, na extremidade da experiência. Isto é, o estudante torna-se *diferença cultural* no exato momento do presente em que deixa de ser objeto reconhecível da cultura e toma a enunciação para si, torna-se sujeito. É também nessa momentosa, embora momentânea extinção de sua objetividade cultural, em que ocorre um ruído, uma hesitação na significação que adia o significado, precisamente a *differánce*. É apenas a tomada de posição no campo da cultura capaz de produz este efeito.

(...) essas diferenças esse efeitos de diferença” (Derrida, 1981, 1982). Não se trata da forma binária de diferença do que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente “Outro”. É uma onda de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposição binária fixas. *Différance* caracteriza um sistema em que “cada conceito [ou significado] está inscrito em uma cadeia ou em um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros [significados], através de um jogo sistemático de diferenças” (Derrida, 1972). O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre *em processo* e “posicionado” ao longo de um espectro. Seu valor político não pode se essencializado, apenas determinado em termos relacionais. As estratégias de *différance* não são capazes de inaugurar formas totalmente distintas de vida (não funcionam segundo a noção de uma “superção dialética totalizante”). Não podem conservar as formas de vida tradicionais. Operam melhor dentro daquilo que Homi Bhabha denomina de “tempo liminar” das minorias (Bhabha, 1997). Contudo, a *différance* impede que qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente saturada. (COSTA, 2006, p. 60-61)

No momento em que o estudante diz: “eu não fiiz nada sério, eu só vim pra feesta e tudo mais”, que o efeito de diferença é produzido, o jovem diferencia-se do “negro brasileiro”, operando um processo de etnicização, produzindo um efeito de fronteira marcando o seu pertencimento ao grupo – *angolanos*. Deslocando a significação do ser negro no processo de racialização de sua experiência coletiva presente na pratica policial (SILVÉRIO, 2013): “você não é brasileiro? Então ta bom fica ai”. De imediato tal estratégia - interpreta-se como um posicionamento - marca uma diferenciação não apenas em relação, grosso modo, ao “negro brasileiro”. Essa diferença que sublinho por “negro brasileiro” deve ser considerada evidencia da raça como signo (SEGATO, 2005) uma categoria representacional, ou seja semiótica, em que o processo de significação é historicamente o contingente. Inscrita, constituída e organizada em relações sistemáticas através de discursos econômicos, culturais e políticos e praticas institucionais (Brah, 2006, p.362). Assim, o posicionamento do estudante revela-se como político-epistemológico.

Tomemos, então, com ponto de partida, ainda que superficialmente, a ação truculenta do policial para com o jovem angolano. Embora as praticas racistas orquestradas por policiais não sejam reconhecidas públicamente pela corregedoria, o que poderíamos denominar grosso modo de “cultura corporativa” da policia militar do Estado de São Paulo, tais ações são cotidianamente recorrentes.

Como diria uma anedota popular, que já cansei de escutar: “preto, parado é suspeito, correndo é ladrão”. Talvez essa fora a justificativa da abordagem dos policiais tanto àquela sofrida por jovens negos brasileiros quanto pelo estudante angolano. Guimarães (2002) ao investigar o insulto racial, como é o caso da anedota preconceituosa que alude a pratica policial, como forma de construção de uma identidade racial estigmatizada. Argumenta que o insulto racial deve ser compreendido como instrumento de humilhação e que sua lógica reside justamente em demarcar o afastamento do insultador em relação ao insultado, remetendo este ultimo para o terreno da pobreza, da anomia social, da sujeira e da animalidade (GUIMARÃES, 2002, p.173). A idéia de um preconceito racial dissimulado e que se faz na intimidade (SCHWARCZ, 1998), por meio de anedotas de fundo preconceituoso esta tanto na minha narrativa quanto na narrativa de Vicente, este elemento está presente nas praticas policias. Todavia, é compreendendo efetivamente as nuances de como o “racismo a brasileira” se

expressa em praticas cotidianas que poderemos compreender como o “sotaque” enquanto uma diferença é articulado como sinal distintivo dos angolanos em Lins- SP.

Ao compreendermos a cultura como elemento constitutivo das relações sociais (BHABHA, 2013; HALL, 2012), a noção de “diferença como relação social” (BRAH, 2006) amplia nossa possibilidade de análise no que tange ao posicionamento do estudante em relação ao regime de representação racializado (HALL, 2010) que o constrói como categoria cultural -“negro brasileiro”.

Dando escopo para a assertiva de que tal posicionamento é tanto político quanto epistemológico, é compreendo efetivamente as nuances de como o “racismo a brasileira” se expressa em praticas cotidianas que podemos compreender como o “sotaque” enquanto uma diferença é articulado como sinal distintivo dos angolanos em Lins- SP. O “sotaque” ao ser agenciado (ORTNER, 2006) como elemento que, como vimos, conduz a um efeito que diferencia etnicamente o jovem angolano “negro” do “negro brasileiro”, mas, sobretudo um posicionamento em relação a sociedade racialmente estruturada (GROSGUÉL,2013) brasileira que, tende a perceber o individuo “negro” a partir do “estereótipo do agressor”, racializando sua experiência (SILVÉRIO, 2013). Assim, a categoria negro deve ser pensada em algumas dimensões, a saber:

O primeiro sugere, retoricamente, mas é preciso afirmar, negro não é uma categoria substancial do ponto vista de uma categoria ética e, muito menos do ponto de vista de uma categoria êmica; em segundo, devemos considerá-la como uma categoria de classificação que opera de forma contingente e relacional ao contexto social e estruturas simbólicas que se expressam objetivamente, também, atravessada pela experiência do grupo que esta sendo sublinhado por essa categoria; finalmente, representa uma “a abertura de um outro lugar cultural, político de enfrentamento no cerne da representação colonial” (BHABHA, 2013, p. 62), ou seja, racista, que está, evidentemente, inscrita de forma tácita na pratica policial. Com efeito, podemos interpretar que o posicionamento do estudante não apenas inverte o quadro de representações, mas, propõe outro caminho: busca desestabilizá-lo, tratando a diferença não mais como uma fronteira entre dentro e fora, mas como um “lugar” – incerto e disputado – dentro do próprio centro, do campo das representações culturais.

Daqui em diante descrevo outras circunstâncias etnográficas recorrentes em que não apenas o *sotaque* é agenciado (ORTNER, 2006) enquanto estratégia étnica pelos

jovens angolanos para novamente tangenciar a estrutura cultural codificada racialmente que encontraram na sociedade brasileira.

Rabieth Moniz (conhecido como Matíaz) é uma jovem de 29 anos que esta no Brasil desde 2006 e que cursava o ultimo ano de Engenharia Ambiental. Em um diálogo recente Matíaz relata uma das circunstâncias mais constrangedoras que passou no Brasil.

Há algum tempo o Matíaz fora a uma ótica comprar uma câmera digital, chegando à loja a vendedora não o atendeu, segundo o jovem, a mesma o tratou com certo descaso e displicência. Apenas, após certo tempo e, alguns olhares de reprovação, dispôs-se a atendê-lo. Matíaz narra que, ao dizer que gostaria de uma câmera digital a vendedora lhe ofereceu quase que automaticamente o aparelho mais inferior e barato da loja. No entanto, a câmera que o jovem se interessou não era a inferior muito menos a mais barata. Ele interessou-se por uma câmera de alta resolução e que seu preço se aproximava R\$1200,00. Hesitante, apresentou a câmera a Matíaz e sugeriu que pagasse no crediário (em várias vezes). Matíaz pagou à câmera a vista, a vendedora se espanta e lhe da um brinde – um óculos. Narra, também, que posteriormente tratamentos como esses foram recorrentes pelos comerciantes de Lins-SP.

Narro, também, certa circunstância vivenciada, por meu interlocutor Vicente, fato corrido no final de 2006, ano em chega ao Brasil. Estavam ele e uma amiga na cidade do Rio de Janeiro – RJ, Vicente não estava muito bem, com uma indisposição muito grande. Diante desse intenso mal estar, decidem ir a um hospital para que pudesse ser observado por um médico. Naquele tempo Vicente ainda estava vinculado à empresa que fomentara a sua vinda para o Brasil, assim, estava conveniado a um bom plano de saúde (UNIMED), com cobertura completa em todo país. Procuram uma farmácia nas proximidades com o intuito de pedir informação de onde poderiam encontrar uma clinica do respectivo convenio de saúde. Ao encontrar a farmácia para pedir informação de onde poderiam encontrar uma clinica, a atendente do estabelecimento oferece a eles um remédio para o mal estar de Vicente. Segundo o jovem, eles insistem novamente em saber a localização da clinica e, novamente, a atendente ofereceu outro remédio salientando que este era um genérico, com o preço mais em conta – mais barato – e, também, informou da existência de um hospital público próximo ao local.

Vicente e sua amiga continuam a frisar o seu interesse na clínica respaldada pelo seu convenio. A atendente então diz que já havia oferecido remédio mais barato e falado

do hospital público. Neste momento Vicente e sua amiga exaltam-se, o que segundo ele, reflete-se em suas falas, seus sotaques transparecem, afirmam que não são brasileiros e querem ir especificamente para àquela clínica. De imediato a atendente muda o tom do discurso, dizendo que não sabia que não eram brasileiros. Vicente diz que, embora, como certa dificuldade a moça esforça-se para explicar a eles onde poderiam encontrar uma clínica da Unimed para atendê-los.

Embora, apresentem narrativas diversas, é evidente o fio que conduz e as orquestram são formas de discriminação racial inscritas nas relações e práticas cotidianas. “Preto rico no Brasil é branco, assim como branco pobre é preto” diz o dito popular. Não se “preconceitua” um vereador negro, a menos que não se saiba que é um vereador, só se discrimina um estrangeiro igualmente negro ao menos enquanto a sua condição estiver pouco especificada (SCHWARCZ, 1998, p.182). Afirmativa esclarecedora que sugere certa peculiaridade encerrada na relação – status, cor e raça (HOFBAUER, 2006), ou seja, como em nosso país a raça é uma questão de marca e de classe social, indivíduos são embranquecidos instantaneamente dependo da posição e situação em que estão inseridos na sociedade.

Retomando nossas narrativas, assim como na intervenção policial, bem como o atendimento na farmácia é especificando a sua condição de “negro estrangeiro” por meio do *sotaque* que os jovens produzem um efeito de diferenciação em relação aos “negros brasileiros” é subjacentemente a estrutura racista cotidiana. Segundo Brah:

A diferença como relação social pode ser entendida como as trajetórias históricas e contemporâneas das circunstâncias materiais e práticas culturais que produzem a condição para das identidades de grupo. O conceito se refere ao entretido de narrativas coletivas e compartilhadas dentro de sentimentos de comunidade, seja ou não essa “comunidade” constituída em encontros face a face ou imaginada, no sentido de Benedict Anderson (BRAH, 2006, p. 363)

3.2 Depois você tem que vir aqui fazer um “movimento” com ela: O riso e o risível como marcas do entre-lugares da cultura.

Daquela vez, fui a Lins em uma quarta-feira sem avisar antecipadamente meu interlocutor. Cheguei à cidade por volta das 10:00 horas da manhã. Em um telefonema para Vicente, disse-me que estava na faculdade, assim, me encaminhei a Unilins. Na faculdade Vicente estava na biblioteca trabalhando em sua monografia, junto com uma amiga; Nara, natural do interior de angola. Estudante, também, do curso de Engenharia

Ambiental e que esta no Brasil desde meados do ano de 2007. Embora, eu e Vicente estivéssemos conversando muito, e eu tentando conversar com Nara, a mesma, não parecia muito disposta a falar, me respondia apenas o “básico” e não muito mais. Como não havia avisado da minha ida, meu anfitrião estava despreparado. Tanto que, fomos dali, almoçar na casa de uma amiga. Fomos a uma casa próxima a faculdade, onde Magna (estudante angolana de 27 anos, natural de Luanda; do curso Engenharia Elétrica) estava nos esperando para o almoço.

Já a conhecia, lembro-me de que morava no mesmo pequeno condômino de apartamentos que Vicente mora com Cícero. Lugar pequeno formado por varias kitnet's de dois quartos, cozinha e sala juntos e um banheiro, relativamente, espaçoso. Vicente me explica que Magna havia mudado do lugar anterior, todavia, Cícero e ele, continuam a morar no mesmo lugar. Enfim, chegamos a nova casa de Magna, com efeito, havia se mudado pois seu irmão mais novo, também, veio estudar no Brasil. Ela recebeu muito bem, dizendo lembrar-se de mim. Perguntado as quantas anda a pesquisa digo a ela que naquele momento tratava de aspecto específico. Explico: a Magna a minha intenção de me concentrar na linguagem, especialmente no sotaque, e como é utilizado enquanto estratégia dos jovens angolanos em Lins para tangenciar praticas racistas persistentes no cotidiano brasileiro.

Enquanto nos encaminhávamos para a cozinha, Nara e Magna passam a conversar sobre o que lhes havia explicado. Interessante, que Nara, anteriormente, na faculdade, mostrava-se aparentemente como uma moça introvertida. No entanto, no ambiente privado Nara muda a sua conduta, não apenas passando a conversar mais tranquilamente, como, também, opinando sobre o que eu tinha explicado.

Segundo Vicente e Magna, realmente, talvez uma das maiores dificuldades que encontraram ao chegar ao Brasil foi a comunicação. Diziam que o sotaque deles é bem diferente do nosso, mas sobretudo, encontraram grande dificuldade em lidar inicialmente, com a metalinguagem (palavras de duplo sentido) características do português brasileiro. Como diria o sociólogo José de Souza Martins em uma palestra em que estive presente, no 8º Festival Literário Internacional de Paraty – RJ, nós no Brasil, brincando, não falamos o português de Portugal, nós aqui falamos outra “coisa”, algo como um dialeto. E que uma das suas características principais é a metalinguagem – o duplo sentido. É essa, de certa forma, ambigüidade de nossa fala, que marca uma diferença em relação ao português, caprichosamente literal, falado em Angola.

Nara diz que, recentemente estava no setor de assistência social da Unilins para resolver alguns problemas burocráticos relacionados a sua permanência no Brasil. Conta que estavam presentes na sala a assistente social da faculdade responsável por acompanhar os jovens no Brasil e outras funcionárias. Em um dado momento Nara solicita a assistente que “meta” o nome dela em determinada lista. Segundo Nara todas as mulheres da sala a olham com reprovação, embora não entendesse o porquê; novamente, solicita a assistente: “meta meu nome na lista!”; “mete para mim”. Os olhares de reprovação não se cessam a cada repetição, segundo Nara, eles tornam-se mais fortes. Até que a assistente explica a ela que a palavra “mete” ou “meter” no Brasil tem seu significado associado ao ato sexual, com sentido fálico. Narra que, embora, tenha compreendido o duplo sentido da palavra “mete” na língua brasileira, daquele dia em diante optou por continuar a utilizar a palavra “mete”, quando por exemplo, é possível operar a palavra “colocar”, significante que não daria margem para qualquer apropriação ambígua.

Magna, também, apresenta uma narrativa semelhante a esta, mas, dessa vez com a palavra “movimento”. Segundo Magna certa vez havia feito um favor para um amigo, também, angolano e, que por acaso encontrou esse amigo na faculdade, sendo que este estava em uma roda de amigos brasileiros. Ao adentrar ao círculo, Magna cumprimenta a todos e, em especial o amigo de Angola e diz a ele ir a sua casa depois para fazer um “movimento” já que ela o tinha ajudado. Segundo ela, todos começam a rir e fazer brincadeiras maliciosas entre ela e o amigo. Sem entender muito bem o que acontecia, insiste para que o amigo vá a casa dela, quando der, fazer um “movimento” com ela e se despede. Explica, que apenas posteriormente, passa a compreender que fazer um “movimento”, também, tem duplo sentido no jogo de linguagem característico do nosso português. Porém, assim com Nara, afirma, que a despeito desse jogo, continuará a usar a palavra “movimento” quando quer falar a uma amigo ir na casa dela fazer companhia, divertir-se, ou apenas retribuir um favor.

O nosso almoço continua, a saber, comíamos uma pasta, ravióli. Agradeço pelo almoço a Magna, então Nara vira-se para mim com um sorriso no rosto e diz: “obrigado nada, depois você terá que vir aqui, fazer um “movimento” com a ela!”. E Magna por sua vez olha para mim. Olho para Vicente e, como sempre em situações assim estava a me observar sorrindo.

Gostaria a partir de Geertz (2008) ao tratar do sentido da “piscadela” envolvendo os três garotos em seu texto a “Interpretação das culturas” quando propõe a fazermos uma “descrição densa” da cultura. Realmente como diz Geertz a cultura é, e deve ser compreendida como um conceito essencialmente semiótico, pois, “(...) o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental, mas como uma ciência interpretativa, a procura de significado (GEERTZ, 2008, p. 4).

Realmente, me vejo diante de uma “piscadela”, no entanto, existem algumas nuances que estão presentes no meu texto e, ausentes no texto do antropólogo. No entanto, a princípio passemos a destacar as semelhanças. Parafraseando-o, Nara, Magna e Vicente poderiam ser compreendidos dessa forma: são os três garotos. O que garante a inteligibilidade entre os três é justamente o seu pertencimento a um mesmo sistema simbólico (GEERTZ, 2008). O sorriso de Magna, como efeito, apresenta-se como expressão objetiva de uma forma cultural. E, nesse sentido, sua comicidade, na circunstância supracitada como sugere Bergson “não nos informará sobre os processos de trabalho da imaginação humana, e mais particularmente da imaginação social, coletiva, popular?” (BERGSON, 1983), trata-se de algo necessariamente cultural. Está inscrito dentro desse quadro de representação específico ou como Eriksen (2003) diria esta operando aparentemente a partir de um sistema cultural limitado e, bem definido. Mas, a minha indagação é que as coisas não são bem assim.

Como diria Castro (2002) em seu texto “O nativo relativo” falando das regras do jogo da antropologia. A posição de Geertz diante da leitura textual da cultura supõe, limites, fixidez, localização e implicitamente uma noção sistêmica de cultural. O que faz do nativo um nativo é a pressuposição, por parte do antropólogo, de que a relação do primeiro com sua cultura é natural, isto é, intrínseca e espontânea, e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente. O nativo exprime sua cultura em seu discurso; o antropólogo também, mas, se ele pretende ser outra coisa que não um nativo, deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente. Sua cultura se acha contida, nas duas acepções da palavra, na relação de sentido que seu discurso estabelece com o discurso do nativo. Já o discurso do nativo, este está contido univocamente, encerrado em sua própria cultura. O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua. (CASTRO, 2002, p. 114)

É essa experimentação reflexiva com a própria cultura, é essa relação, que dá ao antropólogo aquilo que Castro chama de vantagem epistemológica. A posição privilegiada do etnólogo está, portanto, pautada em três aspectos: primeiro, a noção de uma cultura fixa, localizada e descontínua, digamos do ponto de vista geográfico, de seu “lugar”; segundo, embora essencialmente semiótica, apresentando-se de forma sistêmica e holística; terceiro, classicamente, o antropólogo tem como prioridade compreender o ponto de vista do nativo, o sentido dele, mas é ele quem detém o sentido desse sentido. A questão é que, no contexto etnográfico em que me encontro os três aspectos que descrevi não encontram relativa objetividade. Novamente: primeiro, tais estudantes estão em um contexto diaspórico, desterritorializados, para além de culturas fixas e localizadas (GUPTA & FERGUSON, 2000, p. 43); segundo, há sim uma cultura semiótica, todavia, não holística marcada por processos de crioulização e hibridação (GILROY, 2001); terceiro, o privilégio epistemológico de explicar o sentido do sentido do nativo é questionado, declare-se a virada dialógica, é imprescindível romper com os monólogos que caracterizam as monografias antropológicas clássicas (HOFBAUER, 2009, p. 103). Elementos, todos, presentes no jogo de linguagem: “obrigado nada, depois você terá que vir aqui, fazer um “movimento” com a ela!”, no sorriso e nos olhos de Magna e, do olhar capcioso e sorriso de cumplicidade de Vicente.

A reflexão acima nos possibilita compreender o sotaque de forma específica, e a linguagem em geral, como marcadores de pertencimento articulados e negociados intencionalmente enquanto estratégia étnica e, vale-se ressaltar, traço vernacular de uma identidade não essencializada. Trabalhando com Fanon aprendemos que ao:

Atribuimos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. É por esta razão que julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão para-o-outro do homem de cor. Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro. (FANON, 2008, p.33)

Podemos considerar que esta relação determinada por Fanon orienta a trabalhar fenomenologicamente com o sotaque enquanto estratégia ética diante da forma específica em que o racismo apresenta-se no Brasil, é por meio dele que os jovens se diferenciam e se fazem, portanto, reconhecer para-o-outro; Este elemento denota a dimensão relacional da linguagem, nos conduz a outro aspecto presente em nossa observação etnográfica de forma acentuada. Qual seja, a relação dialógica entre etnólogo e nativo, mas, sobretudo, o trato relacional do grupo com o contexto brasileiro

Com efeito, não é necessariamente o jogo de linguagem experimentado por mim naquele momento que é objetivo desta reflexão, mas, como esse jogo é articulado e negociado (ORTINER, 2006), e, de que forma a enunciação (BHABHA, 2011) é conduzida e, como está é possível de ser interpretada. Quando do primeiro momento da enunciação em que Nara é recriminada tanto pela assistente social quanto pelos presentes ao dizer: “mete”, existe ali um ruído não intencional no processo de significação. Embora o significante permaneça enquanto imagem sonora, o seu significado não é inteligível, na medida em que está inscrito em estruturas de representação distintas.

Tadavia, apesar de recriminadas tanto Nara, quando Magna, afirmam que continuarão a se valer de “mete” e/ou “movimento” quando necessário. Não obstante, Fanon (2008) nos chama a atenção da necessidade do negro posicionar-se diante da linguagem. Observação que nos dá a proporção da radicalidade da utilização do sotaque, e do posicionamento em relação a linguagem de Nara e Magna.

Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. Já se vê aonde queremos chegar: existe na posse da linguagem uma extraordinária potência, Valéry estava consciente disso, fazendo da linguagem o deus de carne desorientado (FANON, 2008, p. 34)

Já no segundo momento, o jogo toma outro contorno. E seu novo aspecto fundamental está no “lugar” da enunciação, paradoxalmente, anterior ao texto enunciado e inscrito subjacentemente durante a fala. Com efeito, Nara ao dizer: “obrigado nada, depois você terá que vir aqui, fazer um “movimento” com a ela!” fala de seu “lugar” (enunciação), de seu quadro de representações em que o signo – “movimento”, carrega uma carga semântica específica (ou seja, uma dada relação arbitrária (SUSSARE, 2006) e não outra entre significante e significado).

Porém, intencionalmente, com grande contribuição do olhar e sorriso de Magna, ocorre um jogo de linguagem, que desloca o significante de seu primeiro mapa cultural. Aparentemente, a enunciação passa estar fixada a partir de outro “lugar”, porém, não é isso o que acontece. Pois, se fosse esse o caso, eu etnólogo (reconhecido como “negro”, assim como eles), aquele que experimenta a própria cultura reflexivamente, poderia por assim dizer “ler” e “interpretar” a dada circunstância etnográfica. Contudo, hesito. Crise de significação?

Seguindo com Bergson “o riso parece precisar de eco. Ouçamo-lo bem: não se trata de um som articulado, nítido, acabado, mas alguma coisa que se prolongasse

repercutindo aqui e ali, algo começando por um estalo para continuar ribombando, como o trovão nas montanhas (1983, p. 8). Trabalhando com a proposição do autor (BERGSON, 1983) de que o riso e, portanto o risível não é algo nítido e acabado levamos nossa reflexão mais adiante.

É publicada em 2011 no Brasil uma coletânea de textos do autor, como sabemos, pós-colonial Homi Bhabha chamada: *O bazar global e o clube dos cavaleiros ingleses*. Um dos textos da coletânea denomina-se “*O entrelugar das culturas*”, onde o autor desenvolve aproximações em relação a esta categoria analítica apresentada em outra obra sua publicada no Brasil em 1998 – *O local da cultura*. Segundo Homi Bhabha, ao citar Eliot, “(...) A cultura que se desenvolve em um solo novo tem que ser, ao mesmo tempo, desconcertantemente semelhante e diversa em relação a qual é aparentada (...). (BHABHA, apud. ELIOT, 2011, p. 82). É esta cultura parcial é esse tecido contaminado, que produz uma conexão entre as culturas. O resultado segundo Bhabha é algo que se aproxima a idéia de um “entrelugar” das culturas ao mesmo tempo desconcertantemente semelhante e diverso (BHABHA, 2011, p. 82).

Portanto, é desse “entrelugares” das culturas, é desse espaço liminar de onde provem a enunciação de Nara, o olhar e sorriso de Magna e o olhar capcioso de Vicente. Eles não estão do lado de lá, ou do lado de cá, estão “entrelugares”. Não ocorreu, haja vista, uma crise de significação, mas por meio do riso, a articulação da diferença, nesse caso, a linguagem, a partir daquilo que o autor chama de “terceiro espaço” que embora irrepresentável, constitui as condições discursivas de enunciação que garantem que os significados e símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial (BHABHA, 2013 [1998], p.68).

O fundamento que desencadeia o ruído, assegurando a não unidade e fixidez do significado, é aquilo que Bhabha chama disjunção semiótica do sujeito. Há a desestabilização da prerrogativa estruturalista da relação de causal entre aquilo que se está falando no momento presente – enunciado e/ou sujeito da proposição – e o “lugar” de onde se fala – cultural e discursivo – em relação ao tempo presente. Em outras palavras ao cindir o sujeito da enunciação, não se verifica mais uma relação causal entre ação e estrutura (COSTA, 2006, p.93). O *terceiro espaço* constitui-se na mobilização dessas duas dimensões mais a implicação específica do enunciado como estratégia performativa (no exato momento do presente em que deixa de ser objeto reconhecível da cultura e toma a enunciação para si, tonando-se sujeito), como diferença cultural.

Produzindo uma quebra na sincronia da temporalidade cultural, interrogando a interpretação literal do sujeito, agora não mais objeto da cultura (BHABHA, 2013 [1998], p.72). Posicionando-se relativamente a vantagem epistemológica do etnólogo e sua autoridade cultural.

(...) Bhabha postula a enunciação de significados culturais como um ato constituído por e na *différance* da escrita (LC, 65), princípio norteador de sua proposta de interpretação da cultura. De imediato, identifica-se aqui apropriações derridarianas, a de escrita como uma nova forma de pensar a natureza da significação e da diferença como movimento da estrutura no ato da simbolização da linguagem. Na perspectiva do signo em movimento, a produção de sentido se dá como efeito de um jogo de significante em que a significação não esta presente imediatamente no signo e, portanto, não pode mais ser pensada em termos de sua identidade segundo o sistema de traços diferenciais colocados na oposição presença/ausência, a clássica definição sassuriana da condição do signo lingüístico (SCHMIDT, 2011, p. 24)

Portanto, é nesse sentido, que o (eu) etnólogo, apesar de compreender e interpretar a cultura como um conceito essencialmente semiótico não conseguimos o interpretar, isto é, o fixar. Segundo (BERGSON, 1983, p. 9) [...]já não se notou que muitos efeitos cômicos são intraduzíveis de uma língua para outra, relativos, pois, aos costumes e às idéias de certa sociedade? Enfim, as narrativas que busquei desenvolver, por hora, sublinhadas por minhas palavras, e noutros momentos enunciadas por meus interlocutores neste momento são subsídio para que pudéssemos ampliar nossa reflexão de como o riso e o risível são atividades eminentemente culturais. Como que ambos são um rico ponto de inflexão analítica. Que neste caso logram compreender complexos processos culturais. Bem como o agenciamento do sotaque e da linguagem forma geral enquanto sinais diacríticos que produz, efeitos de fronteira. Utilizados estrategicamente como instrumento que opera a possibilidade de um posicionamento/contra-discurso diante dos processos de racialização que os estudantes experimentam no Brasil.

3.3 Sobre a diferença do Negro brasileiro e o Negro angolano

Embora não concorde com Leví-Strauss, os trópicos não são tristes como dizia. Certamente a sua reflexão sobre o fazer etnográfico é um ponto de partida para o que trataremos nesse momento. Como o etnólogo afirmava:

Há que narrar minuciosamente tantos pormenores insípidos, acontecimentos insignificantes? Não há lugar para a aventura na profissão de etnógrafo; ela é somente a sua servidão, pesa sobre o trabalho eficaz com o peso das semanas ou dos meses perdidos no caminho; das horas improdutivas enquanto o informante se esquivava; da fome, do cansaço, às vezes da doença; (...). Decerto, podem-se dedicar seis meses de viagem, de privações e de fastidiosa lassidão à coleta (que levará alguns dias, por vezes algumas horas) de um mito inédito, de uma regra de casamento nova, de uma lista completa de nomes clânicos... (STRAUSS, 2000, p.15).

Ainda nessa matemática do autor, gostaríamos de acrescentar mais um elemento: o tempo de maturação do pesquisador nesse processo. Isto implica, às vezes no olhar ao menos, podemos dizer de outro ângulo ou lugar para a experiência e material coletado em campo. Assim, foram muitas viagens, idas e vindas, horas dentro de ônibus. Observações, entrevistas, hora formais, hora informais. Diários, anotações. Para que um aspecto por vezes enunciado explicitamente e, em outras circunstâncias de forma não tão clara fosse, então, olhado, tomado e retomado enquanto objeto de reflexão.

Retornamos literalmente ao início dessa pesquisa. Em minha primeira incursão a campo em setembro de 2010, junto ao estudante que se tornaria o meu interlocutor mais ativo e generoso, Vicente. Recordo que Vicente morava com Cicero e que haviam me convidado para almoçar em sua casa, procurei saber, ao chegar à sua casa, qual seria o cardápio. Vicente me surpreendeu: o nosso almoço seria feijoada. Imediatamente lembrei-me do texto de Peter Fry “Feijoada e Soul Food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais”. Indaguei Vicente se a escolha do cardápio (feijoada) devia-se ao fato de eu “ser negro”, ou, por ser uma comida tipicamente brasileira? Confesso que a minha expectativa era a de eu “ser negro”. Porém, Vicente respondeu-me que fez feijoada por ele entender que é uma comida tipicamente brasileira. Empenhei-me em discutir com meus interlocutores o que significava pensar um prato como “comida de negro” e/ou como uma culinária tipicamente brasileira. Confesso também, que estanei muito comer feijoada com feijão carioquinha e legumes.

Esse dia por coincidência marca também o tema que trataremos mais adiante no próximo capítulo, que diz respeito à noção de diáspora africana. Pois após o almoço Vicente iria me conduzir por ruas próximas a sua casa para visita a uma república que fez questão que eu conhecesse. Onde o tema da diáspora africana enuncia-se. No entanto, voltando ao nosso almoço, a um dado momento Vicente me diz: “existe uma diferença entre o Negro brasileiro e o Negro angolano”. Essa foi à primeira vez em que os estudantes enunciaram essa diferença. Consequentemente a questão coloca-se: que diferença é essa?

Nos tópicos anteriores nos debruçamos sobre essa diferença tomando como ponto partida a forma pela qual os estudantes produzem e articularam essa diferença em relação ao negro brasileiro por meio da intersecção de uma etnicidade estrategicamente elaborada, o sotaque. E complexos processos culturais articulados a partir do uso da linguagem. A intersecção entre esse dois elementos torna-os *diferença cultural* no exato momento do presente em que deixam de ser objeto reconhecível da cultura e toma a enunciação para si, torna-se sujeito; marcam sua diferença.

Porém, isso não é tudo. Além desses dois processos que interccionam-se ainda há um terceiro que em nossa compreensão é o elemento que funda e ao mesmo tempo projeta-se nos outros eixos de diferenciação (BRAH, 2006) na construção dessa diferença entre o negro angolano e o negro brasileiro. Que, como Strauss (2000) argumenta sobre o fazer etnográfico, foi o peso de semanas e neste caso anos, enfim do tempo; responsável por dar a ele expressão, mesmo já estando presente na minha primeira visita a campo. Deste modo caminharemos com nossa reflexão por meio de breves trechos de duas entrevistas realizadas com dois estudantes em meados de 2014

Segue a transcrição do trecho da entrevista concedida por Cesar Almeida (nome fictício). Estudante de 25 anos proveniente de Luanda, esta no Brasil há 5 anos e cursa Engenharia da Computação. Cesar é também conhecido como Troglobio Mc, pois, gosta e canta Rap. A entrevista tinha como objetivo aprofundar o contato ainda incipiente com Cesar e foi realizada em sua república, próxima a Unilins. Segue o trecho da entrevista.

Pesquisador – Um dia o Vicente e Cicero disseram uma coisa: olha Cauê nós negros angolanos somos diferentes de vocês negros brasileiros. Falando que existe essa diferença. Nesse sentido, vem duas perguntas a minha cabeça. Primeira se existe essa diferença, que diferença é essa, entendeu? Aonde você vê por exemplo, que... você negro angolano se diferencia do negro brasileiro? E (segunda) hoje mesmo com essas diferenças das províncias, onde vê que mesmo sendo de províncias diferentes, onde vocês se unem sendo uma coisa só, enquanto angolanos por exemplo, entendeu?

Interlocutor – Deixa ver se eu entendi a pergunta. Para saber se o cara é de Benguela?

Pesquisador – Não, não. São duas perguntas. O Vicente o Cicero me disseram que tem uma diferença entre o negro angolano e negro brasileiro. Existe uma diferença. Eu tô andando na rua, eu sei quem é negro angolano e negro brasileiro, entendeu? Tanto que um dia me confundiram com um negro angolano. Ai eu quero saber aonde que você vê essa diferença, como que você vê isso?

Interlocutor – Tipo assim, analisando o que eles falaram. Eu falo assim, normalmente...Angola é África. Então tipo independente de Angola, é... os portugueses se instalaram lá. Tem um monte de mistura em Angola. Mas tipo

depende, nem todas as províncias têm mistura, de que branco se relacionou com negra. Então o preto de África é diferente. Você vê preto, que a mãe é preta, o pai, os avós. Tem uma tonalidade de cor diferente

Pesquisador – Sim. Tem um amigo meu de Guiné-Bissau que tem uma tonalidade de cor que... Eu e você somos parecidos do ponto de vista da cor... Mas, galera de Guiné tem uma cor muito marcada.

Interlocutor - Eu mesmo, se te confundiram com angolano, me confundiram com brasileiro. Porque eu sou um pouquinho mais clarinho. Então as vezes o cara diz ah... o cara é brasileiro ou é angolano mesmo esse negão. Querendo ou não a gente tem aquele conceito: o cara é angolano, o cara é africano, ele é mesmo um negão.

Pesquisador – Cola Angola na África?

Interlocutor - É

Pesquisador – A referencia é África, não necessariamente Angola.

Interlocutor – A referencia é África, então tem esse negocio de o cara falar. Quando o cara tá andando na rua (angolano) se esse cara aqui ele não falar nada eu já sei que ele é nego brasileiro. Por exemplo, nota-se que seu cabelo (pesquisador) não é totalmente ruim, ruim. Da pra ver. Dai o cara (angolano) se depara com você, esse cara é negão, mas não é angolano. (CESAR, ENTREVISTA, JUNHO, 2014)

Como diria Gilroy (1997 apud, COSTA, 2006, p. 119): “O fenótipo não tem qualquer sentido natural anterior a seus códigos culturais e historicamente mutáveis. O processo de significação é a única questão que importa”. O ponto de vista elaborado por Cesar descreve de forma clara a afirmação de Gilroy na medida em que atribui um sentido contingente e vernacular ao signo negro desde a sua origem africana e experiência diaspórica vivida no Brasil. Compreendemos, nesse sentido, que há um movimento presente ao longo da fala de Cesar que, em seu ponto de chegada desenha o profundo deslocamento realizado ao demarcarmos sua diferença em relação a o negro brasileiro.

Com o objetivo de demonstrar a natureza desse deslocamento e, portanto, a radicalidade dessa diferença, a principio percorreremos esse caminho sob o registro da noção de pertencimento étnico. Clivagem fundamental na experiência coletiva dos estudantes. Com efeito, no trecho referido acima observamos um movimento que emerge da feliz coincidência da falta de entendimento das questões realizadas a Cesar. É essa pouca intangibilidade impele nosso interlocutor a elaborar aspectos nos possibilitam compreender por meio do ponto de vista de duas dimensões inerentes a percepção dos estudantes angolanos quanto a sua diferença em relação a negro brasileiro. Aparentemente sendo um movimento que caminha de uma percepção digamos mais exterior, imediata. Para outra mais interior, ou de ordem simbólica e subjetiva.

Isto é, da percepção de um pertencimento e ao mesmo tempo a produção de um efeito de fronteira étnica, construída inicialmente a partir de um conjunto de elementos de ordem corporal. Em que a origem africana aparece como um elemento importante. Como afirmou Cesar: “Angola é África. A referencia é África, então tem esse negocio de o cara falar. Quando o cara tá andando na rua (angolano) se esse cara aqui ele não falar nada eu já sei que ele é nego brasileiro. Por exemplo, nota-se que seu cabelo (pesquisador) não é totalmente ruim, ruim. Da pra ver. Dai o cara (angolano) se depara com você (pesquisador), esse cara é negão, mas não é angolano”.

Em uma primeira aproximação, a noção de pertencimento a uma origem africana descrita por Cesar pode ser tomada a partir da noção primordialista de pertencimento étnico. Segundo Putignat e Streiff-Fenart (2011), a etnicidade compreendida desde o primordialismo ou também chamado de essencialismo, supõe um pertencimento inato. Nessa ordem de idéias, o tempo é sincrônico. Os sujeitos e grupos foram, são e serão a presença perpetua de sua ancestralidade e cultura. Ou seja, é um pertencimento dado a priori. Se considerarmos que é apenas um corpo negro percebido na sua aparição imediata, não estaríamos muito distante da noção clássica de raça e mesmo do entendimento da cultura como algo sistêmico e fechado.

Mas, é aqui que esse arco de compreensão que estamos traduzindo como um movimento de percepção e produção da diferença em relação ao negro brasileiro caminha do exterior para o interior. Se como afirma Gilroy (1997 apud, COSTA, 2006, p. 119) ao dizer que o corpo negro (fenótipo) não adquire nenhum sentido anterior aos processos significação que são cultural e historicamente mutáveis. Nesse sentido, a condição de diaspórico (HALL, 2009) dos estudantes torna-se crucial. Pois, ao tomarmos a experiência da diáspora como lugar de onde podemos olhar os processos culturais responsáveis por atribuir sentido ao fenótipo. O corpo negro enquanto signo do pertencimento a uma origem africana que atravessa coletivamente os estudantes angolanos é deslocado de uma interpretação que sugere fixidez. Tornando-se um lugar incerto, disputado. Cujo sentido que lhe é atribuído esta permanentemente sendo adiado.

Isto é, há sobre esse corpo negro uma produção estratégica (agência) e negociação, assim como o sotaque e a linguagem como marcador de pertencimento. Podemos então dizer que observemos a expressões de um processo de etnicização. A construção de uma etnicidade elaborada tendo como referencia a origem africana comum dos estudantes, mas, não é um dado primordial a priori. Visto que, desencadeia-se na relação com o negro brasileiro e que por sua condição diaspórica reinventa a

própria origem africana dos estudantes, referencia na produção desse processo. Realizaremos uma discussão mais detalhada sobre a relação entre corporeidade negra e noção de diáspora africana no próximo capítulo.

Assim, podemos prosseguir em nossa demonstração. No fundo às aproximações apresentadas até o presente momento são subsídios para que possamos, então, compreender a natureza da diferença enunciada pelos estudantes angolanos em relação ao negro brasileiro. Todavia, não mais a partir do exterior e sim do interior. Dito de outro modo, subjetivamente em que consiste, segundo os estudantes angolanos, essa diferença. Prossigo com o momento seguinte da entrevista concedida por Cesar:

Pesquisador – Claro que culturalmente... Eu tive a impressão de que ele estava falando do ponto de vista assim... A palavra que a gente usa é subjetividade. Mas no sentido assim, que é uma diferença... Por exemplo, ele falou o seguinte para mim: (Vicente) Cauê, existe uma diferença e outra coisa, o negro brasileiro ele se inferioriza, eu vejo o negro brasileiro se inferiorizando e branco só afirmado. Enquanto nós de Angola, não nos inferiorizamos.

Interlocutor – Eu acho assim. É muito complicado esse lado. Eu noto assim. Realmente. Principalmente do negro brasileiro falando desse lado. Eu vejo que realmente que tem muito, uma boa parte dos negrinhos brasileiro aqui, quando vê, quanto no meio de branco parece que ele fica meio inferior. Já o angolano. Ele se sente também. A gente não esta nem ai para eles. Por exemplo, tipo uma vez eu estava conversando com a minha namorada²² e ela me disse: (namorada negra brasileira) meu ensino médio foi tão triste, é que eu era a única negrinha na sala. E eu disse: eu não. Se eu estudasse e fosse o único negrinho na sala eu ia me sentir feliz. Ainda seria o melhor aluno da sala só para mostrar aos brancos que eu sou (grifo nosso) foda! Entendeu. São essas coisas que eu acho que ele quis falar. Coisas que realmente acontece muito aqui. O negro brasileiro realmente é muito ah... tipo assim. Já o negro angolano... Ele é branco, eu sou preto e nada haver.

Pesquisador – Então não existe essa coisa de se sentir inferior?

Interlocutor – Não. Mas a gente nota isso claramente no negrinho brasileiro. Tem muito isso. (CESAR, ENTREVISTA, JUNHO, 2014).

Há no enunciado do estudante um ruído profundo e este é o mesmo ruído que se faz presente do quando o estudante disse ao amigo: “fala bem, fala bem”; ou quando Nara disse a mim: obrigado nada, depois você terá que vir aqui, fazer um “movimento” com a ela! Como procuramos demonstrar, referem-se a princípio a um posicionamento político, em um sentido mais desafiador, também epistemológico. Mas, sobretudo, são as exigências do reconhecimento de sua atividade negadora.

Dito de outro modo, os elementos utilizados estrategicamente como sinais diacríticos no processo de etnicização dizem respeito a um posicionamento ontológico

²² A namorada de Cesar é uma estudante da Unilins - Administração. Uma mulher negra brasileira de 20 anos

relativo à ação de má-fé, ao drama da cena colonial, a racialização compelida sorrateiramente aos estudantes em sua experiência coletiva no Brasil. Uma vez que, como nos esforçamos em demonstrar anteriormente, tomado enquanto forma complexa de racismo cultural o racismo que os estudantes experimentam no Brasil também tem a capacidade não apenas de se posicionar como um obstáculo ideológico a construção de uma identidade negra em detrimento de uma identidade nacional (MUNANGA, 1999). A democracia racial, enquanto mito, não somente perpetua e (re)produz as desigualdades entre brancos e negros no Brasil²³. Ao compreender a mestiçagem e a democracia racial como uma forma complexa e sofisticada de *racismo cultural*, se é possível extrair mais uma determinação de seus desdobramentos.

Ambas, reinscrevem, reificam e reencenam o drama e as cenas da relação colonial (pós-colonial) cotidianamente. Nas formas de conhecimento (reconhecimento e repúdio da diferença racial/cultural/histórica), nas possibilidades de subjetivação/identificação (estereotipadas e fetichizadas), nas formas de governamentalidade, regulação, normatização e vigilância, na política.

As estratégias e posicionamento agenciados pelos estudantes são uma reação à atribuição adscrita da negrura, histórica e cotidianamente aos povos de origem africana em sua experiência coletiva. Pois, a despeito de ser um caso muito específico, reivindicado a sua generalidade a partir de Fanon (FANON, 2008), pois o autor não fala apenas da historicidade do homem negro, mas em *A experiência vivida do negro* escreve sobre a temporalidade da modernidade dentro da qual aquilo que é considerado “humano” é permitido. Fanon (2008) denuncia essa temporalidade a partir de sua percepção do caráter tardio do homem negro – que chegou muito tarde ao mundo, tarde de mais. Sempre haverá um mundo – branco – entre vocês e nós... (FANON, 2008, p. 113).

A expressão dessa radicalidade começa a se fazer presente e tomar forma na enunciação de Cesar ao dizer: “Eu vejo que realmente que tem muito, uma boa parte dos negrinhos brasileiro aqui, quando vê, quanto no meio de branco parece que ele fica meio inferior. **Já o angolano. Ele se sente também** (*grifo nosso*).”

O que garante esse sentir-se de que fala Cesar, o que o fundamenta e os subsidia? Compreendemos que é uma reflexão sobre essa questão que nos possibilitará ampliar o entendimento sobre esse radical posicionamento dos estudantes. E para tanto,

²³ Ver: GUIMARÃES, A. S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo, Editora 34, 2002.

recorremos novamente a Fanon e, em especial a dois temas que possivelmente podem ser considerados os temas principais de sua obra, quais sejam: a alienação colonial e a guerra de libertação. Não se trata de explorar a extensão e complexidade desses temas que atravessam o conjunto da obra do autor. Mas, nesta ocasião, apenas trabalhar com alguns aspectos de suas teses quanto a esses temas de modo a seguirmos com a reflexão.

Em relação à alienação colonial já elaboramos algumas aproximações quanto ao seu significado em Fanon (2008), em tópicos anteriores. Onde o texto faz referência para elaboração presente em *“Pele negra máscaras brancas”*. Podemos dizer que neste texto o autor apropria-se dos clássicos da psicologia, filosofia e até mesmo da literatura da época, buscando, nas relações sociais a explicação para a alienação psíquica no interior do sistema colonial. Nessa ordem de idéias, qualifica o colonialismo como o aspecto que marca inexoravelmente a constituição das sociedades modernas. De modo a compelir brancos (colonizadores) e negros (colonizados), vivenciarem cada qual o seu modo, a negação da sua humanidade. A criação e racialização do outro, bem como o estranhamento daí resultante, retiram do colonizado a possibilidade de ser visto como (e, conseqüentemente, de se ver) como expressão universal do gênero humano. Portanto é o colonialismo que inventa o Homem Negro, constringendo a sua possibilidade de ser humano.

O que produz a conexão e diálogo com o segundo tema que destacamos é a premissa de Fanon (2008, p. 26): “O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde é preciso retirá-lo”. Mas, como retirar o homem negro do seio desse universo? A resposta do autor enigmática: “Diremos apenas que qualquer crítica do existente implica uma solução, se é que é possível propor uma solução a seu semelhante, isto é, a uma liberdade. O que nós afirmamos, isto sim, é que a tara deve ser extirpada de uma vez por todas”. (FANON, 2008, p. 68).

Esse é um dos elementos centrais do pensamento de Fanon ao construir a sua elaboração teórica sobre as guerras de libertação. Para Hall (1996) em seu texto que abre a coletânea *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation* chamando *The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?* Existe uma correlação estreita entre *Pele negra máscaras brancas* e *Os condenados da terra*. Hall (1996) estabelecerá essa tese em parte posicionando-se no interior do debate da época, que por vezes separa o pensamento de Fanon entre o texto de 1952 e a continuidade de suas obras. Segundo o autor essa descontinuidade não

esclarecia, porque no texto *Os condenados da terra* Fanon termina o livro com um capítulo intitulado: *A guerra e os transtornos mentais*. O que de certa forma denotaria uma continuidade teórica.

E é por meio desta continuidade sugerida por Hall (1996) que buscamos pensar o tema das guerras de libertação. Segundo Fanon (2008), na busca por reconhecimento, a consciência de si, quando não encontra possibilidades de realizar-se na dialética com o outro, o Negro só pode encontrar a sua liberdade ao arriscar-se numa luta mortal para se impor como sujeito, uma vez que a interdição colonial é tanto uma certeza subjetiva quanto uma verdade objetiva. Ou seja, o reconhecimento para Fanon não é um problema de ordem exclusivamente subjetiva, mas ligada, sobretudo, às dimensões mais profundas da própria existência. O Negro/Africano/Outro foi reduzido a instrumento – coisa/objeto/peça - durante a escravidão e à época de Fanon, mesmo com a proibição do tráfico de escravos, mantinha-se como objeto das relações coloniais (FANON, 2008, pp. 182-183). O autor caminha com Hegel (FANON, 2008, p. 181) de modo que: “É apenas pelo risco de vida que se conserva a liberdade, que se prova que a essência da consciência de si não é o ser, não é o modo imediato em que a consciência de si surge inicialmente, não é dissolução na expansão da vida”.

É partir desse ponto que a luta contra o colonialismo seria ação necessária para produzir a ruptura para a (des)alienação e (des)interdição colonial. Uma vez que, o colonialismo não é apenas a negação simbólica e subjetiva, mas, também a coisificação objetiva. Portanto, a luta contra o colonialismo não pode se resumir a apenas aspectos subjetivos. O processo de libertação nacional possibilitaria tanto a derrocada do racismo quanto da exploração colonial. O fazer revolucionário (práxis revolucionária) negaria o estatuto colonial reinstituindo ao colonizado a sua condição de sujeito. A luta de libertação é o processo pelo qual o colonizado se faz homem (FANON, 2005).

E assim como Fanon (2005, 2008), apostamos nossas fichas analíticas e teóricas na libertação nacional enquanto elemento que distingue e fundamenta a diferença entre o Negro angolano e do Negro brasileiro. Ou seja, fora a luta de libertação que culmina na independência de Angola em 1975, que significou a negação subjetiva e objetiva do colonialismo português em Angola que possibilita aos estudantes angolanos posicionar de forma tão contundente, significou a possibilidade de uma radical constituição ontológica, como afirma Cesar: “Já o angolano. Ele se sente também”. Esse processo de negação da negrura atribuída explicita-se do quando o estudante se compara a experiência de sua namorada (uma jovem negra brasileira) durante o ensino médio. “Por

exemplo, tipo uma vez eu estava conversando com a minha namorada²⁴ e ela me disse: (namorada negra brasileira) meu ensino médio foi tão triste, é que eu era a única negrinha na sala. E eu disse: eu não. Se eu estudasse e fosse o único negrinho na sala eu ia me sentir feliz”.

A radicalidade dessa diferença que gostaríamos de substantivar como ontologia política toma forma na frase que se segue, ao passo que César confirma: “Ainda seria o melhor aluno da sala só para mostrar nos brancos que **eu sou** (grifo nosso) foda! Entendeu. São essas coisas que eu acho que ele quis falar”. Se como afirma Fanon (2005, p. 53) quanto as lutas de libertação: é ação onde a “coisa” colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual se liberta. Ao dizer **eu sou** o estudante evoca sua generalidade como gênero humano, opondo-se aquela ontologia do mundo branco que o racismo cultural brasileiro sorrrateiramente o acedia.

Quanto a negação da negação colonial que traduz-se nessa diferença ontológica que distingue negros angolanos e brasileiros, é ainda possível levar a sua demonstração um pouco mais adiante. Assim, recorremos a outra narrativa elaborada em entrevista realizada com Casandi (nome fictício). Com 24 anos é estudante de Administração da Unilins, mas, já com formação em Processo Gerencias e especialização em Auditoria: Gerencia Contábeis e Financeiras. Natural de Luanda, mas com pai de origem de São Tomé & Príncipe e mãe angolana. A um dado momento da entrevista encaminho a nossa reflexão novamente para o entendimento da diferença entre o Negro brasileiro e o angolano, e qual a percepção de Casandi quanto a isso. Segue o trecho:

Pesquisador: Um dia o Vicente e o Cicero me disseram uma coisa: o Negro brasileiro e o Negro angolano são bem diferentes.

Interlocutor: Sim, com certeza.

Pesquisador: Eu quero entender que diferença é essa. Aonde vocês veem essa diferença. Quais são os elementos que vocês notam no negro brasileiro, ou quais são os elementos que vocês veem no negro angolano que os diferenciam?

Interlocutor: Olha. Em principio eu acho que normal que aconteça essa diferença, porque é logico ela acontecer. Porque nós vivemos num país onde o nosso presidente é negro. Onde o nosso partido, o nosso governo é de negros. A população na sua maioria é negra. Então como eu posso dizer... De uma certa forma entre aspas normais. Pode se dizer. Agora o brasileiro tem brancos, têm japoneses. Então tem uma miscigenação racial. E também os brasileiros (negros) sofrem, porque, um país que não teve nenhum presidente negro. Um país onde a classe de poder aquisitivo são em sua grande maioria brancos. Isso intimida. Isso intimida! Isso faz você se sentir... Será que nós negros não temos capacidade? Isso vai criando no negro brasileiro... Como posso dizer. Sente-se um pouquinho de fora. Não sente autoconfiança. Isso mexe. Porque, se tu liga a sua televisão no seu país. E estais a ver só brancos

²⁴ A namorada de Cesar é uma estudante da Unilins - Administração. Uma mulher negra brasileira de 20 anos

na televisão. Estais a ver só brancos na novela, só brancos a apresentar o jornal. Só branco na sociedade como um todo. Então você vê, tipo: o branco que tem o valor. O branco é quem comanda. Então isso o cria o problema do negro. Com a autoconfiança. Isso mexe. Desde muito pequeno. Agora já em Angola não. Ligo a Tv vejo negro. O presidente é negro. Todos são negros. Então é o negro que tem o poder. E nós quando chegamos aqui no Brasil podemos ver vários brancos. Pra nós, nós nem conseguimos sentir preconceito. Dificilmente nós angolanos conseguimos sentir aquele tem preconceito conosco. Porque quando vemos o branco, vemos com algo normal. O que se passa com nós é tranquilo. Porque? Porque sei lá, nunca senti preconceito em Angola. Nunca fomos num local. O negro angolano tem mais essa autoconfiança. Quer e faz as suas coisas tranquilamente né. Já o negro brasileiro muita das vezes por fruto disso que eu falei e expliquei chega e se isola. É um pouquinho mais envergonhado. Sente-se um pouquinho... Uns, não todos, um pouquinho abaixo dos brancos. É possível perceber. Já o negro angolano não. Principalmente o angolano. O angolano é um povo com muita autoconfiança. O angolano é um povo que não tem problema com ninguém. Vai em Portugal, vai na Alemanha, mas o angolano é sempre angolano. (CESANDI, ENTREVISTA, JUNHO, 2014)

Assim como afirmamos certamente podemos remontar na narrativa de Casandi os elementos dessa diferença ontológica que distingue os negros angolanos dos brasileiros. No entanto, o elemento que destacaremos julgamos nos conduzir a mais um aspecto dessa diferença. Este toma forma do quando Casandi afirma:

Pra nós, nós nem conseguimos sentir preconceito. **Dificilmente nós angolanos conseguimos sentir aquele que tem preconceito conosco** (*grifo nosso*). Porque quando vemos o branco, vemos com algo normal. O que se passa com nós é tranquilo. Porque? Porque sei lá, nunca senti preconceito em Angola. Nunca fomos num local. O negro angolano tem mais essa autoconfiança. Quer e faz as suas coisas tranquilamente né. (CESANDI, ENTREVISTA, JUNHO, 2014)

Como nos esforçamos em esboçar anteriormente nesse texto, buscamos trabalhar analiticamente com a noção de racismo cultural. Tese fundada em Fanon (1970) em seu texto publicado em 1956²⁵ chamado: Racismo e Cultura. Tese essa que como também procuramos demonstrar é um elemento central nas elaborações de Bhabha (2013) em: O local da cultura. De modo que, trabalhar com a noção de raça nesses termos significa compreendê-la enquanto signo. Em um primeiro entendimento significa dizer que: como tal, (raça) depende de contextos definidos e delimitados para obter significação, definida como aquilo que é socialmente relevante. Estes contextos

²⁵ Racismo e Cultura é um texto de Fanon de 1956 publicado no interior de uma coletânea de textos do próprio autor intitulada: *Em defesa da revolução africana*

são localizados e profundamente afetados pelos processos históricos de cada nação (SEGATO, 2005, p. 6).

Por outro lado, considerar raça nesse sentido, é atribuir um entendimento sobre seu funcionamento, a noção de que enquanto signo é um elemento que proporciona inteligibilidade ao mundo. Evidentemente que para os sujeitos e grupos cuja negridão e coisura atravessam a sua experiência coletiva, a elaboração que se segue possa ser até eufemística. Mas, enquanto signo, enquanto matriz de intangibilidade raça é um elemento que orienta e permeia a nossa experiência sensível. Tanto objetiva, quanto subjetivamente.

E é sobre essa dimensão que a narrativa de Casandi também versa. Por certo que poderíamos conduzir analiticamente a reflexão de modo que Casandi ao dizer que: “Difícilmente nós angolanos conseguimos sentir aquele que tem preconceito conosco”. Ocorre devido a fato de que raça enquanto signo apresenta-se por meio de uma semiótica específica e característica do contexto sociocultural brasileiro (SEGATO, 2005, p. 6), por isso o possível não sentir do preconceito.

Contudo, a percepção do preconceito no Brasil é evidente na narrativa. Com efeito, não se trata da não percepção do preconceito ou do racismo. E, sim, em função das implicações simbólicas desse posicionamento ontológico político, a desarticulação subjetiva e objetivamente de raça enquanto matriz de intangibilidade.

4. CAPITULO III – A DIÁSPORA AFRICANA NA FRONTEIRA DA IDENTIDADE

4.1 Aproximações sobre o conceito de diáspora africana.

Se as coisas não estão indo tão bem no pensamento contemporâneo, é porque esta havendo um retorno... às abstrações, ao problema das origens, todo esse tipo de coisa... Qualquer análise em termos de movimento, vetores, está bloqueada. Estamos em uma fase muito débil, um período de reação. Ainda assim, a filosofia achava que havia superado o problema das origens. Já não era uma questão de começar ou terminar. Em vez disso, a questão era o que acontece “entre uma coisa e outra”? (GILLES DELEUZE)

Ao longo do capítulo anterior exploramos, nos limites desta pesquisa, o conjunto de elementos agenciados e negociados pelos estudantes angolanos como pontos de pertencimento étnico. Articulados em reação a atribuição da negrura a sua experiência coletiva. A esse movimento denominamos de etnicização.

Mas, isso não é tudo. Como apontamos no início de nosso trabalho tão importante quanto identificar esses marcadores de pertencimento, a forma, o “como”, por quais procedimentos os estudantes realizam esse agenciamento e negociação também são de fundamental relevância.

E é correlacionado a essa dimensão da pesquisa que o tema da diáspora emerge como um elemento importante para a compreensão não apenas da forma como os estudantes agenciam e negociam os elementos utilizados como pontos de pertencimento. Mas, também para a compreensão da experiência dos estudantes de forma geral. Evidentemente, que o tema e o conceito de diáspora, em especial a africana, tem uma longa história e uma embocadura teórica muito mais ampla do que estreita relação que estamos elaborando neste momento²⁶. E certamente, a potencialidade que a noção de diáspora africana oferece para a (re)compreensão da presença dos povos e culturas de origem africana na sociedade brasileira pode ser ainda muito explorada.

De todo modo, o nosso objetivo nos tópicos que se seguem é realizar algumas aproximações entre as concepções de diáspora elaboradas pelos autores pós-coloniais e a *forma* como os estudantes agenciam e negociam seu pertencimento, bem como as figuras de identidade e diferenças emergem desse processo. Recorremos aos autores pós-coloniais primeiro pela opção teórica e epistemológica realizada para a elaboração dessa pesquisa. E segundo, porque em suas formulações há uma profunda reflexão sobre a produção de complexas figuras de identidade e suas influências na política contemporânea e como a diáspora, em especial a africana é decisiva nesse processo. Julgam a diáspora e a sua condição diaspórica como elemento em suas elaborações teóricas e comprometimentos políticos. Desse modo, procuraremos nos aproximar dessas elaborações conforme nossa reflexão sobre o campo empírico avançar.

²⁶ Segundo Davies (2008, p. 34) o termo *Diáspora Africana* surge com o processo de organização de uma política negra cuja elaboração esta intimamente ligada com o início das lutas pela descolonização dos anos 1950. Particularmente durante o First International Congress of Negro Writers and Artists em 1956 e no International Congress of African Historians em outubro de 1965 na cidade Paris na França. Ver: Davis, C, B. *Encyclopedia of the African Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*, Editorial Reviews, 2008.

4.2 Da diáspora “my Nigga. Diretamente da cidade perdida, Lins – SP. Conexão Brasil-Angola Nigga”.

Assim, prosseguimos por meio do esforço, como argumenta Gueetz (2008), de uma descrição etnografia densa em que caminho, no fundo sou conduzido por meu interlocutor Vicente a uma república que ele fez questão eu conhecesse²⁷. Essa oportuna visita traz do ponto de vista empírico a enunciação do tema da diáspora africana.

Naquele dia após o almoço, Vicente me conduziu por ruas próximas a sua casa. Estávamos indo para uma república que ele fez questão que eu conhecesse. Depois de alguns minutos enfim chegávamos à república. Fomos recebidos por um dos rapazes que reside na casa. Trata-se de uma casa bem espaçosa com sala, copa, cozinha, três quartos e quintal que é habitada por quatro homens. Dirigimo-nos logo a um dos quartos e foi lá que conheci um jovem angolano apelidado de *Porcaria*. Porcaria é um jovem de 24 anos, natural de Luanda, que está no Brasil desde 2010. Ele cursa Engenharia Civil e, a despeito de meus esforços, não consegui descobrir o seu nome completo/oficial. Ele foi me apresentado dessa forma e assim continuava o tratando/chamando. Ele estava deitado na cama, escutando pagode e conectado a uma rede social; enquanto procurava alguma festa para a qual pudesse ir naquela noite, mexia em seu cabelo cheio de dreadlocks. Conversávamos a respeito do que tratava a pesquisa: da minha intenção e dos meus objetivos. Conduzia o diálogo, indagando sobre a experiência migrante e a sua percepção das diferenças: sobretudo no que diz respeito à questão racial. Ele queixava-se do “sectarismo” que observava na sociabilidade brasileira e dos preconceitos que tem sofrido desde a sua chegada. No entanto, de fato o que me surpreendeu foi a sua reflexão sobre a “diferença racial”. Segundo a assertiva de Porcaria, apoiada também por Vicente, “os blacks”²⁸ só fazem cagada”; em qualquer lugar do mundo isso se repetiria, basta uma pequena ascensão social para esse axioma se manifeste. Eu buscava entender melhor o que os meus interlocutores queriam dizer com isto: segundo eles, os jovens negros angolanos, que conseguem ascender socialmente, tendem a desqualificar

²⁷ O princípio dessa circunstância já foi narrado anteriormente, especificamente no tópico chamando: Sobre a diferença do Negro brasileiro e do Negro angolano.

²⁸ Termo utilizado por Porcaria para se referir a indivíduos “negros”

seus velhos amigos, deixam de estudar e se tornam pessoas irresponsáveis. Enquanto tratávamos desta reflexão aparentemente recorrente nas conversas dos próprios jovens, fomos interrompidos por um dos jovens moradores da casa. De repente, de forma súbita, intempestiva, um dos jovens residentes na casa entrou no quarto esbravejando informações sobre a NBA (liga de basquete norte-americana). De imediato Porcaria encerra nosso diálogo e concentra-se em discutir os últimos acontecimentos da liga. Neste momento a minha perplexidade foi total. O cenário me lembrava uma discussão exaltada sobre futebol entre dois torcedores de times rivais. Paralelamente, dei-me conta de que Vicente observava as minhas reações e emoções sistematicamente: ao olhar para ele, concedeu-me um sorriso e, neste momento, entendi que eu também era “objeto” de observação de meu interlocutor.

Agamben (2009) explicou-nos que aquilo que é o contemporâneo se enuncia mediante uma ruptura em uma continuidade linear e provoca desestabilização. O contemporâneo é intempestivo; seria justamente este traço que o marca. Assim, no exato momento em que o outro jovem angolano interrompe o diálogo que eu estabelecia com Porcaria tínhamos a articulação de um traço da contemporaneidade. A informação sobre a NBA adquirida pela internet representa um corte do espaço pelo tempo, produzindo, nesta nossa era da globalização, conexões instantâneas, possibilitadas pelas novas tecnologias, pelos meios de comunicação e informação que se tornam fatores cada vez mais importantes nos processos de construção de identidades e culturas (HALL, 2006).

Deste modo, para uma primeira aproximação quanto trato da complexidade dos processos que observamos acima recorremos a Paul Gilroy, mais precisamente a duas obras do autor publicadas no Brasil (GILROY, 2001; 2007). Passando em revista, entendemos como a primeira possibilidade de aproximação das reflexões elaboradas por Gilroy (2001), uma crítica sistemática dirigida aos estudos culturais ingleses donde o próprio autor é oriundo. Em que o autor tenciona vínculos entre estudos culturais ingleses com as tradições europeias de pensar a cultura. Para demonstrar sua crítica, Gilroy (2001) recorre ao conceito de racialização, marcadamente na forma pela qual o Fanon articula em seu texto de 1956: *Racismo e Cultura* (texto que também já utilizamos anteriormente), observando que os Estudos Culturais estariam partindo de uma perspectiva que não percebia os negros como agentes históricos, com capacidade cognitiva e história intelectual.

Gilroy (2001) observa nos trabalhos de W.E.B Dubois, Richard Wright e Frederic Douglas, autores fundamentais do antirracismo do século XX e certamente ainda contemporâneos, certa cumplicidade com que denomina de razão racializada. Ao passo que não repudiam a relação entre raça e nação, relação inexorável ao pensamento moderno²⁹.

E é imbuído dessa mesma crítica que Gilroy (2001) elabora o que denominamos, didaticamente, segunda possibilidade de aproximação para a sua reflexão. Essa é àquela mais recorrente na leitura de Paul Gilroy em nosso contexto. Que percebe o Atlântico Negro caracterizado como fluxo rizomático de trocas translocais, transnacionais e, sobretudo, transculturais que constituíram para a política e cultura negra na modernidade. O autor considera que esse fluxo de trocas desliza tanto dentro quanto fora do contínuo da modernidade, isto alçou a política e as cultura negras do atlântico a possibilidade por vezes de uma contra-modernidade.

Essas novas possibilidades estão relacionadas a uma abordagem da cultura que subverte o “foco nacionalista que domina a crítica cultural” situando o debate para uma dimensão de tempo e espaço que compreenda a relação entre o local e o global, de forma que seja possível de um lado, reavaliar o significado do estado-nação moderno como unidade política, econômica e cultural, e de outro, conseqüentemente, desconstruir a trágica idéia sobre integridade e pureza das culturas.

É daqui que podemos, então, retornar ao nosso campo empírico. Na medida em que podemos observar a complexidade desse conjunto de processos na descrição etnográfica realizada. A gama de expressões culturais das diversas culturas negras enunciadas e agenciadas por “Porcaria” são reflexos, da forma pela qual a cultura, política e identidade negras são produzidas, segundo Gilroy (2001), no atlântico negro.

Desta forma, Gilroy começa a perspectivar em seu texto a noção de diáspora africana, como uma projeção política e teórica que tenciona o valor atribuído a tradição, sem crítica de sua reprodução. E ao mesmo tempo esta perspectiva de diáspora esforça-

²⁹ No transcorrer no texto de Gilroy (2001) é evidente que sua crítica é balizada a partir de uma intensa e sofisticada apropriação de Franz Fanon. Especialmente quanto a categoria fanoniana de racialização e a sua crítica profunda aos paradoxos dos antirracismos construídos sobre a idéia de raça. Por outro lado, a relação estabelecida pelo autor com os estudos culturais ingleses, tem por base, intelectuais que embora não sejam desconhecidos pelo cânone, tem oferecidos importantes elementos para a construção da política cultural negra. Dos quais o autor chama a atenção para: C.L.R. James e Stuart Hall e dos estadunidenses Bell Hooks, Cornel West, Henry Louis gate Jr., Houston A. Baker Jr., Antony Appiah e Hazel Carby, que segundo Gilroy, tem o mérito de tencionar internamente os Estudos Culturais de forma a apontar “novas possibilidades analíticas com uma importância geral que ultrapassa em muito as fronteiras bem guardadas da particularidade negra” (GILROY, 2001, p. 41).

se qualificar as produções culturais negras como vernaculares, denominadas pelo autor de comunidade negras interpretativas.

A utilização das produções culturais da cultura negra brasileira (pagode) caribenha (dreadlocks), americana (basquete) e a relação reflexiva sobre o que é “ser negro” dos jovens estudantes angolanos denotam uma produção de identidades e culturas marcadas por esses complexos processos, mais ou menos conscientes e intencionais, de inclusão e exclusão. “Porcaria” nos faz perceber, a partir das elaborações de Gilroy (2001) quanto ao fluxo de trocas do atlântico negro e da forma como o mesmo perspectiva a noção de diáspora africana, que as culturas negras tidas como particulares estiveram em sua maioria sob processos de mestiçagem e *crioulização*. Postulam figuras complexas de identidade e diferença que estão para além dos limites das fronteiras geográficas e para “além da cultura” essencializada, localizada e fixada em determinado “lugar” (GUPTA & FERGUSON, 2000, p. 43). Que expressam as marcas de um estar no mundo diaspórico.

Outra narrativa etnográfica que segue esse raciocínio se faz presente na entrevista realizada com Cesar ou melhor dizendo Troglobio Mc. Embora, já abordada anteriormente, neste momento nos concentraremos em outro trecho, em que questiono nosso interlocutor quanto as suas produções musicais, quanto ao seu rap. Como caracterizaria a sua musica, do que falam as suas letras. Para atender meus questionamentos, nosso interlocutor teve que antes explicar certa tipificação no que ele me explicou ser o rap angolano. Segue o trecho.

Interlocutor: Tipo assim, aqui no Brasil não tem muita separação. É o que noto nos caras. Em Angola, normalmente, os caras que fazem rap estão muito separados. Os caras que fazem rap comercial e rap underground. O rap comercial é um rap que os caras fazem para vender mesmo. Aqueles caras que falam: eu vou apostar na musica. Minha profissão é musica. Quero ganhar dinheiro com musica. Então, o que muitas vezes esses caras fazem. Eles só cantam aquilo que eles acham que esta na moda. A marca gucci³⁰ que o Cristiano Ronaldo³¹ ou a versatti³² que também esta na moda. Eu vou contar isso. Então ele conta eu tenho versatti. É um rap que esta na moda, é um rap estilo americano. Então normalmente o publico gosta disso. Mais musica para a balada, entendeu. Que é o rap comercial. Eles fazem esse tipo de musica para vender. Muitas vezes esse tipo de rap ele acaba... Em Angola esse tipo de rap não é original. Angola é um país que esta a apenas com doze ano de paz. Muito pouco tempo ainda. Então influencia muito. Querendo ou não os caras que fazem rap. É isso que eu falo as vezes para a minha namorada. Olha só amor: você vai para Angola achando que é o Brasil, você

³⁰ Grife de roupas masculinas e femininas

³¹ Atualmente, jogador de futebol profissional pelo time espanhol Real Madri.

³² Grife de roupas masculinas

tem que meter na consciência que Angola não é Brasil. As vezes em Angola os caras falam que os brasileiros reclamam de barriga cheia. Porque a realidade de Angola é outra, em Angola é difícil você encontrar casa canalizada, com água por exemplo. Então muitas vezes eles fogem da realidade do que realmente eles são. Porque Angola tem pouco tempo de paz. E em Angola realmente tem muito problema. Há bairros em Angola que ficam um mês sem luz. (...)

E tem o undergraud que é um rap mais consciente, que canta mais a realidade da vida. É um rap que fala mais da sociedade. O artista não esta muito focado em ter fama. O cara não esta muito focado em vender. Focando em fazer aquele tipo de musica que se chama intervenção social. Despertar a sociedade. Ser mais leal com ele mesmo. Não esquecer as raízes como muitos caras no rap comercial fazem. Então em Angola tem esses dois tipos de rap. O cara mais comercial e o cara mais undergraud.

Pesquisador: E você, como se posiciona?

Interlocutor: Eu falo assim. Quanto mais você vai ficando envolvido com musica, você vai aperfeiçoando e tendo mais conhecimentos. Do que realmente é fazer musica. Também tentar o desenvolvimento de letra. Quando eu comecei a fazer rap fortemente. Eu me denominava muito undergraud. Porque você vê, eu já tenho dois CD's. Acho que eu passei um site para você.

Pesquisador: Eu acompanho pelo site e pelo facebook as coisas que vc vai postando.

Interlocutor: Se você ver esses meus dois primeiros CD's, você vai ver que eu falo muito undergraud, que eu falo essas coisas nas letras. Com tempo eu comecei a ver que... As pessoas começaram a interpretar por exemplo em Angola que, os caras muitos famosos da musica. Tem muito debate disso. O que realmente é undergraud e o que é realmente comercial. Tem muito debate sobre isso. E o cara comercial as vezes vem dizer: vocês dizem ser undergraud, mas vocês também vendem os vossos discos. Então vocês também passam a ser comercial. Nesse meio eu comecei a ver que na verdade não da para você dizer eu sou comercial eu sou undergraud. O importante é você ser verdadeiro com sigo mesmo. Você não pode esquecer a sua própria raiz de onde você veio. Independente de um dia você ser doutor ou mestre. Não da para esquecer. Agora estou mais por ai, prefiro ser real comigo mesmo. (CESAR, ENTREVISTA, JUNHO, 2014)

O fato de nosso interlocutor elaborar uma produção cultural que é tida em sua origem como o próprio Gilroy (2001) demonstra, expressão das trocas culturais que caracterizam a produção cultural negra no atlântico negro já nos é extremamente importante³³.

No entanto, a tipificação entre dois tipos de raps que emergem da leitura de nosso interlocutor, nos traz mais um elemento importante para a forma como estamos olhando para essa experiência. A divisão entre comercial e undergraud marca um

³³ Primeiro porque pensar a partir do conceito de atlântico negro e da noção de diáspora africana perspectiva pelo autor, significa abordar nossa narrativa desde um lugar epistemológico que nega o culturalismo e sua visão sincrônica e estática da cultura. Bem como, o repudio aos fundamentalismos étnicos e nacionalistas que também elogiam uma unidade fixa. Visto que, Gilroy compreende essa questão como um dos problemas centrais, ligado a razão racializada, presentes no discurso politico negro e sua herança intelectual que pensa a nacionalidade por meio de uma matriz euro-americana. Ao interiorizar uma noção fechada e ao mesmo tempo homogeneizante de particularidade cultural e étnica.

discernimento relativo a uma produção cultural oriunda da cultura negra norte-americana. O signo do rap, que é tido como característico da produção cultural negra norte-americana é novamente deslocado de qualquer suposição de integridade e pureza, de uma narrativa particular. Para ser reposicionado a partir de uma perspectiva vernacular. Traduzido pela experiência transcorrida no contexto angolano e, de forma mais ampla o africano.

Dessa forma, a reflexão de Troglobio Mc nos aproxima da crítica realizada por Gilroy (2001) no Atlântico Negro, mas que é também desenvolvida de forma um pouco mais demorada no seu texto *Entre Campos: nações culturas e o fascínio*. Ao produzir uma crítica a idéia de uma identidade e pertencimento baseados na noção de uma similitude pura. Que para Gilroy (2007) um dos aspectos fundamentais é a noção de que identidade negra esta sendo conduzida para o interior de um comércio pós-moderno, em que a propaganda e o marketing não apenas criam produtos para identidades de consumidores específicos. Mas, também, “a idéia de que absolutamente qualquer produto pode ser saturado de identidade. Qualquer mercadoria é passível de ser “rotulada” em moldes que instigam uma identificação e tentam conduzir a identidade” (ibid, 2007, p. 124).

Dito de outro modo, mais do que a tipificação é o descentramento do signo do rap o que nos é relevante. A noção de um rap chamado de *underground* caracteriza esse movimento. A natureza da crítica realizada ao rap comercial, delineado justamente como uma produção que grosso modo busca se aproximar de uma forma modelar, de uma narrativa que canta a experiência de uma cultura negra almejada como ponto de chegada. Como demonstra Troglobio MC ao refletir: “Eles só cantam aquilo que eles acham que esta na moda. A marca gucci que o Cristiano Ronaldo ou a versatti que também esta na moda. Eu vou contar isso. Então ele conta eu tenho versatti. É um rap que esta na moda, é um rap estilo americano”.

Nesse registro, ainda é possível levar a reflexão mais adiante. Pois, a idéia do descentramento de uma suposta identidade negra modelar, torna-se um pressuposto para pensarmos outro elemento que julgamos compor e ao mesmo tempo contribuir para o entendimento da experiência diaspórica desses estudantes. Assim, nos voltamos novamente a Troglobio MC, em particular ao verso introdutório recorrente nas produções, marcadamente produzidas a partir da sua experiência no Brasil. O verso diz o seguinte: “My Nigga. Diretamente da cidade perdida, Lins – SP. Conexão Brasil-Angola Nigga”.

O verso enunciado por nosso interlocutor, nos remete mais uma vez ao fluxo de trocas que, segundo Gilroy, caracteriza as produções culturais negras no atlântico e, portando, na diáspora. Isto é, o lugar da enunciação de onde o estudante fala não pode ser pensado desde um espaço e lugar “naturalmente” descontínuo. A idéia naturalizada de um espaço descontínuo é por exemplo o ponto de partida de onde são teorizadas noções de contato, o conflito e a contradição entre culturas.

Para os autores Gupta & Ferguson (2000, p. 31 – 32) esse isomorfismo entre espaço, lugar e cultura resulta em um dos problemas mais significativos que a antropologia incorreu. E é exatamente essa naturalização contraditoriamente tão fecunda ao conhecimento antropológico que o anunciado desestabiliza decisivamente. Ao não estabelecer um lugar fixo de onde fala.

Mas, à crítica realizada ao isomorfismo antropológico por Gupta & Ferguson (2000) faz emergir para a nossa reflexão outro descentramento que em nossa compreensão também devemos nos debruçar. A utilização do termo “my Nigga” que é articulado por nosso interlocutor, mas em nossas observações etnográficas mostra-se como um temor comum de tratamento entre os estudantes homens. Pois nos remete aos complexos processos culturais que nos aproximamos no capítulo anterior. E assim, como anteriormente, para que possamos compreender esses processos partiremos de outro autor para quem a diáspora e a sua condição diaspórica é elemento em suas elaborações teóricas e comprometimentos políticos, qual seja, Homi Bhabha (2013).

Para tanto, tomamos como referência teórica a crítica da cultura elaboradas pelo autor. Que apesar de sua complexidade, ao longo do texto de Bhabha (2011, 2013) é nítida a proposta do autor em se haver e com a elaboração fanoniana quanto ao racismo cultural. Isto é, entre contexto colonial, racialização e cultura; e seu impacto nos processos de subjetivação (sistema de referência).

É nessa luta contra o racismo cultural, contra o signo transformado em forma de dominação, negação e regulação que Bhabha (2013) chama a atenção para a noção de diáspora. Apreende a noção de diáspora a partir da idéia de culturas de sobrevivência. Formas e produções culturais que pervertem o organizado *musee inaignaire* das culturas nacionais com seus apelos pela continuidade de um "passado autentico e "presente vivo". (Bhabha, 2013 p. 240).

Para o autor a diáspora representa uma forma de tradução que torna o processo de significação cultural algo complexo. Dito de outro modo, a diáspora enquanto forma de tradução impediria qualquer tipo de discurso natural(izado), unificador, da "nação",

dos "povos" ou da tradição "popular" autêntica, esses mitos incrustados da particularidade da cultura, não podem ter referências imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela nos torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição.

Compreendemos que Troglobio Mc realiza esse processo de tradução expressão de sua experiência diaspórica ao começar as suas músicas com o termo "my Nigga". Pois, embora nosso interlocutor incorra sobre a utilização de um termo que produz, também, uma associação e íntima relação com produções culturais negras norte-americanas ligadas ao rap e ao Hip Hop de forma geral. As narrativas contidas em suas músicas e o seu posicionamento como observamos anteriormente desarticulam a uma suposta identidade negra milagrosa, imediatista que acompanha este signo. Processo de significação cultural que representa um forte crítica, como Bhabha (2001, 2013) e Gilroy (2001, 2007) demonstram, a discursos essencialista e de pureza.

Essa é uma reflexão que também contribui para pensarmos outro signo que possivelmente tem um peso relativo mais substantivo que o uso da terminologia "my Nigga" na experiência coletiva de nossos interlocutores. Pois, diferentemente de Nigga este signo é utilizado como um marcador de pertencimento étnico que foi verbalizado pelos nossos interlocutores em várias ocasiões em que discutíamos sobre o que caracterizaria o angolano no Brasil. O que frequentemente significava para os estudantes contrastar-se com os negros brasileiros. Existe uma diferença que é perceptível, segundo os estudantes angolanos, em relação a negro brasileiro que diz respeito a forma de se vestir que é tipicamente angolana³⁴.

Todavia, para tanto, recorreremos não mais necessariamente a narrativas e descrições etnográficas enquanto procedimento metodológico. Mas, concentraremos nossa análise na utilização de imagens, mais precisamente fotos registradas durante a pesquisa de campo. O que também nos remete para a ideia uma fotoetnografia ou de uma antropologia visual (ACHUTI, 1997). Procedimento metodológico que caracteriza-se pela utilização de fotos como principal instrumento para a realização da etnografia.

Com efeito, como a fotografia não é necessariamente objeto central de nossa pesquisa. Nos resguardamos, a uma análise que tem o objetivo de coadunar e nos fazer prosseguir em nossa tarefa de demonstrar como, segundo os estudantes, a forma de

³⁴ A opção de desenvolver essa reflexão neste momento e não no capítulo anterior cujo sentido de continuidade seria mais didático. Justifica-se pelo fato de que, este signo em particular, nos coloca em perspectiva relações inscritas desde a condição diaspórica dos estudantes.

vestir marca um pertencimento étnico. E como esse elemento está intimamente ligado à diáspora como uma experiência central na trajetória dos estudantes. Dessa forma exponho a seguir um conjunto de imagens orientadas em sua escolha com a finalidade de perseguir esse fim.

Figura 1: Foto utilizada para o perfil do facebook



Figura 2: Foto registrada em pesquisa de campo. Abril de 2013



Figura 3: Foto registrada durante a pesquisa de campo. Abril de 2013



De fato, podemos observar nas fotografias aqui expostas uma aproximação ao que poderíamos denominar estética de uma negritude ligada a uma identidade negra pop, ou melhor dizendo, popular. Mas, como havíamos ressaltado. Mais do que

caminharmos para uma análise iconográfica de uma cultura negra popular, a pergunta de Hall (2003, p. 335): “Que negro é esse na cultura negra?” nos parece mais profícua para a nossa reflexão.

Pois, ao fazermos esse pergunta elaborada por Hall realizamos, paralelamente, dois movimentos. O primeiro é o de novamente descentramos prerrogativas e questionarmos as representações de identidade negras marcadas por idéias de integridade e pureza. Detido de outro modo, os signos tidos e percebidos como standard não tem que qualquer sentido anterior as produções culturais e historicamente contingentes. O que de certa forma, nos possibilita olharmos para as fotografias de modo a requalificar o tipo de agencia que os estudantes estão realizando. Já que como procuramos demonstrar trata-se de uma produção vernacular (GILROY, 2001), uma tradução (BHABHA, 2013) desencadeada a partir de processos racialização que culmina em outro processo, o de etnicização. Ligada as suas experiências na diáspora.

Ao consideramos a natureza da diferença entre negos angolanos e negros brasileiros, e, no fundo, o radical posicionamento imbuído na produção dessa diferença. Hall nos faz compreender que há mais. Na coletânea publicada em 2010, intitulada: “*Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*”, que, em língua latina, possivelmente, é o conjunto de textos que explana de forma exemplar os grandes temas que compõe o projeto intelectual de Stuart Hall.

Nesta coletânea há a tradução do texto *New Ethnicities* (Nuevas etnicidades). Neste texto Hall (2010, p. 305) explora um tema central em sua reflexão, qual seja, a relação entre raça e etnicidade. Hall explora essa relação tendo como pano de fundo a vinda e estabelecimento de imigrantes caribenhos na Inglaterra até os debates mais contemporâneos.

Observa uma transformação significava na política cultural negra. Demarcando duas fases; a primeira caracteriza-se pela utilização do termo negro como uma forma de referenciar a experiência comum com o racismo. “(...) que acabou proporcionado uma categoria organizativa de uma nova política de resistência entre grupos e comunidades com histórias, tradições e identidades étnicas muito diferentes³⁵.” (ibidem, p. 305) (tradução nossa). Uma dos aspectos centrais desse momento é combate a fetichização, objetificação e figuração negativa. Características recorrentemente atribuídas ao sujeito negro. Construía-se, em oposição, a imagem positiva do negro. Essas estratégias foram

³⁵ que terminó proporcionando una categoría organizativa de una nueva política de resistencia entre grupos y comunidades con historias, tradiciones e identidades étnicas muy diferentes

construídas de forma a transformar as relações de representação estabelecidas (HALL, 2010, p. 306)

A fase posterior, ou, nova fase, se caracterizaria pela mudança de *relações de representação* para *políticas de representação*. Afirma que, evidentemente, que essas duas fases se sobrepõe. Porém, essa mudança é substantiva. O seu primeiro aspecto elabora-se sobre o reconhecimento de que cultura, ideologia e os regimes de representação³⁶ - subjetividade, identidade e política - são um lugar de construção da vida social e da política e não apenas uma expressão (Ibidem, p. 307).

Outro aspecto que o autor destaca como relevante é o fim na inocência. O questionamento radical da noção de um sujeito negro essencial. E o reconhecimento da extraordinária diversidade de posições subjetivas e pertencimentos culturais que compõe o sujeito negro. Isto implica na emergência de um sujeito negro que não pode ser fixado, ou seja, perspectiva a emergência de etnicidades que vivem “através da diferença. É a política de reconhecer que todos estamos compostos de múltiplas identidades sociais, e não uma. Que todos fomos construídos de maneira complexa, através de diferentes categorias (ibidem, p. 306).

Questionando o paradoxo racial presente no antirracismo orientado por um sujeito negro essencial e pautado por estratégias de inversões. Critica que, segundo Hall foi realizada de forma contundente por Fanon (2008) em *Pele Negra mascarar Brancas*. Na medida em que há a internalização do ser como o Outro.

A expressão do deslocamento, desse descentramento do sujeito negro essencial, que ocorre nessa nova fase é justamente uma outra política de representação e, com efeito, *nova etnicidade*. Isto é, segundo Hall (ibidem, p. 311), uma mudança real no debate.

E para a nós, é uma mudança sensível em nossa reflexão, e, portanto, do lugar que olhamos para a forma de vestir enquanto elemento de pertencimento étnico dos estudantes. De modo que os estudantes estão produzindo, cotidianamente, uma política de representação, posicionando-se. “(..) O reconhecimento de que todos falamos desde um lugar particular, desde uma história particular, de uma cultura particular (...). Estamos todos, nesse sentido, etnicamente localizados e nossas identidades étnicas são cruciais para nosso sentido subjetivo de que nós somos” (ibidem, p. 311).

³⁶ Nota de rodapé sobre o texto espetáculo do outro e a conceito de hall, chamado regime de representação.

Como observamos, tanto na articulação realizada por porcaria dos signos oriundos das diversas culturas negras do atlântico como na forma de se vestir, também, estão em conexão com suas heranças africana. Essa nova e complexa política de representação, categorizada por Hall como uma nova forma de etnicidade não mais galgada em um sujeito negro essencial, tem um ponto de chegada.

Acho que o ponto final, envolvendo esta nova política de representação tem a ver com a consciência da experiência negra como uma experiência diáspora, bem como as consequências que isso tem para o processo de desestabilização, recombinação, hibridação e "cortar e misturar". Em resumo, o processo de diáspora cultural (para cunhar uma palavra feia) que isso implica³⁷ (ibidem, p. 311).

4.3 Notas sobre os impactos subjetivos do processo de diáspora.

Neste, enfim, último tópico, procuraremos prosseguir com o nosso objetivo de produzir a partir de nossa pesquisa empírica a compreensão que, como Hall (2010, p, 311) sugeriu a pouco, a experiência dos estudantes angolanos é marcada pela diáspora. Não apenas como a sua dispersão desde Angola para o Brasil, mas como um deslocamento profundo em relação às fronteiras nacionais, culturais e étnicas que os interrogam continuamente enquanto sujeitos e/ou grupos. As nossas reflexões anteriores de certa forma exploraram, nos limites desse trabalho, esses deslocamentos. E, nesse sentido, nos encaminhamos para observamos outra fronteira que o processo de diáspora demarca e ao mesmo tempo indaga. Aproximamo-nos agora dos impactos subjetivos relativos a esse processo.

Pautaremos nossa reflexão novamente a partir da narrativa oferecida por um nossos interlocutores, disponibilizada por meio de entrevista. Como nos dispomos anteriormente, caminharão com a teoria conforme o campo empírico se apresenta. E nessa ordem de idéia para a realização dessa reflexão nos aproximaremos das elaborações sobre a diáspora africana concebidas por Stuart Hall (2003, 2010) e Avtar Brah (2006).

³⁷ Creo que el punto final que implica esta nueva política de la representación tiene que ver con una consciencia de la experiencia negra como experiencia de *diáspora*, y las consecuencias que esto conlleva para el proceso de desestabilización, recombinação, hibridación y de "cortar y mezclar" —em resumen, el proceso de *diáspora* cultural (por acuñar un término feo) que ello implica

Desse modo, sigo com a narrativa oferecida por João³⁸, 28 anos, estudante oriundo de Luanda, no Brasil desde 2009. Formado em Engenharia Ambiental e hoje realizado pós-graduação na mesma área. O trecho da entrevista que se segue, foi realizada na casa de João ainda em abril de 2014. Naquele dia em especial fui a Lins especialmente para essa entrevista. Neste trecho da entrevista discutíamos sobre a recente visita de férias em Luanda que João havia realizado durante o final de 2013 e início de 2014. Sendo este trecho de entrevista seminal para a nossa reflexão.

Interlocutor: Então o que eu acho sobre o que a gente tem conversado... É que acho que a minha experiência de pensar sobre a minha vida em Angola... Pensar sobre a realidade que eu vivenciava em Angola começou a ser mais forte depois que eu vim para o Brasil mesmo. Depois dessa mudança. Essa vinda representou varias mudanças. Porque... Uma coisa que eu acho interessante é que o jeito que a gente vive a nossa vida em Angola, é diferente depois dessa mudança. O diferente do negro nessa mudança para o Brasil, talvez seja muito mais difícil do diferente... Não sei se seria do negro, mas do diferente entre os africanos. Por que se os brancos podem virar ricos um dia e isso faz sumir essa coisa da pobreza. Em Angola, nos sabemos quem é Bakongo, Ambundu, Quimbundos e Ovimbundu. Em que momento isso pode significar constrangimento ou não. Mas isso é uma coisa que vive normalmente, porque isso não é uma coisa que influencia em você arrumar um emprego melhor ou não. Talvez influencie, mas por outros caminhos. Não pela pessoa ser Bakongo ou Ambundu, te haver mais com a questão de você ser rico ou pobre, ou do lugar de onde se vem. Se é do interior do país. Se você é da zona urbana tem melhores condições. Mas deixa eu ver se eu não estou complicando para você. Porque eu estou tentando uma linha de pensamento para não te complicar. Basicamente o fato de eu ter vindo para cá me colocou em uma condição de questionamento de quem eu sou. É... como assim... Onde eu estou no mundo... Porque a primeira coisa que você aprende no Brasil que você vai ser parado pela policia, mas que isso é normal (risos). Ai você descobre que é normal porque você é negro, não porque é normal, porque acontece com todas as pessoas no Brasil. E isso você descobre da pior maneira possível. Porque você descobre que os seus colegas que nasceram e viveram aqui, nunca foram parados pela policia porque são brancos. Classe média e classe média alta. E a sua história vai coincidir com mais uma ou duas pessoas da turma são coincidentemente negros. Foram parados e tudo. Porque é aquela coisa, por mais que seja africanos, ao vir para o Brasil passamos a carregar o peso de ser negro no aqui. Mas, ai chegamos a universidade. E tem também a coisa de as pessoas saberem que nós somos africanos. Nessa cidade, em Lins. O pessoas saberem que você é africano é automaticamente associado ao universitário e isso faz com que, pelo menos falando da minha vida. Que eu pude notar que nos primeiros momentos eu fui parado pela policia, mas depois eu nunca mais fui parado pela policia. Recentemente fui parado pela policia, mas porque eles disseram que tinha um amigo africano que parecia comigo. Mas, se parado como suspeito nunca mais. E eu tenho notado, isso também, pouco tem acontecido aos que estão vindo agora. Porque para gente era a primeira conselho que se dava para o bixos e que foi dado a gente. Só que isso não acontece mais, você não precisa falar mais, porque não é mais uma coisa corriqueira. Porque tem essa coisa desse choque, de você ter que incorporar uma coisa que é em certa medida é... digamos... dada a você de forma sem você querer. Você pode escolher ser negro e tem que aceitar ser negro. Porque é o que resta e isso faz

³⁸ Nome fictício

com que questione muita coisa, tudo né. (JOÃO, ENTREVISTA, NOVEMBRO, 2014)

Ao ler e reler a transcrição desse trecho de entrevista questionava-me se, de fato, é necessário algum tipo de autoridade antropológica (CLIFFORD, 2002) para mediar o que nosso interlocutor enuncia. Pois, a clareza da leitura que realiza quanto às transformações causadas pela sua vinda para Brasil é minuciosamente precisa. Todavia, continuo com nossa demonstração mesmo que hesitante na realização dessa tarefa ao passo que em nossa compreensão nosso interlocutor sintetiza de forma sofisticada nossas discussões. Caminharemos a contra pelo da narrativa de João, especificamente por meio da sua reflexão final quanto ao ato e efeito “de você ter que incorporar uma coisa que é em certa medida é... digamos... dada a você de forma sem você querer. Você pode escolher ser negro e tem que aceitar ser negro. Porque é o que resta e isso faz com que questione muita coisa, tudo né.” (JOÃO, ENTREVISTA, NOVEMBRO, 2014).

Começamos daqui, por compreendemos que nestas duas pequenas frases encontra-se uma tese fundamental para qualificarmos adequadamente os impactos subjetivos do processo de diásporização. Com efeito, qual tese esta posta? De que é o processo de racialização é uma dimensão fundamental para produção da condição diaspórica.

É evidente que racialização é um elemento que projeta-se de forma geral, na experiência coletiva dos povos de origem africana nos lugares em se estabeleceram (SILVÉRIO, 2013). Mas, neste ponto é necessário explorar uma relação específica, a relação entre racialização e cultura. E não apenas explorar essa relação, mas, analisa-la de forma particular, isto quer dizer, através da tese fanoniana: *Racismo e Cultura de 1956*. E extrair de suas formulações mais uma determinação.

Já em outros momentos anteriores utilizamos a reflexão de Fanon (1970) quanto a relação entre racismo e cultura. Texto que esta publicado originalmente no livro: *Em defesa da revolução africana*. Publicado pela viúva de Fanon, reuni artigos escritos de 1952 a 1960. Conjunto de textos em que há um preocupação do autor em relação a forma pela qual o colonialismo nega a humanidade dos não-europeus. E, especificamente, neste texto que destacamos, a reflexão do autor consiste em denotar como esse processo ocorre no âmbito da cultura.

Todavia, aqui nos centraremos em um dos argumentos do autor para fundamentar essa tese para que possamos embasar nossa demonstração. Segundo Fanon (1970) o processo de dominação colonial é perseguido por meio da destruição sistemática do sistema de referência (cultura) dos povos nativos. O panorama social é desestruturado, os valores ridicularizados, esmagados e esvaziados (FANON, 1970, p. 37). Mas,

(...) a implantação de um regime colonial não traz consigo a morte da cultura autóctone. Muito pelo contrário, a observação histórica diz-nos que o objetivo procurado é mais uma agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente. Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela canga da opressão. A mumificação cultural leva a mumificação do pensamento individual (FANON, 1970, p. 38).

Este é ponto do qual podemos extrair mais uma determinação da tese de Fanon. O processo de racialização cria um duplo e, também, uma interdição. A cisão ocorrida no bojo da negação do jogo da diferença que culmina na racialização cria um duplo: o *branco* e o *ser negro* (o outro), a *diferença colonial*. Desse processo de negação deriva-se um processo de fixação (coisificação) ontológica, é como se ambos (o branco e negro) entrassem previamente constituídos na relação.

As duas metafísicas são destrutivas, mas aqui gostaríamos de olhar para a interrupção que realizada sobre o Outro colonizado, o negro. Ao torna-se negro pela negação de sua humanidade, o então, agora Homem Negro é posto a partir de uma relação estranhada com sua própria cultura. É como se os vínculos e elos naturais e espontâneos que antes possuíam com sua cultura aberta e profícua tivessem sido interrompidos pelo processo de racialização.

Nessa perspectiva, o processo de diáspora do ponto de vista subjetivo tem início concomitantemente a interdição causada pela racialização e, conseqüentemente pelo colonialismo. Nesse sentido, a diáspora não se trata apenas da dispersão (voluntária ou involuntária) dos povos de origem africana, mas pela condição subjetiva que a relação entre racismo e cultura estabelece. Ao enunciar as reflexões e questionamentos que passou a realizar após o seu deslocamento para o Brasil, nosso interlocutor, esta versando justamente sobre processo: “Você pode escolher ser negro e tem que aceitar ser negro. Porque é o que resta e isso faz com que questione muita coisa, tudo né.” Ao que podemos voltar ao início³⁹ da narrativa do nosso interlocutor tomando como premissa a reflexão acima e ao mesmo tempo levando nossa demonstração mais adiante.

“Então o que eu acho sobre o que a gente tem conversado... É que acho que a minha experiência de pensar sobre a minha vida em Angola... Pensar sobre a realidade que eu vivenciava em Angola começou a ser mais forte depois que eu vim para o Brasil mesmo. Depois dessa mudança. Essa vinda representou varias mudanças. Porque... Uma coisa que eu acho interessante é que o jeito que a gente vive a nossa vida em Angola, é diferente depois dessa mudança.” (JOÃO, ENTREVISTA, NOVEMBRO, 2014)

João ao ponderar sobre o fato de que o deslocamento para o Brasil muda substantivamente a forma como vivência a sua realidade em Angola, nosso interlocutor descreve um efeito causado por um duplo deslocamento. O primeiro, como demonstramos, é inscrito pela cisão causada pelo processo de racialização.

O segundo deslocamento nos impele para as elaborações de Stuart Hall (2009, p. 25) e seu: *Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*. Palestra que foi apresentada em comemoração ao quinquagésimo aniversário da University of the West Indies ainda em 1998. Texto em que o autor irá refletir sobre a experiência da diáspora caribenha ocorrida após a fim da 2º Guerra Mundial para a Inglaterra. Mas, também, sobre o próprio conceito de diáspora.

A principio para o autor a diáspora apresenta-se como um deslocamento, ou seja, a vinda do Outro colonizado para a metrópole, especialmente os jamaicanos para a Inglaterra. Todavia esta percepção se sedimenta no pensamento e Hall a amplia, á utilizando enquanto categoria analítica para requalificar as identidades culturais produzidas pelo fluxo desse deslocamento.

Que luz, então, a experiência da diáspora lança sobre as questões da identidade cultural no Caribe? Já que esta é uma questão conceitual e epistemológica, além de empírico que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Já que "a identidade cultural" carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, como devemos "pensar" as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntara? (HALL, 2009, p. 28)

Para autor, pensar por meio da diáspora significa questionar reivindicações de pureza e integridade cultural. Essa interpretação, segundo o autor, potencializa o conceito. O primeiro aspecto destacado por Hall para a sua formulação é que diferentemente da diáspora judaica, a diáspora africana, não pressupõe o retorno a terra de origem. Essa assertiva tem grande peso para a sua aproximação do conceito diáspora. Uma vez a concepção judaica implica na percepção fechada de “tribo”, a idéia de

diáspora como pátria. Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar com um núcleo imutável e atemporal, ligando o passado ao futuro e o presente em uma linha interrupta (Ibidem, p.29).

Aqui começa as inquietações, pois, como pensar como uma identidade cultural que é inquestionavelmente histórica? Composta não de um, mas de muitos povos? Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia foram dizimados e que terra natal não pode ser sagrada, pois foi violada (Ibidem, p.20). Esses povos cujas raízes foram apagadas e não podem ser retraçadas a sua origem? Para o autor esse povos constroem formas culturais caracterizadas por ser um híbridas, crioulistas. Produzem, nesse sentido, formas complexas de identidade cultural definidas pelo termo *différance*. É essa percepção que conceito de diáspora articula.

Dito de outra forma, tendo em vista que o conceito de diáspora, digamos tradicional, é pautado sob uma concepção binária de diferença, baseada em fronteiras bem delimitadas que dependem da construção de um outro rígido. A compreensão de diáspora que Hall elabora implica no entendimento das identidades culturais orientadas desde a noção derridiana de *différance*⁴⁰ – uma diferença que não funciona através de binarismos. Em que o, “(...) significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o “deslize” inevitável do significado (...) enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado (Ibidem, p.33).

Para Hall a cultura caribenha é essencialmente impelida por essa percepção diaspórica. A relação entre as culturas caribenhas e suas diásporas não pode, portanto, ser adequadamente concebida em termos de origem e cópia, de fonte primária e reflexo pálido. São essencialmente impuras e, é justamente pela sua impureza, pelo seu hibridismo, mistura, a transformação que vem de novas e inusitadas combinações dos seres humanos as responsáveis por trazerem consigo o novo para o mundo. Isto não quer dizer que essas culturas não estejam postos sobre as relações de poder e

⁴⁰ Isto é o que Derrida, em outro contexto, denomina de *différance*: “o momento do jogo que produz (...) essas diferenças esse efeitos de diferença” (Derrida, 1981, 1982). Não se trata da forma binária de diferença do que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente “Outro”. É uma onda de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposição binária fixas. *Différance* caracteriza um sistema em que “cada conceito [ou significado] está inscrito em uma cadeia ou em um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros [significados], através de um jogo sistemático de diferenças” (Derrida, 1972). O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre *em processo* e “posicionado” ao longo de um espectro. Seu valor político não pode se essencializado, apenas determinado em termos relacionais. As estratégias de *différance* não são capazes de inaugurar formas totalmente distintas de vida (não funcionam segundo a noção de uma “superção dialética totalizante”). Não podem conservar as formas de vida tradicionais. Operam melhor dentro daquilo que Homi Bhabha denomina de “tempo liminar” das minorias (Bhabha, 1997). Contudo, a *différance* impede que qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente saturada. (COSTA, 2006, p. 60-61)

subordinação sustentadas pelo colonialismo. Aqui o referencial nacional não pode ser útil. Uma vez que o Estado-Nação impõe fronteira bem delimitada para que as culturas floresçam. A questão, segundo o autor, é se essa estrutura é útil para pensar a diáspora?

A avaliação do autor é que do ponto de vista da formação das culturas negras do atlântico o pressuposto do Estado-Nacional enquanto unidade política e, sobretudo, cultural não se sustenta em princípio, como vimos a pouco. Hall aponta que a estrutura alternativa elaborada por Gilroy em sua obra *Atlântico Negro* (2001) é uma poderosa contra narrativa a inserção discursiva do Caribe nas histórias nacionais europeias, trazendo a tona as trocas laterais e as "semelhanças familiares" na região como um todo que a história nacionalista obscurece (HALL, 2009, p. 36).

Hall, assim como Gilroy, elenca um conjunto de produções estéticas musicais, expressões do processo de diásporização como *dancehall*⁴¹, o *ragga*⁴², *gangsta rap*⁴³, que articulam-se por meio da *différance* e estão para além das fronteiras nacionais. Esse processo objetiva-se, por exemplo, por meio da política de representação (Hall, 2010), produzida cotidianamente, pelos estudantes na forma de se vestir que adia o significado, supostamente *standard*, de uma cultura negra popular. Isto é, funciona e ganha a potencialidade por meio da *différance*. Uma repetição com diferença. Essa é a lógica cultural que caracteriza a diáspora para o autor, à adjetivando como *africana* (grifo nosso), visto que:

Não porque a África seja um ponto de referência antropológico fixo — a referência hifenizada já marca o funcionamento do processo de diásporização, a forma como a "África" foi apropriada e transformada pelo sistema de engenho do Novo Mundo. A razão para isso é que a "África" o significante, a metáfora, para aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada e isso, apesar de tudo que ocorreu, permanece assim. Essa dimensão constitui aquilo que Frantz Fanon denominou "o fato da negritude". A raça permanece, apesar de tudo, o segredo culposos, o código oculto, o trauma indizível, no Caribe. E a "África" que a tem tornado "pronunciável", enquanto condição social e cultural de nossa existência. (Ibidem, p.40).

Assim, à volta para as férias em Angola ou o retorno definitivo para a ocupação profissional, o retorno é marcada por esse duplo deslocamento que acabamos de discorrer. Uma viagem de retorno, mas, também permanente redescoberta. E ao

⁴¹ Dança de salão

⁴² Gênero de música eletrônica.

⁴³ Tipo específico de rap.

redescobrir, refazer a própria experiência. Em resumo, um processo/condição subjetiva que o processo de diásporização implica. (HALL, 2010 p. 311).

Autora que, também, explora a noção de diáspora de forma sistemática, em especial quanto aos seus efeitos subjetivos é Avtar Brah, particularmente no seu texto: *Cartografías de la Diápora: Identidades en cuestión*. Contemporânea de Hall, não apenas de seu tempo, mas também de sua época. Brah é uma mulher de origem indiana que a diáspora define sua trajetória, morando na Inglaterra, Índia e Estados Unidos. Concentra seu olhar nas experiências dos povos imigrantes na Inglaterra, não apenas para os caribenhos, mas indianos, asiáticos, mulçumanos.

Assim como Hall, Brah (2006) aponta fato de o conceito de diáspora ter origem europeia já denuncia a necessidade de investigar a sua capacidade analítica. Segundo a autora, a sua origem tende naturalizar a noção de um “dispersar desde”, a palavra sinalizaria um sentimento de origem fixa. Mas, antes destas conotações a noção de diáspora pressupõe uma anterioridade, nas profundezas da diáspora esta noção de “viagem”, “transito” e “mudança”, a questão fundamental é que as causas desse estado de diáspora são diversas; podem ser políticas, econômicas, culturais e/ou psíquicas.

Em outras palavras a autora diz que cada diáspora é uma diáspora, marca relativamente as experiências e trajetórias dos sujeitos e grupos específicos, assim, a noção de diáspora contribui como um instrumento analítico para a compreensão das configurações de poder que diferenciam as diásporas, sinaliza para genealogias diaspóricas historicamente contingentes.

Sugere que o conceito de diáspora deve ser utilizado também enquanto aquele que representa as especificidades econômicas, políticas e culturais entre seus componentes, isto é, a concebe como *comunidades imaginadas* de ordem transnacional cujas narrações confluem e se relacionam. Portanto, a noção de diáspora não dever ser fixada em uma origem, depende da materialidade da vida cotidiana, das narrativas históricas individuais e coletivas, movimento que a autora denomina de *relacionalidade dia-sincrônica*.

Reflexão que conduz a outro subtexto inscrito na diáspora, qual seja, a noção de “lugar”, segundo a Brah (2006, 222) “la diáspora deviene hogar, el hogar deviene diáspora”, o mítico “lugar” de origem é, paradoxalmente, aproximado do “lugar” da experiência vivida cotidianamente, onde o sentido é produzido intensamente. Nesse sentido a diáspora é como Ferreira Gullar metaforicamente exprime de forma brilhante em seu poema: um *traduzir-se* continuamente.

Esta é relação que nosso campo empírico nos informa, os questionamentos relacionados a própria experiência e trajetória expressão esse processo de traduzir-se continuamente. E nesse sentido, Brah (2006) toma a formulação de Hall quanto a consideração de que a experiência negra é uma experiência diáporica; para a autora, o conceito de diáspora enquanto processo de deslocamento mostra-se incipiente, a diáspora deve ser considerada um conceito *imane*nte. Ou seja, demarca uma dimensão de formação subjetiva reflexiva (BRAH, 2006, p.240).

Nesse sentido nosso interlocutor afirma: “Basicamente o fato de eu ter vindo para cá me colocou em uma condição de questionamento de quem eu sou. É... como assim... Onde eu estou no mundo”. Brah qualificara esse conjunto de processos com os quais nos deparamos como “*espaço da diáspora*”⁴⁴.

Es donde múltiples posiciones de sujeto se yuxtaponen, se cuestionan, se proclaman y se niegan; donde lo permitido y lo prohibido se interrogan de forma perpetua; y donde lo aceptado y lo transgresor se mezclan imperceptiblemente, por mucho que se nieguen estas formas sincréticas en nombre de la pureza y de la tradición. Aquí, la tradición se reinventa a sí misma continuamente, aunque se alaben sus orígenes en el principio de los tiempos. Lo que está en juego es la experimentalidad infinita, los múltiples procesos de fusión y fisura cultural que sostienen las formas contemporáneas de identidades transculturales. (BRAH. 2006, p. 240).

Até aqui apresentamos os dados etnográficos articulados as elaborações teóricas. Nossa intenção, com isso, foi delinear em termos gerais o universo dos nossos interlocutores com que dialoguei as questões teóricas e empíricas que nortearam a investigação. De modo a evidenciar que os estudantes africanos agenciam e negociam um conjunto de representações, afirmam diferenças e promovem processos de identificação. E como esses processos estão atravessados pela sua condição diáporica.

5. Considerações Finais

O negro “evoluído”, escravo do mito negro, espontâneo, cósmico, a um dado momento sente que sua raça não o compreende mais. Ou que ele não a compreende mais. Então ele felicita-se disso e, desenvolvendo essa diferença, essa incompreensão, essa desarmonia, encontra o sentido de sua verdadeira

⁴⁴ É onde múltiplas posições de sujeito são justapostas, se questionam, se proclamam e se recusam, onde o permitido e proibido se questionam perpetuamente e onde o aceito e o transgressivo se misturam imperceptivelmente, por mais que se negue essas formas sincréticas em nome da pureza e tradição. Aqui, a tradição se reinventa continuamente, mesmo louvor tenha origens no início dos tempos. O que está em jogo é o experimentalismo infinito, os múltiplos processos de fusão fissura que sustentam as formas contemporâneas de identidades culturais transculturais. (tradução minha)

humanidade. Ou, mais raramente, ele quer ser de seu povo. E é com a raiva nos lábios e a vertigem no coração que ele se joga no grande buraco negro. (FANON, 2008, p. 30-31)

Ao longo dessa dissertação buscamos tematizar de forma específica a experiência dos estudantes angolanos na sociedade brasileira. Compreendendo que ao enunciarem-se como comunidade angolana, os estudantes agenciam e negociam um conjunto de representações, afirmam diferenças e promovem processos de identificação.

De que há um posicionamento de caráter étnico protagonizado pelos estudantes que é, e esta é a hipótese dessa pesquisa, expressão da atribuição adscrita da negrura (FANON 2008), histórica e cotidianamente aos povos de origem africana em sua experiência coletiva. Dito de outro modo, os estudantes em sua permanência no Brasil passam por um processo de racialização. E, em reação a essa negação produzem por meio de um processo de etnicização um posicionamento. Que por sua vez articula de forma interseccionada essas duas clivagens sociológicas (raça e etnia). E, sobretudo, compreender a natureza desse posicionamento.

Dessa forma, tão importante quanto a intersecção e articulação dessas duas clivagens (raça e étnica) que resultam no posicionamento dos estudantes que, como procuremos demonstrar ao longo do texto. A forma, o processo, o “como” os estudantes realizam esse agenciamento e negociação. É saber como, de que forma esses estudantes estão (re)construindo através de complexos processos culturais figuras de identidade e diferença.

Problematizamos a princípio a política africana brasileira. Observamos por meio da premissa estabelecida por Macomo (2009) quanto a construção de um conhecimento crítico sobre a relação Brasil e África. A partir desse lugar destacamos que a política africana brasileira é pautada epistemológica e ideologicamente pelas idéias de Gilberto Freyre.

Destacamos que narrativa freyriana produz um deslocamento profundo na percepção da presença africana na formação da sociedade brasileira, produzindo uma singular relação entre raça, cultura e narrativa nacional. Mas que articula elementos que caracterizamos como forma específica de discurso colonial (BHABHA, 2013). Isto significou dizer que Freyre produz deslocamento: de um regime racializado de representação para outro (HALL, 2010). Apontamos que através de um conjunto de praticas representação que tendem a fixidez, em particular o estereótipo (BHABHA, 2013; HALL, 2010). A mestiçagem e a democracia racial têm a capacidade não apenas

de se posicionar como um obstáculo ideológico a construção de uma identidade negra em detrimento de uma identidade nacional (MUNANGA, 1999). A democracia racial, enquanto mito, não somente perpetua e (re)produz as desigualdades entre brancos e negros no Brasil⁴⁵. Ao compreender a mestiçagem e a democracia racial como uma forma complexa e sofisticada de *racismo cultural*, se é possível extrair mais uma determinação de seus desdobramentos.

Ambas, reinscrevem, reificam e reencenam o drama e as cenas da relação colonial (pós-colonial) cotidianamente. Nas formas de conhecimento (reconhecimento e repúdio da diferença racial/cultural/histórica), nas possibilidades de subjetivação/identificação (estereotipadas e fetichizadas), nas formas de govenamentalidade, regulação, normatização e vigilância, na política. E é isto que esta em jogo ao analisarmos criticamente essa *relação* Brasil - África

Essa assertiva foi o fundamento para o nosso olhar sobre a política africana brasileira. Com efeito, a África é percebida como lócus privilegiado de formação da brasilidade, curtida e ao longo do compasso do tempo. Proposição, de fato, verdadeira. Contudo, durante nossa análise constatamos que o reconhecimento dessa presença africana é marcado por um sofisticado processo de racialização.

Sugerimos, dialogando com Gilroy (2006), Bhabha (2013) e Hall (2010), que as estratégias para a construção da política africana brasileira: i) África como lócus privilegiado da formação da brasilidade; ii) o retraçar dos caminhos trilhados por diplomatas brasileiros, a partir do início do século XX, como forma de revitalizar a imagem do Brasil como poder tropical, mas que um dia também fora colonial. De modo a fortalecer a idéia de uma civilização moderna nos trópicos. No intuito de demonstrar à exitosa e harmoniosa experiência racial, de uma civilização moderna que um dia fora colônia, mas que hoje superou sua metrópole; iii) a idéia de que o Brasil goza de um prestígio natural junto aos países africanos.

Caracteriza o discurso político que orienta a produção da política africana brasileira como culturalista. Isto é, em diálogo com Fanon (1970; 2008) e posteriormente Bhabha (2013), Hall (2010) e Gilroy (2007), compreendemos que o discurso da política brasileira para África é articulado a partir de praticas de representação, em particular o estereótipo. Procedimento que fixa e hierarquiza a

presença da África e das culturas africanas na formação da brasilidade, sustentando de forma reificada o argumento de uma proximidade cultural.

Uma vez que o estereótipo é forma de *conhecimento* e identificação que vacila entre o que esta sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido (que apoia no reconhecimento e repúdio da diferença), isto é o que garante a sua repetição em contextos históricos e discursivamente diversos. Nessa lógica, as formulações de Freyre apresentam-se como regime de representação racializado e mais recentemente, veem sendo utilizadas enquanto estereótipo político (BHABHA, 2013; HALL, 2010) na construção da relação Brasil e África, e particularmente com os Palop. É a natureza racializada dessa relação que a torna epistemologicamente assimétrica, que possibilita ao Brasil posicionar-se como parceiro natural para relações econômica com África e, destino privilegiado de uma recente diáspora africana. Caracterizada, em nosso caso, pela vinda de estudantes angolanos para o Brasil.

Ao nos voltarmos para o campo empírico nossa hipótese de pesquisa, podemos dizer, encontra objetividade. Nesse sentido, foi possível notar que os estudantes em sua experiência coletiva no Brasil experimentam dois processos: o primeiro de racialização e o segundo, desenvolvido em função do primeiro, de etnicização.

Desenvolvemos ao longo de nossa pesquisa quatro elementos responsáveis por produzir os efeitos de fronteira e, portanto, pontos nodais de pertencimento a partir dos quais os estudantes posicionam-se. O primeiro sobre o qual nos debruçamos foi o sotaque. Este é utilizado a princípio como forma de diferenciar-se do negro brasileiro. Os estudantes acentuam ao comunicar, especialmente com brasileiros, o português pronunciado em Angola, como nossa afirmou: “nosso português é bem diferente do vosso.” Nossa investigação demonstrou que esse contraste não é necessariamente em relação brasileiro. Ao realiza-lo os estudantes estão contrapondo-se ao posicionamento arbitrário e sistemático de sua experiência no interior de um regime racializado de representação que lhe atribuiu a negrura cotidianamente. Dessa for os colocando a mercê de toda a sorte de maus tratos, insultos e humilhações que o racismo existente no Brasil pode oferecer.

Dando escopo para a assertiva de que tal posicionamento é tanto político quanto epistemológico, O “sotaque” ao ser agenciado (ORTINER, 2006) e negociado como elemento que, como vimos, conduz a um efeito que diferencia etnicamente o jovem angolano “negro” do “negro brasileiro”, mas, sobretudo é uma posicionamento em relação a sociedade racialmente estruturada (GROSFUGUEL,2013) brasileira que,

tende a perceber o estudante como “negro”, racializando sua experiência (SILVÉRIO, 2013). Ao olharmos nossos interlocutores é preciso grafar “negro” com aspas para denotar por três motivos que deliberadamente, também, tem como objetivo produzir um posicionamento/diferenciação.

O primeiro sugere, retoricamente, mas é preciso afirmar, negro não é uma categoria substancial do ponto de vista de uma categoria ética e, muito menos do ponto de vista de uma categoria êmica; segundo, deve ser considerada como elemento que opera de forma contingente e relacional ao contexto social, atravessada pela experiência do grupo que esta sendo sublinhado por essa categoria; terceiro, no campo epistemológico representa uma “a abertura de um outro lugar cultural, epistemológico, portanto, político de enfrentamento no cerne da representação colonial” (BHABHA, 2013, p. 62), inscrita de forma tácita em suas experiências. Com efeito, podemos interpretar que o posicionamento dos estudantes não apenas invertem o quadro de representações, mas, propõe outro caminho: busca desestabilizá-lo, tratando a diferença não mais como uma fronteira entre dentro e fora, mas como um “lugar” – incerto e disputado – dentro do próprio centro, do campo das representações culturais.

O segundo elemento sobre o qual nos debruçamos foi a linguagem. Assim, como o sotaque, sugerimos que, a linguagem representa um ponto de pertencimento étnico a partir do qual os estudantes posicionam-se quanto a racialização da sua experiência no Brasil. Mas, além disso, foi possível compreender, por meio da linguagem, os complexos processos culturais que posicionam os estudantes em um entrelugar da cultura (BHABHA, 2013). Em que há tanto a inclusão quanto a exclusão de significados (intencionais e não intencionais), tornando como procuramos demonstrar, uma estratégia. Que opera a possibilidade de um posicionamento/contra discurso diante dos processos de racialização que os estudantes experimentam no Brasil.

Além desses dois processos que interacionam-se ainda há um terceiro que funda e ao mesmo tempo projeta-se nos outros eixos de diferenciação. Também, ponto de identificação, pertencimento e posicionamento dos estudantes. Propomos que a natureza da diferença apontada pelos estudantes angolanos em relação ao negro brasileiro esta intimamente ligada a luta de libertação nacional angolana. E assim como Fanon (2005, 2008), apostamos nossas fichas analíticas e teóricas na libertação nacional enquanto elemento que distingue e fundamenta a diferença entre o Negro angolano e do Negro brasileiro. Ou seja, fora a luta de libertação que culmina na independência de Angola em 1975, que significou a negação subjetiva e objetiva do colonialismo português em

Angola que possibilita aos estudantes angolanos posicionar-se de forma tão contundente, significou a possibilidade de uma radical constituição ontológica. A radicalidade dessa diferença gostaríamos de substantivar como ontologia política.

Nossa demonstração seguiu por meio da articulação do quarto e último ponto de pertencimento de identificação que, como concluímos, nos possibilitou delinear mais claramente a forma, o como, os estudantes realizam os movimentos que descrevemos. Novamente, dialogando com Bhabha (2013) Gilroy (2001), Fanon (1970) Hall (2009; 2010) e, agora, Brah (2006) salientamos que a noção diáspora e, portando, a qualificação da experiência dos estudantes como diáporica, é um elemento fundamental para compreendê-los.

A partir da enunciação dos estudantes, qual seja, a de salientar que há uma forma de vestir-se tipicamente angolano. Sugerimos, dialogando sobretudo com Gilroy (2001), que essa produção está intimamente relacionada às formulações sobre o Atlântico Negro. Nesse sentido, a percepção das trocas transnacionais, translocais e, certamente, transculturais que influenciam decisivamente essa produção é por nós destacadas. Mas, mais do que isso apontamos que, por meio desse processo os estudantes descentram suposições de pureza e identidades integras, que as culturas “negras” tidas como particulares estiveram em sua maioria sob processos de mestiçagem e *crioulização*.

O diálogo com Hall (2010) possibilita-nos aumentar o escopo da formulação anterior, uma vez ao pautar a produção e negociação desse ponto de pertencimento esta relacionado ao fluxo de trocas rizomático do atlântico negro. Descentrando a noção de um sujeito negro essencial. Isto para a nós, é uma mudança sensível em nossa reflexão, e, portanto, do lugar que olhamos para a forma de vestir enquanto elemento de pertencimento étnico dos estudantes. De modo que os estudantes estão produzindo, cotidianamente, uma política de representação,

Do ponto de vista simbólico indicamos que o processo de diásporização tem implicações subjetivas específicas na experiência dos estudantes. Por meio do diálogo com Fanon (1970) observamos que o processo de diásporização tem seu momento fundante não necessariamente no deslocamento geográfico para o Brasil. Nessa perspectiva, o processo de diásporização do ponto de vista subjetivo tem início concomitantemente a interdição causada pela racialização e, conseqüentemente pelo colonialismo. Não se trata apenas da dispersão (voluntária ou involuntária) dos povos de origem africana, mas pela condição simbólica que a relação entre racismo e cultura

estabelece. A experiência diáporica supõe, com efeito, uma condição subjetiva pautada pelo questionamento, o redescobrir, refazer a própria experiência.

Nesse interim, em diálogo Hall (2009) nos foi possível qualificar e considerar o "como" - nossa 2ª preocupação ao realizar esse trabalho - , a forma pela qual os estudantes agenciam e negociam suas figuras de identidade e diferença como diaspórica. Isto significa dizer que, tanto nas circunstâncias relativas ao agenciamento e negociação do sotaque, quanto na linguagem e na forma de vestir, os estudantes deslocam percepções binárias de diferença. Aproximando-se, a partir de Hall (ibidem), da noção derridiana de *différance* - uma diferença que não funciona através de binarismos. Em que o, "(...) significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o "deslize" inevitável do significado (...) enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado (Ibidem, p.33).

Na articulação do sotaque, os estudantes produzem um contraste em relação ao negro brasileiro, operando um processo de etnicização, desloca a significação do ser negro no processo de racialização de sua experiência coletiva. Ocorre um ruído, uma hesitação na significação que adia o significado, precisamente a *différance*. Esse movimento que adia o significado que, portanto, impede qualquer investida com pretensão a fixação esta presente na negociação da linguagem . Demonstrando os complexos processos culturais pelos quais os estudantes estão experimentando e ao mesmo tempo produzindo. Na forma de vestir-se, a projeção da *différance* enquanto a forma pela qual os estudantes produzem suas figuras de identidade e diferença substantiva-se em uma política de representação que desloca a percepção de sua presença no contexto brasileiro. Essa forma de negociação, sugerimos, aproxima-se do que Bhabha ((2013, p. 208) denomina de diferença cultural. Sujeitos e grupos que pela sua experiência não podem ser fixados enquanto objeto cultural, na medida em tomam a enunciação para si.

Quando olhamos para as figuras de identidade e diferença que os estudantes angolanos passam a produzir a partir da sua vinda ao Brasil e, também, para a forma como as produzem. A noção de diáspora africana toma centralidade em nosso juízo. Pois, se o processo de racialização compelido displicentemente na experiência coletiva dos estudantes faz-os posicionar etnicamente. É por meio do conjunto de deslocamentos que a diáspora africana prossegue, que, este posicionamento torna-se radical

A crítica da narrativa hegemônica sobre a presença e integração dos povos e culturas de origem africana na formação da sociedade brasileira. Questionamos, através da enunciação de nossos interlocutores, a ideia do Estado-Nação e de identidade nacional pura e, também, a própria ideia de identidade cultural integra. Abrindo espaço para emergência para identidades que estão em perpetuo movimento, Colocando a ideia de identidade sobre ratura. Interrogando a cultura, tida como fixa e localizada. São esses deslocamentos protagonizados pela noção de diáspora africana que qualificamos como radical, na medida que os/nos impele a um posicionamento ontológico. Da negação da negrura e exigência do reconhecimento de sua/nossa atividade negadora.

REFERÊNCIA

- ACHUTI, L, E, R. **Fotoetnografia, um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 1997.
- AGAMBEN, G. O que é contemporâneo? In: AGAMBEN, G. O. **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. ARGOS. 2009.
- AGIER, M. Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização. In: **MANA** 7(2): 7-33 2001.
- APPIAH, K, A. A invenção da África In: **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. CONTRAPONTO 2007.
- APPADURAI, A. **As dimensões culturais da globalização**. EDITORIAL TEOREMA.2004
- ÁLVARES, C. Teoria pós-colonial, Uma abordagem sintética , In:**Revista de Comunicação e Linguagens** – Tendências da Cultura Contemporânea – J. Bragança de Miranda e E. Prado Coelho (org.) – Lisboa – Relógio de Água. (2000)
- AZEVEDO, C, M. “Cota racial e Estado: abolição do racismo ou direitos da ‘raça’?”. In: **Anti-racismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo**. São Paulo, AnnaBlume, 2004.
- _____.A recusa da ‘raça’: anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830. In: **Horizontes Antropológicos**. N° 24, jul/dez de 2005.
- BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Editora Contra Capa.2000.

BATSÍKAMA, P. Leitura antropológica sobre Angolonidade. In: Sankofa, ano 6, n. 11, p. 51-70. 2013.

BASTOS, E, R. **As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira**, São Paulo, GLOBAL, 2006.

e

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2013.

_____, O entrelugar das culturas. In: **O bazar global e o clube dos cavaleiros ingleses**. Rio de Janeiro. Rocco, 2011.

BRAH, A. **Cartografías de la Diápora: Identidades en custión**. Traficantes de sueños. Mapas. 2006.

BENEDICT, R. A ciência do costume; a diversidade das culturas. In: **Padrões de Cultura**. Livros do Brasil, Lisboa, 2000.

CASTELO, C. Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre. In: História Lusófona, ano 6, p. 261-280. 2011.

COSTA, S. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo**. 2006.

_____. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. In: **Novos Estudos CEBRAP**, n. 49, p.159-178. 1997.

CUNHA, M, C. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais; Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

CLIFFORD, J. Culturas Viajantes. In: **O especo da diferença**. PAPIRUS EDITORA. 2000.

_____. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Editora UERJ, 2002.

DÁVILA, J. **Hotel Trópico: O Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950-1980**. PAZ e TERRA, 2001.

ERIKSEN, T, E. Confissões de um idiota útil, ou Por que a cultura deve ser trazida de volta. In: **LBC Boletim** (Universidade de Uppsala), Out. 2002.

_____, Crioulização e criatividade. **Global Networks**, [S.l.], v. 3, n. 3, p. 223-237, 2003.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. EDUFBA. 2008

_____. Racismo e Cultural. In: **Em defesa da revolução Africana**. Lisboa. Livraria Sá da Costa. 1970.

_____. **Os condenados da terra**. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2005. (coleção cultura, v.2)

FONSECA, J, D. A tripla perspectiva: a vinda, a permanência e a volta de estudantes angolanos no Brasil. **Pro-Posições**, Campinas, v 20, n.1 (58), p. 23-44, jan./abr. 2009.

FRYRE, G. **Casa-Grande & Senzala: formação família brasileira sobre o regime patriarcal**. GLOBAL. 2003.

_____. **Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano**. São Paulo: Global, 2006.

_____. **Um brasileiro em terras portuguesas**. Rio de Janeiro. 1953.

FRY, P. Feijoada e Soul Food; notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: **A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral**. CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA. Rios de Janeiro. 2005.

GALA, I, V; SARAIVA, J, F, S. **O Brasil e a África no Atlântico Sul: uma visão de paz e cooperação na história da construção da cooperação africano-brasileira no Atlântico Sul**. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/sombra.rtf> (Acesso em Junho de 2014)

GEERTZ, C. Anti anti-relativismo. In: **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2001.

_____. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro. LTC. 2008.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**. EDITORA 34 Ltda. 2002.

_____. **Entre campos: Nações, Culturas e Fascínio da Raça**. São Paulo: Anablume, 2007.

GUIMARÃES, A. S, A. **Classes, raças e democracia**. São Paulo, Editora 34, 2002.

_____. Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. In: **Revista brasileira de Ciências Sociais, vol, 14, n. 39**. 1999.

GUPTA, A. e FERGUSON, J. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: **O especo da diferença**. PAPIRUS EDITORA. 2000.

GUSMÃO, N, M, M. África, Portugal e Brasil: um novo triângulo das bermudas? In: **Cadernos Ceru, v. 23, n. 2, p. 51 – 62**. 2013.

_____. Diáspora Africana: vida de imigrantes e estudantes em Portugal e no Brasil. In: **26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. 2008.

_____. Trajetos Identitários e Negritude : jovens africanos no Brasil e em Portugal. In: **Impulso**, p. 45-57. 2006.

HALL, S. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade**. DP&A editora. 2001.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Editora UFMG.2011.

_____. Nuevas etnicidades. In: **Sin garantías: trayectorias y problemáticas em estúdios culturales**. Evióon Editores. 2010.

_____. El espectáculo del “Otro”. In: **Sin garantías: trayectorias y problemáticas em estúdios culturais**. Evióon Editores. 2010.

GROSGOUEL, R. **La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos**. 2013.

HANNERZ, U. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave de uma antropologia transnacional. **MANA** 3(1): 7-39, 1997.

HOFBAUER, A. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. Editora UNESP, 2006.

_____. Entre olhares antropológicos e perspectiva dos estudos culturais e pós coloniais: consensos e dissenso no trato da diferença. In: **Antropolítica. Niterói**, n. 27, p. 99 – 130, 2. Sem. 2009.

_____. O conceito de “raça” e o ideia do “branqueamento” no séc. XIX – bases ideológicas do racismo brasileiro. **Teoria & Pesquisa.** , v.42-43, p.63-110, 2003.

LIMA, M, R, S. A política externa brasileira e os desafios da cooperação Sul-Sul. In: **Revista Brasileira de Política**, p. 24 – 59. 2005.

LEHMANN, D. Gilberto Freyre: a reavaliação o persegue. In: **Horizontes Antropológicos**, ano 14, n. 29, p. 369-385. 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Companhia das Letras. 2000.

MEDINA, J. Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colônias portuguesas como alibi do salazarismo. In: **Revista USP**, n. 45, p. 48-61. 2000.

MACOMO, E, S. Relações entre Brasil e África: os desafios da produção dum conhecimento crítico. In: **Estudos de Sociologia**, n. 2, p. 35-47. 2009.

MANGOVO, P. **Angola: Governação Local e Estatuto Especial da Província de Cabinda**. Tese de Doutorado. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Lisboa. 2009.

MONGOI, D, M. **O mito do atlântico: relatando experiências singulares de mobilidade dos estudantes africanos em Porto Alegre no jogo de construção e reconstrução de duas identidades étnicas**. UFRGS. Porto Alegres, 2006.
<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/8028?locale=en>

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça. Racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. (org.). **Caderno PENESB**, nº 5. Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira, Niterói: EdUFF, 2001.

_____. África e imagens da África. In: **Sankofa**, n. 1, p. 107-116. 2008.

- ORTNER, S, B. Uma atualização da teoria da prática. In: **Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas**. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia – Goiânia 2006.
- OLIVEIRA, R, C. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. In: Sobre o pensamento antropológico. TEMPO BRASILEIRO. 2003.
- RIBEIRO, C, O. A política africana do governo Lula (2003 – 2006). In: **Tempo Social, revista de sociologia USP**, v. 21, n.2, p. 185-209. 2008.
- SAID, E. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. Companhia das Letras. 1990.
- SANTANA, I. Notas em comentários sobre a dinâmica do comércio Brasil-África nas décadas de 1970 a 1990. In: **Revista Brasileira de Política**, p. 113 -137. 2003.
- _____. Relações econômicas Brasil e África: a câmara de comércio afro-brasileiro e a intermediação de negócios. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 25, n. 3, p. 517-555. 2003.
- SANTOS, M. **Por uma outra Globalização: do pensamento único a consciência universal**. 2000.
- SANTOS, B. S. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Boitempo Editorial, 2007.
- _____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: **Epistemologias do Sul**. CORTEZ EDITORA. 2009.
- SANSONE, L. Os objetos da Identidade Negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. In: **MANA** 6(1): 87-119, 2000.
- SARAIVA, J, F, S. A África e o Brasil: encontros e encruzilhadas; In: **Ciências & Letras** (Revista FAPA). Edição especial nº 21/22. Porto Alegre, 1998.
- _____. A política exterior do governo Lula: o desafio africano. In: **Revista Brasileira de Política**, n. 45, p. 5-25. 2002.
- SEGATO, R, L. The Color-Blind Subject of Myth; Or, Where to Find Africa in the Nation. In: **Annual Review of Anthropology**, Vol. 27 (1998), pp. 129-151
- SEYFERTH, G. “A noção de raça no Brasil: ambigüidades e preconceitos classificatórios”. In: Zanini, Maria Catarina Chitolina (org.). **Por que ‘raça’? Breves reflexões sobre a ‘questão racial’ no cinema e na antropologia**. Santa Maria, Editora da UFSM, 2007.
- _____. “O beneplácito da desigualdade: breve digressão sobre racismo”. In: Abong (org.) **Racismo no Brasil**. São Paulo, Editora Fundação Petrópolis, 2002.
- SILVÉRIO, V, R. Multiculturalismo e metamorfose na racialização: notas preliminares sobre a experiência contemporânea brasileira. In: **Sociologia e mudança social no Brasil e Argentina**, COMPACTA, p. 33-62. 2013.

_____. O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora. In: **Revista USP**, n.42, p. 44-55. 1999.

SCHNEIDER, A, L. Iberismo e luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre. In: **História da historiografia**, n.10, p. 75-93. 2012.

SCHWARCZ, L, M. “Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade”, in: Novaes, Fernando A. e Schwarcz. **História da vida privada** (Vol.IV). São Paulo, Companhia das Letras, 1998 (p. 173-243).

_____. “A questão racial e etnicidade”. In: MACELI, S.(org.) **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**, Antropologia (Vol.I), Editora Sumaré, 2002 (p. 267-311)

_____. **O espetáculo das raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870 – 1930**. São Paulo, Companhia das Letras. 2010.

TOMAZ, T, T. A produção social da identidade e da diferença. In: **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais** .editora vozes . Petrópolis. 2003.

VIERA, F, V; VERISSÍMO, M, P. Crescimento econômico em economias emergentes selecionadas: Brasil, Rússia, Índia, China (BRIC) e África do Sul. In: **Economia e Sociedade**, Campinas, v 18, n 3 (37), p. 513 – 546. 2009.

ANEXO

FUNDAÇÃO PAULISTA DE TECNOLOGIA E EDUCAÇÃO
CENTRO UNIVERSITÁRIO DE LINS – UNILINS
LINS/SÃO PAULO - BRASIL
PROCESSO SELETIVO PARA ADMISSÃO DE ESTUDANTES ESTRANGEIROS
EDITAL Nº 02/2011 de 21 DE SETEMBRO DE 2011

O **CENTRO UNIVERSITÁRIO DE LINS - UNILINS**, mantido pela Fundação Paulista de Tecnologia e Educação – FPTE, localizada na Avenida Nicolau Zarvos nº 1925, Jardim Aeroporto, na cidade de Lins, Estado de São Paulo, Brasil, torna público os prazos e condições do Processo Seletivo para Admissão de Estudantes Estrangeiros não residentes no Brasil, interessados nos seus **CURSOS DE GRADUAÇÃO**, oferecidos para o 1º semestre do Ano Letivo 2012, a ser realizado no Município de **LUANDA** na República de **ANGOLA / ÁFRICA**.

1. DO PROCESSO SELETIVO

O Processo Seletivo de Estudantes Estrangeiros, para ingresso nos Cursos de Graduação do Centro Universitário de Lins – UNILINS, no 1º semestre letivo de 2012, será realizado conforme as datas e condições especificadas neste edital, no Município de **LUANDA**, na República de **ANGOLA / ÁFRICA**, sendo direcionado aos estudantes estrangeiros não residentes no Brasil que possuem o Certificado de Conclusão do Ensino Médio ou documento equivalente.

2. DAS INSCRIÇÕES

2.1 Período de 10 de Outubro a 16 de Novembro de 2011.

2.2 As inscrições podem ser feitas através do preenchimento da Ficha de Inscrição disponível no site www.unilins.edu.br/angola. Maiores informações e esclarecimentos poderão ser obtidas nos telefones 0800 771 3200 ou Fone Fax: (55) 14 - 3533-3248 e (55) 14 - 35333280 .

2.3 O candidato poderá se inscrever apenas para um dos cursos oferecidos no item abaixo e estar ciente da responsabilidade de sua escolha por ocasião do preenchimento da ficha de inscrição e das informações nela contidas.

3. DOS CURSOS E VAGAS:

Grupo / Código / Curso / Ato Autorizativo ou Reconhecimento / Local de Funcionamento / Vagas / Duração / Período

Grupo I

Código 01. Engenharia Civil/Reconhecido pela Portaria nº 4290 de 21/12/04 / Unilins / Lins-SP/110/5 anos/Integral. (1)

Código 02. Engenharia Elétrica /Reconhecido pelo Decreto nº63.967 de 08/01/69/Unilins/Lins-SP/50/5 anos/Integral. (1)

Código 03. Engenharia Eletrônica/Reconhecido pelo Decreto nº63.967 de 08/01/69/Unilins/Lins-SP/ 50/5anos/Integral. (1)

Código 04. Engenharia de Computação/Reconhecido pela Portaria nº 4271 de 21/12/04/Unilins/Lins-SP/40/5 anos/ Integral.

Código 05. Engenharia de Controle e Automação/Autorizado Conselho Universitário Unilins de 29/09/07/Unilins/ Lins- SP/80/6 anos /Noturno.(2)

Código 06. Engenharia Ambiental/Reconhecido pela Portaria nº 718 de 06/10/06 / Unilins/Lins-SP/80/5 anos /Integral.

Grupo II

Código 07. Bacharelado em Sistemas de Informação/Reconhecido pela Portaria nº 1623 de 03/06/04 /Unilins/Lins-SP/40/4 anos/Noturno.(2)

Código 08. Tecnologia em Análise e Desenvolvimento de Sistemas/Reconhecido pela Portaria nº 70 de 05/05/10/Unilins/Lins-SP/80/3 anos/ Noturno (2)

Código 09. Tecnologia em Sistemas para Internet/Reconhecido pela Portaria nº 396 de 28/08/08/Unilins/Lins-SP/40/3 anos/Noturno.(2)

Código 10. Tecnologia em Processos Gerenciais/Autorizado Conselho Universitário Unilins de 30/04/05/Unilins/ Lins-SP/100/2 anos/Noturno.(2)

Código 11. Tecnologia em Processos Químicos/Autorizado Conselho Universitário Unilins de 24/06/06/Unilins/Lins-SP/60/3 anos/Noturno.(2)

Grupo III

Código 12. Marketing/Reconhecido pela Portaria nº 718 de 06/10/06 / Unilins / Lins-SP/ 80/4 anos/Noturno.(2)

Código 13. Secretariado Executivo/Reconhecido pela Portaria nº 882 de 10/04/06/Unilins/Lins-SP/ 80/3 anos / Noturno.(2)

Código 14. Serviço Social/Reconhecido pela Portaria nº 879 de 10/04/06 / Unilins/Lins-SP/50/4 anos/Noturno.(2)

Código 15. Administração/Autorizado Conselho Universitário Unilins de 09/12/06/Unilins/Lins-SP/80/4 anos/Noturno.(2)

Grupo IV

Código 16. Enfermagem/Reconhecido pela Portaria nº 294 de 06/03/09/Unilins/Lins-SP/50/5 anos/Noturno.(2)

Legenda: (1) Poderão ser oferecidas turmas no Período Noturno, com duração de 06 anos. (2) Cursos de período noturno poderão ter aulas aos sábados. (manhã e/ou tarde)

3.1 A UNILINS reserva o direito de não iniciar turmas com menos de 40(quarenta) alunos matriculados.

4. DA SELEÇÃO

4.1 A seleção dos candidatos enquadrados neste edital, será feita através da realização de uma prova tradicional, composta de 30 (trinta) questões de múltipla-escolha, totalizando 30 pontos, assim distribuídos: Gramática (06 questões), Interpretação (04 questões) Língua Estrangeira – Inglês (05 questões), Matemática (07 questões), História Geral (04 questões), Geografia Geral (04 questões) e uma Redação de Tema Geral no valor de 20 pontos. Total Geral da prova 50 pontos.

5. DA REALIZAÇÃO DA PROVA

5.1. Local : **LUANDA na República de Angola.**

5.1.2 Data: 19 de Novembro de 2011 – Sábado.

5.1.3 Hora Início: 09:00h - Hora Término : 1130h

5.1.4 Local de realização da Prova : UniMetro – Universidade Metropolitana de Angola.

5.1.5 Endereço: Avenida Talatona, s / n Morro Bento / Luanda - Republica de Angola

6 . DO ACESSO AO LOCAL DA PROVA

6.1 O candidato deverá estar no local de realização da prova acima especificado, com antecedência de 30 (trinta) minutos do horário previsto para o seu início. Não será permitida em hipótese alguma a entrada na sala de prova após o horário estabelecido. O acesso às salas de prova de pessoas estranhas, só será permitido mediante a autorização da Comissão de Aplicação de Provas que coordena o Processo de Seleção em Luanda.

6.2 Somente será autorizado a realizar a prova, o candidato que estiver constando da relação de inscritos e apresentar no dia marcado para a prova de seleção, documento de identidade original com foto. O documento de identidade deve ser legível para essa identificação, ficando a cargo da Comissão de Aplicação de Provas, aceitar ou não a validade do documento, colocando essa sua decisão na folha de ocorrência.

6.3 Na hipótese do nome do candidato inscrito, não constar nas listagens oficiais, a Comissão de Aplicação de Provas procederá à inclusão do candidato na listagem,

registrando o fato na folha de ocorrências. A inclusão do candidato nessa situação, bem como o seu resultado obtido no Processo Seletivo, ficará pendente, sendo deferido após análise da Coordenação Geral do Processo Seletivo da UNILINS no Brasil.

7. DAS CONDIÇÕES GERAIS E MATERIAL NECESSÁRIO PARA REALIZAÇÃO DA PROVA

7.1 Para realização da prova, o candidato só poderá utilizar caneta esferográfica com tinta azul ou preta, lápis e borracha.

7.1.1 Não será permitida a entrada de candidato na sala de provas portando outro material a não ser o especificado acima.

7.2 Os celulares deverão ser desligados a partir da entrada do candidato na sala de provas.

7.3 A UNILINS, não se responsabiliza por perda, dano ou extravio de objetos particulares, ocorridos durante a realização da prova.

8. DA ELIMINAÇÃO DO CANDIDATO

8.1 Será eliminado do Processo Seletivo o candidato que :

8.1.1 Não apresentar para a realização da prova documento de identidade exigido nos termos deste Edital;

8.1.2 Apresentar-se após o horário estabelecido para a realização da prova;

8.1.3 Não comparecer à prova;

8.1.4 Ausentar-se da sala de prova sem autorização;

8.1.5 For surpreendido durante a prova em comunicação com outras pessoas;

8.1.6 Utilizar outros meios de comunicação para a realização da prova;

8.1.6 Estiver portando ou fazendo uso de material não autorizado para a realização da prova;

8.1.7 Utilizar meios ilícitos para a execução da prova;

8.1.8 Não realizar a entrega da prova no seu final;

8.1.9 Perturbar o ambiente na sala de prova;

8.1.10 Não apresentar os documentos exigidos por ocasião da matrícula;

8.1.11 Apresentar, em qualquer fase do processo seletivo, documentos e/ou declarações falsas ou inexatas; e

8.1.12 Obter nota ZERO na Redação ou na Múltipla Escolha.

9. DA CORREÇÃO DAS PROVAS

9.1 A correção da Prova para fins de classificação neste Processo Seletivo, será feita pela Comissão de Aplicação de Provas em Luanda. Após a correção, essa Comissão enviará o resultado para a Coordenação Geral do Processo Seletivo da UNILINS no Brasil, para aprovação, publicação e autorização de distribuição das Declarações de Vagas.

9.3 Compete à Coordenação Geral do Processo Seletivo da UNILINS no Brasil, a divulgação do resultado do Processo Seletivo de Estudantes UNILINS 2012, não cabendo recursos às suas decisões.

9.4 Não haverá em nenhuma hipótese revisão de provas e de pontuação.

9.5 O resultado com a classificação final dos candidatos aprovados e selecionados em **LUANDA**, será divulgado de acordo com o previsto neste edital.

10. DA CLASSIFICAÇÃO, DIVULGAÇÃO DE RESULTADOS E MATRÍCULAS

10.1 A classificação será de acordo com a pontuação obtida na Prova de Seleção..

10.2 O candidato não será aprovado apenas com pontos obtidos nas questões de múltipla-escolha, é preciso estar aprovado na prova de Redação. **A Prova de Redação é eliminatória.**

10.3 Os candidatos aprovados e selecionados serão chamados para matrícula para o curso escolhido por ocasião da sua inscrição.

10.4 Os critérios de desempate na classificação final, entre candidatos com igual número de pontos, obedecerá a seguinte ordem:

(1) maior número de pontos obtidos na Redação;(2) maior número de pontos obtidos nas questões de Matemática;(3) e persistindo o empate a definição da vaga ficará a critério da Coordenação Geral do Processo Seletivo da UNILINS no Brasil.

10.5 A divulgação do resultado com a classificação final dos aprovados e selecionados em **LUANDA**, será de responsabilidade da Coordenação Geral do Processo Seletivo da UNILINS no Brasil, sendo publicada nos sites www.unilins.edu.br e www.unilins.edu.br/angola, até o dia 22 de Novembro de 2011, ou até 03(três) dias após o recebimento no Brasil, do resultado das Provas de Seleção realizadas em Luanda. Nessa data, em local a ser definido e divulgado pela Comissão de Aplicação de Provas em LUANDA/ ANGOLA, também estarão sendo entregues as **DECLARAÇÕES DE VAGAS** aos candidatos aprovados e selecionados, para início do preparo da documentação necessária para a matrícula na UNILINS no Brasil.

10.6 A matrícula do candidato estrangeiro aprovado e classificado, deverá ser feita diretamente no campus da UNILINS, localizado na Avenida Nicolau Zarvos 1925 – Jardim Aeroporto – Lins / São Paulo – Brasil, **até a data estabelecida na DECLARAÇÃO DE VAGA** que irá receber, por ocasião de sua aprovação e seleção no Processo Seletivo de Estrangeiros da UNILINS 2012.

10.7 O candidato aprovado deverá apresentar obrigatoriamente no momento de sua **matrícula**, os seguintes documentos: Passaporte; Documento da Identidade; Certificado ou Diploma de Conclusão do Ensino Médio e Histórico Escolar do Ensino Médio ou equivalente.

10.8 Será desclassificado o candidato que não cumprir os prazos estabelecidos e não apresentar a documentação exigida para a matrícula.

11. DISPOSIÇÕES GERAIS

11.1 A inscrição no Processo Seletivo de Estudantes Estrangeiros da UNILINS 2012 implica na aceitação por parte do candidato de todos os princípios, normas e condições estabelecidos no presente Edital.

11.2 O candidato que no ato de inscrição ou matrícula, prestar declaração falsa, inexata, ou apresentar documento adulterado ou inverídico, terá sua inscrição ou matrícula cancelada e anulados todos os atos dela decorrentes.

11.3 O Centro Universitário de Lins – UNILINS não possui programa de bolsas e de residências universitárias, para apoio aos candidatos e Estudantes Estrangeiros .


11.4 Todas as despesas e procedimentos administrativos decorrentes da participação neste Processo de Seleção, em todas as suas fases, ficam sob a responsabilidade exclusiva dos interessados nos cursos da UNILINS no Brasil.

11.5 A Instituição possui um setor de Assistência Social em seu *campus*, localizado na cidade de Lins/SP – Brasil, em condições de fornecer maiores informações aos candidatos. Caso necessário fazer contato (55) 14 – 3533-3200 ou 3533-3261.

11.6 Todas as demais situações que não estejam expressamente previstos neste Edital, serão resolvidos pela Diretoria do Centro Universitário de Lins - UNILINS. Lins, 21 de Setembro de 2011.

Professor Milton Léo - Reitor da UNILINS

MODELO DA FICHA DE INSCRIÇÃO

	PROCESSO SELETIVO DE ESTRANGEIROS UNILINS 2012 <u>FICHA DE INSCRIÇÃO</u>
---	---

Nome do Candidato			
Endereço		N.	
Provincia / Cidade			
País			
Registro de Identidade			
Data de Nascimento	/ /		
Filiação	Pai		
	Mãe		
Fone Contato		Fax	
e-mail			

Instituição onde Concluiu o Ensino Médio ou equivalente			
Mês / Ano de conclusão			
Curso Pretendido na Unilins	Código:	Nome do Curso:	