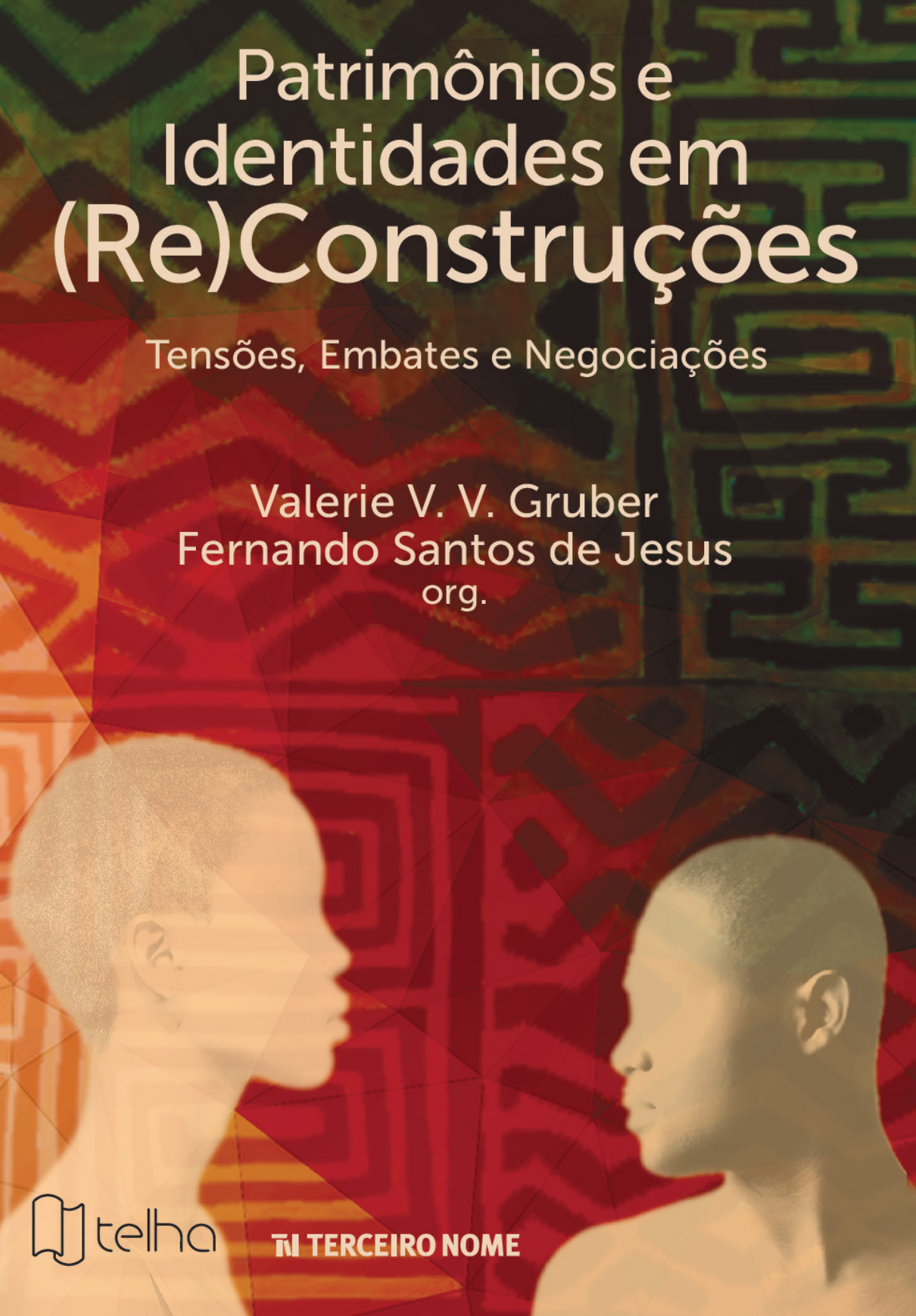
Patrimônios e Identidades em (Re)Construções

Tensões, Embates e Negociações

Valerie V. V. Gruber
Fernando Santos de Jesus
org.



telha
TERCEIRO NOME

Patrimônios e Identidades em (Re)Construções

Tensões, Embates e Negociações

Valerie V. V. Gruber
Fernando Santos de Jesus
org.

Patrimônios e Identidades em (Re)Construções

Tensões, Embates e Negociações

telha

TERCEIRO NOME

© Valerie V. V. Gruber; Fernando Santos de Jesus (Organizadores)

Editora Telha
Todos os direitos reservados.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei nº 9.610/1998)

Conselho Editorial
Dra. Ana Paula P. da Gama A. Ribeiro, Dra. Camila Gui Rosatti, Dra. Carolina B. de Castro Ferreira, Dr. Daniel Moutinho, Dr. Eduardo de Faria Coutinho, Dr. Flavio Pereira Senra, Dr. Jonas M. Sarubi de Medeiros, Dra. Larissa Nadai, Dra. Luciana Molina Queiroz, Dra. Ludmila de Souza Maia, Dra. Mônica Amim, Dra. Priscila Erminia Riscado, Dr. Rafael França Gonçalves dos Santos, Dr. Rodrigo Charafeddine Bulamah, Dra. Silvia Aguião

Produção Editorial
Publisher: Douglas Evangelista
Coordenação Editorial: Mariana Teixeira
Revisão do Texto: Lucas Riehl Alves de Souza
Capa: Paulo Vermelho
Diagramação: Regina Paula Tiezzi

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Isabela Lustosa — CRB-77115

G885p GRUBER, Valerie V. V.

Patrimônios e identidades em (re)construções : tensões, embates e negociações. [recurso digital] / Valerie V. V. Gruber; Fernando Santos de Jesus (orgs.). — Rio de Janeiro: Telha; Terceiro Nome, 2020.

276 p.

Vários autores.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-65-86823-99-8 (e-book)

1. Ciências Sociais – Estudo e ensino. I. Jesus, Fernando Santos de. II. Título.

CDD 300.7

Editora Telha
Rua Uruguai, 380, Bloco E, 304
Tijuca — Rio de Janeiro/RJ — CEP 20.510-052
Telefone: (21) 2143-4358
E-mail: contato@editoratelha.com.br
Site: www.editoratelha.com.br

Sumário

Apresentação 9

Prefácio 11

Seção 1
Entre a Prática e a Reflexão:
As Negociações e (Re)Construções Identitárias em Face da Experiência e do Pertencimento

Identificando Pesquisadores Pesquisando Identidades: Rumo a uma Análise Reflexiva dos Processos Identitários na (Co)Produção de Conhecimentos 19
Valerie V. V. Gruber

A Indissociabilidade da Música Negra para as Transformações Culturais desde a Modernidade: Paradoxo, Relações e Patrimônios 51
Fernando Santos de Jesus

Griot Digital: (Re)Construindo Identidades e Espaços de Pertencimento na Educação 69
Elaine Cristina Moraes Santos

Africanización y *New Age*: Emergencia del Candomblé en Bogotá — Colombia 85
Diana Alexandra Torres Alape

Seção 2
Os Não Ditos da História: Narrativas, Memórias e Práticas Sociais de Sujeitos Invisibilizados

A Escrita do Cárcere e os Comprometimentos da Memória: Um Olhar sobre Luandino Vieira e Uanhenga Xitu 103
Márcio Santos Sales

Um Professor de Desenho Industrial no Colégio dos Órfãos de São Joaquim 127
Cristiane Querino da Silva

Atividades Geradoras de Rendimento, Gênero e Mobilidade Social no Bairro de Palmarejo — Cidade da Praia, Cabo Verde 145
Elisângelo de Brito Sousa; Paulo Ferreira Veríssimo

Integração Econômica versus Evitação Social: Explorando as Interações entre Grupos Socialmente Distantes Vivendo em Proximidade Geográfica — o Caso do Calabar e do Vale das Pedrinhas 165
Stephan Treuke

Seção 3
Quem São os Guardiões do Patrimônio Cultural e Natural? Inovações e Políticas de Preservação das Culturas e Territorialidades de Resistência

Conteúdo Nacional nas Telas: A Economia Criativa do Audiovisual no Brasil 189
Gárdia Rodrigues Silva

Educação Étnico-racial em Museus Virtuais como Mecanismo de Propagação da Identidade Afro-Brasileira 203
João Batista Bottentuit Júnior; Juliana dos Santos Nogueira; Robson Daniel dos Santos Nogueira

A Gestão do Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades de Matriz Africana e os Desafios de Tradução e Implementação de Políticas Públicas Integradas 219
Desirée Ramos Tozi

Um Recorte sobre a Conservação da Biodiversidade e da Paisagem em Território Quilombola de Bacabal — MA (Brasil) 233
Gabriela Barros Rodrigues

Políticas Patrimoniais no Pós-Apartheid: Patrimônio e Memória na África do Sul 253
Inaldo Bata Rodrigues

Apresentação

A ideia desse livro surge a partir da possibilidade — e necessidade — de fabricar um "produto" a ser escoado pelos "fabricantes" egressos da *XVIII Fábrica de Ideias*, que ocorreu em São Luís e Alcântara, no estado brasileiro do Maranhão, no período compreendido entre os dias 18 e 31 de março do ano de 2017, sob o tema "Patrimônio, Desigualdade e Políticas Culturais". Este Seminário Internacional Avançado de Pesquisa, idealizado e presidido pelo Professor Dr. Livio Sansone da Universidade Federal da Bahia (UFBA), contando com a coordenação do Professor Dr. Antonio Evaldo Almeida Barros e a sua equipe da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), reuniu cerca de cinquenta estudantes de pós-graduação do Brasil e do mundo.

Inspirados nos debates intensos e frutíferos que nasceram na interação entre os fabricantes durante e depois do seminário, organizamos esta coletânea de maneira autônoma, com a intenção de dar visibilidade às produções acadêmicas empreendidas por um grupo de cursistas que estava disposto a participar dessa iniciativa, e os investigadores que compõem parceria com eles. Sob o título "Patrimônios e Identidades em (Re)Construções: Tensões, Embates e Negociações", este livro reúne 13 artigos nos quais se analisam, desde diferentes perspectivas acadêmicas e experiências empíricas, as múltiplas dimensões das (re)construções de identidades e patrimônios tanto materiais como imateriais em realidades multifacetadas e conflituosas. Dessa maneira, damos vazão a temáticas fundamentais discutidas na Escola Doutoral Internacional, mas que, entretanto, foram trabalhadas de maneiras autônomas e transversais pelos autores. Cabe salientar que esta "fabricação" é a primeira coletânea organizada independentemente pelos egressos da *Fábrica de Ideias*.

Na primeira seção do livro, intitulada "Entre a Prática e a Reflexão: As Negociações e (Re)Construções Identitárias em Face da Experiência e do Pertencimento", exploramos a pluralidade das (re) construções identitárias em relação a diferentes experiências e espaços de pertencimento. Depois de uma reflexão sobre os processos identitários que ocorrem durante a pesquisa, analisam-se diversas práticas e contextos empíricos, desde a música até a educação e a religião.

Na segunda parte, chamada "Os Não Ditos da História: Narrativas, Memórias e Práticas Sociais de Sujeitos Invisibilizados", encontram-se artigos atravessados pelas narrativas que recorrem às biografias, memórias e práticas de sujeitos que têm sido invisibilizados nas suas sociedades, mais precisamente ex-internos angolanos, um professor negro na Bahia republicana, vendedeiras ambulantes cabo-verdianas e moradores de bairros populares bahianos.

A seção de número três, sob o título "Quem São os Guardiões do Patrimônio Cultural e Natural? Inovações e Políticas de Preservação das Culturas e Territorialidades de Resistência" possui artigos orientados pelas análises que visam refletir a conservação e gestão do patrimônio cultural e natural no Brasil e na África do Sul, identificando quais esforços políticos e inovações tecnológicas estão sendo propiciados no intuito da valorização e do fortalecimento das identidades e territorialidades de resistência.

Portanto, convidamos os leitores para essa viagem rumo às possibilidades de (re)leituras que permitam olhares diferentes frente às questões trazidas por cada um dos autores destes artigos. Ficam os agradecimentos aos professores envolvidos no nosso projeto, na esperança de que floresça em cada um de nós o despertar para permanentes (inter)câmbios e intinerâncias.

Fernando Santos de Jesus
Valerie V. V. Gruber

Prefácio

Aceitei com gosto o convite para redigir este prefácio. É um prazer e uma honra prefaciar esta coletânea de treze excelentes artigos, resultado da Escola Doutoral *Fábrica de Ideias XVIII.* No atrevimento e na ousadia, estes jovens pesquisadores produziram um livro excelente e em toda autonomia. Eu, confesso e admito, nem sabia que esta obra, trabalhosa em si, estava sendo organizada. Descobri quando ela me chegou, já quase pronta, na caixa do correio eletrônico. Ao longo das muitas edições da *Fábrica de Ideias*, que em 2019 chega a sua vigésima edição, tivemos inúmeros projetos de livros. Alguns se concretizaram e muitos ficaram pelos caminhos. Todos estes projetos partiam da coordenação da *Fábrica*. Quiçá este saiu tão bonito porque os alunos o organizaram de forma independente!

A coletânea abrange uma interessante diversidade de questões, mais ou menos diretamente ligadas à temática da Fábrica de Ideias de 2017: "Patrimônio, Desigualdade e Políticas Culturais". Em vários dos capítulos há um manifesto interesse por novas formas de conhecimento centrados em diálogos interculturais, inter-hierárquicos e interdisciplinares, muito mais que no exercer algum tipo de autoridade acadêmica. Este interesse se insere naquele que quase já é um movimento em prol das assim-ditas epistemologias do Sul, ou seja, as formas de interpretar o centro do mundo a partir das suas tradicionais margens. Outro grupo importante de textos evidencia uma preocupação com os enigmas e as artimanhas do patrimônio e seu resgate, em se falando das expressões culturais de classes e grupos historicamente subalternos. Preservar aquilo que em termos de produção cultural até agora tem sido removido, censurado ou reprimido é imperativo, mas o que, como e com quais narrativas efetivamente preservar? Assim, no caso da "música negra", trânsito e difusão não têm ido junto com a preservação da memória — e

como preservar algo tão complexo e popular, em termos tanto de produção como de fruição, como a música negra? Afinal, será que não se trata de algo, um fenômeno cultural, cuja força reside, talvez, propriamente na sua indefinição como termo ou categoria? Outro capítulo trata daquele que chamaria de enigma digital: estamos procedendo rumo a uma nova organização do relembrar, com novos regimes de memória. Por um lado, de forma contraditória, a revolução digital proporciona uma nova dialética do distanciamento e da aproximação que permite, por exemplo, uma nova conexão entre o ancestral e as culturas juvenis contemporâneas. Por outro lado, como aponta outro texto, existe hoje uma autêntica efervescência identitária típica de uma época na qual *new age*, negritude, renascer e novas religiosidades se cruzam. Assim, sujeitos invisibilizados e olhares subalternos — em um processo que é fruto de tentativas tanto de se revelar quanto de se afirmar — e o esforço de dar mais espaço e centralidade a autores como Manuel Querino, podem ser vistos como parte desta revivescência identitária. Revivescência que, no Brasil, em boa parte corresponde à abertura da pós-graduação a um novo tipo de estudante, e com isso e por isso a novas problemáticas e tensões. Vale a pena salientar que este processo de inclusão na pós-graduação aconteceu muito no espírito da *Fábrica de Ideais* que sempre teve como bandeira a possibilidade e necessidade de afinar excelência e internacionalização com inclusão.

Outras contribuições tratam da busca e valorização da diversidade e de uma especificidade cultural do Brasil, por meio da lei do audiovisual e do estabelecimento de cotas nacionais de produção. Na mesma direção se move o capítulo que descreve o funcionamento do museu afrodigital no Maranhão: um processo muito conforme ao crescimento da nova Museologia e de novas abordagens com relação ao patrimônio imaterial. Lutas de memória, usos políticos da memória e do seu contrário (o esquecimento) também aparecem neste livro no contexto das lutas pela independência em África. Outro texto lida com a forma pela qual, em vários contextos urbanos, a vivência da pobreza e da cultura muda a depender da localização e reputação do bairro, mesmo comparando bairros de renda média baixa.

Há duas ênfases comuns a todas as contribuições nesta coletânea. Primeiro, em todos, ou quase todos os capítulos, pairam as desigualdades extremas que caracterizam os contextos estudados, embora por vezes não haja menção ao termo. Lutas de memória,

resgate patrimonial e, em geral, processos identitários nunca se dão em um vazio socioeconômico, mas tendem a ser expressões do mesmo. Segundo, os treze textos, sem perder o foco, não deixam de se engajar com a teoria social, sobretudo com sua virada decolonial, que tanto peso tem tido na Fábrica de Ideias. Ademais, em todos os autores deste livro é manifestado o interesse pela complexidade dos processos identitários, de qualquer cunho e quase sempre resultado da interseção de vários prismas da identidade — classe, gênero, idade, "raça", pertença étnica etc. Entre os autores, porém, já não se dá mais uma automática sedução com a identidade em si. Este livro, aliás, mostra que o termo *identidade étnica* ou *etnicidade* tem tido uma rápida e gloriosa, mas relativamente curta, passagem pelas ciências sociais brasileiras. Quase ausente até a década de 1990, a partir daqueles anos e sobretudo na esteira do debate oriundo da celebração dos 100 anos da abolição, e logo no começo da discussão em prol da necessidade de algum tipo de ação afirmativa e reparadora, o termo "étnico" se afirmou aos poucos até na cultura popular. Apelar para o "étnico" parecia ser um bom antídoto contra o forte e enraizado negacionismo da nossa diversidade e da dívida histórica com os índios e os negros por parte das elites. Hoje já estamos em outra fase. Estamos perto de um momento de síntese frente ao processo identitário, que é uma linguagem do contexto político, e que por isso não é, em si, nem de esquerda ou de direita, emancipadora ou conservadora. O "étnico" se configura hoje, de forma já bastante consensual, como uma linguagem usada (e abusada) em situações que podem ser mais bem interpretadas como peças teatrais, onde tem lugar o teatro da identidade. Muitas vezes chama-se de étnico um fenômeno, de fato, por preguiça intelectual: porque já não sabemos bem como lidar com as mazelas e os secretos que levam à durabilidade e manutenção de nossas desigualdades extremas; e porque sabemos, menos ainda, explicar toda uma série de novos arranjos identitário-político-religioso-comportamentais que nos surpreendem.

Central na maior parte dos capítulos, o contexto das lutas em torno da memória e do patrimônio sempre foi de muito mais movimento e mudança do que frequentemente se afirmava, por exemplo, nos laudos antropológicos e nos relatórios dos técnicos do IPHAN. O patrimônio, sobretudo quando reivindicado, nunca é estático ou "fica parado". Só que se passou de um crescendo dentro de uma espiral virtuosa para um descendo dentro de uma espiral viciosa.

Pensamos, a título de um exemplo bastante dramático, o que mudou no ser indígena e poder se manifestar como tal nos últimos vinte anos na Bahia. Até a celebração dos 500 anos de Brasil, em 2000, a questão indígena podia ser abertamente tratada não somente com desleixo, negando-a e sugerindo a intrínseca "impureza" dos índios do Nordeste, mas também com violência, como o Estado fez por meio de sua PM nos dias da celebração em Porto Seguro. A partir de 2003, com o governo Lula, as coisas começaram a mudar, e esta mudança se fortaleceu com o governo Wagner na Bahia, que deu mais espaço à Secretaria de Cultura para, sob a liderança de Albino Rubim, professor da UFBA, criar novos mecanismos de tutela e amparo à produção da cultura popular — por meio da identificação de sete territórios de cultura no Estado, assim como pelo aproveitamento da ferramenta dos Pontos de Cultura e o uso de vários editais. Isto, em sintonia com o INCRA e a FUNAI, levou ao fortalecimento das demandas dos direitos indígenas (e quilombolas), quando precisar, sob a proteção da Policia Federal. E hoje? INCRA e FUNAI mudaram, por não entrar em detalhes sórdidos, em letargia; a Polícia Federal adquiriu outras tarefas. A violência rural aumentou novamente e o clima de medo também. Medo não se coaduna bem com revivescência identitária. Pensamos por exemplo em quanto pode se tornar difícil, em um contexto marcado pelo renovado medo das possíveis agressões físicas, organizar como pesquisador e junto às lideranças comunitárias aqueles mapas de memória que são tão importantes para estabelecer e fixar em documentos o pertencimento a um determinado território de parte de uma comunidade até então reprimida e cerceada por grupos e interesses mais poderosos.

Com efeito, lendo estes relatos escritos há dois anos, dei-me conta de como hoje já nos encontramos em outra fase, não mais de celebração da diversidade, mas de resistência aos renovados ataques aos quais está sujeita. Precisamos, por isso, indagar o que está se passando com as emoções e os sonhos que o processo de redescobrimento do patrimônio imaterial suscitou e, até certo ponto, possibilitou. Se, como diz Tozi, autora de um dos capítulos, as ações do IPHAN visando a preservação do patrimônio imaterial, por exemplo as associadas às religiões afro-brasileiras, ainda eram tímidas, como serão estas hoje? De fato, muitas vezes, me pergunto o que faltou em meu treinamento sócio-antropológico para que eu possa entender tamanha nova complexidade e o caráter pouco

inteligível de muitos fenômenos que, quase de repente, começam a se perfilar no momento em que o universo do possível muda na direção reacionária-conservadora, que surpreende a maioria dos cientistas sociais hoje em dia.

Encerrou-se, pelo menos por agora, uma fase da grande onda identitária em nossa região, uma onda em boa parte possibilitada pelo déficit identitário que até há poucos anos diferenciava a América Latina de outras regiões do mundo. Até aos anos de 1980, nos estudos étnicos, o nosso subcontinente aparecia como uma exceção, um lugar de mistura e intrinsecamente adverso aos processos identitários de cunho étnico-racial. A partir da década de 1990 houve uma grande revivescência da questão da emancipação dos grupos que, até então, tinham sido discriminados por sua condição étnico-racial. Assim, nas últimas duas décadas e meia, quase todos os países da região incluíram o termo multiétnico ou multicultural em sua constituição. Nestes últimos dois anos, e bastante em concordância com a radical mudança política na maioria de nossos países com a ascensão de governos conservadores, entramos em outra fase cujos limites e (im) possibilidades ainda não conhecemos. Trata-se, ao que parece, de uma nova era dos extremos durante a qual o governo usa a máquina do Estado, a mídia social, grupos de pressão e corporações para tentar reverter as políticas multiculturais e de valorização da diversidade, na convicção que estas tinham ido "longe demais", subvertendo a ordem natural das coisas, sobretudo da vida familiar e religiosa. Esta ação destruidora de parte de governos reacionários aparece facilitada tanto pelo seu projeto intrinsecamente niilista, quanto pelo fato daquelas políticas ainda não terem se tornado políticas de Estado, mas estarem demais associadas ao universo simbólico da "esquerda". Ademais, seria desonesto subestimar os erros dos próprios movimentos sociais que parecem, às vezes, ter se distanciado demais da luta contra as desigualdades para se satisfazer com a celebração de algum tipo de diversidade — uma postura que pouco convence os numerosos e crescentes grupos e setores da população que se sentem excluídos das benesses materiais e econômicas.

O livro evidencia como a preservação e valorização do patrimônio, sobretudo aquele imaterial e ligado às classes subalternas, não é um fenômeno natural, mas, longe disso, é obra de engenharia social que tende a ter mais sucesso em determinados contextos, muitas vezes urbanos e cosmopolitas, do que em regiões mais isoladas

ou periféricas. Nestas grandes e longínquas periferias é geralmente menos intenso o trânsito de pessoas de "fora", como intelectuais, estudantes universitários, artistas, turistas consumidores de cultura popular, técnicos do patrimônio, e agentes de fundações de apoio às culturas nacionais e estrangeiras. Por exemplo, formas culturais que se desenvolvem no Vale da Paraíba, região de forte presença negra entre Rio de Janeiro e São Paulo, tendem a ser mais facilmente "descobertas" e visitadas (pensamos no caso do jongo) do que qualquer expressão associada ao amplo universo afro-brasileiro que se desenvolve nos interiores do Nordeste. De fato, continua no Brasil uma distribuição extremamente desigual do patrimônio reconhecido, tombado e, sobretudo, musealizado. Iluminante neste sentido é que não é onde tem mais pobreza ou onde esta é ainda mais intensa que se concentram os museus comunitários da favela, mas, sim, no Rio e, em menor medida, em São Paulo. Criou-se uma narrativa ao redor da favela carioca que por um lado facilita sua mórbida espetacularização, por outro facilita sua musealização. Em outras palavras, a tradução de pobreza, desigualdade e até resistência em formas culturais que possam se tornar patrimônio efetivamente tutelado e divulgado é longe de ser automática. Pelo mesmo raciocínio, experiências ousadas e politicamente relevantes de resgate e valorização da produção cultural ou artística negra, nos últimos dois ou três anos, se concretizam com muito mais facilidade no MASP em São Paulo do que, por exemplo, em Salvador — cidade que, em termos de infraestrutura para a valorização da cultura negra e preservação da sua memória, não tem conseguido benefício algum da sua denominação de Roma ou Atena Negra já na década de 1930. Em suma, esta nossa nova era, que aparenta ser mesmo caraterizada pela explosão dos extremos e a criação de novos pontos de inflexão e de não retorno, certamente representa um choque para as ciências sociais: lutemos para que este duro choque possa ser transformado em mais uma saudável crise de crescimento, a partir da qual novas e mais interessantes perspectivas e análises sobre a inter-relação entre patrimônio, identidade e desigualdade possam ser produzidas!

Livio Sansone
Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Seção 1

Entre a Prática e a Reflexão: As Negociações e (Re)Construções Identitárias em Face da Experiência e do Pertencimento

Identificando Pesquisadores Pesquisando Identidades: Rumo a uma Análise Reflexiva dos Processos Identitários na (Co)Produção de Conhecimentos

Valerie V. V. Gruber[1]

Introdução

> Será que podemos criar conhecimentos que vão além dos fundamentalismos terceiro-mundistas e eurocêntricos? (...) Como podemos nós ultrapassar a modernidade eurocêntrica sem desperdiçar o melhor da modernidade, como fizeram muitos fundamentalistas do Terceiro Mundo? (GROSFOGUEL, 2009, p. 383)

Independentemente da sua utilização do conceito controverso do Terceiro Mundo, o sociólogo porto-riquenho supracitado, Ramón Grosfoguel, levanta questões muito importantes para as análises das (re)construções identitárias que apresentamos nessa coletânea: como podemos falar de identidades em países que foram colonizados, sem reproduzir incontestadamente as categorizações dos colonizadores? Como podemos (re)valorizar os saberes dos grupos marginalizados, sem negar as suas relações complexas com as culturas hegemônicas? Enfim, como podemos fazer pesquisa sobre processos identitários, sem ocultar a nossa própria inserção nas estruturas de poder?

(1) Pesquisadora e doutoranda no Cluster de Excelência *"Africa Multiple"* da Universidade de Bayreuth, Alemanha. Mestra e Bacharel em Estudos Culturais e Negócios Internacionais pela Universidade de Passau, Alemanha. Contato: valerie-gruber@gmx.de

A partir dessas questões, o objetivo principal da minha contribuição para este livro é fazer uma reflexão crítica sobre os processos identitários que acontecem no decorrer das nossas pesquisas. Concomitantemente, pretendo realçar a importância de uma (co)produção de conhecimentos que visa superar, na medida do possível, as relações desiguais de poder-saber. Para isso, convém combinar as perspectivas de diferentes autores(2) do Sul e do Norte Global, representando diversos contextos socioculturais, identificações étnico-raciais, gêneros e disciplinas acadêmicas. Entre eles destacam-se o francês Pierre Bourdieu, a argentina Irene Vasilachis de Gialdino, o português Boaventura de Sousa Santos e o brasileiro Milton Santos. Cabe acrescentar que o artigo está enfocado na pesquisa social qualitativa que implica trabalho de campo, mesmo que muitas das noções expostas possam ser aplicadas também a outras áreas de conhecimento.

Começo a minha argumentação com umas noções conceituais sobre a relacionalidade das (re)construções identitárias. Depois seguem dois capítulos que realçam a exigência de uma reflexão crítica sobre as nossas produções acadêmicas, pondo em destaque a necessidade de uma reflexividade antinarcisista dos pesquisadores, assim como o reconhecimento da reflexividade dos sujeitos a serem conhecidos, que devem ser integrados num processo de cocriação de conhecimentos. Os três capítulos subsequentes abordam diferentes assuntos relevantes no âmbito da pesquisa sobre processos identitários, que são de particular importância na interseção do Sul e do Norte Global: o grau de identidade e diferença entre os sujeitos cognoscentes e os sujeitos a serem conhecidos, as possibilidades e limitações da intervenção dos pesquisadores nos movimentos identitários, e as categorizações pré-reflexivas do campo acadêmico. A minha reflexão concluirá com uma manifestação a favor de diálogos que ultrapassam barreiras culturais, hierarquias de poder e fronteiras disciplinares.

Ao todo, esse artigo é um apelo para que cada um de nós "aponte as suas armas científicas contra si mesmo" (BOURDIEU, 1995, p. 372, tradução própria), questione as dinâmicas identitárias

(2) Para facilitar a leitura do artigo, utilizo a forma masculina, referindo-me tanto aos homens como às mulheres.

que distorcem a própria visão, e valorize os conhecimentos dos sujeitos que pretende conhecer, respeitando tanto a igualdade como as diferenças.

O Caráter Relacional das (Re)Construções Identitárias

Inicialmente, cabe salientar que as identidades são construções sociais inventadas por diferentes atores, tanto acadêmicos como não acadêmicos, tanto negros como brancos, tanto mulheres como homens, tanto de classes altas como de classes médias ou baixas. As contínuas de construções e recriações identitárias variam de acordo com fatores como o tempo, o espaço, os interesses específicos e as relações de poder. Portanto, as construções identitárias são sempre relacionais e podem ser usadas e abusadas pelos numerosos atores envolvidos, mostrando conformismo por um lado e protesto pelo outro (SANSONE, 2003). Pelo fato de estarem ligadas a essa gama de posicionamentos e interesses específicos, as identidades podem ser concebidas como dinâmicas, fragmentadas, híbridas e até contraditórias (HALL, 2014).

Para descrever esse caráter multifacetado, o antropólogo mexicano José del Val Blanco (1990) compara as identidades individuais ou pessoais com um pacote de papel, no qual cada folha representa um nível de identidade diferente. Conforme a essa alegoria, as identidades sociais ou coletivas, compartilhadas por determinados grupos de sujeitos, seriam folhas de papel que se encontram dentro dos pacotes de várias pessoas. Algumas dessas folhas foram escolhidas pelos sujeitos de livre vontade, enquanto outras lhes foram atribuídas, muitas vezes com base em meras impressões e associações. Portanto, a identidade é um fenômeno que se forma de dentro para fora e, ao mesmo tempo, de fora para dentro (PORTAL ARIOSA & ÁLVAREZ ENRÍQUEZ, 2011; SANSONE, 2003).

Na vida cotidiana negociamos os nossos papéis, aproveitando da nossa margem de manobra na representação e aplicação deles, na medida em que temos a possibilidade de enfatizar, dissimular ou manipular certos aspectos identitários em relação às respectivas estruturas de poder, ao contexto espaço-temporal e aos nossos objetivos pessoais. Recorremos a memórias específicas, reinventando a história e as tradições num processo seletivo de narrativização do Eu,

de acordo com as nossas experiências individuais e posições sociais (HALL, 2014; HAESBAERT, 2007). Devido a esse posicionamento reflexivo, o sociólogo jamaicano e pioneiro dos Estudos Culturais Stuart Hall (2014, p. 109) afirma que as identidades

> [t]êm a ver não tanto com as questões 'quem nós somos' ou 'de onde nós viemos', mas muito mais com as questões 'quem nós podemos nos tornar', 'como nós temos sido representados' e 'como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios'.

Neste sentido, o sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen (1996) constata que os grupos identitários representam uma resposta cultural às relações desiguais de poder, nas quais chegam a ocupar nichos específicos. Porém, para afirmarem as suas identidades, têm que atribuir um valor pessoal e afetivo a elas, e esse significado deve ser reconhecido pelo "outro". A relação com o "outro", com aquele que é diferente, é de suma importância durante os processos identitários e afeta também o pesquisador que interatua com os sujeitos que está conhecendo. Portanto, na ciência é necessário evitar os reducionismos ligados à afirmação ilusória de identidades dadas apenas a partir de si próprio. O geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert (2007, p. 36) põe essa relacionalidade em destaque:

> não há como 'identificar-se' algo sem que sua 'diferenciação' (em relação ao 'outro') seja construída, a ponto de 'diferenciar-se' e 'identificar-se' tornarem-se completamente indissociáveis — isto demostra, de saída, o caráter permanentemente relacional da construção identitária, sempre produzida na relação com aquele que é estabelecido como o seu 'outro'.

A identidade construída nesse processo de negociação "não está só baseada no contraste com o outro, mas sim na copresença do outro no próprio" (BREINING & LÖSCH, 2010, p. 38, tradução própria). Nas suas reflexões sobre a identidade e a diferença, o filósofo alemão Martin Heidegger (1957, p. 14, tradução própria) explica que a fórmula corriqueira "A = A" dissimula aquilo que ela realmente quer dizer sobre a identidade, isto é, "A *é* A". Ou seja, a igualdade é visível a partir dos atributos comuns, mas não alcança a diferença da singularidade, que se refaz a todo o instante. Ser idêntico é uma questão de identidade, que é possível a partir de uma ficção identitária. O *ipse*, ou a ipseidade, se daria a partir da relação unitária, que se relaciona de formas diversas com o mundo,

ainda que atravessado por certas recomendações dos grupos com que se está relacionando.

Para dar conta da indissociabilidade entre a identidade e a diferença, a socióloga argentina Irene Vasilachis de Gialdino (2006; 2009) realça que as identidades sempre têm componentes essenciais e existenciais. As primeiras referem-se àquilo que os sujeitos têm em comum, enquanto as segundas refletem os elementos distintivos responsáveis pela singularidade de cada indivíduo. Portanto, é fundamental que qualquer pesquisador reconheça que o "outro", cuja identidade está analisando, é essencialmente igual a ele, mas ao mesmo tempo deve considerar os aspectos estruturais, culturais e pessoais que causam a diferenciação existencial entre ambos. Mesmo um olhar embebido por certa militância no campo acadêmico não deve considerar unicamente as diferenças operadas pelas questões identitárias.

Nas palavras do sociólogo francês Pierre Bourdieu (1989, p. 27-28), "*é* preciso pensar relacionalmente", levando em considerção que "o real *é* relacional". Isso deve refletir-se nas epistemologias e metodologias de pesquisa, como vai ser detalhado à continuação. Entretanto, é importante aclarar que no presente artigo não se propõe um relativismo em que tudo é fluido e se constrói apenas no discurso ou na interação, mas, sim, uma relacionalidade que dá conta do dinamismo e da negociabilidade das construções identitárias na vida cotidiana, sem negar a existência de normas e valores culturais com certa estabilidade, assim como oportunidades e restrições devidas às estruturas desiguais de poder (CAPPAI, 2008). Conforme a isso, o conceito de poder referenciado a seguir é amplo e aberto, "estendendo-se do poder mais visível e 'material' das instituições formalizadas ao poder 'invisível' e simbólico do imaginário e das representações dos diferentes grupos culturais" (HAESBAERT, 2007, p. 37).

Por uma Reflexão Antinarcisista sobre a Própria Produção Acadêmica

Pelo fato de estabelecermos e, através das nossas palestras e publicações, também divulgarmos e "naturalizarmos" certas classificações identitárias, nós, como pesquisadores, exercemos um poder

simbólico sobre os sujeitos com os que trabalhamos — mesmo que muitas vezes involuntária ou inconscientemente:

> Se identificar(-se) é também, de alguma forma, classificar, estas classificações com que re-significamos o mundo, nós e os outros, inclusive através dos territórios, são objeto de intensas disputas entre aqueles que têm o poder de formular e mesmo de fixar estas classificações. (HAESBAERT, 2007, p. 37)

O exercício do poder classificatório é inevitável quando falarmos sobre outros sujeitos — até quando nos enfocarmos no próprio grupo étnico, racial, de gênero ou de qualquer outro componente identitário que compartilhamos — dado que os elementos existenciais das nossas identidades, as exigências do campo acadêmico e um conjunto de outros pressupostos inerentes ao trabalho de pesquisa provocam uma disparidade entre o ponto de vista chamado de "científico" e aquele da vida cotidiana. Portanto, ter consciência de que os processos de conhecimento são sempre situados nas hierarquias raciais, geográficas, de classe, de gênero, assim como nas estruturas de poder que predominam em diferentes campos sociais dentro e fora do mundo acadêmico (BOURDIEU, 1995; GROSFOGUEL, 2009; PETERS, 2017), é apenas o ponto de partida de uma reflexividade crítica. Além de revelar "o locus da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala" (GROSFOGUEL, 2009, p. 386), requere-se um controle metodológico das categorias pré-reflexivas da própria percepção e classificação que resultam dessa posicionalidade.

Bourdieu propõe três componentes centrais para uma reflexão crítica sobre a posicionalidade do sujeito cognoscente, com o objetivo de controlar — na medida do possível — as distorções causadas por ela. Primeiro, precisamos identificar os esquemas de pensamento e prejuízos resultantes da nossa socialização, biografia individual, e de traços como o gênero, a classe social, a raça, a etnia e a idade. Através dessa "auto-objetivação" (PETERS, 2017, p. 340), visa-se revelar os próprios interesses, preferências, formas de percepção e modos de classificação tidos como "normais", para logo questionar criticamente o efeito destes nos resultados das nossas pesquisas, e considerar todas as alternativas teóricas e metodológicas possíveis (*idem*; BOURDIEU, 1995, 2004, 2006; GRUBER & ROTHFUβ, 2016; WACQUANT, 2006).

A segunda fonte de distorções científicas resulta da posição que nós temos dentro do campo acadêmico, já que o nosso nível de autoridade e legitimidade em relação aos outros membros do campo, assim como a luta pelo financiamento dos projetos e as tradições de publicação associadas à nossa disciplina, implicam certos posicionamentos teóricos e metodológicos que servem como estratégias sociais para aumentar o nosso poder simbólico. Além disso, é importante refletir sobre a possível instrumentalização por parte das instituições financiadoras e apoiadoras, assim como de outros atores com interesses específicos, sejam políticos, econômicos ou de qualquer outro caráter que pode restringir a autonomia da produção acadêmica. Essa última, conforme a Bourdieu, não é garantizada automaticamente, visto que a ciência se inscreve num espaço social penetrado por múltiplas relações de poder, que devem ser relembradas para diminuir a sua interferência (BOURDIEU, 1988, 1995, 2004; GRUBER & ROTHFUβ, 2016; GUBER, 2011; PETERS, 2017; WACQUANT, 2006).

O terceiro — e talvez mais importante — componente de uma reflexão crítica sobre as identidades e as práticas de pesquisa refere-se ao "viés teoreticista ou intelectualista" (BOURDIEU, 1995, p. 370, tradução própria) dos pesquisadores que esquecem que as suas produções acadêmicas são resultados de um olhar teórico, e não de um senso prático. Mesmo quando fizermos pesquisa dentro do próprio grupo identitário, é importante darmos conta da discrepância entre as necessidades e motivações cotidianas dos outros sujeitos que constituem esse grupo, e os próprios interesses e categorias de pensamento desenvolvidas no percurso da formação acadêmica. Em lugar de incontestadamente impor as classificações teóricas aos sujeitos a serem conhecidos, Bourdieu advoga o reconhecimento da diferença entre a atitude contemplativa dos intelectuais e as urgências e lutas da vida cotidiana (*idem*; GRUBER & ROTHFUβ, 2016; GUBER, 2011; PETERS, 2017).

Portanto, precisamos tornar visíveis as raízes das diferentes lógicas numa reflexão "profundamente antinarcisista" (BOURDIEU, 1995, p. 368, tradução própria) que não se reduz às deliberações autobiográficas propostas por muitos pesquisadores, mas inclui todas as dimensões de viés possíveis. Segundo Bourdieu (1989, 1995, 2004), essa reflexividade logra-se através de uma "objetivação participante" que ele compreende da seguinte maneira:

> Aquilo a que chamei a *objectivação participante* (e que é preciso não confundir com a 'observação participante', análise de uma — falsa — participação num grupo estranho) é sem dúvida o exercício mais difícil que existe, porque requer a ruptura das aderências e das adesões mais profundas e mais inconscientes, justamente aquelas que, muitas vezes, constituem o 'interesse' do próprio objecto estudado para aquele que o estuda, tudo aquilo que ele menos pretende conhecer na sua relação com o objecto que ele procura conhecer. (BOURDIEU, 1989, p. 51)

Esse exercício contínuo de objetivação não implica acreditar na ilusão utópica de uma objetividade absoluta, mas, sim, a necessidade de revelar as condições que tornam subjetiva e parcial a própria produção de conhecimento acadêmico. Ter consciência desses fatores permite reconhecer possibilidades de resistir e agir contra certas estruturas interiorizadas e classificações pré-reflexivas, pelo qual a reflexividade crítica pode ter um caráter emancipatório para o sujeito cognoscente (PETERS, 2013, 2017). Consequentemente, a autorreflexão antinarcisista proposta por Bourdieu "leva a fazer da sociologia uma arma nas lutas no interior do campo em vez de fazer dela um instrumento de conhecimento dessas lutas, portanto do próprio sujeito cognoscente o qual, faça o que fizer, não deixa de estar nelas envolvido" (BOURDIEU, 1989, p. 52).

Essa análise interminável dos fatores que têm efeito sobre as identidades dos pesquisadores e as suas práticas de (re)construção teórica representa, nas palavras do próprio Bourdieu (1989, p. 58), "sem dúvida, o cume da arte sociológica, por pouco realizável que seja". Porém, para lidarmos de maneira responsável com o poder classificatório que o sujeito cognoscente exerce — queira ou não — sobre os sujeitos a serem conhecidos, é indispensável vigiarmos metodologicamente e questionarmos criticamente a relação que temos com aquilo que estamos analisando.

Reivindicando a Coprodução de Conhecimento com o Sujeito Conhecido

Uma introspecção crítica inspirada na reflexividade proposta por Bourdieu é um passo importante para revelarmos a relacionalidade da produção de conhecimento e evitarmos distorções

redutoras. Isso nos ajuda a superar a ilusão de que as produções científicas sejam neutras e objetivas, alertando ao mesmo tempo sobre o perigo da instrumentalização do campo acadêmico, seja por interesses individuais, orientações políticas ou aspirações econômicas. Porém, a objetivação participante, que tem sido criticada como *"bourdivina"* (VANDENBERGHE, 2010, p. 80) pelo fato de requerer competências quase divinas para revelar os elementos pré-reflexivos dos próprios esquemas de pensamento com uma multiplicidade de métodos científicos, não é suficiente para estabelecer uma igualdade essencial entre o sujeito cognoscente e o sujeito conhecido.

Isto é porque a condição de distanciamento implícita na objetivação participante perpetua uma relação dualista e hierarquizada entre ambos os sujeitos, negligenciando a sua igualdade e realçando as suas diferenças. Isso cimenta a unidirecionalidade da produção cognitiva, partindo dos pesquisadores para chegar ao resto do mundo, pressupondo que os não acadêmicos não dispõem do privilégio de sair das urgências cotidianas e objetivar as próprias observações e vivências com os métodos qualitativos e quantitativos mais sofisticados. Ao contrário disso, defendo a ideia de que os sujeitos a serem conhecidos têm essencialmente a mesma capacidade reflexiva, ainda que se sirvam de outras metodologias e formas de expressão e pensamento (GUBER, 2011; PETERS, 2013; VASILACHIS DE GIALDINO, 2006).

Consequentemente, precisamos reconhecer que as outras formas de conhecimento como os saberes ancestrais, validados durante inúmeros anos de experiência de vida e preservados através de práticas socioculturais e tradições orais, têm o mesmo valor do que aqueles produzidos no campo acadêmico, e não devem ser tratados apenas como matéria prima da pesquisa (GUBER, 2011; PETERS, 2013; SANTOS & MENESES, 2009; VASILACHIS DE GIALDINO, 2006). De acordo com o sociólogo brasileiro Muniz Sodré (2012), não se trata somente de aplicar métodos antropológicos que visam reconhecer e entender diferentes culturas tentando assumir a perspectiva do "outro". Em vez disso, convém criar condições para atingir o objetivo de uma "ecologia de saberes", como é proposta pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 48):

> Na ecologia de saberes, (...) a busca de credibilidade para os conhecimentos não-científicos não implica o descrédito do conhecimento

> científico. Implica, simplesmente, a sua utilização contra-hegemónica. Trata-se, por um lado, de explorar a pluralidade interna da ciência, isto é, as práticas científicas alternativas que se têm tornado visíveis através das epistemologias feministas e pós-coloniais e, por outro lado, de promover a interacção e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não científicos.

Com referência à primeira sugestão aqui exposta, a reflexividade científica descrita no capítulo anterior é fundamental para empregarmos a diversidade interna do campo acadêmico, levando em consideração todos os enfoques teóricos possíveis, inclusive as teorias contra-hegemônicas, marginalizadas e menos comuns, em vez de nos limitarmos inquestionadamente às perspectivas predominantes. O geógrafo brasileiro Milton Santos (1997, p. 18) realça essa necessidade: "A carga de lembranças, o peso de ideias feitas, o senso comum, tudo isso constitui um entrave a uma boa administração do trabalho de pensar. Ser intelectual *é* exercer diariamente rebeldia contra conceitos assentados, tornados respeitáveis, mas falsos".

No tocante à segunda sugestão de Boaventura de Sousa Santos, que visa estabelecer relações horizontais entre os saberes acadêmicos e não acadêmicos, precisa-se permitir uma interação cognitiva entre o sujeito cognoscente e o sujeito conhecido em todas as etapas da pesquisa: desde a escolha do tema, a formulação das perguntas principais e a construção do corpo teórico-metodológico até o trabalho de campo, a interpretação dos dados obtidos e a exposição dos resultados. Segundo Vasilachis de Gialdino (2006), essa interação cognitiva realiza-se quando ambos os sujeitos reconhecem a sua igualdade essencial, de tal maneira que tenham a mesma possibilidade de definir as condições dessa relação e possam exercer influência sobre o outro, ainda que, concomitantemente, tenham a liberdade de expressar as suas diferenças. Deste modo, podemos permitir a construção cooperativa de conhecimento:

> Essa construção dependerá, por um lado, da possibilidade do sujeito conhecido manifestar-se integralmente, evidenciar, expressar os diversos aspectos dos componentes essenciais e existenciais de sua identidade e, por outro lado, que ao mesmo tempo o sujeito cognoscente abra o seu ser à comoção e à transformação que essa manifestação lhe provoca e se manifeste, por sua vez, em toda sua integridade. (*Ibidem*, p. 54-55, tradução própria)

Com isto, a autora destaca a ideia de que o sujeito cognoscente e o sujeito conhecido têm a mesma capacidade de conhecer, mas se inscrevem em realidades imanentes diferentes, pelo qual fazem contribuições distintas à coprodução de conhecimento. Enquanto o pesquisador costuma recorrer a teorias construídas no contexto acadêmico para explicar os fenômenos sociais que está analisando, o sujeito conhecido geralmente comporta-se em relação aos imaginários que ele tem sobre o pesquisador e os seus interesses. Na interação cognitiva em que ambos sujeitos podem manifestar os diversos elementos das suas identidades, cada um aumenta o conhecimento sobre si mesmo e sobre o outro (*idem*).

Ao todo, Vasilachis de Gialdino (2006, 2009) opõe-se à mera predominância de uma "Epistemologia do sujeito cognoscente", em que a produção de conhecimento científico está concentrada nas mãos dos acadêmicos, propondo o fortalecimento de uma "Epistemologia do sujeito conhecido". A última não é uma substituição da primeira, mas sim transcende os limites dela, visando atingir o objetivo de que as compreensões e significações dos sujeitos conhecidos se distorçam o menos possível através das categorizações acadêmicas. Levando em consideração que as duas correntes se complementam, a autora sugere uma "metaepistemologia" que permita a copresença de ambas. Deste jeito, pode-se dar conta da exigência ao sujeito cognoscente de aplicar e criar conceitos teóricos no campo acadêmico, mas também se permite a participação ativa do sujeito conhecido num processo aberto de coprodução de conhecimento (*idem*).

Por conseguinte, a validade dos saberes assim criados não resulta unicamente da aplicação de métodos objetivantes ou de distanciamento, mas, sim, da possibilidade de ambos os sujeitos se manifestarem integramente na interação para colaborar na coprodução de conhecimento. Se nós, como pesquisadores, respeitamos que as verdades do sujeito conhecido não são nem menos válidas nem menos refletidas do que as teorias científicas, e se permitimos um diálogo anti-hierárquico entre elas, podemos reduzir a distorção intelectualista do senso prático, dado que os conhecimentos se criam não *sobre*, mas *com* os diferentes grupos identitários. Portanto, o desafio principal é passar da reflexividade do sujeito cognoscente àquela do sujeito conhecido (BOURDIEU, 1995; GUBER, 2011; VASILACHIS DE GIALDINO, 2006, 2009).

Contudo, não devemos negar que os instrumentos reconhecidos dentro do campo acadêmico — desde a língua até o aparato conceitual e estrutural universitário — continuam sendo essencialmente ocidentais, pelo qual é muito difícil superar completamente a assimetria na legitimidade dos diferentes sujeitos para pesquisar e conceituar. No entanto, podemos contribuir para reduzir cada vez mais essas desigualdades, em vez de reforçá-las inconscientemente.

Identidade e Diferença entre o Sujeito Cognoscente e o Sujeito Conhecido

Com base nas noções expostas, a seguir discute-se qual nível de proximidade identitária entre o sujeito cognoscente e o sujeito conhecido favorece a compreensão mútua e, consequentemente, a coprodução de conhecimento. Essa questão tem sido amplamente discutida no caso da pesquisa interracial(3) — primeiro nos Estados Unidos, mas a partir daí também em outros países como o Brasil — cujos adversários argumentam, por exemplo, que os pesquisadores brancos não seriam capazes de compreender as realidades negras, já que não teriam tido as mesmas experiências em relação à raça. Isso faz com que, segundo os mesmos, certas dimensões do racismo ficariam invisíveis para os brancos, além de eles não disporem dos conceitos adequados para descrevê-las. Outro argumento em contra da pesquisa inter-racial é que a desconfiança entre sujeitos de diferentes identificações raciais dificulta ou até impossibilita uma comunicação efetiva, aberta e anti-hierárquica. Para alcançar a última, a proximidade identitária entre ambos é comumente considerada uma base importante (TWINE, 2000).

Cabe apontar que essas argumentações propagaram-se, entre outros, no contexto político dos movimentos antirracistas a partir dos anos 1960 nos Estados Unidos, com o objetivo de superar a segregação racial e promover a justiça social e racial, assim como a diversificação e a democratização do campo acadêmico e das

(3) Para uma visão geral das diferentes perspectivas, que não podem ser discutidas em detalhe aqui, recomenda-se o livro *Racing Research, Researching Race,* organizado pela socióloga negra France Winddance Twine e o seu colega branco Jonathan W. Warren, ambos estado-unidenses. Esse livro também serviu como fonte de inspiração para o título do presente artigo.

demais áreas (*idem*). Igual que em outras correntes emancipatórias como os estudos feministas e decoloniais, defende-se a ideia de que as relações de poder devem ser analisadas desde a perspectiva dos marginalizados, argumentando que a experiência cotidiana da discriminação e da exclusão amplia a compreensão dos diferentes componentes de dominação. O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2009, p. 76) exemplifica essa noção: "Quando se trata do poder, é sempre a partir das margens que mais costuma ser vista [*sic*], e mais cedo, porque entra em questão, a totalidade do campo de relações e de sentidos que constitui tal poder".

Sem questionar a exigência crucial da diversificação e da democratização das universidades, é importante considerar que a capacidade de fazer análises críticas e abrangentes das relações de poder não surge automaticamente quando o sujeito cognoscente compartilha com o sujeito conhecido a posição do marginalizado referente a um determinado elemento identitário. A socióloga negra estado-unidense France Winddance Twine (2000, p. 15, tradução própria) esclarece isso: "A subordinação racial não gera mecanicamente uma postura crítica em relação ao racismo, assim como o colonialismo não cria subjetividades anticolonialistas". Em vez disso, as posições anti-hegemônicas muitas vezes desenvolvem-se em processos laboriosos de reflexão, formação e conscientização, por exemplo, nas comunidades de resistência, nos movimentos sociais, em ambientes intelectuais ou em outros contextos que proporcionam pensamentos e diálogos críticos (*idem*; GROSFOGUEL, 2009; GUBER, 2011; SANTOS, 2009; VASILACHIS DE GIALDINO, 2006).

Por conseguinte, a reflexão sobre a questão se só pesquisadores que representam um grupo marginalizado podem compreender as realidades dos outros sujeitos marginalizados deve ir muito além da reivindicação política da inclusão que, no entanto, não deve deixar de ser discutida. Porém, é importante que ela não limite, mas, sim, amplie o debate teórico-metodológico sobre o caráter multifacetado e relacional das identidades, considerando que um único elemento identitário como a raça nem sempre é o fator predominante que estrutura as relações sociais em todos os contextos. Mesmo quando o pesquisador estuda temas relacionados com o seu próprio grupo racial, é possível que os componentes existenciais das identidades,

como o capital acadêmico, a posição sociocultural e o gênero dificultem a interação igualitária e a compreensão mútua entre o sujeito cognoscente e o sujeito conhecido (TWINE, 2000; VASILACHIS DE GIALDINO, 2006).

Portanto, é crucial que não universalizemos as próprias categorizações, tomando em consideração tanto a igualdade como a diferença dos outros sujeitos. É fundamental reconhecer que a vinculação com o mundo universitário, voluntária ou involuntariamente, nos atribui um *status* relativamente privilegiado. Além disso, fazer pesquisa dentro do próprio grupo identitário implica certa responsabilidade de cumprir com as regras e normas socioculturais do mesmo, pelo qual pode-se tornar mais difícil romper com o respectivo senso comum e fazer críticas substanciais (*idem*).

Ao contrário, os estudos interraciais e interculturais — sem negar as suas limitações indicadas no começo desse capítulo — têm a vantagem de implicar menos constrangimentos sociais. Ademais, podem estimular a reflexividade dos sujeitos conhecidos, incentivando-os a explicitar dinâmicas que eles não tinham questionado antes, já que a outridade do pesquisador os anima a referenciar as experiências tidas como normais dentro do seu coletivo (TWINE, 2000). Tudo isso insinua a relacionalidade das construções identitárias e, portanto, da questão racial, constituindo o motivo mais importante para incluir os atores mais diversos na sua análise, sejam negros, mestiços, brancos ou de qualquer outra identificação. O antropólogo e ensaísta brasileiro Antonio Risério, que se autoidentifica como "mestiço brasileiro, baiano, de classe média. Mestiço claro (...) classificado como 'branco'" (RISÉRIO, 2007, p. 14), defende essas ideias, mesmo que de uma forma polêmica:(4)

> Não acho que, por não ser negro, esteja impedido de discutir a questão racial brasileira. Ela diz respeito a todos nós e não apenas a negros. Diz respeito a relações — e a relações que se dão entre uns e outros, jamais

(4) Cabe acrescentar que o caráter provocante desse enunciado resulta, entre outros motivos, do fato de que o autor não leva em consideração a colonialidade do poder (QUIJANO, 2009) que facilita aos brancos divulgarem as suas classificações das realidades negras, enquanto as condições estruturais não favorecem o contrário. Além disso, carece uma reflexão profunda sobre o seu próprio privilégio de não ser afetado pelo racismo e as consequências disso. Contudo, a citação foi escolhida com o objetivo de estimular reflexões críticas sobre o assunto.

> apenas entre os mesmos. (...) Me lembro de um amigo negro-mestiço, também militante, que me dizia que brancos jamais entenderiam o candomblé. Sua explicação: 'só negro entende coisa de negro.' É uma observação infeliz. Primeiro, porque, se fosse verdade, a recíproca também seria verdadeira: só branco entenderia coisa de branco — o que equivaleria a dizer que o negro seria incapaz de entender (...) a filosofia de Heidegger ou a física quântica. Segundo, porque achar que 'só negro entende coisa de negro' é fetichizar a cor da pele. (...) Por fim, o fato de nunca ter sido vítima do racismo não implica que eu não seja capaz de entendê-lo. Aliás, sofrer e entender são coisas bem diversas. Do mesmo modo, não sou camponês, mulher, nem débil mental (espero). Mas nem por isso estou impedido de investigar e procurar entender seus mundos. (*Ibidem*, p. 14-15)

De maneira menos provocante, Twine (2000) conclui a sua ponderação sobre a pesquisa inter-racial constatando que cada constelação identitária entre o sujeito cognoscente e o sujeito conhecido traz outro conjunto de vantagens e desvantagens. Ou seja, no caso em que ambos pertencem ao mesmo grupo racial, surgem diferentes possibilidades e limitações do que quando os dois se distinguem nesse componente identitário. A antropóloga argentina Rosana Guber (2011) traz uma conclusão semelhante sobre a influência do gênero na pesquisa,(5) afirmando que, de acordo com as desigualdades e classificações locais, as mulheres obtêm dados diferentes — isto é, nem melhores nem piores — do que os homens.

Portanto, recomenda-se a maior heterogeneidade possível entre os pesquisadores, lembrando que qualquer sujeito cognoscente sempre tem que negociar a sua posição em relação às atribuições identitárias ligadas à sua individualidade no campo — tanto quando nos situamos (ou pensamos nos situar) no lado social e/ou epistemológico dos marginalizados quanto naquele hegemônico, o qual não é óbvio em muitos casos. No total, não existe um grau ideal de proximidade identitária, mas, sim, é imprescindível que qualquer pesquisador tome uma postura humilde na coprodução de conhecimento, reconhecendo o outro como um *alter ego* que é igual e diferente ao mesmo tempo:

(5) Toda a reflexão, que não pôde ser reproduzida aqui, encontra-se em Guber (2011, p. 118-122).

> Só a marca da humildade no diálogo que está atento às afinidades e às similitudes, tanto como à alteridade e às diferenças (SAUKKO 2002, p. 254), possibilita descobrir a identidade dos atores participantes, e cuanto mais acredite o pesquisador saber tudo sobre eles, menos essa identidade poderá ser revelada. (VASILACHIS DE GIALDINO, 2009, parágrafo 53, tradução própria)

Intervenções Sociais para Além do Campo Acadêmico

Outra questão fundamental relacionada com a análise das dinâmicas identitárias refere-se à utilidade dos conhecimentos (co) produzidos, não só para visibilizar as desigualdades, mas também para ajudar a cambiá-las. Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 49) articula essa necessidade claramente: "Para uma ecologia de saberes, o conhecimento como intervenção no real — não o conhecimento como representação do real — *é* a medida do realismo". Nas ciências sociais, isso costuma ser um tema mais controverso do que, por exemplo, no âmbito da tecnologia, em que a influência das inovações científicas na vida real é amiúde associada com o progresso e a produtividade. Ao contrário, as intervenções dos intelectuais na transformação social, que poderiam pôr em perigo os privilégios dos grupos hegemônicos, tendem a ser acusadas de uma suposta falta de cientificidade e objetividade.

O maior desafio nesse contexto é evitarmos a instrumentalização da ciência e, ao mesmo tempo, conscientizarmos os mais diversos sujeitos da discriminação e exclusão de certos grupos identitários, o qual pode estimular a mobilização contra as estruturas e os atores responsáveis por essas injustiças. Devido ao seu efeito reducionista e parcializante, a operacionalização da pesquisa deve ser recusada pelos acadêmicos com qualquer identificação étnico-racial, orientação política ou participação nas lutas ativistas. Milton Santos (1997, p. 19), um dos intelectuais negros brasileiros mais reconhecidos a nível mundial, alerta sobre esse perigo:

> O intelectual deve se premunir contra os riscos de instrumentalização do seu trabalho. Essa instrumentalização se dá pelo mercado, pela militância, pela política, pelo público, pela mídia, pela carreira. (...) O mercado impõe lógicas externas à pessoa humana, mas que aparecem

> como premissas do trabalho feito na academia, levando ao arrastão de interesses menores. A prisão dos slogans e das palavras de ordem é o risco da instrumentalização pela militância, e a centralidade dos resultados e o império dos meios fazem o mesmo, no concernente à política. (...) Nosso trabalho não é produzir flashes, frases, mas ajudar a produzir consciência.

Isso não quer sugerir nem a nossa indiferença como pesquisadores, nem a nossa retirada na torre de marfim — mas, sim, uma ciência socialmente relevante, comprometida com a crítica das injustiças. Precisamos defender a autonomia do campo acadêmico e combater os reducionismos polarizantes, para podermos levar em consideração a dinâmica e a multifaceticidade dos fenômenos estudados, e para não atropelarmos processos graduais e necessários para a formação de sujeitos críticos e conscientes. Milton Santos (1997, p. 18) formula este postulado nitidamente: "Quem se descuida da questão da totalidade e da inerente questão do movimento, do processo, jamais será um intelectual vigilante e autêntico." De acordo com isso, o sociólogo alemão Max Weber (1919) realça que os acadêmicos não devem só fornecer conhecimentos, mas também ensinar técnicas de pensamento e proporcionar claridade aos outros sujeitos, para que esses possam aplicar os seus saberes de maneira independente.

Consequentemente, o potencial emancipatório da ciência consiste na coprodução de análises profundas junto com os sujeitos conhecidos, através das quais os grupos historicamente marginalizados entendem melhor as estruturas de dominação e, portanto, poderão combatê-las, falando e atuando por si próprios do jeito que eles considerarem pertinente (PETERS, 2017; VASILACHIS DE GIALDINO, 2006). A partir dos anos 1970, o sociólogo colombiano Orlando Fals Borda pôs essa compreensão na prática por meio da sua "pesquisa-ação participativa" no litoral do Caribe colombiano. Combinando a pesquisa empírica rigorosa com um ativismo em prol do fortalecimento e da ressignificação das lutas populares, Fals Borda escreveu a história junto com os principais atores dos movimentos analisados, divulgando os resultados numa linguagem acessível ilustrada com desenhos. Além disso, ele e os seus colegas facilitaram a coprodução de materiais educacionais, a prestação de assistência jurídica e a organização de oficinas com os líderes

sociais, entre outras medidas que foram levadas a cabo em processos coletivos (FALS BORDA, 1999; ROBLES LOMELI & RAPPAPORT, 2018).

Assim criaram-se conhecimentos úteis para combater problemáticas sociais com base na vivência comum num contexto local específico, superando as hierarquias que o campo acadêmico inevitavelmente estabelece, sem prejudicar a exigência científica de teorizar as experiências coletivas a fundo (FALS BORDA, 1999). Essa forma de intervenção na realidade não exige que nós, como pesquisadores, aspiremos a posições de poder para atuar como porta-vozes de outros sujeitos. Em vez disso, a nossa satisfação deve-se nutrir da chance de ganhar reconhecimento por facilitar a coprodução de propostas inovadoras com viabilidade concreta, para além do mero discurso. Recorrendo novamente a Milton Santos (1997, p. 18-19), "a nossa meta não *é* o poder, mas o prestígio, que são coisas diferentes. E a universidade atual, talvez no mundo inteiro, mas certamente no Brasil, confunde essas duas coisas. O prestígio não é o poder, o poder não leva ao prestígio, o prestígio não necessita do poder".

Contudo, cabe apontar que evitar a distorção da voz do sujeito conhecido torna-se um desafio cada vez maior quanto mais pressões políticas, sociais e institucionais estão em jogo. Em princípio, o ponto de partida das intervenções intelectuais na realidade deve ser a conscientização. Para que essa possa fortalecer os movimentos identitários, requerem-se novos lugares de enunciação para as vozes marginalizadas (GROSFOGUEL, 2009). Adicionalmente, convém que as narrativas das pessoas menos privilegiadas sejam divulgadas também por grupos dominantes afetados pelas suas lutas e cosmovisões. O antropólogo argentino Néstor García Canclini (2005, p. xxvii, tradução própria) insinua esse nexo: "A história dos movimentos identitários revela uma série de operações para a seleção de elementos de diferentes períodos históricos, e a sua articulação por grupos hegemônicos numa história que lhes dá coerência, drama e eloquência".

Isso significa que, por exemplo, o combate ao racismo, por via de regra, ganha mais força quando as críticas dos discriminados chegam a penetrar o "discurso do branco", o qual consiste em negar as relações entre raça e poder (WARREN, 2000). Colocando

o antirracismo nas agendas dos mais diversos atores, poder-se-ia combater também a marginalização desse debate dentro do campo acadêmico. Referente a isso, Twine (2000) — com a sua experiência de ser uma socióloga negra estado-unidense que analisa as relações raciais — alerta sobre a possível estigmatização dos pesquisadores negros através da acusação de que se enfocam principalmente em aspectos relacionados com a própria identidade, priorizando a categoria da raça *vis-à-vis* outras dimensões da desigualdade. O único jeito de impugnar estas formas de discriminação é alcançar uma situação em que qualquer pesquisador possa falar livre e respeitosamente de qualquer identificação étnico-racial e das respectivas desigualdades.

Para atingir isso, as políticas de identidade são apenas o primeiro passo, como aclara Grosfoguel (2009, p. 410): "uma 'política de identidade' não *é* o mesmo que a alteridade epistemológica. O *âmbito* da 'política de identidade' *é* limitado, não podendo alcançar uma transformação radical do sistema e da respectiva matriz de poder colonial." Por conseguinte, o nosso esforço em prol de uma maior intervenção social não deve se restringir apenas às medidas políticas, dada a necessidade de transformações epistemológicas, metodológicas e institucionais mais amplas. Portanto, convém realizar as nossas pesquisas da forma mais aberta, anti-hierárquica e cooperativa possível, incluindo uma multiplicidade de perspectivas e sendo, ao mesmo tempo, conscientes das restrições que dificultam o alcance de uma igualdade integral entre os diferentes sujeitos.

Identificando a Identidade Incontestada do Campo Acadêmico

Conforme à postulação bourdieusiana de romper com o "'epistemocentrismo' associado à postura douta" (BOURDIEU, 1989, p. 52), as análises das (re)construções identitárias devem desmantelar os dogmatismos do próprio campo acadêmico, aspirando a um *"politeísmo"* epistemológico (WACQUANT, 2006, p. 54, tradução própria). Isso ganha particular relevância perante o fato de que a colonização e a respectiva universalização de visões eurocêntricas levou até ao "epistemicídio, ou seja, a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena" (SANTOS &

MENESES, 2009, p. 10).[6] Portanto, é necessário ambicionar a copresença igualitária das diferentes formas de conhecer, respeitando que cada ponto de vista é incompleto, pelo qual somente pode contribuir a uma visão fragmentária das identidades multifacetadas (SANTOS, 1997; SANTOS, 2009).

Segundo o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2016), as teorias sociais predominantes no mundo globalizado moderno, provenientes principalmente da Europa e dos Estados Unidos, reforçam uma visão dualista e distanciante, na qual os conhecimentos são produzidos *sobre*, mas não *desde* a relação. No entanto, alguns grupos subalternos defendem ontologias relacionais, as quais têm sido continuamente (re)negociadas entre a preservação dos saberes próprios e a dominação por aqueles alheios. Esses enfoques podem ajudar a capturar de uma forma mais holística os múltiplos elementos que constituem as identidades.

Um exemplo concreto é o conceito do "sentipensamento" proposto por Fals Borda (1999) para descrever o princípio de vida das comunidades da costa caribenha colombiana. Esta forma de conhecer, que supera a dicotomia entre o corpo e a alma, assim como entre as emoções e a razão (ESCOBAR, 2016), poderia ser útil como método de coprodução de conhecimento na análise dos processos identitários, sempre que for considerado adequado tanto pelo sujeito cognoscente como pelo sujeito conhecido. Quando ambos têm a mesma possibilidade de utilizar e revisar a técnica de conhecimento, abre-se a possibilidade de estabelecer uma relação igualitária na qual cada sujeito pode participar na cocriação de saberes (VASILACHIS DE GIALDINO, 2009). De acordo com isso, Bourdieu (1989, p. 26) articula inequivocamente a exigência de empregar todas as abordagens imagináveis durante a pesquisa: "'É proibido proibir' ou 'Livrai-vos dos cães de guarda metodológicos'".

Essa necessidade de permitirmos a copresença de diferentes métodos e paradigmas, livrando-nos da "doxa", ou seja, de tudo

(6) Cabe anotar que a dominação epistemológica do Sul pelo Norte Global nunca foi completa, já que dentro do Norte sempre têm existido vozes marginalizadas, das mulheres até aos trabalhadores e imigrantes, enquanto dentro do Sul sempre têm existido elites preservando as formas de pensar do Norte Global e oprimindo os saberes locais (SANTOS & MENESES, 2009).

aquilo que é tido como certo e normal num campo específico (BOURDIEU, 1993, p. 80), ajuda a aprofundar as nossas análises, detectando novas dimensões das identidades e das relações de poder. Consequentemente, torna-se cada vez mais importante realizarmos pesquisas empíricas minuciosas e evitarmos a reprodução inquestionada dos conhecimentos acadêmicos já disponíveis. Para aplicarmos os últimos de maneira refletida e apropriada, é imprescindível analisarmos o contexto espaço-temporal em que surgiram, e só depois de termos ponderado a história das teorias, as suas premissas e os seus limites de validade, poderemos avaliar criticamente a sua aplicabilidade no contexto socioespacial que estamos estudando (*idem*; BOURDIEU & WACQUANT, 2002; VASILACHIS DE GIALDINO, 2006 e 2009).

Dado que qualquer teoria é o resultado de um olhar teórico que se deve a certas condições e restrições contextuais, não pode ser usada como se fosse um espelho fiel que reflete as identidades dos sujeitos na vida cotidiana sem alterá-las (BOURDIEU, 1995; VASILACHIS DE GIALDINO, 2009). Segundo Bourdieu e Wacquant (2002), por exemplo, no século XIX, divulgou-se uma filosofia que, embora baseada num contexto histórico específico enfrentado por um grupo de professores universitários da Alemanha, passou a ser considerada como universal. Mais recentemente, o mesmo tem acontecido com os produtos intelectuais dos Estados Unidos, fomentando um "imperialismo cultural [que] repousa no poder de universalizar os particularismos associados a uma tradição histórica singular, tornando-os irreconhecíveis como tais" (*ibidem*, p. 15). Para o caso do Brasil, Antonio Risério (2007, p. 23) descreve as consequências desse euro e americanocentrismo da seguinte forma:

> esta exportação de modelos e conceitos descontextualizados, como se eles tivessem valor universal, nos atingiu em cheio, transformando parte considerável do ambiente universitário brasileiro numa espécie de McDonald's de construções ideológicas e sanduíches conceituais alheios.

Tanto Bourdieu e Wacquant (2002) como Risério (2007) citam como exemplo os estudos sobre as identidades raciais no Brasil, que não podem devidamente dar conta da complexidade do fenômeno no âmbito da mestiçagem brasileira quando adotam a dicotomia polarizante entre pessoas negras e brancas que surgiu no contexto

da segregação racial nos Estados Unidos. Portanto, Bourdieu e Wacquant questionam criticamente que alguns intelectuais estado-unidenses exerceram influência sobre o Movimento Negro do Brasil:

> Com efeito, o que pensar desses pesquisadores americanos que vão ao Brasil encorajar os lideres do Movimento Negro a adotar as táticas do movimento afro-americano de defesa dos direitos civis e denunciar a categoria pardo (termo intermediário entre branco e preto que designa as pessoas de aparência física mista) a fim de mobilizar todos os brasileiros de ascendência africana a partir de uma oposição dicotômica entre 'afro-brasileiros' e 'brancos' no preciso momento em que, nos Estados Unidos, os indivíduos de origem mista se mobilizam a fim de que o Estado americano (a começar pelos Institutos de Recenseamento) reconheça, oficialmente, os americanos 'mestiços', deixando de os classificar à força sob a etiqueta exclusiva de 'negro'? (BOURDIEU & WACQUANT, 2002, p. 23)

Pelo outro lado, esse imperialismo cultural requer uma certa "cumplicidade" (*ibidem*, p. 21) das pessoas que adotam os conceitos alheios em contextos socioespaciais e temporais diferentes daqueles dos grupos hegemônicos; o qual pode acontecer de forma extorquida, como no caso da colonização, mas também de maneira incontestada em ambientes mais liberais, em que a coexistência dos diferentes saberes não é proibida. Com referência ao Brasil, o descompasso entre o que se vive na realidade e o que se produz como panfleto dentro da academia é avidamente criticado por Risério (2007, p. 21): "Professores universitários e militantes negromestiços brasileiros compraram imediatamente a pule. Avançaram sobre os produtos desse *free shop* político-acadêmico, sem se perguntar sobre a sua adequação para uma leitura mais complexa e mais realista da vida brasileira".

A única saída desse dilema é rastrearmos a gênese das ideias feitas e desenvolvermos novas visões junto com o sujeito conhecido, para analisarmos as problemáticas sociais desde a raiz e identificarmos caminhos de emancipação a partir das relações de poder vigentes. Isso requer que as vozes que têm sido silenciadas e/ou silenciosas façam as suas contribuições à cocriação de conhecimentos, como nos ensina Milton Santos (1997, p. 20): "Sem buscar uma interpretação do mundo a partir do nosso lugar, que modificaria,

também, a interpretação do nosso lugar, não contribuiremos validamente ao conhecimento do mundo".

Rumo a Diálogos Interculturais, Inter-hierárquicos e Interdisciplinares

Geralmente, as relações desiguais de poder entre os diferentes grupos identitários, sejam étnicos, sociais, raciais, territoriais, sexuais, de gênero ou acadêmico-disciplinares, constituem barreiras à igualdade, cujos modos de ação e interação precisam ser analisados e criticados continuamente. Porém, o nosso trabalho como pesquisadores não deve terminar na mera descrição e advertência da interseção dessas dimensões, mas, sim, fazer uma contribuição ativa para superá-las, começando no próprio campo acadêmico.

Em vez de dividir e acirrar cada vez mais uma sociedade que já está altamente polarizada, a pesquisa social precisa — sem perder o seu olhar (auto)crítico — aspirar a uma "comum-união" de interação cognitiva (VASILACHIS DE GIALDINO, 2009, parágrafo 63, tradução própria), não só com o sujeito conhecido, mas também entre os mais diversos sujeitos cognoscentes e com a sociedade mais ampla. Unificando-nos para estabelecer diálogos críticos, abertos e construtivos entre indivíduos com diferentes pontos de vista, poderemos atender a nossa necessidade comum de coproduzir conhecimentos para compreendermos melhor as dinâmicas identitárias, e fortalecermos as lutas contra a exploração.

Primeiro, isso requer diálogos interculturais, em que cada sujeito reconhece a igualdade essencial da outra cultura, preparando o caminho para uma aprendizagem mútua em que a diversidade dos conhecimentos locais é considerada um enriquecimento em vez de um problema (*idem*; SANTOS & MENESES, 2009). Milton Santos (1997, p. 20) reforça essa posição: "Hoje, conhecer o mundo só *é* possível se em cada continente, em cada cultura, exercermos esse trabalho de conhecimento do mundo e nos reunirmos depois para cotejar os achados e produzir a síntese." Um pré-requisito fundamental para possibilitar esses diálogos é a tradução intercultural para articular a multiplicidade de línguas, conceitos, significados contextuais, referências simbólicas e ideias sobre uma vida melhor. Só se conseguirmos traduzir esses saberes

heterogêneos para permitir a compreensão mútua dos mais diversos sujeitos, poderemos identificar problemáticas comuns e visões complementares, assim como contradições e conflitos a serem resolvidos (SANTOS, 2009).

Ademais de atravessar fronteiras culturais, uma ecologia de saberes requer ultrapassar as hierarquias de poder entre o sujeito cognoscente e o sujeito conhecido, assim como entre as diferentes formas de saber. A noção das "epistemologias do Sul" proposta por Boaventura de Sousa Santos tenta desmantelar essas desigualdades entre os conhecimentos hegemônicos e aqueles que têm sido desvalorizados, principalmente pelo colonialismo e o imperialismo cultural, mas também pelo mesmo sistema acadêmico que inferioriza os saberes que não são considerados científicos:

> As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes. (SANTOS; MENESES, 2009, p. 13)

Um desafio crucial das ecologias de saberes consiste em fomentar articulações locais-globais entre diversos conhecimentos, revelando que a descontextualização dos conhecimentos hegemônicos é apenas uma estratégia para cimentar a ilusão da sua validez global e, com isso, a base da sua dominação, ainda que a fixação dos outros saberes numa localização estritamente delimitada construa a impressão da insignificância destes em outras escalas. Entretanto, a transescalaridade dos nossos diálogos pode contribuir para promover relações horizontais entre diferentes sujeitos, que são todos enraizados em localizações específicas, e têm essencialmente a mesma capacidade de produzir conhecimentos globais (SANTOS, 2009).

Por último, precisamos ultrapassar as barreiras disciplinares do campo acadêmico, considerando criticamente a herança e a posicionalidade tanto das disciplinas historicamente mais reconhecidas, como a filosofia, associadas comumente com níveis universais de conhecimento, quanto das correntes emancipatórias mais recentes, como os estudos decoloniais, antirracistas e feministas, que até hoje tendem a ser marginalizadas na hierarquia científica, sendo acusadas de produzir conhecimentos menos objetivos. Segundo

Milton Santos (1997, p. 18), a interdisciplinariedade visa atingir "um conhecimento global conseguido a partir das parcialidades. (...) Daí a possibilidade, de dentro de cada ramo do conhecimento, de distinguir a verdade do Mundo das verdades interesseiras que levam *à* produção de teorias utilitárias".

Consequentemente, o caminho para a intersubjetividade na ecologia de saberes requer articulações e traduções entre diferentes escalas, territorialidades, temporalidades, culturas e fronteiras visíveis e invisíveis, mergulhadas em relações de poder desiguais. Só se partirmos das identidades dos sujeitos, que se relacionam dinamicamente com as mais diversas facetas dessas realidades complexas, poderemos chegar àquilo que Vasilachis de Gialdino (2006, 2009), a partir de uma reflexão sobre a prática da pesquisa qualitativa, denomina de Epistemologias do Sujeito Conhecido, e Boaventura de Sousa Santos (2009), a partir de uma reflexão de caráter mais teórico-epistemológico, chama de Epistemologias do Sul. Arturo Escobar (2016, p. 13, tradução própria) avalia as últimas da seguinte forma:

> *Epistemologias do Sul* é provavelmente a abordagem mais convincente e praticável para a transformação social que surgiu na interseção entre o Norte e o Sul Global, entre a teoria e a prática, e entre o acadêmico e o social, em muitas décadas. A força dessa abordagem é a sua reflexividade sobre a sua própria posição, os seus limites e potencialidades.

O que podemos aprender de todas as abordagens mencionadas neste artigo é a necessidade indispensável de instituirmos uma reflexividade crítica na coprodução de conhecimentos, que parte do reconhecimento do caráter relacional, multifacetado e igualitário das identidades. Portanto, a vigilância epistemológica que valoriza essa diversidade é um pré-requisito fundamental para poder cocriar conhecimentos prudentes, e é um exercício recíproco que consiste em fazer perguntas contínuas a si mesmo e aos outros, sabendo que as respostas nunca podem ser completas. Enfim, a única maneira de chegarmos a um conhecimento mais amplo é através de diálogos abertos e críticas construtivas que acusam barreiras impeditivas e atravessam fronteiras imaginárias. Isso é um caminho imprescindível para devidamente tomar em conta o pluriverso dos diferentes mundos relacionados em que vivemos (ESCOBAR, 2016; PETERS, 2017; SANTOS, 1997; SANTOS, 2009; VASILACHIS DE GIALDINO, 2006, 2009).

Considerações Finais

> Ao contrário da epistemologia, a reflexão epistemológica não pretende ser uma disciplina acabada, mas constitui uma atividade persistente, criativa, que se renova uma e outra vez, na qual as perguntas mordem avidamente, rachando a casca de um fruto que nem sempre está maduro e cuja doçura, a maior parte das vezes, faz-se esperar ou nem sempre se alcança. (VASILACHIS DE GIALDINO, 2006, p. 46, tradução própria)

Isso só pode ser o começo de uma busca de respostas à pergunta de Ramón Grosfoguel, referenciada na introdução desse artigo. Dar uma resposta única e definitiva seria cair novamente na trampa de um universalismo etnocêntrico — ou até egocêntrico — que tem levado a ciência a uma rua sem saída, pelo menos desde a colonização e o imperialismo cultural. Tanto no Norte como no Sul Global, é preciso procurar novos caminhos para uma reflexividade crítica, e entrar num diálogo aberto que aspira ambiciosamente a transcender as relações de poder vigentes, sem disfarçar a crueldade dos seus modos de operação.

No entanto, um passo importante rumo à transformação social é a conscientização e afetação, não só dos menos favorecidos, mas também daqueles que continuam inferiorizando as identidades e cosmovisões diferentes das próprias, assim como daqueles que acreditam numa única verdade que eles enxergam melhor do que os outros. A análise científica das (re)construções identitárias representa uma oportunidade importante para contribuirmos a essa transformação, sempre quando defendemos a maior autonomia possível da ciência que — ao contrário da política ou da economia — deve permitir o uso de todas as metodologias e epistemologias imagináveis, tentando de maneira sensata evitar a operacionalização e a distorção das identidades dos sujeitos a serem conhecidos.

Isso exige uma autorreflexividade rigorosa, cujo objeto de pesquisa é a própria subjetividade, assim como as epistemologias e categorizações às quais incontestadamente damos preferência. Ademais, requerei-se o reconhecimento da reflexividade e da igualdade essencial do sujeito conhecido, convidando-o a participar da coprodução cooperativa de conhecimento num diálogo horizontal,

em que pode manifestar os elementos distintivos da sua identidade em plenitude, e em que pode crescer espiritual, mental e socialmente, igual ao sujeito cognoscente. Além da humildade de permitirmos essa cocriação, nós, como pesquisadores, precisamos de uma capacidade pronunciada de tradução, levando em consideração as diferentes lógicas dos diversos campos. Não só devemos traduzir a lógica da prática em conceitos teóricos, mas também explicar essa teoria a um público heterogêneo com interesses específicos, sem deixar nos seduzir por reducionismos e instrumentalizações incentivadas por dinheiro e/ou poder.

Entretanto, o lema dos zapatistas mexicanos, "lutar por um mundo onde outros mundos sejam possíveis" (GROSFOGUEL, 2009, p. 414), em princípio é aplicável para o campo acadêmico, mas em vez das táticas de luta guerrilheira, as nossas armas mais fortes são o diálogo aberto, a compreensão mútua, o respeito pelas diferentes perspectivas e a aprendizagem contínua. Com essa estratégia, os saberes marginalizados poderão entrar no mundo dos saberes hegemônicos, convencendo aqueles que ainda acreditam na existência de um único universo do fato de que estamos vivendo num pluriverso, penetrado por relações de poder-saber.

Só se nos engajarmos continuamente em prol de uma coprodução crítica e anti-hierárquica de um conhecimento amplo, reconhecendo a relacionalidade das (re)construções identitárias e a igualdade essencial dos seres humanos, poderemos entrar num diálogo intercultural sobre as diferentes compreensões daquilo que pode ser uma vida melhor para todos. Como dizia Milton Santos: "A força da alienação vem dessa fragilidade dos indivíduos que apenas conseguem enxergar o que os separa e não o que os une".

Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. *Homo academicus*. Frankfurt do Meno: Suhrkamp, 1988.

_____ . *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

_____ . *Soziologische Fragen*. Frankfurt do Meno: Suhrkamp, 1993.

_____ . Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: BERG, Eberhard; FUCHS, Martin (orgs.): *Kultur, soziale Praxis,*

Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt do Meno: Suhrkamp, 1995, p. 365-374.

_____ . Teilnehmende Objektivierung. In: OHNACKER, Elke; SCHULTHEIS, Franz (orgs.). *Schwierige Interdisziplinarität:* Zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2004, p. 172-186.

_____ . Die Praxis der reflexiven Anthropologie: Einleitung zum Seminar an der École des hautes études en sciences sociales, Paris, Oktober 1987. In: BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc J. D. (orgs.). *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt do Meno: Suhrkamp, 2006, p. 251-294.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc J. D. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, V.24 N.1, 2002, p. 15-33.

BREINING, Helmbrecht; LÖSCH, Klaus. Forschungsfelder der Transdifferenz: Identität, Leiblichkeit und Repräsentation. In: ALVARADO LEYTON, Cristian; ERCHINGER, Philipp (orgs.). *Identität und Unterschied:* Zur Theorie von Kultur, Differenz und Transdifferenz. Bielefeld: Transcript, 2010. p. 37-58.

CAPPAI, Gabriele. Einleitung: Die empirische Erforschung des Fremden — Ein interdisziplinärer Ansatz. In: CAPPAI, Gabriele (org.): *Forschen unter Bedingungen kultureller Fremdheit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008. p. 9-38.

DEL VAL BLANCO, José. Identidad, Etnia y Nación. In: ARIZPE, Lourdes; GORTARI, Ludka de (orgs.): *Repensar la nación:* fronteras, etnias y soberanía. Cidade do México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1990. p. 49-66.

ESCOBAR, Arturo. Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, v. 11, n. 1, p. 11-32, jan./abr. 2016.

FALS BORDA, Orlando. Kinsey Dialogue Series #1: The Origins and Challenges of Participatory Action Research. *Participatory Research and Practice*, Amherst, v. 10, p. 1-30, maio 1999.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Hybrid cultures:* Strategies for entering and leaving modernity. Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press, 2005.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Almedina, 2009. p. 383-418.

GRUBER, Valerie; ROTHFUSS, Eberhard. Interkulturelle Managementforschung: Reflexive Gedanken über eine unreflektierte Denkschule. *Interculture Journal,* Jena, v. 15, n. 26, p. 117-137, 2016.

GUBER, Rosana. *La etnografía:* Método, campo y reflexividad. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAUJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBAERT, Rogério (orgs.): *Identidades e territórios:* Questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Access, 2007. p. 33-56.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença:* A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 103-133.

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.

PETERS, Gabriel. *Habitus*, Reflexividade e Neo-Objetivismo na Teoria da Prática de Pierre Bourdieu. *RBCS: Revista Brasileira de Ciências Sociais,* São Paulo, v. 28, n. 83, p. 47-71, out. 2013.

_____ . A ciência como sublimação: o desafio da objetividade na sociologia reflexiva de Pierre Bourdieu. *Sociologias,* Porto Alegre, v. 19, n. 45, p. 336-369, maio/ago. 2017.

PORTAL ARIOSA, María Ana; ÁLVAREZ ENRÍQUEZ, Lucía. Pueblos urbanos: Entorno conceptual y ruta metodológica. In: ÁLVAREZ ENRÍQUEZ, Lucía (org.). *Pueblos urbanos:* Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México. Cidade do México: UNAM — Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2011. p. 1-25.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118.

RISÉRIO, Antonio. *A Utopia brasileira e os movimentos negros.* São Paulo: Editora 34, 2007.

ROBLES LOMELI, Jafte Dilean; RAPPAPORT, Joanne. Imagining Latin American Social Science from the Global South: Orlando Fals Borda and Participatory Action Research. *LARR: Latin American Research Review*, Pittsburgh, v. 53, n. 3, p. 597-612, set. 2018.

SANSONE, Livio. *Blackness without Ethnicity:* Constructing Race in Brazil. Nova Iorque, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Almedina, 2009. p. 23-72.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Almedina, 2009. p. 9-19.

SANTOS, Milton. O Intelectual e a Universidade Estagnada. *Revista Adusp*, p. 16-20, out. 1997.

SODRÉ, Muniz. *Reinventando a educação:* diversidade, descolonização e redes. Petrópolis: Vozes, 2012.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Ethnic Conflicts and the Nation-State.* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 1996.

TWINE, France Winddance. Racial Ideologies and Racial Methodologies. In: TWINE, France Winddance; WARREN, Jonathan W. (orgs.). *Racing Research, Researching Race:* Methodological Dilemmas in Critical Race Studies. Nova Iorque, Londres: New York University Press, 2000. p. 1-34.

VANDENBERGHE, Frédéric. *Teoria social realista:* um diálogo franco-britânico. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010.

VASILACHIS DE GIALDINO, Irene. La investigación cualitativa. In: VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (org.). *Estrategias de investigación cualitativa.* Barcelona: Gedisa, 2006. p. 23-64.

_____ . Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa. *FQS: Forum Qualitative Social Research.*

Berlim, v. 10, n. 2, maio 2009. Disponível em: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0902307>. Acesso em: 15 maio 2018.

WACQUANT, Loïc J. D. Auf dem Wege zu einer Sozialpraxeologie: Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc J. D. (orgs.). *Reflexive Anthropologie.* Frankfurt do Meno: Suhrkamp, 2006. p. 17-94.

WARREN, Jonathan W. Masters in the Field: White Talk, White Privilege, White Biases. In: TWINE, France Winddance; WARREN, Jonathan W. (orgs.). *Racing Research, Researching Race:* Methodological Dilemmas in Critical Race Studies. Nova Iorque, Londres: New York University Press, 2000. p. 135-164.

WEBER, Max. *Wissenschaft als Beruf.* Munique, Leipzig: Duncker & Humblot, 1919.

A Indissociabilidade da Música Negra para as Transformações Culturais desde a Modernidade: Paradoxo, Relações e Patrimônios

Fernando Santos de Jesus[1]

Introdução

O ser humano só acontece enquanto tal na medida em que se abre para as relações, e disso decorre a assertiva de que quanto mais diversidade de pessoas estiverem dispostas para troca, maiores serão as expansões para a criatividade. Nesse sentido, a humanidade não se encerra em si mesmo porque, apesar de ser única — só existe uma humanidade —, ela é diversa.

A escravização de negros africanos é o maior crime de lesa-humanidade, pois a coisificação de pessoas em torno do lucro desenfreado precisou de justificativas que rebaixavam esse outro a ponto de ser concebido enquanto uma raça descartável. A sistêmica investida colonizadora se utilizou de uma máquina de guerra preparada para dominar o mundo, que se organizou para investir pesado no subjugo da "diferença".

Apesar dessa investidura, as relações precisaram ser estabelecidas, e as elites africanas também foram recrutadas como linhas

(1) Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará — UFC e Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — CNPq. Contato: fernandosenzala@hotmail.com

auxiliares na obtenção de lucro ensejado pela exploração da escravização. Em vários episódios, parte dessas elites também sofreram danos e foram raptados para outros continentes, restabelecendo relações com aqueles aos quais mantinham limites verticalizados de divisão social.

Entre todos os tipos de relações possíveis, a música teve centralidade na contenção e expansão de afetos, possibilitando aproximações tímidas, tensas, ternas e reconstitutivas, abrindo uma avenida para a criatividade deslizar, ainda que recoberta pelo manto da violência empreendida por uma ordem sistêmica operativa que se pretendia única, eliminando a diferença em nome de uma cultura do "bom senso".

A ubiquidade da cultura negra após a modernidade é a prova de que a tentativa de extermínio da criatividade dos negros africanos fracassou, e que, sobretudo, seduziu outras culturas a aderir os traços fundamentais que hidratassem as suas sociedades de potência evolutiva no âmbito da criação, evitando uma cultura ressecada e com acervo limitado de possibilidades. Com isso a pretensa onisciência ocidental "tropeçou nas próprias pernas" e teve que se abrir para a diferença, gerando embates, tensões e negociações, conforme tento demonstrar ao longo do artigo.

Relações em (Re)Encontros: A Usina da Diferença

A forçada diáspora negra intercontinental, desde o século XVI, representa um panteão de possibilidades para (re)construções de identidades em inesgotável e inestimável decurso temporal, mediadas e perpassadas por contextos de violência nos quais conjugam diversas linhas de divergências e convergências, que culminam para a infindável construção da diferença. Nesse sentido, afirmo que na dianteira das transformações mundiais, no que concerne as inovações técnicas, artísticas e culturais, estão as relações estabelecidas pelos grandes e contínuos fluxos de pessoas em migração, projetando encontros e reencontros que potencializam as expansões e os deslocamentos criativos.

Ao conceber que no íntimo de cada indivíduo as relações entre singularidades fazem emergir uma gama de possibilidades

operativas, que encaminham para a expansão das potencialidades humanas, afirmo que o pretenso projeto de esvaziamento da humanidade negra ensejado pelo espírito expansionista ocidental, com sua máquina de guerra escravocrata, fracassou. Os princípios éticos que arregimentam as sociedades, seja ela qual for, desde a antiguidade, são, portanto, negligenciados a partir do intento de essencializar as diferenças, colocando-as em oposição(2).

O fracasso do discurso essencialista que emergiu como panaceia para o ocidente é atestado por meio das criações e do reflorescimento das artes, ainda que em meio a violência. A inviabilidade de uma humanidade apartada, autossuficiente e enclausurada em uma perspectiva única, ganhou expansividade nos encontros intercontinentais. As "máquinas desejantes" demonstram que a humanidade resiste à violência, e que os negros — pelos processos históricos aos quais foram submetidos — são importantes vetores de conciliação entre as diferenças, ainda que também produzam violência(3).

Existem aqui dois pontos importantes a serem considerados. O primeiro é concernente ao expansionismo ocidental europeu, ao qual questionamos os métodos empregados, entendendo que a violência e o subjugo foi posto na dianteira dos projetos políticos dos países mais poderosos em termos econômicos e bélicos. O outro ponto se refere a coparticipação de sociedades locais dos países colonizados, levando em conta que muitas das elites existentes, segundo a divisão

(2) Para ilustrar a proposição, trago duas perspectivas diferentes de conceber ética. Em primeiro plano, e segundo Heidegger (2005), a palavra Éon, na filosofia platônica, enseja para o nascimento para a humanidade, concebendo que as potencialidades do ser humano se dão por meio da presença com o outro que lhe interroga, permitindo que a humanidade não se encerre. A integridade do outro, portanto, deve ser preservada a fim de encaminhar para o infinito as (re)criações que permitem a existência do homem. O mesmo podemos afirmar em relação ao aforisma "*Motho Ke Motho Ka Batho*", que na língua de *Sotho* do Norte pode ser traduzido pela máxima Ubuntu, "Sou por que somos". O reconhecimento do outro em si mesmo enseja para a convivência respeitosa e preservativa das diferenças, pressupondo que mesmo mediante os conflitos são necessários acordos que ponham a existência na dianteira das prioridades das relações, já que existir significa coexistir (RAMOSE, 2010).

(3) Aqui o conceito de máquinas desejantes, segundo Deleuze e Guattari (2010), é concernente aos desejos humanos irrefreáveis, ao acoplamento de porções de corpos, matérias e resíduos que se decompõe, justapõe e se sobrepõe em infindáveis movimentos que produzem, incessantemente, diferenças.

hierárquica de cada sociedade[4], se locupletaram através das relações mantidas com seus colonizadores.

> De muitas formas, a colonização foi uma *co-invenção*. Ela tanto foi o resultado da violência ocidental, quanto do trabalho de seus auxiliares africanos em busca de lucro. Onde havia falta de colonos brancos para ocupar o território, os poderes coloniais geralmente recrutavam os negros para colonizarem seus próprios conterrâneos *(congénères)* em nome da nação metropolitana. Mais decisivamente, por mais 'doentio' que possa parecer, o colonialismo como fenômeno mental e material exerceu uma forte sedução sobre os africanos. Esta atração foi tanto material, como moral e intelectual. Possibilidades ostensivas de mobilidade ascendente foram prometidas pelo sistema colonial. Se tais promessas realmente foram cumpridas, é algo que não está em questão. Como uma fábrica de ficções refratada e infinitamente reconstituída, o colonialismo gerou mútuas utopias e alucinações partilhadas pelos colonizadores e pelos colonizados. (MBEMBE, 2001, p. 190)

Nesse sentido, podemos inferir que grande parte dos partícipes desse processo de pilhagem eram membros das elites locais, e que já mantinham relações verticalizadas de subjugo e submissão daqueles que se encontravam nos estratos mais baixos dessas sociedades. A violência sempre esteve, portanto, circundante em toda ação humana. No processo de colonização apenas ocorreu sua institucionalização e sua internacionalização, tendo como principal vetor a cobiça material, que estava no centro das decisões a serem tomadas, impactando em novas relações de poder, mediante novas exigências comerciais em escala global.

Desse caldeamento de novas relações, o mundo moderno se transforma então numa usina de identidades em conflitos, tensões e negociações. Aqui é importante ressaltar que, de acordo com Sodré (2012), o conceito de identidade diz respeito a uma ficção de pontos nodais, elos que unem os sujeitos que se identificam com traços culturais comuns, culminando em efeitos de realidade. A ideia de identidade unificada e encerrada em si mesmo, enquanto projeção sistêmica da modernidade ocidental, entraria em crise, culminando

(4) Aqui a consulta foi feita através da obra de Batsîkama (2011). Também foi utilizado o artigo de Vainfas e Sousa (2013).

em novos dispositivos culturais que escapavam aos enquadramentos hegemônicos (HALL, 2001).

Desse modo, se torna incontestável que os horizontes se transformaram, e nas relações cotidianas as tensões geradas por estigmas e subjugo se tornam menos impermeáveis às diferenças, uma vez que elementos culturais provindos dos sujeitos colonizados e escravizados são aos poucos incorporados pelas populações que lentamente tomaram contato, direto ou indireto, com esses indivíduos e/ou suas produções artísticas e culturais, já que os fluxos contínuos de produtos e pessoas permitiriam circular ideias, indumentárias, alimentos, artefatos etc.

De acordo com Muniz Sodré (1988), a cultura negra é uma cultura de sedução, não possuindo um sentido finalístico que enseja para uma única verdade, profunda e universal, da qual emergem soluções miraculosas para todos os "males" do mundo. Esta concepção é diametralmente oposta à cosmologia ocidental, que persegue um estatuto de pureza, uma verdade dogmática. Segundo ele, o estatuto da verdade ocidental é seduzido no contato com a cultura negra, que nas fendas desgastadas pela busca de perenidade cultural, se embrenha e torna predominante seus traços mais visíveis. Predominar não é dominar, mas estar em todos os lugares influenciando e sendo influenciado, um axioma. Eis a cultura negra(5).

(Re)Existência, Afetação e Sedução: A Música Negra

Ao identificarmos que as relações humanas se tornaram ainda mais complexas após o sistema mundo ganhar novos contornos com as grandes navegações, as investidas coloniais e os fluxos diaspóricos, se faz necessário analisar um elemento cultural que

(5) Por cultura negra temos como horizonte o trabalho de Gomes (2018), donde a autora sinaliza para a possibilidade de pontos culturais comuns viabilizados pelas migrações de diferentes povos africanos por dentro do próprio continente. O fio condutor de identificação desses traços, reside na conservação mnêmica de signos indispensáveis para uma ampla e afetiva sociabilidade entre os povos, ainda que a violência atinente ao ser humano se fizesse presente, fazendo dos princípios éticos — nesse caso o *Ubuntu* e a *Maat* — eixo direcionador e irrestrito para as relações, culminando em identidades que se aproximam e se unificam diante das investidas colonialistas.

nos permita ser uma ferramenta para sustentar as hipóteses aqui levantadas. Por essa via, tenho na música os mais altos indícios de que as sonoridades negras funcionam como irradiadores de sedução e encantamento, que transformam as ambiências se embrenhando pelas mais finas frestas dos alicerces dos poderes coloniais.

Por que trabalhar com a música? A música representa uma linguagem que opera diretamente nas interfaces sensitivas-motoras e subjetivas dos sujeitos, já que produzem sentimentos e apreensões temporais que se apresentam por meio das diferenças inscritas nas repetições. Isto quer dizer que músico e plateia se reinventam nas divisões harmônicas, rítmicas e melódicas, já que são diretamente invadidos por ondas sonoras que os estimulam corporalmente, conduzindo o fio da memória para as emoções mais particulares e a potência criadora para inimagináveis rumos (PETRÁGLIA, 2010).

Desse modo, a música negra se tornou elemento-chave para estabelecer os contatos, e entre acordos e tensões, as identificações e as identidades foram sendo forjadas pelas ambiências musicais massificadas pelos negros, transformando diretamente as vazões psicomotoras das pessoas brancas, que afetadas por essas acentuações rítmicas, passaram a extravasar suas emoções maculando os sentimentos que por vezes manifesta, sem pudor, a fiel expressão de afetividade do espírito afetado. Além disso, é comum se tentar dissimular esses sentimentos através das representações que constituem um "pacto social", que joga com as normas sociais que estabelecem as hierarquias baseadas em critérios raciais.

> É porque a repetição difere por natureza da representação que o repetido não pode ser representado, mas deve ser sempre significado, mascarado por aquilo que o significa, ele próprio mascarando aquilo que ele significa. (DELEUZE, 2009, p. 42)

Observamos que nesse jogo de máscaras e modulações, significados vão sendo construídos, na polissemia que inscreve as buscas por traduções daquilo que se expressa. Se há uma ambiência racista habitando o espaço de convivência, há um *ethos*[(6)] prescrevendo as

(6) O conceito de *ethos* aqui empregado se refere aos trabalhos de Pierre Bourdieu (2007) e diz respeito às tentativas de organização vertical das sociedades, estabelecendo normas de condutas que qualificam usos e gostos sociais a serem

regras de conduta, que constrange aqueles que as transgridem. Essa relação cria a necessidade de representações sociais duras, mas que afetadas pela sedução da música negra, jamais poderá expressar a mesma forma normativa, já que a vazão da afetividade se tornará visível por meio de novos mascaramentos e/ou pela efusão diante dessa linguagem.

Ao negro, esse jogo da diferença não passou ao largo, constituiu elemento motriz para sistematização de linhas de fuga, pois ao perceber a impossibilidade das normas de condutas impingidas pelas ordens sistêmicas que se erguem alicerçadas no racismo, operara uma duplicidade muito cara ao racismo. Roger Taylor afirma que:

> Ser negro é estar comprometido com uma dupla dissimulação. Primeiramente há o fato de ser negro, mas ter que aparentar ser branco apesar de revelar a negritude por meio da postura branca. Essa é a exigência que a sociedade branca faz aos negros. Ela, no entanto, tem dois lados. É a exigência de que aquilo que é negro se torne branco através de comportamento respeitoso (o respeitoso das classes operárias brancas), mas que permaneça negro, isto é, escravo, cidadão de terceira classe, não igual. É a exploração da capacidade produtiva dos negros. Por outro lado, há a demanda mais sedutora (para os que a exigem) de que o estímulo e a liberação da negritude seja oferecido através de um disfarce de brancura. O negro então dissimula brancura para ter sua negritude explorada, mas essa é a exigência externa, e o que precisamos especificar é como sua satisfação é interiorizada. É interiorizada pela dissimulação da dissimulação. Isso quer dizer que o negro deixa indistinguível a ingenuidade branda da imitação, no âmbito interpessoal, do escárnio cínico. Se há uma consciência dessa duplicidade, há a tendência de os brancos serem coniventes com ela, já que o objeto de desejo, a negritude, não é simplesmente sombra da África e da vida selvagem, mas uma imitação barata da brancura tensa (que me parece uma influência cultural contagiosa). (TAYLOR, 2005, p. 141)

---

atingidos. Para a aquisição do *ethos* central seria necessário, no entanto, que os sujeitos se apropriassem de elementos culturais cotidianos que dariam acesso ao *status* social mais alto, ou seja, seria preciso capital cultural, viabilizado pelo *habitus*. Esse, por sua vez, sinaliza para a impossibilidade de aquisição total de um *ethos* ideal, já que as sociedades estão em movimento, tornando movediço os gostos e usos, ainda que existam estruturas que tentam determinar as posições sociais.

Podemos perceber que as relações são estabelecidas por incontornáveis tensões e acordos, mediados pela diferença total que se inscreve nas intensidades que atravessam os contatos, produzindo estratégias de persuasão e aderência que, por conseguinte, poderá ser elemento vital para o *continuum* negro, isto é, a (re)existência negra se inscreve na capacidade de expansão e transformação, negociando bases importantes sem deixar de seduzir e predominar.

Tomando como base o trabalho de Muniz Sodré (1998), o ritmo ensejado pela musicalidade negra é indissociável do sentido de coletividade, isto quer dizer que ele produz efeitos agregadores nas sínteses temporais do ritmo. Aqui é importante dizer que toda síntese rítmica se dá pela produção de uma temporalidade apartada do tempo total do plano dos acontecimentos. A diferença da linguagem musical negra é que ela produz intensidades que extrapolam os afetos introspectivos e se expande para a conjunção das diferenças. Segundo Sodré (1998) essa ligação se dá por meio da união com o sagrado.

> Como todo ritmo já é uma síntese (de tempos), o ritmo negro é uma síntese de sínteses (sonoras), que atesta a integração do elemento humano na temporalidade mítica. Todo som que o indivíduo humano emite reafirma sua condição de ser singular, todo ritmo a que ele adere leva-o a reviver um saber coletivo sobre o tempo, onde não há lugar para angústia, pois o que advém é a alegria transbordante da atividade, do movimento induzido. (SODRÉ, 1998, p. 21)

A música negra funciona, portanto, como a dinamização de elementos míticos no imanente plano dos acontecimentos, isso quer dizer que as sonoridades conservadas nas diásporas negras comportam a indissociabilidade das relações sagradas estabelecidas desde o continente africano. Aqueles que se afetam pela música negra, entram em contato com o sagrado, no *continuum* de re-existência corporificado na reinvenção de códigos e com o jogo das negociações necessárias para a sobrevivência na reterritorialização de suas práticas culturais.

Chegamos ao ponto nevrálgico da hipótese trabalhada até aqui, concebendo, portanto, que se a música negra é capaz de seduzir e reconstruir as ambiências sociais nas quais estão postadas ou reproduzidas, todas as outras atividades artísticas também se renovam. Não obstante, é complicado sustentar que todas as obras

de arte construídas a partir da modernidade tenham influência direta da cultura negra por meio de sua música. Entretanto, também é muito difícil não conceber que com as transformações comerciais ultramarinas e os intensos fluxos de pessoas e ideias, a partir da modernidade, a criatividade artística não tenha sido renovada.

Parto do pressuposto de que as relações sociais sejam atravessadas por experiências sensoriais e afetivas às quais o espírito se pacifica ou acirre um conflito. Desse modo, a sedução da música negra torna observável as mais fidedignas expressões do ser, uma vez que uma sonoridade pode ser agradável quando não associada por convenções sociais, ou desagradáveis quando assim o for. Isso quer dizer que a ojeriza por determinada harmonia, melodia ou ritmo pode trazer paz para um ouvinte racista, desde que ele não saiba quem compôs ou executa a canção, pois esta informação vinda posteriormente pode interferir de modo direto para a sua rejeição, o que implica dizer que o preconceito musical também opera em torno do racismo.

Para Hobsbawm (1990) o *jazz* passou por um momento histórico de total repulsa por parte da população branca estadunidense, que rejeitava o que chamavam de "*hot jazz*" por entender que seria uma forma selvagem de os negros se exprimirem. Por esse motivo, essa forma mais "primitiva" do *jazz* deveria assumir novas formas menos "agressivas" ao formalismo do bom senso branco. Entretanto, segundo o mesmo autor, parte significativa de pessoas brancas também frequentavam os locais em que o "hot *jazz*" era o ponto alto dos bailes negros, e não somente pela busca do exotismo selvagem, mas simplesmente por se sentirem afetados positivamente por aquele ritmo.

É importante assinalar que desde a sua incorporação ao mercado fonográfico, no início do século XX, o *jazz* teve grande penetração no continente europeu, e os países nórdicos eram os maiores consumidores desse gênero musical (HOBSBAWM, 1990). Até se tornar um gênero musical o *jazz* passou várias transformações, estando em vários círculos sociais e se espraiando por meio de migrações nacionais e internacionais, o que nos autoriza a dizer que diversas ambiências foram recondicionadas, havendo tensões e conformidades, em acordos e desacordos entre aqueles que o produziam, sem, entretanto, conseguir capturar e, por conseguinte, prescrever

as sensações e os afetos que o *jazz* produzia em seus ouvintes e artistas. É por isso que o *jazz* talvez seja o gênero musical que mais se hibridizou ao longo do planeta, incorporando diversas formas musicais de outros gêneros, em suas dimensões rítmicas, melódicas e harmônicas.

Essa inferência é uma sinalização de que a música negra tenha uma matriz cultural comum — africana — que se espraia nas diásporas, e talvez dificulte uma unificação em torno da nomenclatura aqui utilizada por mim, isto é, "Música Negra". Não tenho a pretensão de propor tal padronização, pois o entendimento é o de que a música seja um elemento agregador, e, por esse motivo, possa assumir formas hifenizadas, jogando com as linguagens e negociando identidades, produzindo afetos que tornam possível o surgimento de linhas de fuga que se (re)fazem diante do racismo, pois este geralmente opera na rejeição daquilo que remeta mais acentuadamente a uma ancestralidade africana, o que acontece por meio de ideologias racistas e nem sempre percebíveis no cotidiano, dado a sua fluidez.

Os Sentidos Transformados

A música negra, em sua totalidade, comporta possibilidades de estudos sistemáticos e complexos, nos enquadramentos formais em que se assentam as teorias musicais. Visto por esse prisma, se observa certa previsibilidade no que concerne à utilização dos aparatos técnicos aos quais os músicos terão disponíveis como ferramentas de execução, pois as divisões, segundo representações formais, dentro da pauta, em nada se diferem de outras matrizes culturais. Disso decorre o fato de que qualquer pessoa pode estudar música a partir do sistema de escrita ocidental, seja qual for o estilo ou herança étnica e racial.

Entretanto, se voltarmos os nossos olhares sobre a popularização de certos ritmos, veremos que a chamada música clássica europeia, orquestrada, é a de menor circulação no cotidiano das grandes cidades, mesmo com a expansão do sistema de radiodifusão, televisão, discos e *internet*. Duas análises são cabíveis: A — Existe uma estratégia de diferenciação cultural que forja um *ethos* a partir da hierarquização da música, subdividindo-a em estilos; e B — Ainda

que a música erudita europeia seja uma amálgama, ela se refaz com complexas divisões rítmicas e prolixas linhas melódicas, difíceis de serem digeridas e massificadas na memória sem audição sistemática.

É seguindo por essa via que me permito a fazer algumas inferências, e a inicial é a de que a diferença radical entre a música negra e a música "clássica" europeia reside no fato de que a primeira desliza no plano da superficialidade(7), agregando diversas linhas e formando um paradoxo, enquanto a segunda é decalcada no aprofundamento e no "bom senso". Seguindo as pistas de Deleuze (2015), afirmo que o bom senso é o encaminhamento para a distribuição de um sentido fechado e sedentário, no qual as coisas se distinguem por singularidades, e nele estariam fixados os sensos que escolherem este caminho.

O paradoxo da música negra não se assenta na possível antítese ao bom senso, não cria um binarismo que põe em xeque as relações, ainda que esteja camuflada pelo manto da identidade. A potência da música negra se expande na agregação de sentidos díspares e, por conseguinte, na irradiação de diferenças nas diferenças.

> A potência do paradoxo não consiste absolutamente em seguir a outra direção, mas em mostrar que o sentido toma sempre os dois sentidos ao mesmo tempo, as duas direções ao mesmo tempo. O contrário do bom senso não é o outro sentido; o outro sentido é somente a recreação do espírito, sua iniciativa amena. Mas o paradoxo como paixão descobre que não podemos separar duas direções, que não podemos instaurar um senso único, nem um senso único para o sério do pensamento, para o trabalho, nem um senso invertido para as recreações e jogos menores. (DELEUZE, 2015, p. 79)

Ao conceber a música negra como um paradoxo que se (re)faz através das relações, é possível dizer que as práticas culturais após a modernidade estão todas atravessadas pelas culturas negras. A diáspora se torna o ponto-chave de "contaminação" para que todo patrimônio construído a partir da colonização seja de fato patrimônio

(7) Importante ressaltar que a superficialidade aqui ensejada quer dizer que nem sempre sejam necessários elementos sofisticados e de muitas formas agregadas. Isto quer dizer que um sambista pode fazer um samba em uma caixinha de fósforos e ali conter os ingredientes suficientes para suscitar afetos positivos e o florescer de grandes ideias para o plano da criação.

cultural da humanidade. A permeabilidade das relações humanas escapa aos decalques projetados pelo bom senso, que tem maior força nas culturas europeias, mas não deixam de estar presentes nas divisões hierárquicas das culturas africanas.

Nesse sentido, a hipótese é a de que na diáspora prevaleceu a potência paradoxal, diminuindo a carga simbólica tributada aos sujeitos que se organizaram em torno de um conjunto mais ou menos harmônico de ficção identitária. Todavia, e em todo esse processo, algumas reações às investidas sistêmicas do racismo se insurgem, na forma de movimentos organizados, que, compreensivelmente, reagem a partir da criação de sentidos fechados, em radical oposição ao que é irradiado pela cultura ocidental, visando fixar a identidade negra em oposição aos não negros, ensaiando um fechamento "estratégico" a fim de evitar o que acreditam ser "o esvaziamento do sentido da cultura negra" por meio de uma possível "apropriação cultural".

Felizmente essas investidas cedem às relações, dadas as suas impossibilidades de materialização. A humanidade só se expande ao infinito se as trocas com as diferenças forem salvaguardadas, o que faz com que as aberturas sejam indispensáveis e inevitáveis. Desse modo, afirmamos que a música negra promove fendas por meio da sedução, diferente da violência da colonização, que essencializa identidades e encerra ciclos vitais através do assassinato e da privação de liberdade. Esses são fatos, que já atestam para os danos que os "bons sensos" causam. Decalcar um caminho de previsibilidades e consensos adquiridos através do uso da força é contrário a todo legado que a música negra tem deixado desde a modernidade.

Música Negra: Conservação, Potência e Relação

Como vimos, a música negra na diáspora não segue um estatuto fechado que serve a uma ideologia. Ainda assim, há traços conservados, que servem de referências para expansão, linhas rizomáticas com pontos de arborescências necessários para a dilatação das possibilidades que se somam[8]. Na música negra, os elementos

(8) Aqui é necessário dizer que o conceito de "rizoma" mantém poucas articulações as "raízes ou radículas", pois é "contra os sistemas centrados (e

instrumentais — também vocais, ou seja, voz como instrumento — foram indispensáveis para a recomposição afetiva e sonora dos territórios originários.

> No campo da música instrumental, tanto a corrente descritiva quanto a teoria dos afetos pressupõem — por meio de referências explicitas a sons da natureza ou a movimentações físicas, espirituais e emocionais — a visualização de paisagens, de cenas ou de sinais que denunciem estados afetivos, tais como lágrimas, sobressaltos, reencontros, arroubos, decadência física ou moral, solidão e júbilo, entre outros. (CAZNOK, 2008, p. 24)

Essa recomposição de ambiências perpassadas pelo fio da memória também suscita a expansão da subjetividade, estimulando a potência criativa daqueles que se nutrem de histórias e sonoridades produzidas pelas pessoas negras. Sumamente importante acentuar que não se trata de memória longa, aquela que retesa os traços traumáticos que lhes acomete, senão estaríamos lidando com o pungente ressentimento que só libera forças reativas para o plano dos acontecimentos, deferindo reações raivosas, e nunca forças ativas, comuns à memória curta(9).

Nesse sentido, afirma-se que "a memória curta não é de forma alguma submetida a uma lei de contiguidade ou de imediatidade em relação a seu objeto; ela pode acontecer à distância, vir ou voltar muito tempo depois, mas sempre em condições de descontinuidade, de ruptura e de multiplicidade" (DELEUZE; GUATTARI, p. 35). Caso a cultura negra estivesse assentada numa "ancestralidade" conservada em uma forma de certezas prontas e acabadas, que não se reinventa — como comumente observamos muitos movimentos

---

mesmo policentrados), de comunicação hierárquica e ligações preestabelecidas" (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 43). Isto quer dizer que dentro das formas rizomáticas as relações empreendem o estabelecimento da continuidade expansiva, mesmo que deslizando pela superfície, pois seria a própria superfície sua profundidade (DELEUZE, 2015).

(9) Para Deleuze (1976), o ressentimento é materializado em condições topológicas, isto é, ele é caucionado em partes específicas do ser humano, pois a consciência é consciência de alguma coisa, fazendo com que as forças reativas anulem as forças ativas, as impedindo de ação, quando paralisada e resguardada, decorrente da subida de traços mnêmicos que não ativa o esquecimento. Desse processo surge a má consciência, que nada mais seria que a vingança.

sociais discursarem — não seria possível afirmar que o mundo se transformou radicalmente após as diásporas negras.

O erro de parte dos movimentos sociais negros consiste em se projetar para a possibilidade de uma ancestralidade transcendente, dada *aprioristicamente*, na qual serviria de fonte incontestável de aquisição de "bom senso". Esse retorno ancestral enseja para incontestáveis reconstruções do passado, ainda que o discurso oficial da militância negra negue, pois o passado sempre se abre para (re) descobertas, dinamizando o futuro. Desse modo, nenhuma investida essencialista de fechamento em si se sustenta, uma vez que somente as relações para a diversidade humana são capazes de expandir as potências criativas.

Portanto, defendo a tese de que os patrimônios culturais sejam de fato patrimônios da humanidade, sobretudo a partir da modernidade, quando as relações se estreitam e os avanços tecnológicos sinalizam para novas necessidades técnicas, artísticas e culturais. Decerto da importância de valorizar e reconhecer que existam manifestações culturais localizadas, também não se pode negar as trocas simbólicas que influenciam as renovações locais, e mesmo quando pensamos em sociedades geograficamente isoladas, é mister questionar a importância da abertura e analisar se é possível, e prudente, discursar em nome de um purismo cultural e/ou racial.

Considerações Finais

A diáspora africana não foi um evento no qual o negro africano deixou espontaneamente as suas terras para habitar outros continentes: foram submetidos à força pela ganância investida de povos europeus, que, com o sonho do império, obrigaram milhares de seres humanos a se curvar diante do poder bélico e a trabalhar em prol do enriquecimento material daqueles que os subjugaram. Eles não estiveram sozinhos, pois como auxiliares puderam contar com as elites locais, que já mantinham duras hierarquias, contudo, sem comercialização ultramarina de pessoas.

Todavia, a barbaridade da escravização do continente africano e a expansão imperialista para outros continentes dinamizaram as

relações humanas e possibilitaram a emergência de novas abrangências no campo da cultura. Apesar da pretensa superioridade cultural ocidental em se autoestabelecer enquanto tal, precarizando a vida de coletividades escravizadas, o ocidente tem que se reinventar constantemente para que os resquícios coloniais que ainda perduram na atualidade não conduzam novamente o ocidente ao caminho nefasto da violência colonizadora.

Inevitavelmente o ocidente precisou se refazer, como já afirmamos, e, evidentemente, na dianteira dessas reinvenções estiveram as populações negras. O modo como é concebida a música negra, sua estrutura rítmica sincopada(10) e a sua ambientação, sinaliza para uma linguagem de afetação que seduziu profundamente as formas culturais europeias, que passaram a incorporar os traços mais perceptíveis. Nesse processo o sagrado negro não esteve apartado, e também se acoplou às liturgias ocidentais, transformando os ritos e as expressões sacras.

Um imensurável contingente de negros esteve ativo nas transformações das relações institucionais no ocidente, quando, artisticamente ou não, realizaram grandiosos trabalhos inovadores. Antônio Francisco Lisboa, mais conhecido como Aleijadinho (1738-1814), é um desses exemplos, deixando um rico legado arquitetônico que atesta o fato de que um negro fora o maior inovador na arte sacra brasileira. Os *spirituals jazz* no Estados Unidos da América mereceriam mais uma infinidade de páginas, tamanha transformação operacionalizada naquela sociedade. O *blues* do Mississipi seria outro capítulo à parte, concebendo que este ritmo se forjou tanto nas plantações de algodão do sul dos EUA, quanto nas igrejas protestantes, de onde emanam a maior parte dos artistas do gênero(11).

(10) Em termos técnicos, síncopa significa o deslocamento da acentuação de tempos fortes para tempos fracos, gerando a implantação de uma ligadura como ponto de aumento da duração de uma nota. Essa duração pode ser preenchida por uma pausa, que dá ensejo ao silêncio. Segundo Muniz Sodré (1988), a síncopa é uma ferramenta comum na música negra viabilizando o contato com o sagrado, uma vez que no aumento do soar de uma nota estendida ou uma pausa, o corpo negro preenche o espaço com o corpo, dançando.

(11) A respeito ver: HOBSBAWM, Eric. *História Social do Jazz.* São Paulo: Paz e Terra, 1990.

Portanto, buscamos projetar linhas extensivas para que seja possível pensar que, por dentro das relações estabelecidas nas novas configurações de mundo após os processos de colonização dos países africanos e a diáspora negra, esse processo não se encerra na medida em que novos deslocamentos forçados ocorrem nas dinâmicas de precarização da vida de pessoas que se encontram nas sociedades periféricas. A ganância material do ocidente não impede que a sedução arrebatadora da música negra adie a tentativa de extermínio total da diferença, decorrendo daí a edificação de patrimônios materiais e imateriais atravessados pela cultura negra, responsável direta e ativa da manutenção e perpetuação da humanidade.

Referências Bibliográficas

BATSÎKAMA, Patrício. *O Reino do Kôngo e a sua Origem Meridional.* Luanda: Universidade Editora, 2011.

BORDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* Introdução, seleção e organização Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1983.

CAZNOK, Yara Borges. *Música:* Entre o Audível e o Visível. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição.* São Paulo: Graal, 2009.

_____ . *Nietzsche e a Filosofia.* Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____ . *Lógica do Sentido.* São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo.* Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs.* V. 1. São Paulo: Editora 34, 2014.

GOMES, Vera Tatiana R. M. *Continuidades culturais na África e na diáspora negra a partir dos estudos das filosofias Maat e Ubuntu.* Tese de Doutorado em Literatura, cultura e contemporaneidade — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2018.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____ . *Da Diáspora:* Identidade e Mediações Culturais. Belo Horizonte: EdUFMG, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *A Doutrina de Platão Sobre a Verdade.* Tradução Jeannette Antonios Maman. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, v. 100, p. 335-359, jan./dez. 2005.

JESUS, Fernando Santos de. *O Negro no Livro Paradidático.* Rio de Janeiro: Gramma Editora, 2017.

_____ . A Rítmica do improviso Diaspórico e o Devir Negro: Musicalidade, Acontecimento e (Re)Existência. *Ensaios Filosóficos*, v. 14, p. 104-125, dez. 2016.

MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n. 1, p. 173-209, 2001.

PETRAGILA, Marcelo S. *A Música e Sua Relação com o Ser Humano.* Botucatu: Ouvir Ativo, 2010.

RAMOSE, Mogobe**.** Globalização e Ubuntu. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (orgs.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010.

SODRÉ, Muniz. *Samba o Dono do Corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1989.

_____ . *A Verdade Seduzida.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

_____ . *Reinventando a Educação:* Diversidade, Descolonização e Redes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

VAINFAS, Ronaldo de; SOUSA, Marina de Mello. *A Conversão e a Catolização do Reino do Congo.* Publicado por Muana Damba em 21 de março de 2013. Etiquetas: Histórias do Reino do Kongo. Disponível em: <http://www.mundamba.com/article-catoliza-o-e-poder-no-tempo-do-trafico-o-reino-do-congo-da-convers-o-coroada-ao-movimento-antonian-116228693.html>. Acesso em: 7 maio 2018.

Griot Digital: (Re)Construindo Identidades e Espaços de Pertencimento na Educação

Elaine Cristina Moraes Santos[1]

Levando em consideração o caráter formativo das culturas ancestrais historicamente negadas pela sociedade brasileira, bem como suas reconstruções e apropriações juvenis da periferia no contexto midiático, esta publicação busca trazer à tona um estudo sobre o uso das tecnologias digitais no campo da educação, com foco na formação étnico-racial. O termo *Griot digital*, neste caso, sugere um aparente paradoxo conceitual, uma vez que os recursos contemporâneos de reprodução da imagem — como a fotografia, vídeos e *internet* — são empregados a favor da transmissão e preservação da cultura afrodescendente na escola. Sustenta-se a possibilidade de uma articulação conceitual oriunda do encontro entre a oralidade e a imagem, o passado e o presente, o esquecimento e a memória, cuja apropriação se dá a partir de uma experiência educativa que busca criar uma nova narrativa e identidade por meio de um processo colaborativo entre estudantes e professores, que se utiliza de diferentes linguagens para promover a troca de experiências e a construção de projetos interdisciplinares que estimulam a autonomia e a vivência de processos individuais e coletivos de espaços e referências que provoquem um senso de reconhecimento e pertencimento. Mesmo

(1) Doutoranda em Educação pela Universidade de São Paulo (FE-USP). Contato: elainecms@usp.br

que nestes dispositivos estejam subjacentes mecanismos ideológicos de controle social, a proposta se baseia em explorar esses recursos a partir de seu potencial emancipatório, que permite a livre circulação de ideias. Considerando que esses aparatos digitais exercem um intenso poder de atração entre os jovens, o objetivo deste trabalho foi explorar as possibilidades de reversão dialética do uso destes aparelhos a partir da veiculação de um conhecimento crítico que se relaciona com as experiências individuais e coletivas de alunos(as) e professores(as).

Até pouco tempo atrás, a educação brasileira não levava em consideração as relações entre os diversos grupos étnicos que formaram o país. O processo colonial e a promessa de uma visão de mundo constituída pela razão iluminista construíram um saber escolar universal que sacrificou vozes e transformou a vida particular em conceitos gerais. O devir vazio da História esqueceu *"a recordação e a experiência anônima dos oprimidos como fonte de conhecimento"* para poder privilegiar apenas a história dos historiadores (MATOS, 2001, p. 20). Daí a importância de se reconhecer o avanço e as exigências da Lei n. 10.639/2003(2) que torna obrigatória a inclusão da história da África e das culturas afro-brasileiras no currículo das escolas públicas e privadas de educação básica — ensino fundamental e médio. Em termos de políticas públicas educacionais, esta lei rompe com o modelo educativo excludente que o Brasil fomentou ao longo de sua história. Com a criação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) e a implementação da Lei n. 10.639/03, a questão racial ganhou destaque na agenda nacional rumo a uma sociedade mais justa e igualitária, que visa a reparação dos perversos efeitos de praticamente cinco séculos de preconceito, discriminação e racismo. Com a reestruturação do MEC e as novas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, o Estado "assume o compromisso histórico de romper com os entraves que

(2) A Lei n. 10.639/2003 foi promulgada pelo Governo Lula, como resultado das Lutas de Movimentos Sociais, alterando a Lei de Diretrizes e Bases dos documentos nacionais de ensino. (Lei n. 9.394/1996).

impedem o desenvolvimento pleno da população negra brasileira" (BRASIL, 2004, p. 8)[3]. As políticas de ações afirmativas que surgem com a criação da lei têm o papel de reconhecer e valorizar a história, a cultura e a identidade da população afrodescendente fazendo com que o Estado e a sociedade reparem os danos psicológicos, materiais, sociais, políticos e educacionais aos quais foram submetidos os descendentes de africanos ao longo de uma história que se desenvolveu sob o regime escravista e de políticas explícitas de branqueamento e de exclusão. Contudo, sabemos que as condições materiais e concretas das escolas, muitas vezes impedem que estas políticas se efetivem no contexto da sala de aula. Afinal, tais orientações não dizem respeito apenas a mudanças no âmbito do discurso, mas na mentalidade, no raciocínio, na postura, no comportamento e em toda uma cultura escolar que já funciona há muitos anos do mesmo modo. Exige que os(as) professores(as) conheçam uma história que a eles(as) foi negada em sua formação e requer a desconstrução do mito da democracia racial que há séculos omite a estruturação social profundamente hierarquizada e opressora à qual o negro foi submetido.

A pesquisa apresentada nessa publicação nasce de um projeto maior de políticas públicas, intitulado: *O ancestral e o contemporâneo nas escolas: reconhecimento e afirmação de histórias e culturas afro-brasileiras (FAPESP:2015/50120-8)* — que foi coordenado pela Profa. Dra. Mônica do Amaral, docente da Faculdade de Educação da USP. Esta iniciativa contribuía para que os estabelecimentos de ensino tivessem condições de se comprometer com as novas orientações, no sentido de promover uma educação compromissada com o entorno sociocultural da escola e com a formação de cidadãos capazes de transformar as relações sociais e étnico-raciais na atualidade. Este trabalho promoveu um programa de docência compartilhada entre professores, arte-educadores e pesquisadores que permitia a construção de novas estratégias de ensino e de currículo escolar, com base em diferentes abordagens metodológicas, envolvendo a

(3) BRASIL. Ministério da Educação/Secad. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica. 2004.

música, a dança, o teatro, a capoeira, o *hip-hop* e outras áreas. Com base em princípios previstos nos documentos oficiais de ensino (de caráter municipal e nacional)(4) e alinhado ao Programa Mais Educação (Port. n. 5.930/13) da Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, buscávamos fazer com que a experiência escolar pudesse ser capaz de articular os saberes dos(as) alunos(as) com os conhecimentos historicamente acumulados, para que houvesse uma formação ética e estética, baseada em valores e atitudes que reverberassem no todo social. As reuniões semanais deste grupo de pesquisa permitiram o alinhamento contínuo e sistemático das ações de cada integrante que estava na escola, bem como o aprofundamento de saberes acadêmicos e da arte popular que contribuíam para uma atuação pautada nas culturas ancestrais e contemporâneas cultivadas pelo jovem negro morador da periferia. As discussões e diálogos do grupo envolvido, circulavam entre o campo da Teoria Crítica da Sociedade e dos Estudos Culturais. Considerando a necessidade de atendimento à demanda das escolas para o cumprimento da referida Lei, foram desenvolvidas diversas estratégias pedagógicas com uma abordagem multicultural. Em interface com uma dimensão de implementação de políticas públicas, nossa pesquisa se dividiu em dois momentos: no primeiro, estivemos voltados para a implementação e execução da proposta em duas escolas-piloto, e após dois anos de experiência, preocupamo-nos com a sistematização e o compartilhamento da pesquisa com os demais atores da rede de ensino. Desenvolvemos vídeos, livros didáticos e outros materiais que pudessem auxiliar na formação dos professores. Tínhamos também uma preocupação voltada à ampliação deste campo de investigação, por isso, realizamos artigos publicados na área e uma coletânea, intitulada: *Culturas ancestrais e contemporâneas na escola: novas estratégias didáticas para a implementação da Lei n. 10.639/03.*

(4) In: São Paulo (SP). Secretaria Municipal de Educação. Coordenadoria Pedagógica. Currículo da Cidade: Ensino Fundamental: Tecnologias para Aprendizagem. São Paulo: SME/COPED, 2017.

In: BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Conselho Nacional de Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. *Diretrizes Curriculares Nacionais gerais para a Educação Básica: diversidade e inclusão.* Brasília, 2013.

O termo *Griot*[(5)], utilizado no título deste trabalho, remete-nos às nossas raízes ancestrais africanas. Raízes estas que foram cruelmente arrancadas da África, encontrando terreno fértil em nossa terra brasileira e que, durante muito tempo, não foram tratadas devidamente e com profundidade nos currículos escolares, impedindo-nos de apreender outras versões de nossas origens históricas. Raízes fortes, profundas, as quais, mesmo diante de toda tentativa de extermínio por parte dos colonizadores, resistem ao tempo através da memória e oralidade de um povo que transformou a dor em cultura, dança, canto e outras expressões artísticas. Nos países africanos, *Griots* eram os responsáveis por guardar e transmitir a sabedoria, tradição[(6)] e história de seu povo, sendo também conhecidos como bibliotecas vivas e guardiões da cultura. Com maior predominância na África Ocidental, os *Griots* são identificados como poetas, músicos, conselheiros, contadores de histórias ou feiticeiros. Estes mestres populares, muito mais antigos do que a própria escola, nos ensinam o poder de formação presente na arte de transmissão oral sedimentada nas tradições e costumes populares. De acordo com Niane (1982), os impérios sudaneses, conhecidos como Império de Mali[(7)] ou Mandinga, podem ser considerados o berço dos *Griots*, sendo o local em que se perpetuaram as tradições ancestrais. Na tradição africana, a palavra falada é a expressão viva da memória coletiva de um grupo, sendo que a oralidade não implica na ausência de capacidades relacionadas ao universo da escrita, mas apenas o

(5) De acordo com o material do Programa Brasil-África: Histórias Cruzadas, instituído pela UNESCO em resposta à promulgação da Lei n. 10.639, de 2003, a palavra *Griot* é de origem francesa, e traduz o termo *Dieli (Jéli ou Djeli)*, que significa "o sangue que circula" (p. 6). Em português foi traduzido como o equivalente a "criado" ou "crioulo".

(6) O conceito de tradição, neste caso, é visto por uma perspectiva mais ampla, cujo embasamento se dá a partir das proposições de Fábio Leite. Para ele, o que a sociedade ocidental costuma chamar de "tradição" constitui-se em um *"vício de linguagem ou conceito equivocado de larga utilização, diminuindo as possibilidades de captação material das raízes de processos sociais específicos que vão se estruturando no tempo e no espaço sem perda da essência das principais propostas adotadas sucessivamente"* (1996, p. 111).

(7) No auge do Império do Mali (séc. 14) que ocupava a zona do Chad e Níger até ao Mali de hoje e Senegal. O império foi fundado por Sundiata Keita. No épico de Sundiata, o rei Nare Maghann Konaté ofereceu seu filho Sundiata um griot, Balla Fasséké, para assessorá-lo em seu reinado. Balla Fasséké é considerado o fundador da linha Kouyaté de griots. (NIANE, 1982)

pertencimento a um mundo distinto, no qual predomina a força da transmissão oral enquanto forma de preservação e de enraizamento das narrativas e conhecimentos passados de geração em geração[8]. Para Eclea Bosi (1994), enraizar-se é um direito fundamental do ser humano e a negação desse direito tem consequências graves para a cultura e para a vida em sociedade. Falar de ancestralidade é falar de um enraizamento que em grande medida tem se dissolvido na sociedade contemporânea, em que a perspectiva temporal encontra-se fixada no presente, no novo, no instantâneo, no provisório e no "aqui-agora". Oliva-Augusto (2002) salienta que a destruição do passado, ocasionada pela intensificação crescente do ritmo temporal contemporâneo, "é um dos fenômenos mais terríveis do século XX, pois perdem-se os mecanismos sociais capazes de vincular a experiência pessoal" a outras experiências (Augusto, 2002). O conceito de ancestralidade é inspirado na concepção apontada pelo sociólogo Leite (2008) que ao realizar uma pesquisa de campo durante o período de quatro anos em sociedades africanas — Ioruba do Benin (Reino de Ketu), Nigéria (Reinos de Ifé e Oyo), os Agni-Akan (Reinos Ndenie, Samwy e Morofoe) e Senufo da Costa do Marfim — traz uma concepção de indivíduo a partir da dimensão ancestral. Examinando os ritos de morte, enquanto um momento de passagem da existência humana que permite a continuidade do processo que envolve a vida em sociedade, este autor, inspirado nas formulações de Lévi-Strauss,[9] aborda o conceito a partir de uma configuração do homem enquanto síntese de pluralidades e elementos vitais que visam a união e interação do ser total. Confere, nesse sentido, uma perspectiva histórica ao processo de formação da personalidade, que é transmitida enquanto "*massa ancestral*" privativa de um determinado grupo (*apud* LEITE, 2008, p. 379). No caso da juventude

(8) Flusser, em a *Fenomenologia do Brasileiro* (1998), considera que a dominância negra em nossa cultura, a despeito do rico matizado linguístico e cultural que nos constitui, é devida à *Paideia* africana que transmitia modelos, garantindo, no entanto, certa liberdade às novas gerações para a articulação de suas individualidades.

(9) Lévi-Strauss (1975) aborda o conceito de ancestral em um discurso formulado a propósito das máscaras em sua dimensão social, ligando o ancestral a uma dimensão histórica referida a questões que se formulam em certas instâncias sociais subordinadas à ordem de castas e de classes. "No entanto, as máscaras representam também ancestrais e, vestindo a máscara, o ator encarna o ancestral", em que por intermédio dela, justifica-se uma hierarquia social pela precedência das genealogias (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 302).

afro-brasileira, sua própria adjetivação já carrega consigo uma carga social que se apresenta de maneira concreta e subjetiva, demarcando uma especificidade histórica, de acordo com a qual é reservada a essa população uma posição marginal nas estruturas das relações sociais, econômicas e culturais. Assim, o aprofundamento a propósito do papel formador da ancestralidade afro-brasileira no contexto contemporâneo, bem como sobre as consequências sócio históricas do passado escravista para países, como o Brasil — cujos descendentes foram excluídos da escola e do mercado de trabalho no mínimo até a década de 30 — são fundamentais para compreender as bases em que se firmou o projeto de modernidade brasileiro.

De maneira a conferir um tratamento teórico ao reconhecimento da história que envolve as "populações historicamente prejudicadas", recorreremos às formulações apresentadas pela leitura contemporânea da Teoria Crítica formulada por Axel Honneth (2003), que identifica na raiz dos conflitos sociais uma luta por reconhecimento a partir do campo intersubjetivo, jurídico e cultural. Para ele, a identidade dos indivíduos é determinada por um processo de reconhecimento a partir de três dimensões — o amor, o direito e a estima social. Estas seriam as condições por meio das quais os seres humanos podem chegar a uma atitude positiva em relação a eles mesmos. Considerando essas três dimensões que englobam o conceito de reconhecimento, este trabalho busca contribuir, por meio de um olhar teórico-metodológico, para a elaboração psíquica e social das experiências vivenciadas por estes jovens, na tentativa que eles(as) venham a enfrentar o conhecimento de outro modo. A pesquisa-ação(10) teve a intenção de estabelecer relações com uma história sucessiva de opressões, de modo que os(as) alunas(os) tivessem condições de obter uma compreensão crítica sobre as diferentes culturas de resistência e de protesto, ancestrais e contemporâneas. Nas oficinas de *Griot digital*, a apreensão da dimensão histórica e estética das culturas juvenis contemporâneas foram redimensionadas sob o viés comunicativo da *tecnoimagem* e da palavra, que se uniram

(10) Cf. metodologia construída ao longo de nossas pesquisas de melhoria do ensino público e de políticas públicas, coordenadas pela Profa. Dra. Mônica do Amaral, ao longo dos últimos dez anos e relatadas em detalhe em seu último livro: AMARAL, M. do. *O que o rap diz e a escola contradiz* — um estudo sobre a arte de rua e a formação da juventude na periferia de São Paulo. São Paulo: Ed. Alameda/FAPESP, 2016.

a favor de um conhecimento capaz de promover uma articulação pessoal e social, em que o passado e o presente de nossa cultura se conectam para colaborar com uma nova projeção de futuro para estes adolescentes.

Considerando a necessidade de repensar o saber acumulado pela Teoria Crítica, a fundamentação teórica que orientou este trabalho baseou-se em dois autores principais, que pertencem a momentos distintos dessa linha de pensadores, traçando um percurso apropriado entre o contexto moderno e contemporâneo da sociedade. A ênfase foi à teoria da narrativa e ao conceito de experiência de Walter Benjamin, bem como à teoria do reconhecimento, que foi explorada à luz do conceito de reificação de Axel Honneth. O conceito de experiência, desenvolvido por Walter Benjamin no texto *Experiência e Pobreza* (1933), enfatiza a importância da tradição transmitida de geração em geração através das narrativas orais e que, nesta pesquisa, remetemos à função social do *Griot* no continente africano — que constitui uma categoria-chave para proceder à crítica sobre o atual estágio de difusão das tecnologias digitais na sociedade contemporânea; ao mesmo tempo que, articulado ao conceito de reificação apresentado por Honneth (2008), torna-se possível propor novas reconstruções e reelaborações de experiências significativas, até então esquecidas, negadas e/ou não reconhecidas da identidade negra. Assim, partindo de uma perspectiva crítica sobre os mecanismos ideológicos impostos pela indústria cultural, que se encontram subjacentes a estes dispositivos tecnológicos, esta pesquisa avaliou em que medida a palavra e a imagem mediada pelos aparelhos[(11)] pode trazer à tona experiências esquecidas. Deste modo, o caráter formativo das culturas ancestrais, urbanas e juvenis foi utilizado no intuito de propiciar uma nova narrativa, articulada à experiência individual, social e ancestral de jovens alunos(as). Benjamin, no texto *O Narrador*: *Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* (1936; 1994), propõe um novo olhar sobre a dimensão simbólica e temporal da linguagem por meio do qual, se articulado às teses de Vilém Flusser

(11) Termo utilizado por Flusser (2010) ao tratar da mediação técnica, cuja precursora foi a máquina fotográfica, ao introduzir um momento histórico mediado por aparelhos programados por uma linguagem semiótica, binária e computacional, que não correspondem a uma representação icônica inocente da sociedade, pois são interpelados por *transdutores abstratos* que direcionam seu funcionamento.

sobre o conceito de *tecnoimagem*, será possível relacionar a palavra e a imagem mediada pelos aparelhos em uma perspectiva de tempo que, dialeticamente, se corresponde com o tempo da memória. A própria organização textual apresentada nas obras de Benjamin já sugere uma lógica diferente da linear, uma vez que sua narrativa se apresenta de forma múltipla, como um mosaico de reflexões, produzindo ligações e lacunas que, constantemente, acrescentam elementos novos, por meio de "interrupções" e um "recomeço perpétuo" (OTTE & VOLPE, 2000, p. 39). A metáfora da espiral sugere uma repetição e não repetição que se relaciona ao *topos* temporal apresentado por Benjamin em seus escritos. Assim, o termo *Griot digital* sugere ainda um olhar para a dimensão temporal da experiência propiciada pelo uso da tecnologia digital, de modo que a *reversão dialética digital*[(12)] pode contribuir para uma narrativa e uma experiência de convivência escolar, capaz de unir o passado e o presente da história afro-brasileira, e, assim, propiciar a ressignificação da experiência. A *reelaboração* da *experiência* do racismo reaviva na memória as experiências ancestrais esquecidas, que retornariam em uma temporalidade compatível com as novas mídias digitais. No texto *A era da reprodutibilidade técnica* (1936; 1980), Benjamin compara os efeitos do cinema ao *choc póstumo* da arte dadaísta, que, ao ferir o espectador, assumiria um poder traumatizante com efeitos libertadores, a partir de uma reposição objetiva da experiência. Por meio de uma linguagem mais cinematográfica Benjamin defende o que Béthume chamou de "*telescopia histórica*", que seria uma superposição de imagens capaz de remeter ao passado e ao presente, a partir de uma dialética de distanciamento e aproximação que provoca uma irrupção visual do inconsciente a partir da técnica. Esse potencial imagético atrelado ao uso da palavra capaz de testemunhar a dor permite a criação de uma linguagem a ser utilizada enquanto ferramenta cultural, capaz de desenhar outros destinos. Walter Benjamin aborda o processo de empobrecimento do eu como

(12) O termo reversão dialética foi empregado por Walter Benjamin (1980) para se referir à potencialidade emancipatória por ele identificada na "arte de massa", que aponta para uma "*dialética de distanciamento e aproximação* pela qual o pensamento aproxima-se mimeticamente de seu objeto de crítica, assimilando-se perigosamente a ele, até o ponto de sucumbir à sua força regressiva, como "se essa fosse a única estratégia ainda disponível para sustentar um mínimo de distância crítica capaz de salvar suas potencialidades salvadoras" (GATTI, 2009, p. 299).

um fenômeno vinculado ao avanço da modernidade e da técnica no século XIX e XX, em que princípios utilitaristas foram emergindo e destruindo toda a riqueza subjetiva e coletiva da experiência. O termo reversão dialética foi empregado por este autor (1980) para se referir à potencialidade emancipatória por ele identificada na "arte de massa", que aponta para uma "dialética de distanciamento e aproximação" pelo qual o pensamento aproxima-se mimeticamente de seu objeto de crítica, assimilando-se perigosamente a ele, até o ponto de sucumbir à sua força regressiva, como se essa fosse a única estratégia ainda disponível para sustentar um mínimo de distância crítica capaz de promover algum tipo de transformação.

Assim, a *reversão dialética digital* nomeia um processo no qual os(as) alunos(as) puderam fazer esse movimento de aproximação e distanciamento, a partir de uma apropriação da técnica e de uma aprendizagem crítica, criativa e engajada diante desses dispositivos. Nesse sentido, a tese de uma possível *reversão dialética digital* através da *mimeses do desesquecimento*[(13)] refere-se a uma aprendizagem na qual os(as) alunos(as) teriam condições de reconhecer o esquecimento dessa identidade negada, numa dimensão histórica, social e individual. E conforme vão recompondo suas memórias individuais, coletivas e ancestrais, por meio das potencialidades polissêmicas e semânticas da palavra e da imagem, este processo mobilizaria a construção de novas referências e narrativas que permitiriam uma ressignificação da identidade negra, por meio de uma atitude afirmativa, crítica e criativa diante destes recursos. Enquanto proposta a ser defendida, o termo contribui para que possamos pensar em estratégias de ensino que viabilizem o retorno destas memórias em sala de aula, por meio dos aparelhos, sem que estejamos rendidos ao processo de *reificação* do pensamento, resultante da superficialidade da experiência, segundo Benjamin, e, do uso superficial das novas mídias digitais, segundo Flusser. O filósofo tcheco-brasileiro Vilém

(13) Neste caso, adotamos o uso do termo *reversão dialética digital através da mimese do desesquecimento* para se referir a um processo ao qual os jovens podem recorrer, por meio da tecnologia digital, de modo crítico e afirmativo. O termo foi pensado por mim em conversa com minha orientadora, Profa. Dra. Mônica Guimarães Teixeira do Amaral, a propósito da reconceituação proposta por Honneth (2008) do conceito de reificação de Lucáks (2012), ao salientar que se trata de um processo que envolveria o esquecimento das relações antecedentes, que, em Psicanálise, nomeia-se como "relações de objeto primárias".

Flusser revela em suas formulações uma grande preocupação com o futuro da comunicação. Suas contribuições apontam para uma perspectiva histórica da linguagem, identificando em cada período da história um tipo de imagem. Segundo o autor, o primeiro código fundante inventado pela humanidade foram as imagens. Já a escrita surgiu no intuito de transformar este código em uma estrutura linear que serviria para explicar as imagens, buscando retirar delas seu caráter ilusório e alienante. Contudo, para o autor, tanto a imagem quanto o texto, apresentam essa "dialética interna" em que, ao mesmo tempo, que podem representar o mundo, também podem encobri-lo. Ou seja, ambos "des-alienam e alienam o homem" (FLUSSER, 2002, p. 100). Um terceiro movimento identificado por Flusser (2008) seria o que temos presenciado cada vez mais na atualidade, em que se faz presente um novo predomínio das imagens, porém com um caráter diferente das tradicionais, pois a mediação se dá por meio de aparelhos. Este novo tipo de imagem, muito diferente dos primórdios, pretende traduzir os códigos lineares evidenciados na escrita, expressos, especialmente, por uma linguagem computacional e matemática. Para Flusser (2008), a humanidade passou por três movimentos distintos em termos de comunicação e linguagem — o pré-histórico que se relaciona ao surgimento das primeiras imagens; o histórico em que os textos superaram o predomínio das imagens; e o pós-histórico, que "seria uma espécie de síntese dos precedentes, composto de imagens técnicas ou tecnoimagens" (*apud* DUARTE, 2011).

Ao abordar o conceito de pós-história, Flusser sustenta que durante muito tempo o que caracterizou a imagem técnica era sua estrutura centralizadora a partir de discursos imperativos que buscavam atingir meros receptores isolados. Porém, isso tem mudado na medida em que novas técnicas vêm surgindo em uma perspectiva mais transversal e horizontal com o potencial de promover diálogos intersubjetivos. Embora as imagens reproduzidas por aparelhos apresentem uma dialética interna — mediada por uma lógica mercadológica capitalista globalizada, que submete a consciência a uma espécie de idolatria e alienação[14] — o autor apresenta a possibilidade

(14) O conceito de alienação aqui é entendido a partir da perspectiva sociológica essencialmente influenciado pelos estudos de Karl Marx (1818-1883), que identifica nas relações de produção as bases para uma estrutura social alientante.

de reversão dialética quando enfatiza que as imagens podem ser utilizadas a favor da transparência.

Nesse sentido, essa proposta metodológica de ensino pautada em uma experiência de docência compartilhada leva em consideração a transparência das relações raciais obscurecidas historicamente, fazendo uma articulação entre conhecimentos acumulados e saberes ancestrais e contemporâneos esquecidos ou estigmatizados. Embora tenhamos dialogado com o currículo escolar existente, valorizando seus avanços e reformulações, essa proposta foi pautada por uma epistemologia atenta à realidade local, individual e coletiva desses adolescentes. Levando em consideração os marcadores sociais que definem as diferentes "juventudes" em termos de identidade, gênero, sexualidade, raça e classe, trazendo à tona a gramática existente no contexto da periferia, com seus hibridismos e deslocamentos, buscamos ancorar as vivências de cada integrante em um processo investigativo e interpretativo que explorasse as potencialidades narrativas da cultura popular, como algo capaz de apontar para um novo registro da história, que se encontra além do conhecimento normalmente apresentado nos livros didáticos.

Essa experiência foi realizada com alunos(as) de 13 e 14 anos, do ensino Fundamental em uma Escola Municipal de São Paulo, e apresentou três momentos que se complementaram e se distinguiram de modo dialético. Em um primeiro momento, realizamos um trabalho que envolveu um processo de reconhecimento individual e coletivo, a partir de pesquisas cujos assuntos remetiam à história pessoal e social daquele grupo. O compartilhamento dessas experiências permitiu uma identificação coletiva entre os envolvimentos, a partir de uma relação de confiança e solidariedade. Posteriormente, trabalhamos com clipes e músicas de *rap* para despertar uma visão crítica dos jovens sobre o processo de escravidão e as representações do negro no Brasil. O objetivo era fazer uma conexão entre o ancestral e as culturas juvenis contemporâneas, trazendo novas referências de músicos e artistas que representassem a juventude negra e periférica, que vinham utilizando a tecnologia para se reinventar e criar seu próprio repertório cultural, enquanto espaço de afirmação étnico, social e político. Outro momento significativo foram as aulas de fotografia, nas quais trabalhamos conceitos básicos da técnica, como: enquadramento,

posicionamento da câmera e luz e articulamos este aprendizado a um olhar mais profundo e crítico sobre a imagem. O olhar sobre a câmera passava por um repertório ético, estético e técnico e os resultados destas ações não demoraram a aparecer em sala de aula. Conforme os(as) adolescentes foram se apropriando destes conhecimentos, foram perdendo sua inibição frente a este dispositivo, assumindo uma postura ativa nas aulas. Em seguida, trabalhamos a ressignificação da imagem e do espaço de pertencimento a partir das narrativas existentes em cada fotografia, com uma leitura objetiva, subjetiva e histórica das imagens. Selecionamos diversas fotografias e fotógrafos negros e/ou famosos de diferentes épocas e lugares que abordaram a temática étnico-racial em seus trabalhos. Desse modo, os(as) alunos(as) tiveram condições de reconhecer esse esquecimento intencional de suas raízes com o uso das potencialidades polissêmicas e semânticas da *tecno-imagem*, recompondo essas memórias e mobilizando a reconstrução de novas referências e narrativas que ressignificassem a identidade negra.

Dos resultados obtidos nesse trabalho, destacamos não apenas o envolvimento dos(as) jovens que ao longo do processo foram visivelmente transformando sua relação com esse tipo de conhecimento; como também dos professores e gestão, que, acreditando na proposta, foram capazes de olhar a escola como um terreno fértil de inovações para ações que se distinguem daquilo que normalmente se apresenta nesse cotidiano. Nossa proposta buscou uma interação com o espaço escolar e também com o território dos(as) alunos(as). Com as câmeras na mão e olhar atento para cada detalhe que sua comunidade expressava, eles(as) capturaram sensíveis imagens de pessoas e lugares do bairro. Percebemos que eles(as) conseguiram extrair da realidade detalhes que antes passavam desapercebidos pelo olhar apressado e "naturalizado". A denúncia de cada fragmento da realidade daqueles(as) jovens pôde ser capturada pelas câmeras que eternizaram, por meio das imagens, a desigualdade do contexto que eles vivenciavam. A fascinante narrativa construída com aquelas fotografias provocou um encontro significativo entre o passado e presente representado na realidade daqueles adolescentes.

No segundo ano do projeto, os(as) alunos(as) tiveram condições de aproveitar essas memórias para expandir suas ações, a partir de

intervenção social que contribuísse com o futuro daquele lugar. As diferentes propostas destes(as) jovens envolviam a solução de problemas locais, como: drogas, lixo, crime etc. A questão étnico-racial, nesse caso, entrou como um tema transversal. No final, esses(as) jovens apresentaram sua pesquisa na escola e na comunidade, revelando um desejo de expandir essas ideias para além do território, conforme podemos ver no depoimento abaixo. Para Arendt "toda dor pode ser suportada se sobre ela puder ser contada uma história" (2000, p. 65). Dar palavras à dor e ao conflito, é tirar do lugar de silêncio, recusa e recalque ao qual estavam destinadas para que, a partir do olhar do presente, seja possível refletir sobre uma nova história. Conforme se conta uma história, a memória vai se reconstruindo em uma dialética que se une à imagem, cujo passado e presente se cruzam e transformam a experiência. Nesse sentido, com base nessa experiência, acreditamos que este estudo serve de conhecimento para o campo psicossocial da área da Educação, em que os dispositivos digitais são pensados para promover uma intervenção voltada a uma proposta psicodinâmica que estimula o protagonismo social de adolescentes.

> Após participar desse projeto eu mudei quase que totalmente o meu conceito sobre as nossas origens, sobre a cultura e o passado afro-brasileiro. No começo eu não me importava muito com o projeto, pois não me parecia interessante, isso mudou depois de algumas aulas, pois vi que o projeto era muito legal e importante. Agora eu mudei de escola e pensei em dar continuidade ao projeto aqui, desenvolvendo algo parecido para que mais pessoas conheçam nossa cultura do passado. Agradeço a Elaine e sua equipe, que sempre estavam dispostos a nos ensinar. Agradeço a cada palavra dita por eles, por cada lição de vida que levaremos para sempre, algo que ninguém pode pegar da gente, agradeço a cada saída educativa, que com o pessoal do projeto se tornava algo divertido, envolvente e descontraído. Aprendi muito com isso, nunca mais vou esquecer de vocês. (Relato do aluno Felipe Santos Teodolino, 14 anos)

Referências Bibliográficas

AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira do; DIAS, Cristiane; REIS, Rute; SANTOS, Elaine Cristina Moraes (Orgs.). *Culturas ancestrais e contemporâneas na escola:* novas estratégias didáticas para a implementação da Lei n. 10.639/03. São Paulo: Alameda, 2018.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro.* Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

AUGUSTO, Maria Helena Oliva. Tempo, indivíduo e vida social. *Cienc. Cult.*, v. 54, n. 2, São Paulo, oct./dec. 2002. ISSN 2317-6660. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S000967252002000200025&script=sci_arttext>. Acesso em: 2 mar. 2017.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Magia e técnica, arte e política:* ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____ . A Obra de Arte na Era de Sua Reprodutibilidade Técnica. In: *Magia e Técnica, Arte e política.* Obras escolhidas I. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1980.

_____ . O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política:* ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOSI, Eclea. *Memória e sociedade:* lembranças de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

DUARTE, Rodrigo. A plausibilidade da pós-história no sentido estético. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, p. 155-180, 2011.

FLUSSER,Vilém. *Fenomenologia do Brasileiro* — em busca de um novo Homem. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998.

_____ . *Pós-História.* Vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo, Duas Cidades. Reedição. São Paulo, Annablume, 1982-2011.

_____ . *Filosofia da caixa preta:* ensaios para uma futura filosofia da fotografia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____ . *O universo das imagens técnicas:* elogio da superficialidade. São Paulo: Annablume, 2008.

_____ . *A Escrita. Há futuro para a escrita? S*ão Paulo: Annablume, 2010.

GATTI, Luciano. *Constelações:* crítica e verdade em Benjamin e Adorno. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento:* a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____ . *Crítica del Poder* — fases en la reflexion de una teoria crítica de la sociedad. Madrid: Ed. A. Machado Libros AS, 2008.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*, USP, São Paulo, 18-19 (1), p. 103-118, 1995/1996.

_____ . *A questão ancestral.* A África Negra. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural.* Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

MATOS, Olgaria. "A narrativa: metáfora e liberdade". *Revista História Oral*., v. 4, p. 9-24, 2001.

NIANE, Djibril Tamsir. *Sundjata ou a epopeia Mandinga:* romance. São Paulo: Ed. Ática, 1982.

OTTE, Georg; VOLPE, Miriam Lídia. Um olhar constelar sobre o pensamento de Walter Benjamin. *Fragmentos*, n. 18, Florianópolis, p. 35-47, jan./jun. 2000.

Africanización y *New Age*: Emergencia del Candomblé en Bogotá — Colombia

Diana Alexandra Torres Alape[1]

El candomblé en Bogotá cobra vida de manera informal, aproximadamente, desde hace poco menos de dos décadas en la ciudad, e institucionalmente a partir de la consolidación de una casa religiosa (*terreiro*) durante el año 2004. Este espacio de práctica cultual es denominado "Casa de Orixás: Ilé Axé Baba Elegguá-Exú Candomblé Colombia" y su conformación se debe gracias a los iniciales intereses religiosos y espirituales de quien en la actualidad ocupa el rango sacerdotal de *babalorixá pai*,[2] líder candomblero[3] de esta comunidad y principal difusor de la religión de matriz afrobrasilera en la capital colombiana. Esta casa de practicantes es la única adepta de candomblé en el país, o por lo menos de manera reconocida debido a su proceso de institucionalización y continua promoción de los servicios espirituales.

Bajo las anteriores salvedades, es importante resaltar en breve que el propósito de este artículo se centra en destacar en breve cuáles

(1) Antropóloga y maestra en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá — Colombia. Contato: diana.torres.alape@gmail.com

(2) Juan Manuel Quintero es reconocido dentro de su comunidad de religiosos como babablorixá pai, distanciándose del término *pai de santo*, con que usualmente se denomina su rango dentro de esta práctica religiosa. La distinción se produce en un intento de distanciamiento frente a las conceptualizaciones judeocristianas.

(3) La expresión candomblero es la palabra utilizada por los practicantes de esta religión en Bogotá. Es una castellanización de *candomblecistas*, el término utilizado por los practicantes de los candomblés de Brasil.

son las condiciones de emergencia del candomblé en Bogotá, y esto como se vincula con una constante "africanización", concebida por los practicantes de esta religión, como herramienta de legitimación en contraposición a otras prácticas de matriz africana. El segundo aspecto obedece a señalar que este candomblé se suma a la oferta religiosa de múltiples servicios terapéuticos y espirituales que promete la casa religiosa, aspecto que permite explorar la plasticidad que adquiere la práctica afrobrasilera en Bogotá para ser moldeada y acercada a ciertos parámetros del *New Age.* Lo anterior es importante para analizar con el objetivo de reconocer qué tipo de experiencia religiosa se está recreando y en qué términos.

Génesis del candomblé en Bogotá

Para poder comprender por qué existe una casa de candomblé en Bogotá, es fundamental conocer, en breve, la historia y el recorrido religioso-espiritual de quien es el líder de esta práctica cultual en la ciudad. Juan Manuel Quintero nació el 31 de octubre de 1974 en Puerto López, municipio ubicado en el departamento del Meta en Colombia y lugar donde afirma que vivió toda su infancia y adolescencia en condiciones de precariedad material y pocas oportunidades de ascenso socioeconómicamente. Asocia las situaciones de carencia que tuvo que enfrentar con su interés por involucrarse en caminos espirituales y en causas sociales. Desde temprana edad participó en acciones políticas como la construcción de las Juntas de Acción Comunal (JAC) con el fin de trabajar por el mejoramiento de las viviendas de su pueblo, aspecto que le permitió iniciar un recorrido de trabajo político y comunitario.

> A la edad de 16 años me encontraba viviendo en un sector subnormal y que se entienda como un asentamiento humano marcado por la pobreza y la carencia de los servicios públicos básicos. Esto despertó mi inquietud y junto con mi madre, empezamos a organizar a los miembros de esta comunidad en forma de junta de acción comunal y de ahí se dispara mi participación comunitaria en muchas organizaciones sociales de mi municipio (Meta) que me llevan a la participación política y a darle trascendencia a mi accionar social y comunitario.

Como se mencionó, Juan Manuel conecta su sensibilidad social con el interés por los aspectos psíquicos, religiosos y espirituales,

argumentando que desde niño soñaba con ser sacerdote y desde joven participó en la iglesia católica del pueblo. A su vez, asegura que experimentó a temprana edad episodios de precognición por cuanto adivinada hechos que posteriormente sucedían y sentía gran fascinación por los relatos místicos de su familia, amigos y vecinos. Las historias de brujas, demonios y médiums, llamaron su atención rápidamente:

> En una de las ferias del pueblo, teniendo 14 años, conocí a un hombre que vendía libros de carácter esotérico, quien me habló por primera vez de un libro que contenía los secretos mágicos del demonio, se llamaba San Cipriano, también me habló de los famosos libros de espiritismo de Allan Kardec(4). Sufrí muchísimo a lo largo de un año, ahorrando moneditas para comprar el libro de San Cipriano y cuando lo tuve, me decepcioné pues las fórmulas mágicas allí contenidas estaban escritas en un latín rígido y, además de eso, la lista de elementos para los rituales eran inconseguibles […] rituales para volverse millonario, tener el poder de la palabra, hablar con los muertos, descubrir secretos y volverme invisible [risas], es que tenía 14 años.(5)

En su adolescencia, el religioso adquirió los libros del espiritista Allan Kardec en una de las ferias del pueblo con la ilusión de que Dios le concediera la facultad de comunicarse con los espíritus y los muertos y así, contar con la posibilidad de acceder a misterios ocultos que la mayoría de las personas desconoce. No obstante, tras varios intentos sin éxito, consideró que Kardec era un mentiroso y que los espíritus no se acercarían por las oraciones católicas que sugería. Posteriormente, Juan Manuel tuvo acceso a libros de gnosticismo cristiano, los cuales fueron impulso para que se distanciara de la idea de convertirse en sacerdote católico y le permitieron acercarse

(4) Allan Kardec es un pedagogo y escritor francés, quien a partir de El libro de los espíritus fue promotor del espiritismo como pensamiento filosófico por Europa. Esta corriente llega a países como Brasil durante el siglo XIX (LANG, 2008). El espiritismo kardeciano intenta producir conexiones entre el mundo de los espíritus o mundo invisible y el material, proceso que se alcanza cuando el sujeto espiritual realiza buenas acciones cotidianamente (KARDEC, 1987 [2010]). En adición, este pensamiento contempla la reencarnación y parte del postulado que "la felicidad verdadera se encuentra fuera de este mundo; es decir, solo es posible en el plano o mundo espiritual hacia el cual el hombre debe encaminar su progreso" (CASTAÑEDA Y HODGE, 1998:13).

(5) Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, 27 de agosto de 2015.

aún más a la dimensión esotérica. Escritoras como Conny Méndez y Muñeca Geigel fueron transcendentales en la búsqueda espiritual del actual jerarca religioso, autoras que trabajan desde la postura de la autoayuda y la superación personal. Verbigracia, Conny Mendez, quien también habla desde la metafísica cristiana, afirma que:

> Sin saber siquiera qué cosa es La Vida; sin saber por qué algunas vidas transcurren en medio de la opulencia y las satisfacciones mientras otras las pasan en la miseria y el sufrimiento. Unas se inician con todas las ventajas que pueda idear el afecto y, sin embargo, las persigue un atajo de calamidades; y el ser humano se debate en conjeturas, todas erradas, y llega el día de su muerte sin que él haya adivinado, siquiera, la verdad respecto a todo esto. Aprende la Gran Verdad: **LO QUE TÚ PIENSAS SE MANIFIESTA. Los pensamientos son cosas**. Es tu actitud la que determina todo lo que te sucede. Tu propio concepto es lo que tú ves, no solamente en tu cuerpo y en tu carácter, sino en lo exterior; en tus condiciones de vida: en lo material, sí, tal como lo oyes. Los pensamientos SON COSAS. Ahora verás. Si tú tienes costumbre de pensar que eres de constitución saludable, hagas lo que hagas, siempre será. (MÉNDEZ, 2003:2)

Estas posturas han influenciado la perspectiva de mundo del actual pai de candomblé de la capital de Colombia, quien afirma que desde el momento que se encontró con esta clase de discursos que atañen al emprendimiento espiritual y por tanto material:

> El poder de la palabra, la oración y los decretos positivos se convirtieron en mi cotidianidad y eso sumado a mi inquietud y a mi inconformismo social y económico, hicieron posible que soñara con una realidad personal y familiar distinta; soñé con partir de mi pueblo, evolucionar, tener éxito y convertirme en un ser espiritual.(6)

Es menester mencionar que las nacientes interacciones en lo que respecta al campo de lo espiritual de los religiosos, pueden entenderse como itinerarios religioso-terapéuticos (CASTRO, 2017), que surgen de necesidades por solucionar a nivel social, económico y emocional, generalmente (CASTRO, 2015). Sin temor a la equivocación, la exploración espiritual está estrechamente relacionada con las ideas de mejora, progreso, evolución, ascender socioeconómicamente, entre otros, lo que para el pai se traduce en una mejor

(6) Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

calidad de vida y en la posibilidad de ocupar una posición más alta dentro de la escala social.

En concordancia con esa búsqueda espiritual, el pai pasó por varias clases de cultos evangélicos y cristianos en su pueblo y allí enfrentó fuertes escenarios de amonestación pública en medio de las ceremonias, donde pedían a Dios por el alma de los jóvenes que simpatizaban con "brujería", "satanismo" y "espiritismo". Esto conllevó a que sintiera incomodidad en las religiones a las que había accedido y pasó un par de años sin acercarse a ninguna creencia.

Ahora bien, un momento que le permitió al religioso conocer las religiones de matriz africana, inicia cuando en 1990 llegó a Bogotá y comenzó a estudiar sociología en la Universidad del Rosario, impulsado por poder realizar contundentes acciones comunitarias en su lugar de origen. Gracias a los contactos que realizó en ese espacio educativo, trabajó en firmas de arquitectos liderando procesos de construcción de infraestructura urbana, posteriormente inició carrera política al punto de ser elegido concejal en Puerto López y, finalmente, trabajó en la Gobernación del departamento de Cundinamarca. En ese espacio político conoció varias personas que le mencionaron una religión que articulaba el poder de lo divino y lo mágico, donde existen divinidades que manejan las fuerzas de la naturaleza e intervienen en la vida cotidiana de los seres humanos, se trababa de la santería cubana. Es importante dilucidar que las religiones de matriz africana son usualmente conocidas y cultuadas en Colombia por personas pertenecientes a las élites económicas, políticas y académicas (CASTRO, 2015). Por otra parte, es recurrente encontrar que militares, narcotraficantes y otras personas que trabajan en actividades ilícitas de alto riesgo, intineren en esta clase de religiones (CASTRO, 2015).

Con gran fascinación, Juan Manuel emprende una investigación sobre santería y esto lo motivó a viajar a Cuba y conocer la experiencia religiosa que ofrece este sistema. Menciona que atravesó por todos los procesos de consagración para poder convertirse en *babalawo* (sacerdote de ifá), ocultando y callando su homosexualidad para poder conseguir este rango, así como silenciando las múltiples inconformidades que sufrió por causa de encontrar "sincretismo radical", "machismo", "misoginia" e "intolerancia a la diferencia" dentro de esta religión. De manera que decide volver

a Colombia y emplearse otra vez en la gobernación de Cundinamarca. Menciona que, de nuevo en este ambiente político, una mujer le menciona otra experiencia religiosa parecida a la santería cubana pero menos rígida en cuanto a las orientaciones sexuales y a la trayectoria religiosa de las mujeres, esta vez se trababa del candomblé en Brasil. Afirma que de manera inmediata emprende una búsqueda por esta religión y su meta se convierte en conocer los misterios de la religión afrobrasilera.

> En Brasil encuentro un mundo totalmente diferente. Entonces no hay machismo, no hay misoginia, no hay persecución a los homosexuales, no hay homofobia y las formas religiosas son más espirituales e incitan, despiertan el amor al Orixá y el Orixá se muestra de una forma perfecta, no humana. Entonces se trata de una religión verdadera, realmente africana y de una historia de mujeres sacrificadas, de gente que fue terriblemente maltratada y de gente que luchó y luchó. Entonces me enamoro del candomblé. Pero que puedo decir, que me vine para acá [Bogotá] y dije chao Brasil, yo voy a trabajar en lo mío, de pronto voy a atender gente, pero nunca se me pasó por la cabeza que yo fuera a ejercer mi sacerdocio apadrinando gente, ni teniendo comunidad.(7)

En este punto es importante mencionar varios aspectos. El primero de ellos se debe a señalar que, para el pai y sus adeptos al candomblé, esta religión permite acercarse a experiencias espirituales africanizadas para interactuar con los orixás, lo que implica una purificación y por tanto una proximidad más real y legítima con el mundo del panteón yoruba. Sin embargo, no sobra mencionar que el sincretismo religioso hace parte de la "realidad omnipresente" de este continente, lo que posibilita comprender que las producciones espirituales aquí se encuentran en permanente mediación y articulación con divinidades, prácticas y rituales de otros sustratos religiosos (FRIGERIO, 2013; HALL, 2014). En otras palabras, el candomblé, la santería y otras religiones de matriz africana, poseen una base católica bastante sólida que se articula con las espiritualidades indígenas, gitanas y otras, de manera perfectamente inteligible, "dando origen a realidades nuevas, ni superiores ni inferiores a las más antiguas" (GOLDMAN, 2003: 3). Lo anterior, permite un potencial importante de mixtura de múltiples formaciones espirituales en las Américas

(7) Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

(ver BASTIDE, 1960 [1971]; COSSARD, 1981; FLAKSMAN, 2014; PRANDI, 1998; PORT, 2005; SILVA, 2005; SOARES, 2014).

Sin embargo, no hay que desconocer que el asunto de la africanización o "yorubización" del ser y las prácticas, es un fenómeno latente dentro de los sustratos religiosos afro, lo que se puede entender como una especie de autenticidad comprendida como más real y por tanto más atrayente para los religiosos contemporáneos (CAPONE, 2008). La invención de África en el candomblé de Brasil, ha generado una comprensión de las producciones espirituales del continente de las divinidades del panteón yoruba como elementos de poder que permiten autoridad espiritual. En este sentido, pensar que una religión se encuentra en un camino de africanización permanente, la convierte en una experiencia espiritual de distinción y prestigio social, un asunto que vale la pena conocer si de refinación de la práctica se trata (CAPONE, 2004).

El constante interés por volver a un pasado purificado, toma lugar por lo menos en dos momentos particulares: el primero que se quiere mencionar, se debe a asumir la importancia de África como cuna de las prácticas espirituales negras en América, debido, en parte, a los contantes viajes transatlánticos que comerciantes respetados han realizado hasta hoy. Allí, se genera un flujo importante de prácticas, hierbas, ropa y objetos de corte religioso que permiten transacciones de saberes y producen dinámicas sociales que estimulan la africanía (BONDI, 2009; MATORY, 2005). El segundo momento donde florece la africanización de las religiones, sucede a partir de la presencia de la academia antropológica mediante procesos de trabajo de campo de corte etnográfico en los terreiros de las religiones afrobrasileras (ver BANAGGÍA, 2008; BONDI, 2009; CAPONE, 2004). Allí, era recurrente encontrar un discurso que entendía dos tipos de sociedad diametralmente opuesta: una moderna, impuesta y colonial en contrapunteo con una tradicional que se asumía idealizada, y por tanto superior (CAPONE, 2004).

De esta manera, las formas religiosas "más espirituales" que llamaron la atención del pai, se centran como prácticas de culto que son denominadas por quienes producen las ocasiones rituales como experiencias de africanidad legitima que emergen, principalmente,

en un posicionamiento de mundo del comercio trasatlántico y la academia antropológica. No obstante, es fundamental señalar que tal regreso a los "rasgos originarios" dentro de las experiencias religiosas afrobrasileras, es asumido con sospecha por un sector importante de practicantes y académicos que ven en esa recreación un dispositivo diferencial que permite disputarse el control de los campos religiosos, así como sacar una ventaja considerable frente a otros múltiples sistemas sincréticos (CAPONE, 2004; DANTAS, 1988).

Otro elemento que vale la pena traer a colación se centra en que la africanidad exaltada, despertó los intereses de los investigadores por vez primera a finales del siglo XIX. La finalización de la esclavitud en Brasil representó un grave problema para la sociedad hegemónica 'blanca', cuyos integrantes ahora debían asimilar la presencia de las personas negras como ciudadanas y asalariadas. Por esta vía, una de las tesis centrales del momento se preguntaba si la mentalidad de los descendientes de africanos era "diferente" a la del brasilero blanco cristiano que no creía en supersticiones. En este contexto, desde dicha perspectiva, antropólogos como Nina Rodrigues y Arthur Ramos avalaron desde la naciente ciencia social que tal presencia negra coincidía e incidía con un aumento de la criminalidad, el alcoholismo y la prostitución en la sociedad brasilera (BASTIDE, [1971] 1960).

Ahora bien, es importante mencionar que esta apropiación de los procesos de africanización no son concepciones que cobran vida de manera exclusiva en Brasil, pues en Cuba, Estados Unidos y los países del Caribe precede como artefacto de invención política que, por demás, nace desde las preocupaciones nativas de los practicantes de estas religiones, de los movimientos negros, sus disputas civiles y de los contextos de comercio (BONDI, 2009).

Por otra parte, y retomando lo dicho por el pai, el candomblé tiende en general a presentar horizontalidad en cuanto a ocupaciones jerárquicas y ritualistas entre hombres y mujeres (LIMA, 2011). Las relaciones de género en el candomblé se pueden asumir como trasgresoras dentro de la normatividad que cobra vida en sistemas religiosos como el catolicismo u otras religiones de matriz africana, en cuanto al posicionamiento y las posibilidades de ascenso religioso con el que cuentan las mujeres (RODRIGUEZ, 2011). Todavía más, en

el candomblé, de manera general, las religiosas transitan en lugares prestigiosos que se deben a la estructura matriarcal de esta práctica (BUENO, 2015; LANDES, 1947) como a su rol protagónico en los procesos de posesión de los espíritus (ver KELLER, 2002). Por otra parte, el candomblé ha sido un referente religioso donde son posibles las experiencias sexuales "desviadas" (BIRMAN, 1991), argumento contemplado desde la medicina y la academia de corte social:

> Antropólogos y médicos desde hace tiempo llamaron la atención sobre la prominencia de homosexuales entre los sacerdotes de las religiones afrobrasileras. Así, todos estos cultos de posesión y sacrificio, excepto los más influenciados por elementos europeos, han sido referidos por la misma razón, los estudios sobre religiones similares del llamado complejo "atlántico-yoruba". (MATORY, 1988: 215)

Rodriguez (2011) señala cómo la participación de travestis en los marginalizados sistemas de culto afrobrasileros en Argentina, opera usualmente por personas racializadas y "disidentes morales" de las religiones totalizantes, lo que permite que converjan tales personas con este tipo de orientaciones sexuales resignificando las prácticas litúrgicas y posibilitando espacios de sociabilidad.

Finalmente, es importante señalar que dicha horizontalidad entre hombres y mujeres no es exclusiva del candomblé, por cuanto en el vodou cubano ambos pueden llevar a cabo todas las ceremonias y ocupan los mismos status jerárquicos de importancia ritual. El palo monte también presenta horizontalidad aunque las mujeres no pueden realizar la ceremonia de rayamiento (iniciación). En el espiritismo cruzao son los homosexuales y las mujeres los que se piensan y se consideran como los mejores espiritistas por encima de los hombres (ver CASTRO, 2015; RUBIERA, 2007; RUBIERA y ARGÜELLES, 2007). Lo anterior, definitivamente es una experiencia contrastante a lo mencionado por el pai colombiano, donde las formas cómo son recreadas las reglas afrocubanas dentro del complejo ocha-ifá, no permiten que las mujeres ni los homosexuales puedan acceder al estatus del sacerdocio entendido bajo la noción de *babalawo* (CASTRO, 2015; ORTIZ y CASTRO, 2014; RUBIERA, 2007).

Retomando, posterior a ordenarse como babalorixá, a mediados de diciembre de 1999, retornó a Colombia, convencido de no continuar su trayectoria profesional y laboral para poder dedicarse a realizar consultas de corte religioso-espiritual. En primera instancia,

ejerció consultando en temas espirituales y energéticos a domicilio en el sur de Bogotá y posteriormente, tuvo la posibilidad de contar con un negocio donde atendía, y vendía elementos para utilizar en los rituales que sugería. A partir de voz a voz, su fama se difundió y su capacidad para resolver problemas económicos, amorosos y de salud principalmente, comenzó a rendir frutos.

Es así como en el año 2004, le ofrecen la posibilidad de participar un espacio televisivo de un canal comunitario llamado TeleSoacha donde debía leer las cartas del tarot de cada signo zodiacal, así como hablar sobre las facultades y milagros de los orixás. Para el 2005, se encontraba en un canal de televisión denominado Magazine, el cual tenía cobertura en toda Bogotá y en quince municipios de la sabana, y allí podía ofertar de manera más amplia los servicios espirituales que ofrecía. El jerarca religioso menciona que muchas personas se interesaron por los rituales del candomblé, las consultas con los orixás y las limpiezas de auras. No obstante, el suceso que le permite llegar a las personas que hoy lo acompañan y hacen parte activa de la comunidad religiosa, se centra en su participación en una columna de la revista Travel Club LGBT, la cual manejaba contenido de turismo gay como viajes, hoteles, restaurantes, bares, dentro y fuera de Bogotá. Esta revista contaba con una sesión esotérica y allí Juan Manuel presentaba el horóscopo, escribía rituales para la buena suerte y promocionaba matrimonios para personas del mismo sexo bajo el ritual 'afrobrasilero del candomblé', al mismo tiempo que ofrecía consultas por este medio. Gracias a este espacio de difusión, llegan interesados en la religión, cuyas orientaciones sexuales no son heteronormativas y comprenden en esta producción religiosa del candomblé de Bogotá, un espacio de apertura espiritual, así como de sociabilidad.

El pai, junto con aproximadamente 8 personas más, comienzan a festejar los días de los orixás, a realizar consagraciones, iniciaciones al candomblé, ofrendas y demás procesos rituales que permitieron la consolidación de la comunidad religiosa, así como el crecimiento paulatino de miembros y de tareas de orden espiritual por resolver. A medida que iban conformando el espacio religioso, se fueron alejando del catolicismo: se deshicieron de todo aquello que consideraban sincrético, como las soperas de los orixás, los santos católicos y, por tanto, el lenguaje utilizado por este sistema religioso.

Ahora bien, lo que permite pasar de la informalidad de la ejecución de la práctica a la institucionalización de la casa religiosa, sucede durante la ceremonia del orixá Exú realizada en el año 2011, ocasión ritual donde esta divinidad señala la importancia del establecimiento de un terreiro de candomblé en Bogotá, según lo mencionan los religiosos. A partir de ese hecho y hasta este momento, existe la "Casa de Orixás: Ilé Axé Baba Elegguá-Exú Candomblé Colombia", ubicada en Bogotá, espacio espiritual que en la actualidad cuenta con más de setenta candombleros, múltiples jerarquías religiosas, fiestas de orixás, así como la vinculación de otras espiritualidades y terapéuticas(8) que permiten el sostenimiento de la casa.

Para terminar, se quiere mencionar que los hechos que han atravesado las condiciones de emergencia del candomblé en la capital colombiana son susceptibles de ser comprendidos como procedimientos de readaptación y reinvención de la práctica, que les permite a los candomberos apropiarse y recrear una religión que pertenece a otro contexto (GILROY, 1993 [2002]). El candomblé que toma lugar aquí puede ser entendido como una religión de la diáspora en tanto es una práctica recreada en un espacio ritual distinto de su lugar de origen, para ser resignificada en el nuevo espacio geográfico. De manera que la experiencia cultual se ve continuamente transformada por la cotidianidad de quienes le dan vida en el escenario donde surge (CASTRO, 2015; FRIGERIO, 2007). El efecto de lo diaspórico implica considerar lo cambiante de las prácticas, las cuales son continuamente moldeadas para producir su existencia en otras realidades contextualizadas y a su vez, estas generan efectos contundentes y materiales en la vida de los religiosos del candomblé, lo que en términos de Hall (2014) se entiende como posicionamientos, formas de asumir, habitar y hacerse paso el mundo.

Candomblé y new age: ofertas espirituales en Bogotá

La casa religiosa del candomblé en Bogotá funcionó de manera exclusiva para difundir y consolidar dicha religión hasta finales del año 2015. Posterior a esta fecha, los líderes de la práctica afrobrasilera

(8) Este aspecto será abordado más adelante.

en esta ciudad, conformaron la "Escuela de Formación Esotérica y Espiritual" (EFFE), donde promocionan prácticas espirituales, terapéuticas, de autoconocimiento y superación personal, bajo la oferta de cursos. Estos están dirigidos al aprendizaje de lectura de tarot, de chakras, *rebirthing*, así como difunden conferencias donde se habla del destino y karma, pobreza y prosperidad. A su vez, se promocionan rituales y hechizos para conjugar y atraer la buena suerte. Todo lo anterior se ofrece al público con el curso de candomblé básico y ciertos rituales que devienen de variados sistemas religiosos de matriz africana.

Lo anterior, permite reconocer que el ingreso de este candomblé a los estatutos del *New Age*, sucede como consecuencia de las múltiples prácticas que son retomadas y apropiadas de otras espirituales y terapias, bajo el argumento de conllevar al sujeto espiritual a acercarse a experiencias de ascenso en dirección a la clase de sujeto ideal que parece funcional en la contemporaneidad económica y neoliberal.

Aquí, es importante llamar la atención en varios puntos. El primero de ellos implica contemplar que la inmersión de variadas prácticas que en principio parecen estar alejadas de las expresiones religiosas de matriz africana, son fundamentales para "tranquilizar" la promoción espiritual de este terreiro de candomblé, estrategia indudablemente necesaria si se trata de convocar personas. Es decir, las prácticas orientales y el manejo energético pueden ser asumidas por quienes se sienten interesados por las producciones de lo místico-esotérico, como menos brujescas o con menor carga negativa. Lo anterior teniendo en cuenta que estas otras experiencias espirituales cuentan con mayor popularidad y recepción dentro de la disputa por el campo del mercado alternativo.

Por otra parte, la variedad de exploración espiritual que ofrece EFFE, se enfoca en la promoción de una larga lista de hechizos que apuntan a satisfacer las nuevas demandas, requerimientos y necesidades que atraviesan la experiencia del sujeto espiritual contemporáneo (VALLVERDÚ, 2001). Estas dinámicas religiosas que se suman a las tendencias del mercado alternativo, parecen forjar personas con un nivel espiritual más alto, equilibradas emocionalmente, más reflexivas, más sensitivas, más saludables, exitosas,

con una capacidad exponencial de talentos y virtudes que le van a permitir acceder a la felicidad que se propone en nuestros tiempos. Acercarse a las enunciaciones discursivas que propone esta escuela y de manera general el campo de lo alternativo, implica encontrar que "puedes lograrlo por ti mismo", "la solución está en tus manos", "puedes acceder a un estilo de vida más pleno y armónico, solo depende ti", entre muchos otros.

De manera que este tipo de sistemas religiosos son asumidos para contemplar de manera radical que una persona exitosa y por tanto feliz, sobresale por su capacidad de dominar cada área de su vida de manera eficaz y por supuesto, posicionarse muy por encima de los demás. Más allá de establecer una posición moralista con base en estas posturas, lo que se quiere argumentar se centra en reflexionar sobre la promoción espiritual contemporánea que se presenta como la clave para "vivir bien" y alcanzar la felicidad, íntimamente relacionada con las nociones de prosperidad económica. Lo anterior no solo se enmarca como una estrategia del neoliberalismo sino que, además, nunca estuvimos sujetos a tantas exigencias a todo nivel para poder ingresar en las formas correctas, ideales y posicionadas desde la exaltación de una moralidad superior que parecen emerger con contundencia en la búsqueda por la producción del sujeto espiritual contemporáneo (VALLVERDÚ, 2001). Lo anterior propende por el moldeamiento del buen creyente entendido como alguien más apropiado para enfrentar los impases de la vida diaria, en diálogo con los desafíos que devienen del sistema económico y cultural, que coloniza cada vez con más eficacia la cotidianidad social de las personas.

Para finalizar, lo que se quiere proponer es el reconocer la relevancia de un análisis alrededor de la existencia de una práctica religiosa afrobrasilera en el contexto bogotano implica considerar el entramado de relaciones que habilita la recreación, la reinvención, la readaptación y el posicionamiento de múltiples lugares de sentido de la espiritualidad del candomblé, entendida desde la utilidad y funcionalidad que cumple para quienes se inscriben en ella. Lo anterior bajo un escenario que parte del contexto urbano y capitalino donde toma lugar pero que nos habla un poco más allá de este ámbito. Así, la comprensión de la práctica del candomblé en

Bogotá se encuentra atravesada por tensiones y relaciones transnacionales, multiculturales y globales inscritas en la viabilidad de las tendencias "alternativas" y "místico-esotéricas" que cobran vida en el mundo contemporáneo.

Referências Bibliográficas

BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Tesis en Antropologia Social — Museu Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2008.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.

BIRMAN, Patricia. Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade. *PHYSIS* — Revista de Saúde Coletiva 1(2), p. 37-57, 1991.

BONDI, Max. Things of Africa: Rethinking Candomblé in Brazil. *Working paper*, n. 2, 2009.

CAPONE, Stefania. De la santería cubana al orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión 'neoafricana'. In: ARGYRIADIS, Kali; TORRE, Renée de la; GUTIERREZ, Cristina; AGUILAR, Alejandra (coords.). *Raíces en movimiento.* Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, 2008. p. 129-155.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé:* tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

CASTAÑEDA, Yalexy; HODGE, Ileana. El espiritismo cubano en los 90. *Informe al Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas CIPS*, La Habana, 1998.

CASTRO, Luis. Mayelewó: práctica soterrada de las religiones de Inspiración afro en Medellín (Colombia). *Revista Nueva Antropología*, México, 2018.

CASTRO, Luis. *Caballos, Jinetes y Monturas Ancestrales:* Configuración de Identidades Diaspóricas en las Prácticas Religiosas Afro en Colombia. Tesis de doctorado en Antropología — Universidad de los Andes: Bogotá, 2015.

COSSARD, Gisèle. A filha de santo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (ed.). *Olóòrisà:* escritos sobre a religião dos orixás, 1981. p. 133-156.

DANTAS, Beatriz Gois. *Vovó nagô e papai branco:* usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FLAKSMAN, Clara Mariani. *Narrativas, Relações e Emaranhados:* Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. Tesis de doctorado en Antropologia Social — Museu Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014.

FRIGERIO, Alejandro. Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. In: TORRE, Renée de la; GUTIERREZ, Cristina; JUÁREZ, Nahayeilli (Coords.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age.* Jalisco: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Jalisco, 2013.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic.* Modernity and Double Consciousness. Londres: Verso, 2002.

HALL, Stuart. *Sin garantías:* trayectorias y problemáticas en los estudios culturales. Popayán: Editorial Universidad del Cauca y Envión Editores, 2014.

KARDEC, Allan. *El génesis:* los milagros y las profecías según el espiritismo. Brasilia: Consejo Espiritista Internacional — CEI, 2010.

LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo. Espiritismo no Brasil. *Cadernos Ceru,* v. 19, n. 2, p. 171-183, 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. Organização do grupo de candomblé: estratificação, senioridade e hierarquia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Culto aos orixás:* Vuduns e Ancestrais nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

MATORY, Lorand. *Atlantic Religion:* Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MÉNDEZ, Conny. *Metafísica 4 en 1.* Rosario: Biblioteca Nueva Era, 2003.

PORT, Mattijs van de. Candomblé in pink, Green and black. Re-scripting the Afro-Brazilian religious heritage in the public sphere of Salvador, Bahia. *Social Anthropology*, n. 13, p. 3-26, 2005.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

RODRIGUEZ, Manuela. Travestis buscando axé: Gênero e sexualidade em religiões de matriz africana na Argentina. *XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*, 2011.

RUBIERA, Daisy. La iyáonifá: un problema de género en la regla ocha/ifá. *Afro-Hispanic Review,* v. 26, n. 1, p. 141-149, 2007.

RUBIERA, Daisy; ARGÜELLES, Aníbal. Lo femenino y lo masculino en la regla conga o palo monte. *Afro-Hispanic Review,* v. 26, n. 1, p. 151-157, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda Caminhos da devoção brasileira.* São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

SOARES, Bianca. *Os candomblés de Belmonte:* variação e convenção no sul da Bahia. Tesis de doctorado en Antropologia Social — Museu Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014.

VALLVERDÚ, Jaume. Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad. *Gazeta de Antropología,* n. 17, p. 1-10, 2001.

Seção 2

Os Não Ditos da História: Narrativas, Memórias e Práticas Sociais de Sujeitos Invisibilizados

A Escrita do Cárcere e os Comprometimentos da Memória: Um Olhar sobre Luandino Vieira e Uanhenga Xitu

Márcio Santos Sales[1]

Quando nos colocamos a analisar a história a partir de relatos históricos e testemunhais ou nos debruçamos, por exemplo, ao labor científico tendo como fonte o testemunho dos sobreviventes de histórias de repressão e resistência, de imediato nos salta à frente a necessidade de se discutir o papel da memória e suas implicações no percurso social e histórico. Contudo, o que proponho aqui é debater — à luz de algumas teorias sobre a memória — questões atinentes a esse campo teórico, que — na minha opinião — merece múltiplas reflexões. Perceber até que ponto a memória de acontecimentos passados é marcada pelas imagens e condicionantes sociais e políticas do presente parece ser extremamente necessário para se entender a confluência existente entre memória e história.

O percurso da minha análise terá como elemento-guia alguns relatos de memórias de ex-internos angolanos da Prisão do Tarrafal — antiga prisão do regime salazarista edificada na década de 1930, situada em Cabo Verde[2] —, sobretudo os relatos de dois

(1) Doutor em Estudos Africanos pelo Programa Pós-Afro do Centro de Estudos Afro-orientais da Universidade Federal da Bahia. Contato: marciosantos8@hotmail.com

(2) A construção da Prisão do Tarrafal — ou ainda, Colônia Penal do Tarrafal — data de 1936 e foi edificada pelo salazarismo com o intuito de abrigar portugueses antifascistas opositores ao regime de António de Oliveira Salazar, principalmente

importantes escritores de Angola: José Luandino Vieira e Uanhenga Xitu[3]. Tentarei perceber, portanto, a partir dos relatos desses dois antigos internos daquela Prisão, como a memória acerca de acontecimentos vivenciados por eles no interior do cárcere sofreu alterações, segundo as suas posições políticas e sociais do presente; assim como, em que medida tais lembranças são influenciadas por segmentos institucionais que eles representaram no contexto de uma Angola independente — por exemplo a participação no governo do país e/ou o comprometimento com segmentos internacionais. Isso tudo para tentar entender como esses comprometimentos do presente passaram a influenciar as suas lembranças, bem como a gestão de memórias de um passado que interessa a diversos segmentos, já que constitui parte significativa da história social de diferentes países. Interessa-me, ainda, perceber como essa memória — que agora se faz articular a partir de uma interação com o presente — afetou ou afeta a visão que os autores em questão acabaram tendo da sua própria importância enquanto agentes políticos, assim como, de suas obras literárias.

Contemporaneamente, a memória ocupa um lugar de relevo no estudo de algumas áreas do conhecimento, notadamente da História e da Literatura, campos sempre atravessados pelos emaranhados teóricos do tripé temporal que articula presente, passado e futuro. Essa importância que a memória assume nos debates das áreas as quais me referi amplia-se quando se pretende proceder à análise em conjunto do binômio "literatura-história" — articulação que se tornou, aliás, cada dia mais fundamental para o estudo desses dois campos de saber, pois as contribuições para ambas as áreas são

---

aqueles de ideologia comunista. A prisão teve a sua primeira fase encerrada em 1954 e foi reaberta em 1961 — fase africana —, momento em que ela passou a se chamar "Campo de Trabalho de Chão bom", para encarcerar os africanos nacionalistas, contrários à permanência do colonialismo português em África; essa segunda e última fase encerrou-se em 1974. Foi nessa prisão que foram escritas algumas obras literárias, pelos escritores angolanos que se encontravam na condição de detentos. Para um maior aprofundamento na história da Prisão do Tarrafal, ver Vitor Barros (2009); Manuel Tavares (2007).

(3) Esses escritores estiveram presos na Prisão do Tarrafal, resultado do chamado "Processo dos 50" que, na década de 1960, os condenou, dentre outras coisas, por atividades subversivas contra a segurança nacional. Eles só seriam libertos na primeira metade da década de 1970, momento da independência angolana.

indiscutíveis[4]. A memória tornou-se, assim, elemento indispensável tanto ao exercício historiográfico quanto ao literário, na medida em que o texto de ficção assumiu um caráter documental para o campo da história, reforçando e ampliando as possibilidades de entendimento de fatos históricos, ao mesmo tempo em que o escritor reivindicou e assumiu um lugar, junto ao historiador, de também "construtor" da história. Se a literatura é assim percebida — como elemento portador de história —, isso coloca, em absoluto, o escritor na esfera dos fazedores de memórias ou, pelo menos, solicita-lhe a responsabilidade de reunir e alinhavar, sob os fios da ficção, importantes imagens históricas, construídas ao longo do tempo.

Nessa perspectiva, a noção de Paul Ricoeur (2010, p. 2) acerca da memória — como sendo a articulação imagética entre fatos passados reconhecidos pelo exercício da lembrança — confere à imagem um papel dinamizador da memória. Na visão do autor, o passado estaria, por assim dizer, presente na imagem como signo da sua ausência, porém trata-se de uma ausência que, não estando mais, é tida como tendo estado, e esse "tendo estado" é o que a memória se esforça por reencontrar, ou seja, ela reivindica a sua fidelidade a esse "tendo estado". Ricoeur (2010, p. 3) ainda segue afirmando:

> Nenhuma outra experiência dá a este ponto a certeza da presença real da ausência do passado. Ainda que não estando mais lá, o passado é reconhecido como tendo estado. É claro que podemos colocar em dúvida uma tal pretensão de verdade. Mas não temos nada melhor do que a memória para nos assegurar de que alguma coisa se passou realmente antes que declarássemos lembrar-nos dela.

Essa dimensão da memória defendida por Ricoeur em muito interessa, por exemplo, ao debate em torno da relação entre literatura e memória, uma vez que a literatura, entendida enquanto narrativa histórica — no sentido de acessar um passado "ausente" —, lança mão de memórias, construindo narrativas que acabam por se estabelecer como documentos históricos. De certa maneira, essa foi sempre a atividade desempenhada por alguns escritores, cuja escrita deu-se no interior da prisão, isto é, trabalhar a memória como forma de acesso a um passado que não mais se poderia fazer

(4) Cf. HALBWACHS, Maurice (1990); BERGSON, Henri (1999).

presente a não ser na lembrança[5]. Tal entendimento acaba por atribuir certo protagonismo à memória, retirando dela o teor de simples objeto da História — como durante um tempo fora compreendida[6] —, colocando-a como elemento possibilitador da geração de novas narrativas.

Nesse sentido, ao longo do tempo, o texto literário, cada vez mais se estabelece como elemento subsidiário da memória social, provocando, muitas vezes, a erosão da chamada "memória oficial", fazendo emergir aquilo que ficou conhecido por "memórias subterrâneas"[7]. Assim, a literatura, na qualidade de narrativa histórica, funciona como elemento articulador da memória coletiva, memória essa sempre "posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder, com vistas a reunir, suprimir e encadear fatos considerados relevantes para a formação de uma memória nacional" (LE GOFF, 1989, p. 423). Desse modo, a literatura também articula fatos que compõem uma memória obliterada pela narrativa oficial, os quais irão, portanto, privilegiar a análise dos excluídos, marginalizados, portanto, que se opõem à "memória oficial" (POLLAK, 1989, p. 3).

No percurso da história, durante muito tempo, as memórias produzidas pelos internos da Prisão do Tarrafal deram conta de revelar a brutalidade do Estado Novo salazarista português, denunciando, dentre outras coisas, uma política autoenunciada civilizadora e de "salvação nacional", mas que, de certa forma, encontrava-se a serviço de um regime de cariz fascista, que fez da vigilância e da repressão desmedidas uma política de Estado. Essas memórias cristalizaram-se tanto por meio das narrativas testemunhais das próprias vítimas como por meio dos textos de ficção que foram urdidos no cárcere. Por outro lado, tem-se evidenciado a memória dos "opressores", os quais, no caso português, encarregaram-se de produzir as justificativas para a opressão perpetrada contra um segmento ou grupo social, fundamentando-as na necessidade de unir a nação e livrá-la das forças cujas apetências eram a "desestabilização", a "desordem" e a "separação nacional", quais sejam, os movimentos sociais de

(5) Ver as obras de Graciliano Ramos (1984) e Gramsci (1999).

(6) Sobre isso, ver os trabalhos de Hayden White (1995; 2014) e Le Goff (1990).

(7) Ver Pollak (1989).

pendor comunista e os movimentos de libertação nacional africanos. Do diálogo entre essas diversas memórias, foram sendo produzidas outras narrativas que caminharam na direção da acomodação dos conflitos, com vistas ao fortalecimento de uma memória ortodoxa e autorizada, oficial, portanto[8]. Porém, não obstante a tentativa de criação de uma "memória autorizada" — fruto da confluência de memórias antagônicas —, os silêncios presentes nas lembranças dos oprimidos e dos opressores constituirão a matéria-prima para outro trabalho memorialístico, a realizar-se de forma subjacente.

Destarte, as chamadas "memórias subterrâneas", as quais, não obstante a memória oficial, prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível, "afloram sempre, em momentos de crise, em sobressaltos bruscos e exacerbados, obrigando a uma revisão da história e, consequentemente, pondo em disputa as diversas memórias" (POLLAK, 1989, p. 4). Considerando que o campo da memória é lastreado por calorosas disputas, fica evidente as possibilidades dessas "memórias subterrâneas" ao emergirem, ao longo do tempo, ao posto de "memórias oficiais" — como ocorreu com algumas narrativas angolanas — virem, também, a ser alvo das tentativas de deslegitimação por parte de outros relatos memorialísticos.

Nessa marcha, a literatura tem servido, principalmente, ao propósito dos detentores dessas memórias confrontadoras da memória oficial, que consiste em provocar certa erosão nas narrativas oficiais, dotando-as de descrédito e, por consequência, desacreditando aqueles que continuam a ocupar espaços de poder na sociedade, abrindo, assim, espaço para os silenciados poderem exprimir aquilo que a política de higienização nacional, em dado momento, relegou ao subterrâneo. Todavia, sobre tal questão, Michael Pollak (1989, p. 4) assevera que:

> Esse fenômeno, mesmo que possa "objetivamente" desempenhar o papel de um reforço à corrente reformadora contra a ortodoxia que continua a ocupar importantes posições no Estado, não pode, porém, ser reduzido a este aspecto. Ele consiste muito mais na irrupção de ressentimentos acumulados no tempo e de uma memória da dominação

(8) Para uma melhor compreensão acerca do debate entre memória e esquecimento, ou ainda sobre disputas de memória, ver Portelli (1996).

> e de sofrimentos que jamais puderam se exprimir publicamente. Essa memória "proibida" e portanto "clandestina" ocupa toda a cena cultural, o setor editorial, os meios de comunicação, o cinema e a pintura, comprovando, caso seja necessário, o fosso que separa de fato a sociedade civil e a ideologia oficial de um partido e de um Estado que pretende a dominação hegemônica. Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória (...).

Essa cena cultural descrita por Pollak — e que funcionaria como porta-voz das memórias "proibidas" — supõe agir no sentido de possibilitar à história novas fontes documentais, ou seja, novas pontas de novelo a serem seguidas pelos chamados "historiadores de ofício", com vistas ao confronto de memórias. Sobre a Prisão do Tarrafal, memórias que revelaram tentativas de anulações física, ideológica, política e cultural do homem emergiram para desvelar uma violência praticada no âmbito do Estado português, a qual vitimou portugueses e africanos. Tais memórias parecem ter emergido também para romper o silêncio e evitar o esquecimento dos fatos, questão sempre proposta às vítimas por meios das homenagens de Estados — a rigor, feitas pelas antigas Metrópoles, pós-regimes ditatoriais —, que antes objetivam promover acomodações sociais entre os perseguidos e os perseguidores, do que reconhecer verdadeiramente os prejuízos oriundos da própria perseguição política. Conforme pensou Ricoeur (2010, p. 8), muitas democracias modernas fazem amplo uso deste gênero de esquecimento por imposição, por razões cujo objetivo é a manutenção da paz social. Entretanto, na opinião do autor, subsiste um problema filosófico que procura indagar o seguinte: não será a prática da anistia prejudicial à verdade, à justiça? Por onde passa a linha de demarcação entre a anistia e a amnésia? Para Ricoeur, as respostas a essas questões não se encontram ao nível político, mas no mais íntimo de cada cidadão, no seu foro interior, e cada um tem o dever de não esquecer, mas, sim, dizer o passado de um modo pacífico, sem cólera, por mais doloroso que seja.

O trabalho com memórias advindas de uma prisão, a rigor, possibilita identificar, no jogo discursivo presente em cada lembrança, os "vazios de memória", já que, segundo apresenta Pollak (1989, p. 17), "(...) existem, nas lembranças, zonas de sombra, silêncios,

'não-ditos', cujas fronteiras com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento". Dessa maneira, após o fechamento definitivo da Prisão do Tarrafal, em 1974, vários relatos de memória dos presos políticos ali encarcerados, sobretudo de antifascistas portugueses, foram organizados e lançados em forma de livros e documentários, com vistas a denunciar os horrores da perseguição política perpetrada pelo Estado Novo salazarista; assim como a revelar o cotidiano de uma prisão que, em muito, assemelhava-se a um campo de concentração nazifascista. Obras como: *Angola, O Apertado Caminho da Dignidade*, do angolano André Francisco de Souza; *Testemunho de um Combatente*, do cabo-verdiano Pedro Martins; *Memória do Colonialismo e da Guerra*, que reúne depoimentos de ex-internos do Tarrafal, elaborada por Dalila Cabrita Mateus; não esquecendo de *Memórias — Um Combate Pela Liberdade*, de Edmundo Pedro; todas elas fazem referência à Prisão do Tarrafal e expõem seus expedientes e sua rotina de "morte lenta". Também merecem serem trazidas aqui as obras que, por meio de análises de pendor memorialísticos, surgiram em forma de trabalhos acadêmicos, a exemplo de *Campo de Concentração do Tarrafal (1936-54)*, do cabo-verdiano José Manuel Soares Tavares, com centro na fase primeira da Prisão quando ela era denominada Colônia Penal do Tarrafal. E, além desses, ainda há o trabalho *Tarrafal na Memória dos Prisioneiros*, cuja autora, Nélida M. F. Brito, narra e descreve o horror da Colônia Penal.

Todos os trabalhos ou são, ou se baseiam em relatos de memória de indivíduos que experienciaram os interiores daquela prisão-ilha, e, de certa forma, esses relatos compõem uma espécie de arquivo autorizado — porquanto, como foi dito, inventaria as memórias proferidas pelos próprios sobreviventes —, que, ao fim e ao cabo, acabará por entrar na composição daquilo entendido por memória oficial. Todavia, julgo importante fazer aqui uma reflexão sobre a própria questão dos testemunhos de memória e sua capacidade de se estabelecer enquanto elementos documentais, pois esses relatos sempre apresentam "pontas soltas", difíceis de serem atadas, muitas vezes, pelo caráter múltiplo dos testemunhos, boa parte deles, entre si, divergentes. Cabe, portanto, trazer novamente a voz de Paul Ricoeur (2010, p. 4), para quem, não obstante ser o testemunho uma extensão da memória, tomada na sua fase narrativa, ele é, ao

mesmo tempo, o ponto fraco do estabelecer da prova documental[9], visto que é sempre possível opor os testemunhos uns aos outros, quer no que diz respeito aos fatos relatados, quer no que respeita à fiabilidade das testemunhas. Assim, os vários relatos sobre a Prisão do Tarrafal conseguem apenas indiciar possibilidades de acontecimentos, pois, se confrontados entre si, acabam por não se sustentarem; e, por conta disso, uma parte importante da batalha dos historiadores pela imposição de uma memória histórica legítima nasce da confrontação dos testemunhos, principalmente daqueles que se apresentam em forma escrita.

Em outra frente, tendo como base os pressupostos desenvolvidos pelos arcabouços teóricos psicanalítico-freudianos, centrados no entendimento da memória enquanto produção não limitada à busca das imagens vividas — como postulou Ricoeur (2010) —, mas elaborada, também, como criação subjetiva[10], entendo a ação memorialística como sendo algo que se articula entre o vivido e o inventado, sendo tal invenção um recurso utilizado pelo relator, objetivando reconstruir as imagens da memória, em um exercício de enfrentamento de lapsos e silêncios jamais resgatáveis, pois, na "inevitabilidade da ausência, funda-se a manipulação de textos criados, capazes de alinhavar as lacunas deste processo" (RAMOS, 2011, p. 98). Nessa perspectiva, é importante reter que a citada dimensão reconstrutiva da memória é algo totalmente passível de "contaminação" por dimensões e valores do presente, pois, conforme mostrou Maurice Halbwachs (1950, p. 75), a "(...) lembrança é, em larga medida, uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente", de forma que, para algumas lembranças reais, "junta-se assim uma massa compacta de lembranças fictícias".

Partindo desses pressupostos é que entendo, por exemplo, as divergências de memória ocorridas entre os ex-internos da Prisão

(9) Contemporaneamente, essa ideia de "prova documental" já não se sustenta no campo da História, visto que o entendimento que se faz dessa expressão atualmente é que tanto fontes como "provas" são elementos construídos pelos historiadores. Ver Burker (2011).

(10) Para uma maior profundidade nas acepções freudianas acerca da memória, ver: FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago Ed., (2004; 2006).

do Tarrafal, os quais, não obstante terem, em alguns momentos, vivenciados os mesmos expedientes, expõem, em tempos atuais, questões refutadas por outros companheiros que por lá passaram. Mais adiante, neste trabalho, mostrarei detalhes dessas memórias conflitantes, quando analisar trechos dos relatos de memórias de diferentes figuras que estiveram presas na referida prisão(11). Apontarei questões que perpassarão pelo tratamento dispensado aos internos daquele antigo campo de trabalho, tratamento esse, conforme alguns relatos de ex-internos, não tão degradante, porém, na concepção de outros, insuportável. Nesses relatos, exibem-se alguns fatos e obliteram-se ou amenizam-se outros, sucumbem-se acontecimentos cruciais e inventam-se outros, em um jogo de lembranças e esquecimentos, lastrados por fatos e acontecimentos presentes. Em outra análise, tais relatos, em alguns momentos, parecem expor um desejo, por parte do relator, de tentar diminuir ou ainda esvaziar de importância as velhas lembranças, muito em harmonia com o que afirmou Bergson (1990, p. 119), para quem as lembranças

> (...) enquanto passadas, são (...) pesos mortos que arrastamos conosco e dos quais gostaríamos de nos fingir desvencilhados. O mesmo instinto, em virtude do qual abrimos indefinidamente diante de nós o espaço, faz com que fechemos atrás de nós o tempo à medida que ele passa.

Não posso deixar de atentar-me ao fato de que, para além do exposto por Bergson sobre as lembranças passadas, entram também, nesse diálogo entre a abertura do espaço e o fechamento do tempo, referidos pelo autor, os interesses pessoais frutos das posições ocupadas, contemporaneamente, pelos narradores dessas memórias. E, se as lembranças dialogam com questões do presente, as posições e interesses políticos de quem as narram são elementos que considero quando do estudo dessas memórias. Com efeito, essas questões evidenciam, como nos chamou a atenção Jaques Le Goff (1990, p. 368), "as manipulações conscientes ou inconscientes que o interesse, a afetividade, o desejo, a inibição e a censura exercem sobre a memória individual." Isso talvez explique boa parte das divergências presentes nos relatos de memória dos ex-internos da

(11) Neste trabalho, estarei me referindo apenas aos antigos internos da Prisão do Tarrafal na sua "fase africana", isto é, após a sua reabertura, em 1961, como nome de Campo de Trabalho de Chão Bom.

Prisão do Tarrafal, uma vez que "os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória" (LE GOFF, p. 369).

Contudo, na contemporaneidade, observo uma disputa muito grande, por parte de um determinado conjunto social, pela preservação da memória das vítimas de regimes de exceção, a exemplo do colonialismo em África. Há uma verdadeira cruzada frente à preservação de uma memória vincada pela violência do Estado colonial contra aqueles que se insurgiram em oposição à espoliação e morte perpetradas por esses regimes. E a melhor forma de preservar a memória desses acontecimentos parece ser ainda a perspectiva testemunhal, quer dizer: as próprias vítimas relatarem as perseguições e os seus sofrimentos decorrentes desse período. Todo o problema começa justamente aí, pois as lembranças que as vítimas têm sobre esses acontecimentos nunca são coincidentes, visto que elas (as lembranças) são sempre influenciadas pela perspectiva contemporânea do depoente, suas posições políticas e seus comprometimentos institucionais. Na perspectiva de Le Goff (1990, p. 7), "a visão de um mesmo passado muda segundo as épocas em que o historiador está submetido, ao tempo em que vive", e tal condicionante acaba por conduzir "tanto ao ceticismo sobre a possibilidade de conhecer o passado quanto a um esforço para eliminar qualquer referência ao presente". Entendidas dessa maneira, as divergências de testemunhos causam uma dificuldade muito grande para o processo de reconstrução histórica sobre importantes acontecimentos, pois tal divergência tanto dificulta o entendimento dos fatos quanto leva à ficcionalização/invenção dos eventos, criando versões para os episódios que, nem sempre, são fiéis ao ocorrido.

Ao mesmo tempo, percebo que essas divergências de memória sobre os ocorridos acabam por ensejar as chamadas "contranarrativas", oriundas dos antigos opressores — daqueles que "cortaram as cabeças" —, que sempre se valeram das pontas soltas desses testemunhos para reconstruírem as suas versões dos fatos e, ao mesmo tempo, promoverem os silenciamentos, pois, "tornarem-se senhores da memória e do esquecimento" foi "uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas" (LE GOFF, p. 368). Sobre a Prisão do Tarrafal, por exemplo, é curioso ver a memória que os

antigos prisioneiros portugueses têm de uma estrutura edificada naquela prisão destinada a servir como elemento de castigos aos "insurgentes" e aos "indisciplinados", chamada de "Frigideira". A sucedânea dessa estrutura na fase africana da Prisão foi chamada de "Holandinha" e também foi razão de muitas contestações acerca da sua real estrutura(12). Foi a partir desses embates de memória sobre aquelas construções, que surgiram os relatos dos antigos diretores da Prisão do Tarrafal, no sentido de deslegitimar a fala dos antigos internos e colocar a referida estrutura como algo destinado a outras questões que não a tortura.

O depoimento de vários ex-internos da Prisão do Tarrafal, entretanto, diverge em muitos outros pontos, principalmente no que toca ao tratamento dispensado aos presos. Na entrevista concedida a Vicente Lopes (2010, p. 18-19), por exemplo, João Fialho da Costa — antigo encarcerado da Prisão —, quando indagado sobre a existência de tortura e isolamento praticados no Campo de Chão Bom, responde negativamente e, no que concerne ao cotidiano do Campo, chega até a afirmar que:

> Entre nós íamos lendo, estudando, mas não tínhamos autorização para fazer exames. Brincávamos uma espécie de ludo, jogávamos, cantávamos. A uma hora tínhamos um tempo de discussão política. Havia um muro grande, cercado de arame farpado, com um sujeito a que nós chamávamos tranquilino, que tinha um rádio e passava de um lado para outro, de propósito, e nós procurávamos ouvir os noticiários quando ele ficava naquele vai e vem.

Tal perspectiva aparece ainda na fala de outro ex-interno do Campo, Agostinho Mendes de Carvalho — Uanhenga Xitu —, que, na mesma entrevista, Vicente Lopes (2010, p. 24), o indaga sobre de ter sofrido maus-tratos no interior do Campo e obtêm a seguinte resposta:

> Em relação ao que os outros lá passaram, não. Os outros passaram muito mal. (...) os portugueses, eles sim, passaram muito mal. Nós não fomos muito maltratados. Íamos à praia, nadávamos, e quando tocava o apito vínhamos a pé.(13)

(12) Cf. Nélida Brito (2006).

(13) Sabe-se que os primeiros internos da Prisão do Tarrafal foram os portugueses contrários ao regime salazarista; e que, obviamente, as condições conjunturais,

Tanto as palavras de Uanhenga Xitu quanto as de João Fialho da Costa parecem contrariar as visões que se construíram até hoje sobre a Prisão do Tarrafal — de ser um local de extrema repressão, humilhação e privação de direitos; local onde predominavam o medo e a exploração física do homem por meio de trabalhos forçados. Sobre essa questão dos trabalhos na Prisão, por exemplo, Uanhenga Xitu assevera em direção contrária, derrubando assim, o pendor obrigatório dos trabalhos: "(...) quisemos trabalhar... e trabalhar era colher areia, pedras, umas pedritas, pôr de um lado para o outro. Mais para passar o tempo" (LOPES, 2010, p. 25). Entretanto, essas informações trazidas por Uanhenga Xitu entram em desacordo com as informações, por exemplo, de Carlos Alberto Van-Dúnem, para quem:

> Havia pedras grandes, cada uma pesava cinco, 10, 15 quilos, ao lado da cadeia. E carregávamos essas pedras de um lado para o outro. E quando passassem todas as pedras para um lado, voltávamos a carregar as pedras para outro lado. (...) e carregávamos também água. Andávamos um bocado para buscar água em tambores. (LOPES, 2010, p. 30)

Esses relatos divergentes sobre a Prisão do Tarrafal, reforçam a argumentação daqueles que têm, na contemporaneidade, interesses em situar a instituição fora da perspectiva que a consagrou — ou seja, "o campo da morte", destinado ao isolamento e morte dos seus internos — dentro de um projeto colonial de eliminação física das oposições, características de Estados fascistas. Porém, essa noção da Prisão do Tarrafal enquanto espaço do sofrimento e degradação do homem aparecerá no testemunho de Luandino Vieira, proferido no momento em que o autor encontrava-se residindo em Portugal:

> Tínhamos muito más condições. Não tínhamos esgotos, nem casa de banho. Fazíamos todas as nossas necessidades em penicos, durante à noite, que enchiam e transbordavam. No dia seguinte íamos despejar tudo aquilo numa fossa. Ocupávamos instalações que nem tinha água canalizada, nem luz elétrica, nem sanitários, foi assim que estivemos de 65 a 68 (...) numa caserna para 35 homens foram jogados cento

---

de fato, eram outras. Após o seu fechamento, em 1954, a Prisão seria novamente reaberta, em 1961, para abrigar os nacionalistas africanos, contrários à presença colonial de Portugal em África.

> e tal. A alimentação deles era arroz com pedacinhos de carne e um bocado de molho feito de óleo. (VIEIRA, 2006, p. 126)

Esse confronto de memórias, representado pelas falas dos ex-internos do Tarrafal, evidencia — como já falei aqui — aquilo que afirmou Halbwachs (1990, p. 75) acerca da lembrança, ou seja, de ser ela, em larga medida, uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente. Talvez, os elementos do presente que permeiam a memória de Uanhenga Xitu, com vista a reconstruir o passado, tenham possibilitado, à luz do seu pensamento, tornar menor o sofrimento de que tem lembrança, e, consequentemente, diminuir de tamanho a violência praticada pelo Estado português nas dependências da Prisão — o que, no caso de Alberto Van-Dúnen, manifestou-se de forma contrária. Porém, ainda na esteira do pensamento de Halbwachs, essa relação entre presente e passado, no caso dos antigos internos da Prisão, precisará ser melhor compreendida à luz dos seus relatos. O que quero retomar com esse debate é a questão dos comprometimentos políticos e/ou institucionais que atuam na gestão da memória. No que concerne à figura de Uanhenga Xitu, observo que há nos seus relatos sobre a Prisão do Tarrafal vários depoimentos que se diferenciam segundo o momento vivenciado pelo escritor angolano. Os diferentes relatos de memória proferidos pelo escritor parecem ser marcados profundamente pela posição que ele ocupou na vida social de Angola. Noto que há uma memória acerca da Prisão, enunciada por Uanhenga Xitu, escritor angolano e Deputado da Assembleia Nacional de Angola; outros relatos do momento em que o autor era Ministro de Estado do Governo de Angola e outro quando ele era Embaixador na Alemanha. Obviamente, já é consenso entre alguns teóricos da memória[14], que as relações entre "lembrar" e "esquecer" são um componente natural e necessário no processo de gestão memorialística. Porém, perceber os efeitos dessas lembranças e desses esquecimentos no processo histórico ainda constitui-se importante questão a ser elucidada à luz da teoria sobre a memória. Nessa perspectiva, os testemunhos de Uanhenga Xitu e de Luandino Vieira servem para se tentar indiciar esse fenômeno — articulado entre o que se lembra e o que se esquece —, e apontar a quem sempre interessa essas lembranças e esquecimentos.

(14) Ver Le Goff (1990); Pollak (1989)

Em uma entrevista pronunciada quando ainda era deputado da Assembleia Nacional de Angola, sobre o peso que a Prisão do Tarrafal teve em seu percurso, Uanhenga Xitu afirmou:

> Para mim, o Tarrafal já não influenciou nada, porque a única ajuda que o Tarrafal me deu, eu estar na cadeia, num lugar sossegado, fora também dos outros problemas que me podiam afectar, era estar quietinho na cela. Então, para me desprender de mim mesmo, do que se passava fora da cadeia, comecei a lembrar a minha passagem como aluno e o convívio da sanzala que tive entre colegas, quando ia à caça de pássaros, à pesca, etc., e, ali, escrevia, escrevia, escrevia, lembrando-me como passatempo. Porque, quando começava a escrever, fazia-o de manhã até à noite e nem me lembrava que estava na cadeia. É o único agradecimento que eu posso fazer ao Tarrafal, lugar da prisão, porque era uma forma de esquecer muitos problemas que me podiam afectar. Creio que foi essa a razão que me deu a resistência para voltar e não ter ficado lá morto.(15)

Essa memória que o autor explicita sobre a Prisão, quer dizer, de ter podido transformar um local de privação de liberdade em um lócus possibilitador de "sossegos", contrasta, por exemplo com a memória trazida pelo também angolano José Luandino Vieira, preso no mesmo período, que exibe uma imagem da Prisão como local ensejador de raiva e desesperos:

> Um dos meus períodos mais difíceis foi por volta de 1967/68. O ano de 1968 foi terrível, estive mesmo à beira de desesperar. Estive vários meses, penso mesmo quase um ano, sem notícia da família. (...) foi também, e talvez por isso o ano em que me saíram (...) assim mesmo: saíram, fugiram ou foram expulsas as estórias que — lidas hoje — mais me confortam interiormente, de tudo quanto escrevi no campo (...) Estórias bonitas. Parecem que não têm nada a ver, que são as estórias de ***No antigamente, na vida***. Muito embora haja lá uma estória, a segunda, que está escrita com uma raiva muito grande, a de uma criança muito raivosa, pode ter sido proporcionada por essa situação psicológica que eu vivia naquele tempo. (LOPES, 2010, p. 147, grifo do autor)

(15) Entrevista concedida a Ana Lopes de Sá. Disponível em: <http://www.ueangola.com/entrevistas/item/376-uanhenga-xitu--o-que-me-preocupa-%C3%A9-a-situa%C3%A7%C3%A3o-social-do-povo>. Acesso em: 15/09/2017, 11:00.

Individualmente, cada um dos escritores encararam o cárcere de uma forma diferente, o que possibilitou a adoção de distintas estratégias de sobrevivência na Prisão. Posso inferir, ainda, a partir dos relatos de memória dos dois autores, que o cárcere possibilitou a urdidura de diferentes narrativas, cada uma valendo-se do estado anímico que aquele local lhes despertava; sossego ou desespero, raiva ou intimismo resistente, todas essas paixões são hoje entendidas — no plano da memória — como sentimentos importantes na estrutura contextual que ocorreram. Em outro relato de Uanhenga Xitu, antes de se tornar Ministro da Saúde de Angola, atinente à escrita do seu livro *Mestre Tamoda,* o autor afirmou:

> Na Prisão do Tarrafal, Chão Bom, Ilha de Santiago, Cabo Verde, escrevi mais esta história e foi uma das amigas íntimas e fiel do meu longo cativeiro. Esta história e outras que vivi constituíram, para mim, a base íntima, pessoal, dando me forças para resistir, resistir até a liberdade. Quando me debruçava sobre ela, o pensamento voltava-se sempre à infância (...) E quando a imaginação se desprendia de mim, tinha passado uma grande porção de horas, deambulando em meditação pela infância. (XITU, 1974, p. 15)

Nesse momento, para o autor, uma memória da escrita como fonte de resistência ao cárcere é evidenciada: a literatura como fator determinante para que a Prisão não tivesse sobre ele efeito letal — como teve, por sinal, com alguns encarcerados. Com efeito, para o autor, a escrita foi algo que constituiu uma "base íntima", auxiliando-lhe no plano individual. A escrita funcionou, portanto, como elemento de abertura, ou, ainda, do despertar de uma memória da infância. Ao examinar as declarações de Luandino Vieira sobre a escrita na Prisão, deparo-me com o seguinte relato:

> Escrevi quase todos, (livros) desde Velhas Histórias, No antigamente, na vida, João Vêncio, Nós os do Makuluso... (...) até Laurentino, foi tudo escrito no Campo do Tarrafal. (...) Eu não sou da geração da utopia. Sou da geração que teve a felicidade histórica de fazer a luta de libertação. Em determinado momento da história, as condições estavam reunidas, eu era jovem, a minha geração teve essa felicidade, participou numa coisa que deu certo, a independência política do meu país, e mais nada. (LOPES, 2010, p. 141-144)

Esse orgulho que o autor exibe de pertencimento a uma geração de libertadores — uma geração que soube usar de todas as armas

possíveis, inclusive a memória, para resistirem em prol do ideal de libertação nacional angolana — faz parte de um momento de muita proximidade com o período de independência de Angola, momento em que o autor é convidado a assumir a diretoria da Televisão Popular de Angola (1975-1978).

Há semelhanças e diferenças nas formas de concepção da estada na Prisão, relatada por Uanhenga Xitu e Luandino Vieira. Em alguns momentos essas memórias se aproximam uma das outras, sobretudo no que concerne ao uso da escrita como forma de resistência; porém, o tom que cada autor utiliza para definir o significado que a Prisão teve para si faz exibir diferentes memórias, muito embora tenham sido presos no mesmo período e, certamente, experienciado os mesmos expedientes no interior da Prisão do Tarrafal. Nas memórias de Luandino Vieira, relatadas em 2015, quando da elaboração do livro *Papéis da Prisão*, o autor volta a comentar sobre o uso da escrita como forma de resistência ao cárcere, porém já se percebe em seu relato uma concepção diferente acerca desse processo:

> (...) Às vezes diz-se "era para resistir". A essa distância é muito difícil perceber se era para resistir ou se era para fugir. Não sei se a escrita era uma evasão, se era um ato de afirmação. Uma coisa que posso dizer é que havia uma determinação em ser fiel ao projeto de escritor com que tinha entrado para a cadeia. Era importante ser fiel a esse projeto. Não era ser um grande escritor; mas era, através da literatura e da minha formação como escritor, contribuir para a independência de Angola.

Uma memória distinta aparece agora nos relatos do autor pondo em questão o fato da escrita como forma de resistência. Percebe-se, então, uma reelaboração da sua memória, cujo tom parece apontar para a continuidade de um projeto literário a ser importante para o desenvolvimento de uma luta que ocorria do lado de fora da prisão. É necessário dizer aqui que Luandino Vieira e Uanhenga Xitu têm histórias diferentes no que concerne à escrita literária, pois na ocasião de suas respectivas prisões e envio para o Tarrafal, Luandino já era escritor e já tinha acabado de escrever, por exemplo, a novela *A Vida Verdadeira de Domingos Xavier*, enquanto que Uanhenga Xitu só passaria a escrever na cadeia. Por conta disso que no relato acima, Luandino Vieira fala em "projeto literário", questão a qual não aparece na fala de Uanhenga Xitu, que sempre deixou claro em

seus relatos que o início da sua escrita literária se dera na Prisão do Tarrafal, muito por influência de outros escritores lá encontrados, como Luandino Vieira e António Cardoso, por exemplo. Sobre o seu projeto literário, diz Luandino Vieira:

> A escrita de prisão... tenho que pensar no trabalho que fiz ainda em liberdade e que já estava a ser feito com os mesmos pressupostos que depois reativei estando já encarcerado (...) posso dizer que a partir do ano de 61, sobretudo depois do 4 de fevereiro de 61, todo o trabalho literário era um trabalho em que eu já estava encarcerado. (VIEIRA, 2015, p. 1042)

Estou aqui tratando de dois autores cujos textos literários — quantos aos seus testemunhos — constituem-se enquanto fontes da memória histórica tanto do período colonial como do "antigamente na vida". Não obstante, percebo que, de alguma forma, a literatura elaborada por Luandino Vieira e Uanhenga Xitu — textos urdidos boa parte deles nas dependências da Prisão do Tarrafal — constitui, também, textos passíveis de questionamentos quanto à tentativa de inventar um passado comum aos angolanos, passado este, muitas vezes fruto de reelaborações culturais praticadas pelos autores. Com efeito, tanto Luandino Vieira quanto Uanhenga Xitu apelaram a suas memórias da infância para criar os seus personagens e as suas narrativas. Estou, evidentemente, falando de uma memória que se abre no interior da Prisão, diante da privação da liberdade, da ausência da família e longe do seu país de origem. Estou tratando, contudo, de uma memória marcada pelo fragmentário, pelos entrecortes, pelos "*flashes* de memória", que, em boa medida, marcaram a estética dos textos literários advindos da Prisão. No livro *Os Discursos do Mestre Tamoda* (1984, p. 19), Uanhenga Xitu desvela as marcas de uma escrita da Prisão, aliás, Prisão que ele descreve, agora, de forma muito diferente, sem os sossegos e tranquilidades, descritos em outros momentos:

> A obra publicada do Mestre Tamoda, como algumas vezes expliquei aos caros leitores, foi escrita na cadeia, onde a vigilância e busca dos guardas e da parte de outras entidades prisionais eram constantes. Eu e outros companheiros vimos confiscados, além da correspondência familiar e documentos, trabalhos literários de valor estimativo que nunca mais recuperámos e, para voltar a reproduzi-los tal e qual, seria difícil, dados que os mesmos foram escritos em ocasiões e períodos diferentes, fatores que muito pesam, contando não apenas com a

> disposição e predisposição do preso, como os produziu, mas também com as condições oferecidas aos presos nessa e naquela cadeia.

Essa memória marcada pelo fragmentário — característica da escrita do cárcere — fará com que a sua gestão, seja sempre conflituosa, pois os interesses e ressentimentos do presente muitas vezes ditam a organização da memória individual, interferindo nas lembranças de um passado que se quis comum aos angolanos.

Com efeito, observo que uma das grandes contribuições de Maurice Halbwachs para o desenvolvimento dos estudos sobre memória pode ter sido a de entender a memória individual como sendo resultado da memória coletiva. Tudo que o indivíduo imagina ser de cunho pessoal, na verdade está sempre marcado pelo coletivo, pois, conforme Halbwachs (1990), o indivíduo nunca está só. Mesmo no interior do cárcere, supostamente isolado, o indivíduo sempre está em companhia do coletivo, marcado, principalmente, pelo prisma da linguagem. Quando autores como Uanhenga Xitu revelam que na Prisão a sua memória se abriu, ou quando Luandino Vieira afirma que no cárcere ele virou-se para dentro de si mesmo, certamente num apelo à memória, nos dois casos, essa memória será sempre marcada pelo coletivo, isto é, memória individual e memória coletiva se inter-relacionam com o objetivo de gerar aproximações entre imagens. A situação de exílio em que se encontravam os angolanos internos do Tarrafal muito contribuiu para um exercício de memória assente na simbiose entre as memórias individual e coletiva. Nas palavras de Luandino Vieira (2015, p. 1053), fica evidente a consciência da sua situação de exilado e da necessidade desse mergulho para dentro de si, em busca de uma memória das suas vivências no conjunto social de Angola:

> A minha vida na prisão até ao Tarrafal é uma coisa; no Tarrafal é outra coisa. Enquanto não cheguei ao Tarrafal eu estava preso, mas não estava exilado. O Tarrafal é o corte, é fora do território angolano, para isso é que nos mandaram para lá (...) é evidente que estou exilado. E portanto começo a devorar-me a mim próprio. E nós, sem nenhum contato com a população a não ser aquele que as próprias autoridades permitiam para lhes facilitar a vida, voltámo-nos para dentro. Enquanto na parte de Luanda registo o que se passava à volta, no Tarrafal registo o que se passava dentro de mim. Como já disse, o Tarrafal é a prisão em mim.

A "volta para dentro" como forma de contato com um corpo social coletivo, com vistas à ativação de uma memória individual foi o que garantiu ao escritor ler o mundo e a memória angolanos mesmo no exílio, mesmo estando privado de um contato com o seu meio. Nos relatos de Uanhenga Xitu, percebo que o mergulho para dentro de si, isto é, o contato com uma memória coletiva associa-se a uma vivencia social intensa e revela um desejo de cristalização da memória por meio das suas narrativas:

> (...) através desses apontamentos que amanhã podia deixar e haver talvez um seguidor ou, não digo um seguidor, alguém que se lembrasse desses apontamentos e ir averiguar para a história, nos arquivos, o que havia no passado em relação a isso. Os meus apontamentos são muito ricos, porque eu vivi a circuncisão, os ritos, aprendi... Penso que pouca gente se dedica a isso. Fui às danças, compartilhei toda a vida de um povo agarrado às suas tradições. Eu participei e, quando me desprendi dessa situação para uma outra vida, uma outra visão, então comecei a descrever e a deixar ficar para não se perder, à posteridade.(16)

Entre o desejo do escritor de registrar o que se passa ao seu redor — melhor dizendo, de ser, nos termos de Uanhenga Xitu(17), um "apontador", realizando o jogo entre ficção e realismo — e a responsabilidade, nem sempre consciente, de narrar e, portanto, construir a história, há a própria capacidade do texto literário de cristalização da memória, e de possibilitar os meios necessários à codificação histórica.

Percebo, assim, por meio dos diversos relatos, que a experiência na Prisão foi absorvida de diferentes formas pelos distintos atores. As imagens que cada um rememora com o objetivo de recuperação das suas lembranças podem apresentar-se influenciadas pelas imagens do presente, dos meios aos quais se serve e/ou se faz parte. Sobre isso, asseverou Halbwachs (1990, p. 17):

> Frequentemente, é verdade, tais imagens, que nos são impostas pelo nosso meio, modificam a impressão que possamos ter guardado de

(16) Entrevista concedida a Ana Lopes de Sá. Disponivel em: <http://www.ueangola.com/entrevistas/item/376-uanhenga-xitu--o-que-me-preocupa-%C3%A9-a-situa%C3%A7%C3%A3o-social-do-povo>. Acesso em: 15/09/2017, 11:00.

(17) Cf. LABAN, Michel, 1991, p. 115.

> um fato antigo (...) Pode ser que essas imagens reproduzam mal o passado, e que o elemento ou a parcela de lembrança que se achava primeiramente em nosso espírito, seja sua expressão mais exata.

Para Halbwachs, "(...) cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, e este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios". Importa aqui recuperar novamente a voz de Uanhenga Xitu (1980, p. 7), descrevendo, na década de 1980, a Prisão do Tarrafal, da qual o autor tem a seguinte impressão:

> Naquelas paredes e telhados fúnebres e medonhos do Tarrafal, de onde passaram tantos e morreram centenas de presos, as madrugadas são pesadas. Muitos presos que acordavam aos gritos, endemoniados, correndo pelo corredor, pulando camas, pisando outros presos, a fugirem fantasmas vestidos de pijamas, de farda da PIDE, e também de caveiras vindas do cemitério onde jazem centenas de políticos!

Parece que esse testemunho apresentado pelo então Ministro da Saúde de Angola — Uanhenga Xitu — remonta a uma memória muito distinta de outras que o autor apresentou acerca do Tarrafal. O clima de loucura e morte pelo qual passavam os internos da Prisão, que o autor relata agora, parece mais em harmonia com a visão desenvolvida por alguns historiadores da Prisão do Tarrafal, assim como com a de alguns antigos internos que sempre a definiram como "campo da morte lenta".

Contudo, de acordo com o que definiu Maurice Halbwachs quanto ao caráter reconstrutivo da memória — isto é, de ser a sucessão dos eventos individuais, da qual resultam mudanças que se produzem em nossas relações com os grupos nos quais estamos misturados, bem como, de relações que se estabelecem entre esses grupos — chego ao entendimento de que os antigos internos da Prisão do Tarrafal, notadamente, Luandino Vieira e Uanhenga Xitu, apresentam relatos de memória que ora se aproximam, ora se distanciam das imagens que foram criadas pelos discursos historiográficos acerca da referida prisão. E, essas diferenças de relatos que observo ao longo do tempo, estão diretamente ligadas às concepções contemporâneas e condicionamentos políticos pelos quais os escritores em questão estão implicados. Essas concepções do presente, acabam por interferir nas imagens que são formadas por esses escritores não

só em relação ao vivido, mas também sobre o próprio processo de criação literária, levado a efeito por eles no interior do cárcere. Tais diferenças de memória — que acabam por fundar histórias e fatos históricos duvidosos, pondo em xeque os eventos do passado — resultam, quase sempre, nas disputas observadas entre indivíduos, grupos e classes dirigentes, as quais tentam operar a gestão de uma memória que se faz importante para uma coletividade, obliterando, muitas vezes, fatos relevantes, e reconstruindo a memória ao sabor das classes dominantes.

Em definitivo, percebo que, assim como afirmo ser a história construída por prismas muito semelhantes aos da construção literária — posto que a literatura, enquanto arte criadora, por meio de narrativas, cria e cataloga a memória, métodos muito próximos daqueles relacionados ao discurso historiográfico — entendo ser também essa memória fruto de um processo de construção baseado em condicionantes do presente. Ou seja, história e memória apresentam entre si semelhanças quanto a seus processos de produção: ambas dependem do momento no qual se encontra aquele que as produzem, dos comprometimentos institucionais e políticos que, como enunciei, interferem no desenvolvimento de uma memória e, consequentemente, no curso da própria história.

Referências Bibliográficas

BARROS, Victor. *Campos de Concentração em Cabo Verde.* Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória:* ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BRITO, Nélida M. F. *Tarrafal na Memória dos Prisioneiros.* Lisboa: Edições Dinossauros, 2006.

BURKE, Peter. *A Escrita da História:* novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 2011

FREUD, Sigmund. O Inconsciente. In: *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*, v. 2, Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.

_____ . O Recalque. In: *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. V.1, Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004.

GOFF, Jacques Le. *História e Memória.* Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: UNICAMP,1990.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva.* São Paulo: Vértice, 1990.

JACINTO, António. *Sobreviver em Tarrafal de Santiago.* Luanda: Caxinde, 2000.

LOPES, José Vicente. *Tarrafal- Chão Bom:* memórias e verdades. Praia: IIPC, 2010.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Tradução de Dora Rocha Flaksman. *Revista Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, Rio de Janeiro, p. 3-15, 1989. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>. Acesso em: 15 nov. 2015.

PORTELLI, Alessandro. O Massacre de Civitella Val di Chiara (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luta e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da história oral.* Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 103-130.

RAMOS, Danielle Cristina Mendes Pereira. Memória e Literatura: Contribuições para um estudo dialógico. *Linguagem em (Re)vista*, ano 6, n. 11/12, Niterói, 2011. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/linguagememrevista/11/07.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2017.

RAMOS, Graciliano. *Memórias do Cárcere.* 19. ed. São Paulo: Record, 1984.

RICOEUR, Paul. *A memória, a História e o Esquecimento.* Campinas: Unicamp, 2010.

TAVARES, José Manuel Soares. *Campo de Concentração do Tarrafal (1936-54):* A Origem e o Quotidiano. Lisboa: Colibri, 2007.

VIEIRA, José Luandino. Tarrafal a destruição do homem. In: DAVID, Debora Leite. *Dois Cárceres, uma Certeza:* A Morte. Um Estudo Comparado Entre A Vida Verdadeira de Domingos Xavier de José Luandino Vieira e Memórias do Cárcere de Graciliano Ramos. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

_____ . *Papéis da prisão:* Apontamentos, Diários, Correspondência (1962-1971). Lisboa: Caminho, 2015.

_____ . *A Vida Verdadeira de Domingos Xavier.* Lisboa: Edições 70, 1997.

WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso:* Ensaios sobre a Crítica da Cultura. São Paulo: Editora USP, 2014.

_____ . *Meta-história:* A imaginação histórica do século XIX. São Paulo: EDUSP, 1995.

XITU, Uanhenga. *Mestre Tamoda.* Luanda: Maianga, 2004.

_____ . *Manana.* Luanda: Mayamba, 1974.

_____ . *Os Discursos do Mestre Tamoda.* Porto: Inald, 1984.

_____ . *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.* Lisboa: Edições 70, 1980.

Um Professor de Desenho Industrial no Colégio dos Órfãos de São Joaquim

Cristiane Querino da Silva[1]

Introdução

Inicialmente, podemos considerar este trabalho como o resultado de inquietações que, somadas às experiências vivenciadas no *XVIII Fábrica de Ideias*, no Maranhão em 2017, permitiram tecer novas conexões entre Manuel Querino e os acontecimentos de sua época. Ademais, compreender a relação entre educação e cidadania posta por Querino nos primeiros anos do século XX. Convém ressaltar que tais problemáticas emergiram a partir de alguns debates ocorridos durante o *Fábrica*. Assim, o que iremos discorrer a seguir reporta a trajetória de um educador negro e suas estratégias para consolidar-se enquanto professor na Bahia republicana.

Entre os múltiplos papéis exercidos por Manuel Querino na Bahia, a docência lhe rendeu longos anos de atividade no Colégio dos Órfãos de São Joaquim. Movido por uma incessante busca de uma educação que resolvesse o problema das desigualdades no país, Querino tentou, em seus discursos, mostrar que a causa das disparidades sociais entre negros e brancos era resultado apenas da falta de instrução. Dessa forma, contradizendo os discursos da época acerca da inata incapacidade da raça negra (SCHWARCZ,

(1) Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA). Contato: cris_neiaba@yahoo.com.br

1993, p. 85); cabe, portanto, assinalar que estamos falando de um professor negro.

Diante disso, o que se pretende no presente texto é dar ênfase ao trabalho desenvolvido por Manuel Querino no Colégio dos Órfãos de São Joaquim(2). Devo dizer que o que moveu a elaboração desse artigo foi o pouco apreço da historiografia baiana acerca da representação de Querino nesta instituição. Sabe-se, como procurarei demonstrar ao longo do trabalho, que, no Brasil do final do século XIX e início do XX, a educação se tornou tema de grande valia para a intelectualidade da época. Nessa situação, será necessário compreender as relações entre sociedade e educação. Autoras como Otaíza Oliveira Romanelli ajudarão a inferir sobre o movimento da educação ao longo do século XIX e o desdobramento desse movimento na República.

Para além, trataremos do universo educacional da Casa Pia, princípios pedagógicos e normas que regiam a conduta de professores e alunos, além da representação de Querino na instituição, sobretudo do ponto de vista das aulas de desenho industrial. Por fim, quem eram os alunos de Manuel Querino? Qual a representação do curso de desenho no contexto da época? Essas são algumas das questões que procurarei responder ao longo dessa discussão.

Manuel Querino e a educação na Bahia

Manuel Querino nasceu em 28 de julho de 1851 na cidade de Santo Amaro — Bahia. Órfão aos quatro anos de idade, ficou sob os cuidados do então bacharel, professor e político Manuel Correia Garcia (LEAL, 2009, p. 13). Na condição de um menino negro e pobre, poucas eram as oportunidades oferecidas numa sociedade marcada pela escravidão.

Todavia, o aparecimento do então professor Garcia no destino de Querino lhe possibilitou mergulhar no mundo das letras, mundo do qual Manuel Querino jamais saiu. Olhou para as letras enquanto

(2) O Colégio dos Órfãos de São Joaquim foi fundado pelo irmão catarinense Joaquim Francisco do Livramento em 1799. O objetivo do irmão catarinense era criar uma instituição que atuasse como espaço de recolhimento de menores pobres e órfãos de rua.

saída para driblar o racismo. Sua vida intelectual, política, artística e educacional começou basicamente a partir de 1870, com apenas 19 anos (LEAL, 2009, p. 85). Querino foi um daqueles sujeitos que aproveitaram as oportunidades, sobretudo ciente da sua condição de homem não branco e das limitações impostas pela sociedade em que viveu. Articulou como ninguém sua entrada e estadia em alguns espaços baianos. Segundo Júlio Braga, a insistência de Querino em ser readmitido na Sociedade Protetora dos Desvalidos em 1894 se deu pelo cônscio do autor baiano em saber da importância social da instituição naquele período (BRAGA, 1987, p. 56).

Contudo, na esfera da educação, Manuel Querino compreendeu a instrução enquanto uma possível saída para as desigualdades, sobretudo racial do período. "(...) ele via o negro como um ser não evoluído, mas capaz de desenvolver e evoluir através da instrução" (GLEDHILL, 2014, p. 30). Não foi por acaso que Querino, em 1916, fez a alusão a Booker Washington no livro *A Raça Africana e Seus Costumes na Bahia* para pensar a instrução como uma ferramenta eficaz e capaz de viabilizar o acesso do homem negro à sociedade brasileira.

Nesses termos, sobre a figura do negro americano Booker Washington, diz Querino: "(...) quem desconhecerá, porventura, o prestígio do grande cidadão americano Booker Washington, o educador emérito, o orador consumado, o sábio, o mais genuíno representante da raça negra na União Americana?" (2010, p. 33). Washington foi o grande modelo de ascensão social da raça negra para Manuel Querino(3). Sabe-se que, no início do século XX, a história de Booker Washington ganhou visibilidade na imprensa baiana. O Diário da Bahia publicou a autobiografia do ilustre negro, considerando o papel educacional do professor americano e sua relação com mundo branco. Na base desse discurso, estava um jornal, que, nas palavras de Meire Reis, "(...) se posicionava contra as práticas racistas, inconcebíveis numa sociedade que se via como democrática e liberal." (2000, p. 65). Cabe lembrar que o Diário da Bahia pertenceu a Manuel Pinto de Sousa Dantas, "padrinho político de Querino". Segundo Gledhill, Dantas "(...) comprou o jornal em

(3) Sobre a trajetória de Booker T. Washington, ler tese de Helen Sabrina Gledhill, "Travessias racialistas no atlântico negro": reflexão sobre Booker T. Washington e Manuel Querino, UFBA, 2014.

1868(...)" (2014, p. 95), foi um homem de grande importância para a carreira política de Querino.

Por sua vez, a vida acadêmica do professor baiano iniciou-se em 1872 no Liceu de Artes Ofícios. Foi lá que também conheceu o pintor e professor Miguel Navarro Y Cãnizares (LEAL, 2009, p. 48). Cãnizares era natural de Valência na Espanha e, como sublinhou Silva (2005, p. 227), foi um homem de "consolidada reputação". Segundo a mesma autora, sua vinda ao Brasil se deu também pelo interesse em divulgar seu talento e habilidades no campo das artes.

Na Academia de Belas Artes, disseminou o ensino baseado nos "(...) preceitos neoclássicos presentes no ensino acadêmico das Academias Francesas e Imperial de Belas Artes do Rio de Janeiro (1826-1889)" (SILVA, 2005, p. 233). Portanto, foi nesse universo em que Manuel Querino se constituiu enquanto artista e professor, isto é, um espaço branco e europeu, marcado principalmente pelo convívio com homens considerados ilustres. Evidentemente, a figura de seu tutor, Manuel Correia Garcia, foi importante para consolidação das suas ideias.

Foi na sombra desses homens que Manuel Querino constituiu seu pensamento e construiu o seu discurso. Ao passo que, mesmo na contramão das teorias vigentes do período, sobretudo o racialismo científico que sustentava doutrinas que inferiorizava a raça negra (SCHWARCZ, 1993, p. 78), Querino foi um defensor da moral e dos bons costumes. Ideias veemente defendidas pelas camadas letradas (médicos, professores, advogados etc). Para tanto, fez críticas às "crianças e jovens" que perambulavam nas ruas de Salvador, hábito considerado, na época, "incivilizado" e ameaçador (FRAGA, 1996, p. 111; QUERINO, 1909, p. 35).

Heloisa Toller Gomes sublinhou que "(...) durante a época colonial e o oitocentismo, os escritores negros nas Américas tiveram, assim, que enfrentar as exigências e os limites muito drásticos impostos pelos padrões culturais reinantes" (GOMES, 1994, p. 133). Contudo, nem todos os intelectuais negros se renderam às imposições e aos valores do mundo branco. Autores como Luís Gama, por exemplo, mantiveram posicionamentos crítico à ordem vigente, especialmente no que tangia a sua identidade de homem negro.

Gama utilizou a escrita como ferramenta de denúncia contra o preconceito racial da época (AZEVEDO, 1999, p. 25). Dessa maneira, os intelectuais negros que atuaram principalmente no final do século XIX e início do XX viveram entre reproduzir as ideias defendidas pela ciência na época acerca da inata inferioridade do negro, ou se posicionarem enquanto sujeitos negros, compondo uma escrita literária de denúncia e crítica ao racismo.

De todo modo, a educação reivindicada por Querino era uma educação que instruía e inseria *o povo negro* nos contextos nacionais. Nas palavras de Leal,

> (...) a educação foi considerada por Querino a principal chave de entrada do país no mundo da civilização e do progresso e, consequentemente, de inclusão do povo trabalhador no banquete da civilização. (LEAL, 2009, p. 354)

No entanto, esse valor concedido à educação foi evidenciado no discurso do intelectual Manoel Bomfim (1905). Na concepção de Paulo Pereira (2015), Manuel Querino e Manoel Bomfim foram "vozes dissonantes" no Brasil, na virada do século XX. Ambos pensaram a educação enquanto saída para as desigualdades sociais entre *negros e brancos.* Cabe assinalar que Bomfim e Querino repreenderam às teorias raciais vigentes no período.

A falta de instrução era um divisor de águas para o autor baiano. Segundo ele, "não pode ser maior o desinteresse do poder público, pela obrigação que tem de difundir a instrucção em seus diversos ramos, proporcionando a sociedade cidadãos apto para todas as funcções uteis da vida" (QUERINO, 1909, p. 36). A par desse assunto, duas obras são destaque em Manuel Querino, *Artistas Baianos* e *As artes na Bahia,* textos em que o autor deu grande ênfase à educação, sobretudo do ponto de vista da arte, como aponta ele, nesse trecho,

> Nenhuma nação do globo se engrandece somente pelas armas, pela medicina, pela jurisprudência ou pela política; mas sim, principalmente, pelas suas producções artísticas, que representam o facho ardente da civilização e do progresso. (QUERINO, 1909, p. 41)

Nota-se também no discurso de Querino a relação entre a falta de instrução e a "degradação do caráter". Adverso às concepções

defendidas por autores como Nina Rodrigues (1894, 1895) acerca da inata inferioridade da raça africana, Querino compreendeu a "degradação do caráter" como consequência social e não racial. Portanto, a instrução era uma via de reparação social do negro na sociedade, ao passo que, segundo Querino (1909), assumiram as mesmas funções exercidas por uma elite branca.

Igualmente, Manuel Querino fez parte da fundação de importantes intuições baianas como, por exemplo, IGHB (1894) e a Academia de Bellas Artes (1877), lugares que lhe renderam oportunidades, sobretudo para sua carreira docente, pois, conforme aponta alguns autores (SOUSA, 2006, p. 183) em meados do século XIX, principalmente no alvorecer da República, havia um rigor de cunho moral em torno do "projeto da escola primária republicana". Nesse sentido, cogita-se, que, tal função, exercida por um professor negro, tenha sido marcada por preconceitos e imposições.

Segundo Ione Celeste de Sousa "(...) enquanto práticas de Escolarização foram se constituindo em um novo saber, apoiado em normas e regras sobre como e o que ensinar, em uma crescente tentativa de disciplinarização do saber-fazer dos professores" (2006, p. 182). Ainda, segundo a mesma autora, havia também uma cobrança na conduta moral dos professores, principalmente do sexo masculino. No texto de Sousa, apresentado em 2008, nos Anais do IGHB, não há menção a professores negros, mas, evidentemente, que diante das imposições a essa categoria (professor) e do contexto brasileiro vigente, marcado, sobretudo, pelo *preconceito de raça*, a docência negra no Brasil nos últimos decênios do século tenha sido marcada por preconceitos. Façamos um parêntese apenas para lembrar que Manuel Querino ingressou na condição de professor de desenho industrial no Colégio dos Órfãos de São Joaquim no ano de 1895, período de intensas difusões das teorias racialistas. Ainda no âmbito das dificuldades de *mobilização* desse corpo negro, Frantz Fanon (2008) ajuda-nos a compreender como esse sujeito negro é sentenciado pelo branco. Na perspectiva de Fanon, não há chance para um indivíduo marcado pela cor.

Mesmo "embranquecidos", como inferiu Guimarães (2004, p. 271), a cor era um elemento demarcador do homem negro. Nesse

sentido, há um trecho na obra *Pele Negra Máscaras Brancas* de Frantz Fanon que traduz bem a reflexão do sociólogo. Nesses termos, diz o martinicano

> Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço. No mundo branco, um homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. (FANON, 2008, p. 104)

Fanon fala com veemência da penosa experiência do negro em circular no mundo branco. Não há, segundo ele, uma autonomia corporal, um olhar fixo paira sobre esse corpo negro, inibindo sua total mobilidade.

Naturalmente, que intelectuais como Manuel Querino criaram suas *performances* para *expurgar* o preconceito racial e reivindicar seu lugar na sociedade brasileira. Claro que, como pontuou Heloisa Gomes,

> A consciência da rejeição social, abarcando fatalmente a produção intelectual, fez com que o escritor negro inevitavelmente se defrontasse com o dilema de afirmar-se numa sociedade que o repudiava, mormente quando interessado em assumir sua própria herança cultural. (GOMES, 1994, p. 134)

Manuel Querino, assim como outros intelectuais negros, viveu dentro de uma seara polarizada de negros e brancos. Elciene Azevedo (1999), aliás, assinala que foi nesse campo "polarizado" que Luiz Gama construiu suas poesias. Foram sátiras em que Gama esgrimiu seu repúdio ao racismo, isto é, a sátira "(...) assim se transformaria em uma importante arma contra o embranquecimento e, principalmente, na valorização do Ser Negro" (AZEVEDO, 1999, p. 27). Em síntese, Antônio Sergio Guimarães em um artigo intitulado *Intelectuais negros e formas de integração nacional* apresenta os discursos sobre as relações raciais no Brasil a partir de algumas literaturas produzidas. Nesse sentido, a par dessas literaturas, destacou Guimarães "(...) a integração dos descendentes de africanos à sociedade brasileira deu-se principalmente pela via do embranquecimento" (2004, p. 271).

Para além das questões até aqui esgrimidas sobre o referido autor, cabe, contudo, assinalar que a educação brasileira, no transcorrer

dos séculos, foi marcada por diferentes perspectivas. Na colônia, por exemplo, como bem destacou Romanelli,

> A instrução em si não representava grande coisa na construção da sociedade nascente. As atividades de produção não exigiam preparo, quer do ponto de vista de sua administração, quer do ponto de vista da mão-de-obra. O ensino, assim, foi conservado à margem, sem utilidade prática visível para uma economia fundada na agricultura rudimentar e no trabalho escravo. (ROMANELLI, 1987, p. 34)

Contudo, no período que se seguiu todo o Império, viu-se a educação adquirir novos sentidos. A escola passa a ser vista como "instrumento de ascensão social" (ROMANELLI, 1987, p. 37). Já na República, observou-se a continuidade de uma estrutura educacional criada pelo Ato Adicional de 1834 (*Ibidem*, 2007, p. 40). O Ato Adicional de 1834 "(...) legaliza a omissão do poder central, ao designar, como competência das províncias, legislarem sobre a instrução publica" (ZOTTI, 2004, p. 6). Em outras palavras, cabia às províncias a regularização da instrução primária, destituindo o poder central de tal função. Em suma, "a Constituição republicana mantivera a educação nos mesmos termos da descentralização administrativa do ensino, tal como implantada durante o Império" (DELANEZE, 2007, p. 23). Vê-se, portanto, que na República, a instrução primária foi tratada com desdém pelo poder público. Essa foi uma questão a qual já alertava Manuel Querino "(...) não pode ser maior o desinteresse do poder público, pela obrigação que tem de difundir a instrucção em seus diversos ramos, proporcionando à sociedade cidadãos aptos para todas as funções úteis da vida" (1913, p. 36).

Como uma espécie de trampolim, pode-se argumentar que a educação no transcorrer do século XIX foi marcada por algumas reformas. Considerando o contexto de analise, convém-se destacar a Reforma de Benjamim Constant (1890), julgada como a primeira reforma do regime republicano. Ela foi resultado de um "conjunto de decretos" formulados por Benjamim no Ministério criado para tratar de questões sobre a instrução pública no país (DELANEZE, 2007, p. 18).

Dos 21 decretos, chama atenção o "Decreto n. 982-17/05/1890 que altera o regulamento da Escola Normal da Capital Federal" (DELANEZE, 2007, p. 18). Sabe-se, que em face da ausência dos

cursos superiores durante o Império, as Escolas Normais tinham por funções capacitar futuros professores e mestres. Conforme Tais Delaneze,

> A Escola Normal, de acordo com o decreto mencionado, tinha por finalidade oferecer aos candidatos à carreira do magistério primário a "educação intellectual, moral e pratica necessário o suficiente para o bom desempenho dos deveres de professor, regenerando a escola pública de instrucção primaria". (DELANEZE, 2007, p. 20)

Constata-se que tal decreto objetivava um magistério arraigado na moral cívica, preocupada como o nível de qualificação desses profissionais atuantes no ensino primário. Dentro dessa política educacional, embora pensada com base na realidade da então Capital Federal, vale pontuar que,

> A escola primária de 1º grau era destinada às crianças de 7 a 13 anos de idade, sendo a que a sua conclusão era pré-requisito para o ingresso em estabelecimentos de ensino secundário e normal. Já a escola primária de 2º grau era direcionada às crianças de 13 a 15 anos de idade, sendo que a conclusão desta traria um benefício aos que prestassem exames para cargos públicos, pois estariam isentos de algumas provas, como as de português, geografia e matemática elementar. (DELANEZE, 2007, p. 21)

Para além, a Reforma de Benjamim Constant foi marcada por decretos que regulamentaram a instrução "primária, secundaria, normal e superior" no Brasil (DELANEZE, 2007, p. 18). Apesar da amplitude da reforma, esta não vingou por completo no país, posto que, mesmo rompendo com a "antiga tradição do ensino humanístico", a Reforma de Benjamim,

> Não teve, porém, o cuidado de pensar a educação a partir de uma realidade dada, pecando, portanto, pela base e sofrendo dos males de que vão padecer quase todas as reformas educacionais que se tentou implantar no Brasil. (ROMANELLI, 1987, p. 42)

No arcabouço dessas ideias e dos projetos políticos evidentes durante a Velha República, evidencia-se, também, a reforma Rivadávia Corrêa (1911). Esta, por sua vez, foi marcada pelo que se denominou de "desoficialização do ensino no país" (ROMANELLI, 1987, p. 42). O Decreto n. 8.659 oficializava medidas que justificavam a liberdade de ensino.

A propósito destas reformas, Manuel Querino chamou atenção acerca do retrocesso da instrução primaria no ano de 1870:

> A reforma da lei de 1870 deu notável incremento à instrução primaria, com o aumento do número de cadeiras e permitiu que qualquer cidadão sem o diploma de aluno mestre, pudesse ser nomeado professor primário, no interior. A política não perdeu a oportunidade de arrumar seus afilhados. (QUERINO, 1916, p. 248)

Afiado nas críticas, Querino não relutou em repreender o controle do poder político sobre a educação. Demostrando uma desilusão com a instrução primária, Querino ironizou o sistema de ensino na Bahia na década de 1870 "(...) rapazes sertanejos, meio embrutecidos, afiançados pela recomendação do chefe político local, apresentavam-se e era aquela desgraceira no concurso" (QUERINO, 1916, p. 248).

Ainda pensando a educação enquanto um processo contínuo de reinvenção, no final do século XIX e início do XX, esta se tornou tema de grande importância na época. Acreditou-se no progresso e modernização do país via educação. Da mesma forma, intelectuais como Rui Barbosa, Manoel Bomfim, Manuel Querino, dentre outros, assimilaram tal idealismo.

Dentro dessa estrutura, Rui Barbosa, por exemplo, expressou em seus pareceres ardente preocupação com a educação no Brasil.

> Mas a verdade — e a vossa comissão quer ser muito explicita a seu respeito desagrade a quem desagradar — é que o ensino público está á orla do limite possível a uma nação que se presume livre e civilizada; é que há decadência em vez de progresso; é que somos um povo de analfabetos, e que a massa deles, se decresce, é numa proporção desesperadoramente lenta; é que a instrução acadêmica está infinitamente longe do nível cientifico desta idade; é que a instrução secundaria oferece ao ensino superior uma mocidade cada vez menos preparada para o receber; é que a instrução popular, na corte como nas províncias , não passa de um *desideratum*. (BARBOSA, 1882, p. 8)

Há, nas palavras de Rui Barbosa, uma palpitante relação entre instrução e modernização. Enfático em seus argumentos, Barbosa defendeu a implementação do ensino gratuito no país. Seduzido pela realidade educacional de países como Estados Unidos, França,

Inglaterra, dentre outros, o "Águia de Haia" não relutou em mostrar o valor da educação para o progresso da nação.

Embora, os longos anos na Casa Pia, muito pouco restou da memória de Manuel Querino nesta instituição. Foram 28 de anos que se resumiram em um livro de matrícula, no qual o professor pontualmente registrava a presença e as atividades dos seus alunos. Logo, a partir desse documento, foi possível desvendar e conhecer um pouco da trajetória desse professor negro no colégio dos órfãos. A seguir, trataremos dos personagens e do universo que cercava o professor de desenho.

As aulas de desenho industrial no Colégio dos Órfãos de São Joaquim

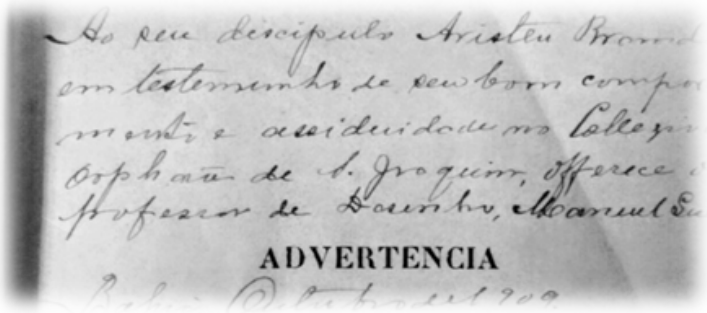


Imagem 1: Em 1909, Manuel Querino dedicou o livro *As artes na Bahia* ao seu ex-aluno Aristeu Brandão da Costa. Hoje o livro encontra-se no arquivo do Colégio dos Órfaos de São Joaquim.
Fonte: As artes na Bahia, 1909.

Falar da relação de Manuel Querino com os seus aproximadamente 36 alunos é falar do desvelo de um mestre com seus discípulos. A imagem ilustrada acima foi tirada da primeira edição do livro *As artes na Bahia* (1909). Manuel Querino dedicou este livro ao estudante Aristeu Brandão da Costa. Em 1895, Aristeu foi aluno de Querino no Colégio dos Órfãos de São Joaquim. Nascido em 10 de junho de 1888, Aristeu Brandão da Costa deu entrada no Colégio dos Órfãos de São Joaquim em 1895, mesmo período em que Querino ingressou na instituição. No livro de matrícula dos menores admitidos

na instituição, não há menção à cor de Aristeu. É preciso, todavia, lembrar que estamos falando de uma instituição cujos ingressos, na sua maioria, eram de brancos. Entretanto, segundo Alfredo Matta, a partir de 1872, houve um acréscimo no número de meninos pardos ingressos na casa. Convém notar, pois, que a quantidade de negros não ultrapassava 2% em 1874 (MATTA, 1996, p. 105). Essa é uma questão que merece um estudo aprofundado, sobretudo diante da documentação existente no Colégio dos Órfãos de São Joaquim sobre esse assunto.

Nota-se que Aristeu Brandão permaneceu no colégio por nove anos. De acordo com os dados, o tempo de permanência dos meninos na casa variava, mas a média de tempo não ultrapassava cinco anos. Contudo, a partir da segunda metade do século XIX, esse tempo se eleva para seis anos. Sabe-se que Aristeu adentrou a instituição com sete anos e saiu com 16. Ainda, de acordo com Matta, a média de idade em que os meninos deixavam a instituição não excedia os 14 anos. Diante disso, podemos cogitar que a afinidade de Manuel Querino com Aristeu Brandão possa ter prolongado sua estadia no Colégio dos Órfãos de São Joaquim, considerando o prestígio de Querino na instituição. É interessante observar que, cinco anos após a saída de Aristeu do colégio, Manuel Querino manteve contato com seu o ex-aluno, prova disso foi o empenho de Querino em dedicar o livro *As artes na Bahia* ao menino Brandão, nesse período, com seus 21 anos de idade.

Evidentemente que outros personagens fizeram parte da vida educacional de Querino. Foram quase 40 alunos só no ano de 1895. Destaco aqui outra figura que fez parte desse quadro, o estudante Ranulplo Marques Favilla. Este, por sua vez, era branco, cujos pais eram José Marques Favilla e Labania Carolina Favilla. Nascido também em 1888, deixou a casa em 1905, já com seus 17 anos. Para além, outro estudante chamou minha atenção como, por exemplo, o menino Irineu Querino. Infelizmente, não foi possível, neste estudo, darmos conta da trajetória desses personagens que fizeram parte da docência de Querino, são trajetórias que merecem uma atenção dos pesquisadores baianos.

No entanto, mesmo vivendo um período marcado pela desvalorização do ensino pelo poder público, Manuel Querino defendeu com veemência a sua condição de educador. Foi assim que em 1898,

nada modesto e ciente da eficácia do seu trabalho, fez um "abaixo assignado" solicitando aumento do salário,

> Abaixo assignado, professor de Desenho Industrial vem solicitar um aumento em seus vencimentos, tomando como objeto de consideração ao seu pedido, o excessivo preço dos gêneros alimentícios e os bons resultados apresentados pelos seus alunos, na aula que dirijo. (QUERINO, 1898, p. 1)

Além de usar como argumento os bons resultados das aulas de desenho para os alunos, Querino expõe a realidade econômica de Salvador do final do século XIX, sobretudo a partir da desvalorização dos professores na Bahia.

O desenho industrial é caracterizado como o "(...) estudo prévio da forma de objetos, aparelhos ou veículos destinados à fabricação em lotes ou em série" (TEDESCHI, 1968, p. 8). Assim, com o desenvolvimento industrial, evidente no Brasil, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, uma nova configuração política e econômica que refletiu em diversos campos de trabalho uma moderna lógica de mercado. Nesse sentido, Leal aponta que:

> A partir de 1850, houve, no país, um aumento significativo de patentes industriais, colaborando para a introdução de modificações nas relações econômicas e sociais de produção. Entre 1846-1850 foram criados 15 estabelecimentos industriais e, a partir de 1885, o número aumentou, atingindo a casa dos 636 em 1889. (LEAL, 2009, p. 155)

Certamente, que, com a emergência da indústria, instalou-se uma nova concepção de artes. Na perspectiva de Manuel Querino,

> Os costumes sociaes desviando as vocações da mocidade pela cegueira de umdiploma, asphvxiaram por sua vez, o gosto da arte, tornando-a cada vez mais incompatível com a indústria, que lhe provocou a decadência, no que tem grande responsabilidade os próprios artistas, pela vaidade de só quererem ter filhos doutores, como si houvesse classe priviligeada para notabilizar o indivíduo. (QUERINO, 1913, p. 23)

Ciente da decadência da arte frente às novas modalidades criadas pela indústria, Querino responsabiliza os artistas baianos

por tal abandono, mas chama atenção dos artistas para resistirem ao sistema que oprimia a classe trabalhadora e artística na Bahia. No entanto, essa é uma questão um tanto complexa para discorrer nesse estudo.

Sabe-se que Manuel Querino diplomou-se desenhista no ano de 1882 pela Academia de Belas Artes, onde também fez o curso de Arquitetura. Segundo Maria das Graças de Andrade Leal,

> Possivelmente, em virtude dos desafios que enfrentou no interior da Academia, Querino dedicou-se ao ensino de desenho industrial. Foi ensinando esta matéria no Colégio dos Órfãos de São Joaquim e no Liceu de Artes e Ofícios que produziu trabalhos didáticos sobre desenho linear e geométrico (Desenho Linear das Classes Elementares — manual didático — 1903 e Elementos de Desenho Geométrico — 1911), os quais podem ser considerados precursores do que atualmente conhecemos por design. (2009, p. 89)

Fundada em 1799 pelo irmão Joaquim Francisco do Livramento (MATTA, 1996, p. 37), o Colégio dos Órfãos de São Joaquim emergiu em uma Bahia em consonância com o projeto higienista e civilizador, já em vigor nesse período. João Jose Reis (1991) evidencia na obra *A morte é uma festa*, a representação dos médicos como mediadores da civilização. É exatamente aqui que desponta um dos conflitos mais expressivo na Bahia do século XIX. A Cemiterada foi uma revolta de cunho social e religioso contra a construção do cemitério Campo Santo. Ciente do caráter higienista da revolta, Manuel Querino assinalou que

> O governo da antiga província, em nome da saúde pública, mandara construir o Cemiterio do Campo Santo, extinguindo a nociva prática dos enterramentos nas igrejas, excetuando os prelados diocesanos e as religiosas professas e recolhidas. A empresa concessionária, tendo satisfeito o seu contrato com o governo, apresentou o cemitério em condições de funcionar. Entendeu o povo de não utilizá-lo, e neste sentido, fez reclamação, que não foi aceita. (QUERINO, 1916, p. 171)

Inicialmente, nota-se nas palavras do autor baiano certo repúdio a "prática dos enterramentos nas igrejas". Esse costume foi considerado, nesse período, incivilizado e anti-higiênico. Como sabido, o comércio de rua, exercido majoritariamente por negros, era criminalizado também.

Manuel Querino permaneceu no Colégio dos Órfãos de São Joaquim até as vésperas da sua morte. O professor baiano morreu em fevereiro de 1923, na Bahia. A morte de Querino ficou registrada em vários jornais baianos da época (GLEDHILL, 2014, p. 111). O Diário de Notícias narrou sua morte da seguinte forma:

> As 5 1/2 horas da manhã de hoje, na chácara de sua residência, ao Matatú Grande, victima de pertinaz moléstia que, há cerca de vinte dias, o acamou, rodeado dos carinhos de sua família, faleceu o professor Manuel Quirino. Dentro da modéstia que se pautou como norma de vida, foi o extincto não só o estudioso apaixonado de homens e factos da Bahia antiga, mas um conhecedor perfeito desse ramo de história, máxime da raça negra. (1923, p. 2)

Além da figura do professor, o jornal fez questão de frisar o trabalho e as pesquisas desenvolvidas por Querino na Bahia, sobretudo do ponto de vista da raça negra.

Considerações Finais

Durante a exposição desse trabalho, foi buscado mostrar alguns pontos importantes da trajetória docente de Manuel Querino. Sua entrada no Colégio dos Órfãos de São Joaquim, a importância da interação do professor baiano com algumas personalidades baianas para consolidação da sua carreira profissional foram questões relevantes nessa discussão. Lamentavelmente, não são muitas as documentações disponíveis sobre a atuação do professor Manuel Querino.

Outros espaços, como a Escola de Belas Artes, instituição, cujos fundadores Querino fez parte, muito pouco preservou de sua memória. Certamente, que o Colégio dos Órfãos de São Joaquim ainda é, do ponto de vista da carreia educacional de Querino, o único lugar capaz de apontar indícios que nos levem a entender a representação educacional do professor baiano.

Percebe-se que a instrução pública foi uma via segura para Manuel Querino. Mesmo ciente das desigualdades sociais e raciais da época, defendeu a educação enquanto uma saída para viabilizar o acesso da população negra e pobre na sociedade e nos espaços reservados às elites. Dessa forma, houve aqui um empenho em

contextualizar alguns pontos importantes da carreira docente de Manuel Querino e compreender o percurso trilhado por ele.

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de Carapinha:* a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo. Campinas: Unicamp, 1999.

BOMFIM, Manoel. *América Latina:* males de origem. 4. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

BOTELHO, André Pereira. *O batismo da instrução:* atraso, educação e modernidade em Manoel Bomfim. Dissertação de Mestrado — UFBA, 1997.

BRAGA, Julio Santana. *Sociedade Protetora dos Desvalidos, uma irmandade de cor.* Salvador: Ianamá, 1987.

CUTE. *Literatura negro-brasileira.*São Paulo: Selo Negro, 2010.

DELANEZE, Taís. *As reformas educacionais de Benjamim Constant (1890-1891) e Francisco Campos (1930-1932):* o projeto educacional das elites republicanas. Dissertação de Mestrado — UFSC, 2007.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008.

FILHO, Walter Fraga. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX.* Salvador: EDUFBA, 1996.

GOMES, Heloisa Toller. As marcas da escravidão. Rio de Janeiro: UFRJ, EDUERJ, 1994.

GLEDHILL, Helen Sabrina. *Travessias Racialistas no Atlântico Negro:* reflexão sobre Booker T. Washington e Manuel Querino. Tese de Doutorado — UFBA, 2014.

GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. "Manuel Querino e a formação do "pensamento negro" no Brasil, entre 1890-1920". *VIII Congresso Luso-afro-brasileiro*. Coimbra, Setembro, 2004. Disponível em: <www.sav.br.inter.net/5star/blogs/mqpensamentonegro.pdf>. Acesso em: 9 set. 2017.

LEAL, Maria das Graças de Andrade. *Manuel Querino.* Bahia: Entre Letras e Lutas, 1851-1923. São Paulo: Annablume, 2009.

LUZ, José Augusto Ramos. *Um olhar sobre a educação na Bahia:* a salvação pelo ensino primário (1924-1928). Tese de Doutorado — UFBA, 2009.

MATTA, Alfredo Eurico Rodrigues. *Casa Pia Colégio de Órfão de São Joaquim:* De recolhido a assalariado. Dissertação de Mestrado — UFBA, 1996.

MELLO, Ana Maria Bandeira de; SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de. "Educação escolar na Primeira República: memória, história e perspectivas de pesquisa". *Tempo*, 2008. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/tem/v13n26/a03v1326.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2018.

MUNANGA, Kabengele. Educação e diversidade cultural. *Cadernos Penesb: discussões sobre o negro na contemporaneidade e suas demandas,* n. 10, Niterói: EdUFF, 2008/2010.

PEREIRA, Paulo Marcos. *Manuel Querino:* percurso de um historiador negro e a historiografia de seu tempo — Bahia (século XIX-XX). Salvador: UNEB, 2015.

QUERINO, Manuel. *As artes na Bahia:* escorço de uma contribuição histórica. Ed.. Salvador: Officinas do Diário da Bahia, 1913.

_____ . *Artistas Bahianos.* 2. edição melhorada e cuidadosamente revista. Salvador: Officinas da Empreza "A Bahia", 1911.

REIS, Meire Lúcia Alves. *A cor da Notícia:* discursos sobre o negro na imprensa baiana 1888-1937. Dissertação de Mestrado — UFBA, Salvador, 2000.

ROMANELLI, Oliveira Otaíza de. *História da educação no Brasil.* 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

SILVA, Viviane Rummlerda. Miguel Navarro Y Canizares e a Academia de Belas Artes da Bahia: relações históricas e obras. *Revista OHUC*, 2005.

SCHUELLER, Alessandra Frota. *Educar e instruir:* a instrução popular na Corte Imperial (1870-1889). Dissertação (Mestrado em História Social das Ideias) — Niterói: UFF; 1997.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças, cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TEDESCHI, Paolo. *Desenho Industrial.* São Paulo: Nobel, 1968.

Atividades Geradoras de Rendimento, Gênero e Mobilidade Social no Bairro de Palmarejo — Cidade da Praia, Cabo Verde

Elisângelo de Brito Sousa[1]
Paulo Ferreira Veríssimo[2]

Introdução

A cidade capital de Cabo Verde, Praia, está a ser palco de muitas intervenções estruturais e mudanças urbanas, visando a construção de uma região metropolitana. Tais intervenções enquadram-se numa nova agenda urbana pensada como um tipo "ideal" de imagem urbana que a autarquia, de forma particular, e o governo, de forma global, querem proporcionar aos munícipes e vender para os que procuram o país, como destino turístico.

A ideia da escrita do presente artigo surgiu no âmbito da chamada "Patrimónios e Identidades em (Re) Construções: Tensões, Embates e Negociações" destinada aos egressos da XVIII Fábrica de Ideias, que ocorreu na cidade de São Luís, Estado do Maranhão, no período compreendido entre os dias 18 e 31 de Março do ano de 2017, sob o tema "Patrimônio, Desigualdade e Políticas Culturais". Trata-se também, do resultado de um trabalho de investigação no

(1) Licenciado em Ciências Sociais — vertente Sociologia — pela Universidade de Cabo Verde. Mestre em Ciências Sociais no programa da Pós-graduação da referida Universidade. Contato: elisangelosousa15@gmail.com

(2) Licenciado em Sociologia — vertente Ensino — pela Universidade Piaget de Cabo Verde. Mestre e doutorando em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde. Contato: pauloferreira_15@hotmail.com

âmbito do programa de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade de Cabo Verde. Como objectivo central, o artigo procura analisar o contexto social de origem das vendedeiras ambulantes que comercializam géneros alimentícios no bairro de Palmarejo(3). Então: Como é pensado o papel e como fica a situação dessas mulheres de origem social humilde que labutam, há anos, por meio dessas atividades, nos bairros urbanos da capital do país para sustentar e manter as suas famílias?

Os procedimentos metodológicos do trabalho sustentam-se na revisão da literatura concernente à temática e na sua interpretação com base nas pesquisas etnográficas feitas. A observação direta e as conversas informais foram, de fato, as estratégias metodológicas e recursos privilegiados na abordagem destas temáticas e, por último, a reflexão sobre os dados empíricos como forma de tratamento. Os nomes das interlocutoras usados no trabalho são fictícios. Em termos estruturais, o artigo encontra-se dividido nos seguintes itens: i) contextualização de Cabo Verde; ii) exploração da categoria gênero, da temática atividades geradores de rendimento e análise dos dados empíricos; iii) análise da desigualdade no seio laboral cabo-verdiano e a mobilidade social; iv) considerações finais em que estabelecemos uma articulação sinóptica dos conteúdos tratados nas diversas secções a fim de possibilitar ao leitor uma perspectiva panorâmica de um todo harmonioso, o que permite compreender a semântica dos conteúdos da matéria de investigação em apreço.

Contextualização

Cabo Verde foi descoberto pelos portugueses em 1460 no quadro da navegação e expansão. Situa-se numa posição geoestratégica entre o Equador e Trópico de Câncer. Cobre uma área total de 4.033 km² de superfície terrestre e encontra-se situada a 500 km da costa ocidental africana. O arquipélago é constituído por um conjunto de dez ilhas, divididos em dois grupos: o de

(3) Palmarejo é um bairro nobre da cidade da Praia que se localiza a oeste, que começou a ser ocupada na década de 80 do século passado. O seu assentamento actual resulta de dois momentos distintos de ocupação: uma área inicialmente espontânea e, posteriormente, um bairro habitacional infraestruturado contíguo. É um bairro habitacional, empresarial e estudantil.

Sotavento, abarcando as ilhas da Brava, Fogo, Maio e Santiago; e o grupo de Barlavento, de que fazem parte as ilhas de Santo Antão, São Vicente, São Nicolau, Boavista, Santa Luzia e Sal. A população aproximada do país é de 521 mil habitantes (Banco Mundial 2017(4)). Em 1462, deu-se o início ao processo do povoamento com os negros escravizados trazidos do continente africano pelos portugueses e alguns brancos europeus do reino, dando origem a uma sociedade mestiça crioula. Em 1975 tornou-se independente através da luta armada, protagonizada num projeto de unidade Guiné-Bissau/Cabo Verde. Com a conquista da sua soberania, criou condições para se viabilizar enquanto Estado-Nação. Com isso ganhou reconhecimento internacional, o que permitiu a sua inserção em organizações internacionais diversas.

Por se tratar de um arquipélago que não dispõe de recursos naturais, a promoção do seu desenvolvimento o torna dependente de fluxos externos, incluindo as remessas dos emigrantes, os investimentos no setor turístico que se beneficiam do clima quente o ano todo, da paisagem diversificada e da riqueza cultural, especialmente a música, os programas de ajuda ao desenvolvimento e às atividades ligadas ao comércio informal.

Este último é exercido por um grande número de pessoas, sendo a sua maioria mulheres, oriundas das classes populares e, se analisarmos o contexto social cabo-verdiano, constatamos que as mulheres estão muito presentes no setor informal (52,5% em relação a 47,5% de homens) e estão fortemente representadas (76%) nas atividades informais de comércio, enquanto os setores da indústria e dos serviços são sobretudo ocupados por homens (Instituto Nacional de Estatística, 2012).

Gênero

A categoria "gênero" tem sido uma categoria analítica muito recorrente nas Ciências Sociais, pela sua utilidade, aplicabilidade e operacionalização na construção da realidade social. Neste trabalho, como estamos a explorar um universo feminino, é fulcral

(4) Disponível em: <http://www.worldbank.org/pt/country/caboverde/overview>. Acesso em: 5 abr. 2018.

realizarmos um debate em torno do conceito de gênero segundo a perspectiva ou a partir de um olhar feminino. O uso do termo "gênero", na opinião de Scott (1990), constitui um dos aspectos daquilo que se poderia chamar de busca de legitimidade acadêmica para os estudos feministas nos anos 80. Ao mesmo tempo, é um meio de descodificar o sentido e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana. Neste contexto é usado pela sua visão holística e com a preocupação de ser uma ferramenta para desconstruir paradigmas. É uma referência a nível mundial no estudo do mesmo e a sua presença é importante no debate à volta das relações sociais de gênero.

O termo "gênero" aparece nas Ciências Sociais como conceito para defender que, independentemente das diferenças biológicas há muitas maneiras de construir diferenças sociais. As diferenças entre homens e mulheres são uma construção social, e as variáveis culturais que encontramos nos desempenhos cotidianos dos papéis masculinos e femininos não resultam de uma inevitabilidade biológica, mas de opções sociais, conjunturais e culturais. Estas criam e legitimam ideias de comportamento especificamente feminino e masculino que estão relacionadas com o estatuto social de cada um destes agentes, estando na base de relações estruturais de desigualdades entre homens e mulheres que se manifestam tanto no mercado de trabalho como nas estruturas políticas ou no interior da família (GRASSI & ÉVORA, 2007, p. 14). A partir da leitura das autoras acima referidas é possível perceber em alguns estudos que envolvem as relações homem/mulher, a desconstrução dessa ideia de diferenças e trabalhar a realidade vivida por ambos como construções sociais. Em outras palavras, elas são úteis neste trabalho no sentido de nos fornecer elementos para aprofundar os debates sobre o gênero.

O efervescer da categoria "gênero" situa-se, sobretudo, a partir da década de 70 do século XX, e a partir dali a sua centralidade analítica tem vindo a traduzir-se em múltiplas investigações nos espaços acadêmicos e no seu manejo nos espaços públicos e políticos, tornando-o não apenas uma categoria social e cultural, mas também política, possibilitando interpretações diferenciadas e nem sempre pacíficas. No contexto cabo-verdiano, na época colonial era possível visualizar a marginalização da mulher no acesso às oportunidades

educativas e/ou questionar as hierarquias de gênero e de classes sociais que marcaram o sistema educativo cabo-verdiano, outrora. Nessa altura, o sistema escolar legitimava as diferenças sociais sob clivagens discriminatórias: classe, gênero, língua, raça e origem. Essa situação torna-se particularmente mais expressiva ao se particularizar a análise da problemática de gênero no contexto rural cabo-verdiano (SILVA & FORTES, 2011, p. 8-14).

O "gênero" é uma categoria que pela sua capacidade interpretativa e seu manejo pode ser usada para estudar e explorar variáveis como a mobilidade e a desigualdade sociais e o comércio informal urbano.

Atividades Geradoras de Rendimentos(5) em Cabo Verde

Cabo Verde é conhecido como sendo um país de emigração e, ao mesmo tempo internamente tem-se registrado um número considerável de pessoas que fazem parte das estatísticas do êxodo rural.

> Esse processo de concentração urbana, acelerado a partir da independência do país, tem provocado um aumento considerável da população nas cidades, mas que não vem sendo acompanhado pelo ritmo de produção de emprego no setor formal da economia. Tanto homens como mulheres, sobretudo advindos das áreas rurais, têm deixado de lado as atividades, que eram tradicionalmente desenvolvidas, para a inserção no trabalho informal. (SILVA, 2015, p. 165)

Este tipo de comércio que se desenvolve em vários bairros da capital do país é protagonizado maioritariamente por figuras femininas que muitos atores sociais denominam, por vezes, de vendedeiras(6)/rabidantes(7). Vale destacar que o nome dado a essas

(5) É um conceito metodológico usado para identificar, classificar e categorizar as mulheres que exercem as suas atividades económicas ou geradoras de rendimento nos espaços urbanos da capital do país. Em outras paragens esse tipo de atividade é denominado de comércio informal ou setor informal.

(6) Este termo é genérico. No nosso comtexto a utilizam para referirem-se as pessoas que vendem algo, poe exemplo quando deambulam pelos bairros do país á pé ou num ponto de venda fixo.

(7) No quotidiano local são mulheres que tem um grande espirito empreendedor, ou seja, tem a capacidade de criar e gerir o seu próprio negócio nos bairros ou centros comerciais do país. As suas atividades típicas são a revenda de géneros

figuras femininas no contexto urbano é ambíguo e o mesmo aplica-se ao que fazem. Uns as chamam de rabidantes, outros de vendedeiras, alguns de "buska vida[8]". Por exemplo, Maria autointitula-se de vendedeira (incluindo as duas filhas que praticam a mesma atividade que ela). Luísa rotula o que faz de "venda". Já Joana considera-se vendedeira e rabidante, simultaneamente. As pessoas com que elas negociam no mercado do Plateau[9] para adquirir alguns gêneros alimentícios para revender no Palmarejo chamam-se/são chamadas de "rabidantes". Nome que é utilizado por algumas figuras femininas que exercem atividades geradoras de rendimento para se referirem a atividades realizadas tanto pela Joana como Luísa.

No debate sobre o comércio informal além dos dados produzidos pelo INE (2012 e 2017) sobre o estado do setor informal em Cabo Verde, trouxemos as contribuições da pesquisadora brasileira Tatiana Silva (2011 e 2015) que explora o contexto sociolaboral que estamos analisando. Ela explora o comércio informal em termos do gênero/trabalho, práticas sociais e informalidade urbana transnacional.

> O comércio informal por elas desenvolvido tem servido como um dos principais eixos de sustentação da economia cabo-verdiana, pois as "rabidantes" são responsáveis pela venda de inúmeros produtos que vão desde géneros alimentícios, como peixes, verduras e legumes, até roupas, calçados e bijuterias. Na mesma linha, acrescenta que "as rabidantes têm um poder fundamental na sociedade cabo-verdiana, especialmente pela comercialização de produtos que acabam por sanar em grande parte as necessidades da população". (SILVA, 2011, p. 129-138)

Segundo dados do INE,

> Mais de metade da população que trabalha no setor informal (58,8%) é do sexo feminino contra 41,2% masculino. A distribuição das Unidades de Produção Informal (UPI), por sexo do representante,

alimentícios ou não, diariamente. Essas mulheres estão constantemente á procurar formas de garantir o sustento familiar.

(8) É uma atividade mais ampla e uma filosofia muito comum no vocabulário e quotidiano cabo-verdiano. Inclui a prática de vendedeira e rabidante. Também é uma forma de não ficar parado, ou seja, estar sempre a realizar atividades de modo a obter algum rendimento monetário.

(9) O mercado central da cidade da Praia, situada no centro histórico, o Plateau.

> mostra-nos que 62,2% das UPI são geridas por mulheres e 37,8% por homens. A informalidade está ligada em grande medida às dificuldades de acesso ao mercado formal e por tanto, relacionado com o acesso à formação e à educação. Os dados indicam que 58,5% das mulheres que estão ocupadas na economia informal tem nível de instrução básico. As mulheres encontram-se fortemente representadas nos sectores do comércio e indústria, enquanto os homens estão mais representados nos setores de serviços. Os homens empregadores no setor informal representam 52,7% do total dos empregadores, indicando um desequilíbrio a desfavor das mulheres. Por outro lado, 64,3% das mulheres trabalham por conta própria, representando uma situação de desequilíbrio a desfavor dos homens. (INE, 2017, p. 53-54)

No que tange a sua origem, na Praia,

> As mulheres rabidantes são, na sua maioria, oriundas do interior da ilha de Santiago — e de outras ilhas (SOUSA, 2015) onde trabalhavam em atividades rurais como criação de gado e agricultura de sequeiro e regadio, que são atividades de subsistência com seus respetivos agregados familiares. A mudança para a cidade dá-se quando são ainda jovens ou ao casarem- se e constituírem suas próprias famílias. Esta mudança ocorre por razões costumeiras que justificam a migração campo-cidade: em geral, enfrentam a falta de condições de trabalho no campo, o que está também associado a questões climáticas como períodos prolongados de seca. (PÓLVORA, 2013, p. 99-100)

Aproveitamos para trazer um trecho do diário de campo registando uma conversa com a nossa interlocutora Maria. Ela tem 52 anos de idade, sendo 29 anos de experiência nas atividades de venda de géneros diversos:

> Conta que é natural de São Lourenço dos Órgãos (uma localidade do interior da ilha de Santiago). Na casa onde cresceu eles eram dez pessoas, incluindo os pais. Dos dez, sete eram seus irmãos sendo ela a menor da casa. Sublinha que pelo facto de ser "codé[(10)]", não fazia quase nada em casa e frequentava a escola. Nesta época estudou até o 4º ano do ensino básico. Porém, por falta de condições dos pais, não pôde estudar mais. Frisa que para estudar mais ela tinha de vir a cidade da Praia, o que na altura era difícil. Pois tinha que pagar a estadia, a escola e a alimentação. Era somente o pai que trabalhava na

(10) Nome comum atribuído ao último filho ou ao filho mais novo de um casal ou de uma mãe/pai no cenário parental cabo-verdiano.

> altura. Ele era agricultor e a mãe era doméstica… onde morava, tinha caminhos que passavam á frente das montanhas, descia os vales e subia as montanhas... Na época agrícola ela ficava em casa a preparar as refeições, para depois levar para o campo. A minha presença no campo de cultivo familiar era pontual. Pois, tem fobia aos insectos… (DIÁRIO DE CAMPO, 20 de janeiro de 2017)

Quando a Maria veio ao mundo, o pai dela tinha 52 anos e a mãe, 39 anos de idade. Apesar da diferença de idade, eles se entendiam muito bem e eram muito bem casados, vincou. O casamento no interior da ilha de Santiago era muito importante. Pois, segundo algumas fontes ligadas às gerações mais vividas, um filho não nascia sem que se consumasse o casamento com uma mulher. O casamento era de tal forma importante que representava os valores e os ideais trabalhados e cultivados na família cabo-verdiana. Uma mulher só envolvia com um homem depois do casamento, pois a mulher ou a noiva tinha que estar virgem na noite de núpcias, para assim o noivo/marido exibir os lençóis da cama tingidos de sangue para a vizinhança e familiares.

O trecho em destaque também resume um pouco o que foi a infância de Maria. Ela é descendente de uma família numerosa do interior da ilha de Santiago com poucos recursos financeiros (realidade de muitas vendedeiras e famílias cabo-verdianas). Em casa, eram dez pessoas, incluindo os pais. Dos oito filhos, cinco eram rapazes (um dos irmãos já faleceu) e três eram meninas (incluindo ela). Era a mais nova da casa. Fala da sua infância com uma certa carga nostálgica, com vida, com brilho nos olhos e detalhes sobre a geografia (especial destaques para as montanhas) da sua localidade de origem. Essas referências paisagísticas proporcionam aos ouvintes e leigos momentos de suavidade, frescura, paz interior e tranquilidade.

A ilha de Santiago é a segunda ilha mais montanhosa do país e também onde a agricultura é uma atividade muito praticada. A família da Maria é uma das praticantes desta atividade. Porém a sua presença no campo de cultivo familiar era pontual. Pois, tem fobia aos insetos. Fobia que a família está ciente. Então, não sentem muito a sua falta e não exigem a sua presença no campo de cultivo familiar. Aos doze anos de idade, o seu endereço permanente passou a ser o bairro de Achada Santo António, na cidade da Praia na casa

da irmã. Ali iniciou a sua atividade socioprofissional instruída pela irmã, que tinha um pequeno negócio ligado ao comércio informal. De grosso modo, os dados demostram que o que tem impulsionado a entrada das mulheres no mundo do comércio informal é a falta de emprego. Fato mencionado por muitas mulheres que vivem do comércio informal no bairro do Palmarejo. Há relatos da procura de "ganha-pão(11)", gosto pela atividade, independência e autonomia financeira.

Quando se fala destas mulheres e o trabalho delas, deve-se falar também dos espaços urbanos.

> O espaço urbano é considerado uma das peças fundamentais na engrenagem que faz o capitalismo global atual funcionar. No entanto esse mesmo espaço aqui está sendo visto não como uma entidade separada ou autónoma, mas produzido a partir das relações sociais, e, no caso de Cabo Verde, essa produção está bastante influenciada pelas relações económicas e bastante determinada pelas mulheres que o ocupam e fazem dele o lugar para produzir o seu sustento e o de suas famílias. O espaço urbano está bastante ocupado não apenas pelas mulheres que vendem nas ruas, mas está também dividido por outras redes de solidariedade e de negócios movimentados por essas mulheres. Entretanto, embora as relações económicas ditem o ritmo das relações sociais nas cidades e modifiquem o espaço com a pretensão de gerar capital, as pessoas que frequentam e usam os espaços têm experiências, percepções diversas, ademais de que atribuem significados diversos, que nem sempre vão ao encontro do que as políticas públicas estão propondo ao espaço. (PÓLVORA, 2013, p. 98)

Pólvora (2013) é uma autora brasileira que se tem dedicado ao estudo do comércio informal em Cabo Verde. Ela aqui é utilizada pela forma como vê e interpreta os espaços urbanos. Um espaço dinâmico, cheio de relações sociais e regulamentado. No tocante ao regulamento, segundo o Programa de Governação do Município da Praia(12) em 2008 deu-se início a uma série de realizações, com o

(11) No vocabulário local é sinonimo de procurar vida ou procurar sustento para si e para a família.

(12) Disponível em: <http://www.rtc.cv/admin/imgBD/candidatos/Pprograma%20para%20a%20C%C3%A2mara%20 Municipal%20da%20Praia%202012_2016_JS.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2018.

objectivo de organizar a atividade comercial ambulante através da introdução da ordem e disciplina no tocante à ocupação das vias e espaços públicos com feiras; a criação de um novo espaço de vendas no mercado de Sucupira; promoção de ações de formação a 880 vendedores ambulantes dos mercados: também a oferta de espaços adequados para promover acções de formação aos vendedores; definir as zonas autorizadas para a venda ambulante e regulamentar a atribuição de cartões de vendedores ambulantes (MUNICÍPIO DA PRAIA, 2008, p. 77).

> Para fazer cumprir estes e outras acções na autarquia local foi criada um corpo fiscalizador cuja motivação está relacionada com a preocupação de se criar uma cultura de rigor, repudiando-se o amadorismo e o voluntarismo na atuação (os fiscais municipais). O novo regulamento abre a possibilidade de aproveitamento dos actuais fiscais, sob certas condições, pois que o novo serviço é mais exigente e precisa, para ganhar credibilidade, de uma imagem renovada. O dispositivo denominado de guarda municipal(13). Ele tem por missão a fiscalização do cumprimento de posturas e regulamentos policiais com vista, designadamente, à defesa e protecção da saúde pública e do meio ambiente, à segurança na circulação de viaturas e peões nas vias públicas, ao respeito das normas de gestão urbanística, à garantia do abastecimento público e à defesa do consumidor. (BOLETIM OFICIAL, n. 29, II, 2009, p. 494)

Com a criação desse dispositivo fiscalizador, a guarda municipal, os espaços públicos de Palmarejo ganharam uma nova configuração. Em Praia são 69 efetivos, dos quais 14 são mulheres. Os agentes da guarda municipal passaram a fazer atuações e intervenções nas vias públicas no quadro do cumprimento das suas atribuições, o que acabou por criar tensões e desavenças com

(13) O serviço de guarda municipal da Praia no Município da Praia, adiante designado guarda municipal, foi criado por deliberação da Câmara Municipal n. 23/2008, de 4 de dezembro, ao abrigo do disposto nos artigos 5º, 6º e 43º do Estatuto dos Municípios, aprovado pela Lei n. 134/IV/95, de 3 de julho, e do artigo 17º do Regulamento Orgânico do Município da Praia. O presente regulamento tem por objecto o estabelecimento das regras de organização, distribuição de competência, funcionamento e gestão do pessoal do serviço de Guarda Municipal do Município da Praia, em conformidade com o disposto no n. 4 do art. 17º do Regulamento Orgânico do Município da Praia.

as vendedeiras muitas vezes pelos métodos de abordagem por eles usados. As ações e atuações muitas vezes são questionáveis/ questionadas.

> Uma funcionária da área de licenciamento comercial do Município frisa que as vendedeiras que vendem nas ruas têm uma banca ou uma pedra no interior do mercado… não há procura por um cartão ambulante pelas vendeiras. Os requisitos são o seguinte: Cópia do bilhete de identidade, número fiscal, boletim de sanidade e duas fotos tipo passe… A câmara está a reunir condições para realojar as pessoas que estão a vender na rua. No momento não existe um grupo para sensibilizá-las.
>
> O guarda municipal ressalva: Muitas vezes nas abordagens quotidianas as vendedeiras reconhecem que eles estão a fazer o trabalho deles, outras criam tensões. Entendemos que elas estão ali á procurar o sustento da família… Quando apreendemos os géneros alimentícios, elas tem que pagar uma coima que vai até 5.000 ECV, se não o pagarem damos os géneros para os centros de idosos… Há conflitos de interesse em jogo… (DIÁRIO DE CAMPO, 3 de Maio de 2018)

Por um lado, as vendedeiras reconstroem as suas identidades e lutam pelo reconhecimento. Por outro lado, a presença constante dos guardas afetos à autarquia condicionam e muito a prática das suas atividades. As acções da parte deles são justificadas com recurso ao artigo 203º do Código de Posturas do Município da Praia(14). Esses desentendimentos no mundo do comércio informal levam a conflitos em muitos casos. Hoje circulam alguns vídeos na *internet* sobre essas ocorrências.

Além disso, a presença das mulheres no cotidiano urbano de Palmarejo salta à vista de qualquer ator social. Ela é representada em diversos moldes e tons de vestuários a condizer com o contexto. Os trajes usados por elas são variados, porém, nunca dispensam o tradicional pano que usam para protegerem o corpo das poeiras

(14) É proibido a venda ambulante, sob qualquer forma e meios utilizados, sem a competente licença municipal e cartão de sanidade, nos casos em que este é legalmente exigível (os que vendem os derivados do trigo, exceptuam-se). Condição que muitas vendedeiras não possuem. 2. Entende-se por vendedor ambulante todo aquele que exerce o comércio a retalho de forma não sedentária, pelos lugares do seu trânsito ou em zonas que lhe sejam especialmente destinados pela Câmara Municipal.

que o vento traz, do frio e os géneros alimentícios do Sol. Em outras palavras, o pano é simbólico, estético e protetor. Elas têm um tom bem chamativo e caraterístico que até pode ser considerado como algo que as identificam, acompanhadas pelas banheiras de vários tons e grades de plástico (com o nome da proprietária) para exporem o que estão a vender no momento.

O espaço é cheio de presenças marcantes e aberto a tudo e todos, pois é público até um certo ponto. Para o caso dessas mulheres, o espaço é condicionado. Além de relações de poder, os espaços sociais urbanos utilizados pelas vendedeiras para realizarem as suas atividades diárias são/estão carregados de relações de manifestações de afetos, companheirismo, camaradagem, interajuda, solidariedade, amizade, de prática de ações concretas, fruto dos conhecimentos adquiridos ao longo da vida e de desigualdades sociais.

Desigualdades Sociais no Mercado Laboral Cabo-verdiano

Não há um estudo ou um relatório aprofundado sobre o tema das desigualdades sociais. Porém, na sociedade civil cabo-verdiana tem circulado discursos de cariz político na voz de alguns homens e algumas mulheres que ocupam alguns espaços de poder e decisão, que denunciam e chamam a atenção para a questão do estatuto e a situação da mulher na nossa sociedade.

Carvalho (2015, p. 136-137), acadêmica, política e defensora de condições igualitárias entre os sexos sustenta o seguinte:

> Por seu turno chama atenção pelas denúncias feitas, onde entende que as desigualdades — falta de direitos, discriminação e subordinação — entre mulheres e homens começaram a ser denunciadas pelas próprias mulheres no século XIX. Tais denúncias permitiram que as mulheres, lentamente, fossem adquirindo direitos e construindo uma agenda de igualdade. Naquele momento, os modelos socioculturais que definiam os cabo-verdianos, enquanto homens e mulheres, foram reconsiderados. As últimas décadas são testemunhas da crescente e regular conscientização da necessidade de empoderamento das mulheres como medidas para aumentar a equidade social, econômica e política e ampliar o acesso a direitos humanos fundamentais.

Em relação à situação do gênero em Cabo Verde, Carvalho (2015, p. 138-140) entende que nos setores da participação política e econômica, os dados revelam certo desequilíbrio em desfavor das mulheres — pouca participação nos cargos de decisão na gestão pública, nos partidos políticos e nas demais esferas de poder, assim como nos empregos e cargos melhores remunerados e os indicadores referentes às mulheres são mais baixos do que os dos homens, designadamente no acesso ao emprego, da incidência da pobreza e do desemprego.

Num estudo recente sobre as práticas cotidianas das rabidantes, Silva (2015, p. 165-166), ao analisar de forma crítica a situação sociolaboral no contexto cabo-verdiano, frisa que a nível global, no final do século XX, a inserção feminina no mundo do trabalho significou um passo importante para o estabelecimento de relações mais igualitárias. Todavia, observamos a emergência de novas formas de desigualdade, que acabaram por resumir a presença das mulheres a atividades de baixo prestígio e menor remuneração. Dados do INE (2017, p. 54-55), baseados nas informações do inquérito Multiobjetivo Contínuo de 2015, apontam que os assalariados.

> No setor informal são fundamentalmente homens (72,2%). Nota-se que o estatuto de aprendiz pago no sector informal é exclusivamente do sexo masculino. A posição das mulheres e dos homens nas UPI para além do sector em que trabalham, condiciona o rendimento a que tem acesso: a remuneração média mensal total é de 29.600 ECV (escudos cabo-verdianos), sendo de 26.268 entre as mulheres e de 36.723 entre os homens, o que equivale a uma diferença de 10.455 ECV. Analisando a mediana das remunerações mensais, constata-se que metade das mulheres recebe cerca de 1.000 ECV a menos ao registado a nível total, enquanto metade dos homens recebem mais 2.000 ECV acima da mediana total.

Os dados têm demonstrado que no seio laboral urbano as mulheres estão a ser prejudicadas pelo fenômeno das desigualdades sociolaborais ao mesmo tempo em que as figuras femininas têm ganhado espaço e destaque no tecido social, a partir de adoção de estratégias e tomada de atitudes fulcrais para a implementação de ideias empreendedoras no seu dia a dia para poderem pôr em prática os seus ideais de autodependência e autossustentação utilizando as ferramentas que possuem à procura da mobilidade social.

Mobilidade Social

O contexto social de origem, o percurso sócio-histórico das mulheres, a estratificação e a mobilidade social estão intimamente ligados. O uso analítico e harmonioso entre eles serve como uma lupa para tentar interpretar o contexto socioecônomico das interlocutoras na procura do acesso a espaços sociais fulcrais tão desejados. A análise se centra nas abordagens sobre a mobilidade social formuladas por alguns autores brasileiros, pois não encontramos estudo sobre o tema feito por nenhum autor cabo-verdiano. No artigo, utilizamos os dados sobre a educação, origem social e a mobilidade intergeracional para explorar o caso da mobilidade social no seio da informalidade urbana cabo-verdiana

> Os estudos sobre a mobilidade social acentuam o relevante papel da educação no decurso da ascensão social do negro e do mestiço, não só pelas melhorias das condições económicas daqueles que investem na educação, como também pelo prestígio e status social que acabam por adquirir. Na África colonial portuguesa, o factor educação (sinónimo de civilização) era a condição necessária para a ascensão social dos não brancos e, consequentemente, a única via para se afirmar como pessoa íntegra. A educação funcionava como um instrumento que possibilitava a discriminação positiva entre os assimilados da cultura portuguesa — os civilizados — e os grupos sociais desqualificados e estigmatizados como indígenas dada à ausência de símbolos próprios da potência colonizadora. (RAMOS, 2009, p. 25)

Num estudo feito por Jannuzzi (2002, p. 262), sobre mobilidade intergeracional no Brasil, frisa que dada a intensidade da migração rural-urbana, a separação entre ocupações rurais e urbanas, qualificadas ou não, nos níveis das escalas sócio-ocupacionais empregadas, a vinda de trabalhadores rurais para os centros urbanos acabava tendo um papel decisivo sobre as cifras gerais de mobilidade. Num outro estudo, Pero (2006, p. 138) acrescenta que a origem social exerce um papel importante na determinação do campo de possibilidades de conquista de posições na estrutura socioeconômica. Porém, Ribeiro (2007, p. 137) frisou que,

> Antes do advento da sociedade moderna, as posições sociais dos indivíduos eram quase totalmente determinadas por suas origens sociais. Filhos de escravos seriam obrigatoriamente escravos, e filhos de nobres permaneceriam nobres. Uma das principais ideologias da

> sociedade moderna é a de que os indivíduos não devem herdar suas posições sociais diretamente, mas sim garantir seu lugar por meio de suas capacidades e de esforços próprios. Pessoas com origens em classes menos favorecidas procuram subir na vida e, quando não conseguem, muitas vezes atribuem seu insucesso a sua origem social. Em contrapartida, muitos filhos das classes mais altas, mantendo-se nas posições sociais de prestígio, procuram afirmar em alguma medida que sua condição se deve aos seus próprios méritos.

Grosso modo, os autores citados ajudam-nos a pensar os contextos de origem das nossas interlocutoras. Elas são oriundas de contextos sociais rurais. Luísa (23 anos), Joana (36 anos) e Maria (52 anos) as três têm um repertório marcado por atividades típicas do contexto rural cabo-verdiano; a agricultura e a criação de gado. Estando na capital do país, usaram suas capacidades e esforços próprios para ocuparem as atividades que ocupam, típicas dos centros urbanos. Se formos analisar a situação sociolaboral da Luísa, podemos perceber que apesar de ela ser oriunda de uma família numerosa, cujo pai era a figura central em termos da manutenção e sustento da família, a situação dela é diferente. Ela tem o apoio dos pais dos seus filhos no tocante ao pagamento da mensalidade escolar. Ela possui um papel central na educação deles em casa e trabalha na informalidade (dia sim, dia não), em parte de manhã para garantir o sustento da família e manter o autoemprego. Comparativamente ao nível de escolaridade da mãe, numa conversa,

> Olhei para ela e a perguntei: Até que classe/serie estudaste? Luísa olhou para mim e disse num tom sereno: Fui até o 7º ano. Perguntei gesticulando: Porque abandonaste os estudos? Luísa respondeu num tom sincero: Não estava a entender nada. Por exemplo a multiplicação, é mesmo que a adição. Era só adicionar os números e o resultado é o mesmo. Eu olhei para ela e disse: Talvez os professores não te ensinavam muito bem. Ela respondeu-me: Não entendia. E também não tinha uma pessoa para me ensinar em casa. A minha mãe não me ensinava em casa. Agora ensino o meu filho em casa a multiplicação. De seguida perguntei: Se podias, irias para a escola hoje? A sua resposta foi: Não posso! Tenho muitos problemas. Eu enfatizei: Estou a dizer quando encontrares um trabalho. Ela olhou para mim e disse: Sim! (DIÁRIO DE CAMPO, 24 de outubro de 2017)

O discurso dela mostra que não queria abandonar a escola. Ela foi honesta consigo, no sentido de perceber que não estava a aprender os conteúdos ministrados na escola e deixou de a frequentar por escolha e decisão própria. A questão é que não estava a aprender por qualquer fator, seja externo ou interno. Daí, apresenta uma explicação de não estar a aprender na escola. O fato de não ter uma pessoa para a ensinar em casa é uma outra explicação. Podia ser a sua mãe (que aparece muito nas nossas conversas em detrimento do pai) ou os irmãos mais velhos. Mas isso não foi uma realidade para ela. No nosso cenário, é uma mais-valia, pois acrescentava e reforçava o que ela tinha aprendido na escola. Geralmente em Cabo Verde os pais ensinam aos seus filhos conteúdos escolares, mas aqueles que sabem o básico e sabem o que estão fazendo. Já os pais com melhores condições financeiras os colocam nas explicações e atividades extraescolares.

Por isso, Ribeiro (2006, p. 863) alerta que o aspeto fundamental do processo de mobilidade social é a aquisição de educação formal. A escolarização é um dos principais fatores que levam à mobilidade social. A análise das desigualdades de oportunidades educacionais, portanto, é fundamental para entendermos o processo de mobilidade. Daí, Jannuzzi (2004, p. 10) acrescenta que em termos sociodemográficos as mulheres, negros, mais jovens e menos escolarizados são os grupos sociodemográficos com mobilidade social ascendente mais baixa em uma perspectiva comparativa. Tudo indica que as interlocutoras sabem que a escolarização é um dos principais fatores que levam à mobilidade social. Pois, elas investiram e estão investindo nos filhos para poderem ter um melhor nível de escolaridade. Até faz todo o sentido, pois uma das riquezas desse país são os recursos humanos. Com isso tem possibilidades de conseguir postos de trabalho com melhor remuneração.

Se formos fazer uma análise em termos intergeracionais, ou seja, a comparação do ofício atual das interlocutoras com o dos progenitores, dá para perceber que alguns progenitores não exerciam um ofício no espaço público, se acontecia era ligado aos afazeres domésticos ou sazonalmente (na época das chuvas, ligado a agricultura). No caso das interlocutoras elas estão a realizar atividades ligadas ao setor informal nos espaços públicos urbanos. A mudança

no ofício é visível, mas também elas são solteiras e muitas delas são independentes e geram o seu próprio negócio.

Considerações Finais

A direção da pesquisa demonstra que as vendedeiras são oriundas de contextos rurais e ao fixarem residência na capital do país, acabam por inserirem nas atividades ligadas ao setor informal na fase da adolescência e adulta por diferentes motivos. Os mesmos dados mostram que a visão da autarquia local em relação ao tipo de cidade que se quer construir acaba por criar tensões com as vendedeiras no cotidiano do bairro de Palmarejo. Pois há um plano em andamento que engloba todos os setores da cidade. Agora, resta saber: como, quando e de que forma as vendedeiras serão incluídas nesse plano. Porque, nas observações cotidianas, elas não estão sendo inseridas, ou seja, estão sendo "empurradas" a saírem das vias públicas do bairro de Palmarejo sem nenhum diálogo ou negociação.

Vias que há muito as tornou, autônomas, independentes, identitárias, calculistas, estratégicas, chefes de famílias em alguns casos e detentoras do espírito empreendedor, acompanhadas com a força de vincar na vida. Porém, mesmo carregando estas características marcantes, não conseguiram alcançar a mobilidade social e continuam a fazer o que fazem. A estadia diariamente nestes espaços é conquistada paulatinamente através de ações de afirmação e reconhecimento por parte do outro, a colega de trabalho, por exemplo.

Criam vínculo com o espaço que rotulam como sendo delas e querem que as outras respeitem e aceitem a conquista. Então cada uma já sabe que um determinado ponto de venda pertence à fulana de tal e não tentam subtraí-la. Há um código invisível impregnado que superficialmente não é percebido. Só estando no seio delas é que dá para perceber isso, através de comportamentos não-verbais e em alguns casos verbais. Os códigos são de conhecimento de todas e se uma delas a violarem são alertadas no momento para que sejam respeitados e que a cena não se repita. Os códigos são como o direito de comercializar com um determinado cliente, de aviso se por acaso os guardas municipais estão nos arredores, de solidariedade, interajuda e respeito.

Referências Bibliográficas

CARVALHO, Carla. A questão de gênero na agenda pública e política de Cabo Verde, África: papel das Ongs feministas na luta pelos direitos das mulheres. *Revista Outros Tempos.* Praia, v. 12, n. 19, p. 135-152, 2015.

GRASSI, Marzia. *Rabidantes:* comércio espontâneo transatlântico em Cabo Verde. Portugal: Instituto de Ciências Sociais e Spleen Edições, 2003.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICAS DE CABO VERDE. *Mulheres e Homens em Cabo Verde* — Factos e Números. Praia: Instituto Nacional de Estatística, 2012.

_____ . *Mulheres e Homens em Cabo Verde* — Factos e Números. Praia: Instituto Nacional de Estatística, 2017.

JANNUZZI, Paulo. Mobilidade social no contexto de adversidades crescentes do mercado de trabalho brasileiro dos anos 1990. *Economia e Sociedade.* Campinas, v. 11, n. 2 (19), p. 255-278, 2002.

_____ . Mobilidade social no Brasil no contexto da reestruturação produtiva. Comunicação apresentada no *1º Congresso da Associação Latino Americana de População*. Caxambú, 2004.

MUNICÍPIO DA PRAIA. *Código de posturas.* Praia: Livraria Pedro Cardoso, 2016.

PERO, Valéria. Mobilidade social no Rio de Janeiro. *Revista de Economia Mackenzie.* Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, p. 136-153, 2006.

PÓLVORA, Jacqueline. Cidades informais: o caso da cidade de Praia. *Revista de Ciências Sociais da Unisinos,* São Leopoldo, v. 49, n. 1, p. 97-103, 2013.

RAMOS, António. *Conflitos de Identidades em Cabo Verde:* Análises dos casos de Santiago e São Vicente. Tese de mestrado em estudos africanos. Universidade do Porto. Porto, 2009.

REPÚBLICA DE CABO VERDE. *Boletim Oficial*. 2ª Série, n. 29, p. 474-506, 2009.

RIBEIRO, Carlos. Classe, Raça e Mobilidade Social no Brasil. *Dados: Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v. 49, n. 4, p. 833-873, 2006.

_____ . *Estrutura de classe e mobilidade social no Brasil*. São Paulo: Edusc, 2007.

SCOTT, Jean. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade.* Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, 1990.

SILVA, Carmelita; FORTES, Celeste (orgs.). *As Mulheres em Cabo Verde:* Experiencias e Perspectivas. Colecção sociedade v. 4. Praia: Edições Unicv, 2011.

SILVA, Tatiana. Comércio (Trans) Atlântico: As rabidantes cabo-verdianas e o mercado informal brasileiro. *Dossiê História Atlântica e da Diáspora Africana: Revista Outros Tempos*, v. 8, n. 12, p. 128-145, 2011.

_____ . Mercado de Sucupira: práticas comerciais e cotidiano das rabidantes cabo-verdianas. *Revista Outros Tempos,* São Luís, v. 12, n. 19, p. 153-167, 2015.

Integração Econômica *versus* Evitação Social: Explorando as Interações entre Grupos Socialmente Distantes Vivendo em Proximidade Geográfica — o Caso do Calabar e do Vale das Pedrinhas

Stephan Treuke[1]

Introdução

A hipótese de um impacto do contexto residencial no bem-estar do indivíduo foi levantada pela primeira vez no século XIX: Friedrich Engels descreveu as condições de vida dos moradores de bairros localizados nas imediações da indústria em Manchester, Inglaterra, apontando para as potenciais influências desmoralizantes no seu comportamento, advindas da sua exposição à pobreza, promiscuidade e criminalidade, assim como da precariedade do *habitat*. Posteriormente, outros estudos teóricos analisaram as intercausalidades entre o processo de adaptação do indivíduo ao meio urbano e a constituição de específicos padrões de interação e de comportamento social.

(1) Stephan Treuke, de nacionalidade alemã, é Mestre em Filologia Românica e Geografia pela Universidade Justus-Liebig (Giessen, Hessen — Alemanha). Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia — Brasil e pós-doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte — Brasil. Atualmente é *Project Manager* na Emschergenossenschaft, Essen, Nordrhein-Westfalen, Alemanha. Contato: StephanTreuke@hotmail.de

Durante um longo tempo, estudos enfocando os padrões sociointeracionais na escala da vizinhança estavam ausentes no debate sociológico, parcialmente como resultado do descrédito do paradigma ecológico. A exceção nesse período refere-se a abordagens antropológicas da pobreza urbana na década de 1960 e 1970, tanto nos Estados Unidos quanto na América Latina, que visavam deconstruir a imagem negativa de comunidades supostamente politicamente desorganizadas e com escassos recursos socioinstitucionais.

Mas a partir da década de 1990, assiste-se a uma revitalização dos estudos de vizinhança, desta vez sob um enfoque mais estruturalista, que indaga sobre as transformações produzidas no regime socioprodutivo e na estrutura do mercado de trabalho, com rebatimentos destes processos nas condições de vida da população de determinados bairros acometidos por altas taxas de pobreza e por mudanças na organização social destes locais.

O elemento-chave dentro desta argumentação remete para o conceito de isolamento social, definido como a ausência de interações com indivíduos, grupos sociais e instituições representando a sociedade majoritária (WILSON, 1987). Instigado pelo debate acerca da hipótese da concentração da pobreza levantado por William J. Wilson, sociólogos estadunidenses vêm dedicando desde a década de 1990 sua atenção a desvendar o *modus operandi* dos *neighborhood effects*(2).

Seguindo a efervescência dos estudos norteamericanos dos *neighborhood effects*, multiplicou-se na última década o número de pesquisas conduzidas em metrópoles brasileiras que investigam a potencial interferência do contexto sociorresidencial na mobilidade social e econômica do indivíduo.

Neste trabalho, pretendemos contribuir ao debate acerca do conceito do efeito-território no Brasil a partir de uma pesquisa qualitativa realizada em dois bairros populares de Salvador da Bahia

(2) O conceito estadunidense *neighborhood effects* e "efeito-território" serão utilizados como sinónimos. Este se define como as desvantagens socioeconômicas que impactam nas condições de vida do indivíduo em função da sua inserção em determinados contextos sócio-residenciais, independentemente dos atributos do indivíduo e do contexto familiar.

que se inserem em uma região predominada pelas classes média e alta. Dentro do escopo da pesquisa, abordam-se duas questões: por um lado, visa-se identificar os mecanismos pelos quais operam os *neighborhood effects* nestas duas localidades e, por outro, indaga-se em qual medida a proximidade geográfica aos bairros da classe média alta mitiga ou reforça estes efeitos.

Em termos metodológicos, partimos da proposta de Häußermann explorando o impacto do efeito-território nas condições de vida e na mobilidade socioeconômica do indivíduo a partir de três dimensões interligadas, quais sejam, a dimensão material, social e simbólica (HÄUßERMANN, 2003). Para este motivo, realizamos entrevistas semiestruturadas com trinta pessoas em cada bairro entre junho e outubro de 2017. O trabalho se compõe de quatro seções, abstraindo-se desta introdução e das considerações finais. A primeira seção delineia os principais desenvolvimentos dentro da discussão teórico-metodológico dos *neighborhood effects* nos Estados Unidos e no Brasil. A segunda seção introduz a metodologia utilizada no estudo qualitativo cujos resultados serão apresentados na terceira e quarta seção.

A abordagem da pobreza urbana a partir do conceito neighborhood effects

Desde a década de 1990, a Sociologia Estadunidense vem demostrando um renovado interesse em explorar as intercausalidades entre a concentração de determinadas desvantagens estruturais no bairro e a reprodução das desigualdades socioeconômicas a partir do conceito *neighborhood effects*. Dentro de modelos explicativos estruturalistas, analisando o impacto do contexto sociorresidencial nas condições de vida no indivíduo na escala do bairro, convém distinguir, em primeiro lugar, aqueles processos que emanam das configurações material-geográficas do bairro. Estes efeitos de localização atentam para a posição espacial e hierárquica do bairro em relação ao conjunto da cidade, que incide no acesso dos seus moradores ao mercado de trabalho.

Em segundo lugar, a análise dos efeitos de concentração explora as consequências da agregação de determinados grupos populacionais no espaço urbano, geralmente referindo-se a uma população

pobre e/ou a grupos étnico-raciais minoritários, e retorna às reflexões centrais de Wilson (1987) acerca da reprodução da pobreza urbana nos guetos racialmente segregados de Chicago. Conforme o autor, o isolamento social dificulta o acesso da população empobrecida a informações sobre oportunidades de emprego na cidade e interfere nos processos de socialização nomeadamente de crianças e adolescentes, sendo que se observa o enfraquecimento de normas sociais respectivamente à emergência de sistemas de valores que se opõem às convenções estabelecidas pela sociedade majoritária.

Contribuindo ao debate a partir de uma perspectiva criminologista, Sampson (2012) revela que a participação em associações voluntárias e a capacidade da comunidade de supervisar o comportamento desviante dos seus habitantes fortalecem o grau de organização social e reduzem a incidência de crimes no bairro. Neste sentido, o conceito *collective efficacy* combina a coesão social e a confiança mútua com a expectativa compartilhada de controle social informal, conceito compreendido como a maneira em que os vizinhos podem contar com o apoio de outrem para monitorar as crianças e adolescentes, e manter a ordem pública conforme práticas, normas e sanções coletivamente estabelecidas pela comunidade.

Não obstante a grande efervescência de pesquisas majoritariamente quantitativas que, em grandes linhas, visavam validar empiricamente a hipótese de Wilson acerca da concentração das desvantagens estruturais e do isolamento social; cabe ressaltar que os mecanismos e processos pelos quais operam os *neighborhood effects* ainda permanecem em grande parte velados para o pesquisador. Desta forma, uma série de desafios metodológicos foram identificados, como a exigência de complementar as análises estatístico-quantitativas por pesquisas qualitativas longitudinais, e a possível interferência de efeitos não lineares dentro do quadro de estudos dedutivo-observacionais.

No Brasil, estudos quantitativos explorando o conceito *neighborhood effects* têm largamente corroborado para o impacto negativo do contexto sociorresidencial nas condições de vida de indivíduos habitando os bairros periféricos das grandes metrópoles, enfocando-se aspectos atinentes ao acesso ao mercado de trabalho, ao rendimento familiar e ao desempenho escolar (RIBEIRO *et al.*, 2010).

Entretanto, estudos qualitativos pleiteiam por um exame mais cauteloso das associações causais entre os efeitos de localização e de concentração, e a mobilidade social e econômica do indivíduo inserido em bairros segregados, nos quais se superpõem altas taxas de pobreza e desemprego (MARQUES, 2010).

De forma igual, existe um maior dissenso quando se examinam os contextos marcados pela proximidade geográfica entre grupos socialmente distantes, uma configuração urbana que se tornou mais relevante nos últimos anos para a agenda de estudos urbanos no Brasil — e na América Latina — dada a crescente tendência de deslocamento das camadas média e alta para as regiões periféricas predominantemente habitadas pela classe baixa.

Por um lado, assinala-se pela ampliação das estruturas de oportunidades e pelo maior potencial de articulações interclasse suscetíveis de atenuar situações de vulnerabilidade social da população de bairros pobres. Seguindo esta perspectiva, a proximidade aos bairros de classe média e alta também proporcionaria vantagens locacionais em termos de acesso a infraestrutura e equipamento urbano de uma qualidade mais elevada em aferição com as localidades geograficamente mais distantes. Por outro lado, destaca-se o caráter funcional destas interações, já que se produzem no âmago de relações profissionais do setor de serviços pessoais não qualificados — como faxineira, jardineiro, zelador, entre muitas outras atividades remuneradas sem e com carteira assinada —, que em grandes linhas reafirmam as hierarquias sociais (ANDRADE; SILVEIRA, 2013).

Considerações metodológicas

No quadro da pesquisa qualitativa, recorremos ao arcabouço metodológico concebido por Häußermann para explorar o efeito-território nas condições de vida dos moradores do Calabar e do Vale das Pedrinhas. Conforme o autor, a dimensão material remete para as desvantagens interferindo nas condições de vida e na mobilidade social do indivíduo em função da composição socioeconômica da população do bairro e da localização geográfica no espaço urbano, no que tange o acesso ao mercado de trabalho e ao transporte público. Outrossim, assinala pelas deficiências qualitativas e quantitativas na estrutura física do *habitat*, no equipamento urbano (escolas,

creches, postos de saúde, áreas de lazer etc.) e na infraestrutura comercial, social e cultural (lojas, associações sociais, culturais, religiosas etc.).

Já a dimensão social dos *neighborhood effects* atenta para a composição e para os padrões de mobilização das redes sociais e institucionais para obter determinados recursos (não) materiais. Outrossim, leva em consideração a importância de grupos de pares e modelos de referência locais em processos de socialização, particularmente no caso de crianças e adolescentes pobres, cuja margem de atuação se restringe mais ao espaço geográfico do bairro. Acrescenta-se ao modelo explicativo de Häußermann o conceito de *collective efficacy*.

Finalmente, na dimensão simbólica dos *neighborhood effects*, analisa-se o impacto negativo provocado nas condições de vida do indivíduo, e particularmente na sua integração no mercado de trabalho, em decorrência da estigmatização do bairro e da sua população pelas pessoas não residentes e pela mídia (HÄUßERMANN, 2003).

A pesquisa foi conduzida em duas antigas invasões[3] que, ao longo do tempo, se consolidaram em bairros populares: o Calabar se encontra cercado por bairros que foram ocupados pelas classes média e alta na década de 1950, enquanto o Vale das Pedrinhas se localiza em proximidade geográfica aos bairros integrando o vetor de expansão norte das classes média e alta que se constituiu na década de 1980, a chamada Orla Atlântica Norte.

A escolha intencional destes locais se justifica a partir da pressuposição de uma certa variabilidade em termos do grau de imbricação funcional da população dos dois bairros em relação ao seu entorno geográfico. Hipotetiza-se que a proximidade do Calabar aos bairros antigos da classe média e alta, quais sejam: Barra, Graça, Ondina e Federação; de uso funcional misto, se produz uma maior convergência física dos grupos socialmente distantes nos espaços de uso coletivo em comparação ao novo vetor de expansão da classe média e alta, no qual se insere o Vale das Pedrinhas. Neste último cenário, predomina a função residencial do espaço; a apropriação

(3) Denominação comumente atribuída às áreas de habitação popular que se constituíram a partir de uma ocupação espontânea, direta e coletiva, e que ocorreu à revelia dos proprietários fundiários.

dos espaços públicos abrigando um maior potencial de promover as trocas de sociabilidade interclasse revela um caráter altamente hierarquizado.

No quadro do estudo qualitativo, foram realizadas no período de junho a agosto de 2017 trinta entrevistas em cada bairro, com aproximadamente meia hora de duração, em distintos locais e horários. A amostra integra as pessoas de diferentes perfis socioeconômicos, observando-se, no entanto, uma variabilidade relativamente baixa dentro do grupo dos entrevistados no que tange o nível de renda (entre meio e um e meio salário mínimo de renda familiar), grau de escolaridade (nível médio incompleto até completo) e *status* ocupacional (aproximadamente um terço dos entrevistados se autodeclarou desempregado).

Para evitar qualquer viés na seleção da amostra, o perfil sociodemográfico das pessoas entrevistadas abrange todas as faixas etárias entre 16 e 65 anos que correspondem a distintos ciclos de socialização e de aquisição dos recursos necessários à reprodução social. O propósito deste estudo não consistiu em enfocar unilateralmente um perfil socioeconômico mais baixo da população, dado que esta escolha representaria apenas um espectro extremo dos habitantes do Calabar e do Vale das Pedrinhas, e poderia, portanto, promover uma imagem distorcida da realidade social e econômica do bairro.

Concernente à estrutura e condução das entrevistas, o interlocutor foi solicitado, em primeiro lugar, a fornecer alguns dados sociodemográficos acerca de renda familiar, *status* ocupacional, nível de escolaridade, idade, gênero, estado civil e número de filhos. Em segundo lugar, seguiu-se o roteiro de um questionário-padrão que, que foi elaborado a partir da supracitada proposta de Häußermann (2003). Os entrevistados foram abordados aleatoriamente na rua e, em alguns casos, foram escolhidos através da intermediação dos líderes comunitários. As entrevistas foram audiogravadas no ambiente domiciliar ou, em casos isolados, em lugares públicos e, posterioramente, submetidas à transcrição e análise interpretativa.

É importante frisar que, tratando-se de um estudo qualitativo, o enfoque analítico consiste em desvendar o *modus operandi* do efeito-território, e não em avaliar, baseado em um arcabouço

metodológico quantitativo-estatística, o fator de incidência do contexto sociorresidencial em relação aos atributos sociodemográficos do indivíduo ou da família. Diante do exposto, convém ressaltar que a representatividade desta pesquisa, levando-se em consideração o número reduzido da amostra, é claramente limitada e não permite o levantamento de conclusões válidas para outras configurações urbanas marcadas pela proximidade geográfica entre grupos socialmente distantes.

Explorando os neighborhood effects no bairro de Calabar

O bairro de Calabar surgiu na década de 1950 quando grupos populacionais empobrecidos oriundos do interior do Estado vieram se instalar nos terrenos devolutos, pertencendo à Santa Casa de Misericórida. Em virtude da sua inserção dentro de uma das regiões mais prósperas da cidade já naquela época, a comunidade desde a década de 1960 teve que enfrentar as tentativas de expulsão dos seus habitantes por parte das empresas imobiliárias, antes de se consolidar em bairro popular e ser classificada como Zona Especial de Interesse Social 2 (ZEIS) em 2008.

O bairro integra a Área de Ponderação (AP) 28, composto por Altos das Pombas, Federação, Campo Santo e o próprio Calabar. Esta região experimentou um forte adensamento demográfico, registrando-se aproximadamente 20.000 habitantes em 2010, dos quais 6.484 vivem em Calabar. Destaca-se uma baixa taxa de rotatividade residencial da sua população: apenas 0,33% dos seus habitantes migraram para o Calabar nos últimos dez anos. Aproximadamente 1.700 domicílios particulares permanentes, dos quais 89,37% são classificados como aglomerados subnormais, se distribuem ao longo de 5,4 quilômetros de extensão.

Com 38,726 habitantes/km^2, a localidade acusa uma das taxas de densidade demográfica mais elevadas da cidade, situação que se manifesta em um alto grau de verticalização do *habitat*. Uma parte considerável das casas, majoritariamente construídas em autoempreendimento, está localizada em áreas de alta declividade ou nos vales não drenados, aumentando, portanto, o risco de exposição a deslizamento de terra e alagamentos que ocorrem nos períodos de chuva.

O rendimento familiar médio no Calabar totalizava R$ 1.029,30 em 2010, contrastando com os bairros vizinhos Barra (R$ 6.585,30), Ondina (R$ 7.614,90) e Graça (R$ 7.772,10). A proporção de chefes de família de domicílios particulares permanentes sem renda se elevava a 17,9% em 2010, enquanto a taxa de desemprego somava 14,76% (PNUD, 2010). Conforme os levantamentos demográficos mais recentes, 88,89% da população do Calabar se autodeclarou como negro ou pardo, enquanto esta proporção atinge apenas 37,82% na Graça, 44,28% na Barra e 50,80% na Ondina (SIM, 2010).

Concernente ao nível de escolaridade, calculado a partir da variável *Anos de Estudo* do chefe de domicílio residindo em domicilio particular permanente em 2000, cabe ressaltar que 14% não possui instrução ou menos de 1 ano; 19,52% se situa na faixa de 1-3 anos de Anos de Estudo; 30,55% na faixa de 4-7 anos; 17,54% na faixa de 8-10 anos; 14,71% na faixa de 11-14 anos; e apenas 3,68% acima de 15 anos de estudos (SIM, 2010).

Em comparação, na Ondina, 37,88% dos chefes de família possuíam educação superior completa, 42,86% na Graça e 46,02% na Barra. A taxa de mortalidade infantil somava 19,05 por mil crianças nascidas em 2010, enquanto 35% das mulheres chefes de família com crianças não tinham completado o primeiro grau. Conforme o PNUD, 32,30% da população se encontra em situação de vulnerabilidade à pobreza enquanto 25,30% dos habitantes maiores de idade não haviam completado o ensino fundamental, e se encontravam em ocupação informal em 2010.

Com respeito à dimensão material, cabe assinalar pelas vantagens locacionais do Calabar beneficiando uma parte das pessoas entrevistadas que decorrem da proximidade às estruturas de oportunidades empregatícias encontradas no seu entorno geográfico, principalmente nos condomínios dos bairros Barra, Jardim Apipema, Graça, Federação e Ondina, no Shopping Barra e na Fundação José Silveira. Estes locais podem ser alcançados a pé, isentando os moradores e os empregadores das despesas pela utilização do transporte público. É notável que esta oferta de postos de emprego que emana da demanda dos inquilinos dos condomínios em serviços pessoais, como porteiro, jardineiro, faxineira, diarista, entre uma pluralidade de empregos com ou sem carteira assinada, contrasta com uma escassez generalizada de postos de emprego no próprio Calabar.

Outro grande polo de emprego é representado pelas praias do Porto da Barra, Morro do Cristo e Farol da Barra, todos localizados a uma distância de uma caminhada de quinze a vinte minutos. Neste caso, os entrevistados enfatizam a importância destes locais para a aferição de renda através da venda de lanches e bebidas nas praias ou bem no passeio da Orla, ao mesmo tempo em que os pontos estratégicos na entrada dos condomínios são utilizados para a venda informal de frutas, legumes e produtos regionais do interior da Bahia.

Abstraindo-se do vínculo empregatício, esta relação de proximidade a um entorno geográfico no qual predominam as camadas média e alta também se torna relevante no acesso à infraestrutura e equipamento urbano dos moradores do Calabar, que parcialmente recompensa as deficiências qualitativas que se superpõem à escala do bairro, como a ausência de instituições de ensino médio, a precariedade das opções de lazer e de comércio e o acesso dificultado à rede pública de hospitais e postos de saúde, oferecendo serviços de tratamento mais espacializados. A construção da academia ao ar livre e do espaço de lazer para crianças na Avenida Centenária, ambos localizados na entrada do Calabar, deve ser contemplada dentro destes fatores positivos, dado o uso regular deste espaço pela população residente.

Prevalece uma avaliação positiva dos entrevistados acerca da vitalidade da infraestrutura social e cultural no Calabar, fato que promove um alto grau de articulação entre seus moradores e que fortalece a identidade territorial com o bairro, principalmente a partir do engajamento de algumas instituições-chave em favor do bem coletivo da comunidade, como a creche, as igrejas neoprotestantes, a Biblioteca Comunitária e a associação dos moradores. Abstraindo-se da esfera do vínculo empregatício, a maioria dos entrevistados declara não entreter vínculos sociais com os inquilinos dos condomínios dos bairros vizinhos. De forma similar, estes não visualizam os espaços públicos de lazer e recreação, quais sejam a Avenida Centennária, o Shopping Barra e as praias espalhadas pela Barra e Ondina, como pontos de encontro com potencial de trocas de sociabilidade.

No que tange ao primeiro aspecto analisado dentro da dimensão social, qual seja: a composição e os padrões de mobilização das

redes sociais para acessar recursos (não) materiais, chama atenção o fato que não se confirma um confinamento social dos habitantes. O impacto do contexto sócio-residencial nas redes sociais dos entrevistados se produz de uma forma heterogênea, variando em função das variáveis *status* ocupacional, renda, nível de educação, ciclo de vida e sexo.

Discerne-se uma expressiva orientação das relações sociais para os bairros vizinhos que confere um maior grau de dispersão territorial e diversidade interna às suas redes sociais. A associação causal entre a pobreza do bairro e a probabilidade de o entrevistado interagir com grupos sociais extralocais — controlando pela variável *status* ocupacional — depende da localização dos recursos periódicos e não periódicos requeridos na sua vida cotidiana. Esta conectividade com pessoas não residentes se corrobora no caso das pessoas que possuem um maior raio de atuação em função dos seus percursos diários casa-trabalho ou casa-estudo. Entretanto, um maior encapsulamento dos padrões de sociabilidade do indivíduo se confirma no caso das pessoas desempregadas ou trabalhando dentro do bairro, assim como no grupo dos mais idosos.

O acesso a informações sobre vagas de emprego se vê beneficiado pela intermediação através de pessoas-chave, já trabalhando nos condomínios vizinhos. Em virtude da alta proporção do mercado informal no conjunto das atividades profissionais exercidas pelos entrevistados, as esferas primárias de sociabilidade, quas sejam: família, amigos e vizinhança, ganham uma relevância particular no Calabar já que são precisamente as pessoas mais íntimas dentro da rede de contatos dos moradores que usufruem das indicações de trabalho.

No entanto, este acesso ao mercado laboral pelo viés de recomendação beneficia apenas o grupo de pessoas com baixo grau de escolaridade, enquanto os entrevistados, possuindo grau superior de educação, declaram experimentar uma série de dificuldades de integrar-se no mercado laboral. Conforme a análise das entrevistas, é especificamente este grupo de pessoas que declara enfrentar distintas formas de discriminação estatística na busca de emprego.

Registra-se um enfraquecimento da vizinhança como estrutura de reciprocidade e de suporte intracomunitária, alegando-se a falta de confiança e a emergência de um estilo mais individualista que

enfraquece a disposição de prestar serviços de ajuda ao vizinho; em contrapartida, ganham mais relevância os amigos e a igreja na hora de promover suporte. Como segundo aspecto da dimensão social, analisamos a capacidade de *collective efficacy*. Incumbe um papel-chave à Base Comunitária de Segurança (BCS), implementada em 2011, no que se refere ao restabelecimento da segurança pública do bairro: registra-se um recuo nas estatísticas de criminalidade no bairro e uma alteração da percepção subjetiva dos moradores acerca da exposição à violência e criminalidade.

Enquanto o local anteriormente era considerado por seus moradores e pela mídia como bastião do tráfico de drogas, desde 2011, os habitantes declaram ter reganhado a confiança nas pessoas, fato que teria facilitado a locomoção e articulação entre as duas divisões territoriais do bairro, Camarão e Bomba. A fiscalização de comportamentos desviantes ou infratores pelos próprios moradores assim como a atuação preventiva da Biblioteca Comunitária, da BCS e da Escola Aberta, através do oferecimento de uma ampla gama de atividades supervisionadas para as crianças e adolescentes, fortalecem a capacidade de controle social informal da comunidade.

Dentro do terceiro aspeto investigado dentro da dimensão social, qual seja: a influência de grupos de pares e modelos de referência tanto dentro da comunidade quanto no âmbito da escola, uma nítida distinção entre um "antes" e um "depois" da implantação da BCS pode ser corroborada dentro da estrutura narrativa dos entrevistados. Fica pertinente que o impacto de modelos de referência negativos e grupos delinquentes em processos de socialização no bem-estar dos segmentos mais vulneráveis não possui uma grande relevância posterior à atuação da BCS.

Dentro da dimensão simbólica, a maioria confirma a prevalência de mecanismos de discriminação territorial, enquanto poucos entrevistados relatam que este fator constrange efetivamente sua integração no mercado laboral formal ou informal. Chama atenção o fato de que a imagem atribuída pelo exterior não corresponde à realidade vivenciada dentro do bairro, segundo a percepção de virtualmente todos os entrevistados.

Um dos logros principais da implantação da BCS no bairro consistiu na alteração da imagem da polícia como órgão público repressor, que intervinha apenas em situações críticas, para uma

imagem na qual os agentes integrando a BCS são visualizados como polícia de proximidade, que, além do policiamento ostensivo, se esforça a construir laços de confiança com a população residente, objetivando erradicar as estruturas criminosas no local de uma forma mais sustentável e duradoura. Desta forma, frequentemente os entrevistados apontavam para formas de abordagens policiais fortemente enviesadas, ríspidas e preconceituosas que partiam de uma visão generalizadora do bairro como bastião do tráfico de drogas. Em períodos mais recentes, as tensões entre os moradores do Calabar e a polícia teriam diminuído significativamente, sendo que uma boa parte da população hoje aprova a atuação dentro do bairro.

Explorando os **neighborhood effects** *no Vale das Pedrinhas*

A ocupação inicial da região que hoje forma a Região do Nordeste de Amaralina (RNA) foi propulsionada por pescadores que se instalaram nas terras devolutas na segunda metade do século XIX em razão da proximidade à faixa litorânea da cidade. O processo de ocupação clandestina da área destinada ao projeto de urbanização "Cidade Luz", que previa a construção de casas de veraneio para as classes média e alta, se intensificou a partir de 1960.

Na década de 1970 surgiram os bairros Vale das Pedrinhas e Chapada do Rio Vermelho, que experimentaram um processo de adensamento populacional em decorrência da elevada demanda em mão de obra na construção dos condomínios nos bairros vizinhos Horto Florestal, Rio Vermelho, Amaralina e Pituba, assim como da instalação da indústria petroquímica na Região Metropolitana de Salvador. Em analogia ao bairro do Calabar, o Vale das Pedrinhas foi classificado como ZEIS 17 em 2006, atendendo-se para sua localização estratégica para a especulação fundiária e a construção de condomínios da classe média e alta.

O bairro integra a AP-20: Santa Cruz, Chapada do Rio Vermelho e Vale das Pedrinhas. A localidade abriga uma população total de 5.162 pessoas, distribuída por 1.633 domicílios particulares permanentes, sendo 248 destes qualificados como aglomerados subnormais. O Vale das Pedrinhas alcançou uma densidade demográfica bruta de 33,105 habitantes/km^2 em 2010, o que corresponde aproximadamente a quatro vezes a média de Salvador. A proporção

da população não natural com menos que dez anos de residência alcança apenas 0,317% na AP-20, fato que aponta para uma baixa taxa de rotatividade residencial (SIM, 2010).

Ao nível desagregado, o rendimento nominal médio dos responsáveis por domicílios particulares permanentes no Vale das Pedrinhas alcançava R$ 1.292 em 2010, R$ 926 na Chapada do Rio Vermelho, R$ 1.190 em Santa Cruz e R$ 1.530 no Nordeste de Amaralina. Este perfil socioeconômico baixo da população contrasta com o rendimento nominal médio dos responsáveis por domicílios particulares permanentes nos bairros vizinhos Amaralina (R$ 3.592), Pituba (R$ 7.513) e Rio Vermelho (R$ 6.282). 84,75% da população se declarou como negro ou pardo enquanto esta proporção atinge apenas 60,56% na Amaralina, 54,85% no Rio Vermelho e 43,13% na Pituba (SIM, 2010).

Concernente ao nível de escolaridade, calculado a partir da variável *Anos de Estudo* do chefe de domicílio residindo em domicílio particular permanente em 2000, observamos que 10,13% não possui instrução ou menos de 1 ano; 19,35% se situa na faixa de 1-3 anos de Anos de Estudo; 33,12% na faixa de 4-7 anos; 17,53% na faixa de 8-10 anos; 19,35% na faixa de 11-14 anos e apenas 0,52% acima de 15 Anos de Estudo (SIM, 2010).

Em comparação, no Rio Vermelho, 32,44% dos chefes de família possuem educação superior completa, 33,81% na Pituba e 38,49% na Amaralina. A taxa de mortalidade infantil somava 12,70 por mil crianças nascidas; enquanto aproximadamente 27,27% das mulheres chefes de família com filho menor não tinham completado o primeiro grau. Em 2010, 24,86% da população estava em situação de vulnerabilidade à pobreza, enquanto 21,58% de pessoas de 18 anos ou mais estavam sem ensino fundamental completo e ocupados no mercado laboral informal (PNUD, 2013).

Com respeito à dimensão material, cabe assinalar as vantagens locacionais do Vale das Pedrinhas, beneficiando, contudo, apenas um número reduzido das pessoas entrevistadas. Estas decorrem da proximidade às estruturas de oportunidades empregatícias encontradas no seu entorno geográfico, principalmente nos condomínios dos bairros Horto Florestal, Candeal, Rio Vermelho, Amaralina, Pituba e Itaigara.

Os entrevistados relatam que o declínio nas oportunidades empregatícias do setor de serviços pessoais desempenhados nestes locais se atrela à conjuntura econômica desfavorável, às alterações na legislação de trabalho da empregada doméstica e, principalmente, à estigmatização territorial do Vale das Pedrinhas. Outrossim, argumenta-se que as regiões beirando a Avenida Juracy Magalhães Neto, a principal entrada do bairro, oferecem menos possibilidades de venda informal, dada a predominância da função residencial no Horto Florestal e Candeal e do alto grau de proteção dos condomínios. Abstraindo-se das opções de lazer, distribuídas preponderantemente ao longo da praia da Amaralina, os hospitais da rede privada margeando a Avenida Juracy Magalhães Júnior, assim como as instituições de ensino privadas restam fora do alcance financeiro dos entrevistados.

Prevalece uma percepção negativa com respeito à disposição de infraestrutura social e cultural no bairro, enquanto os entrevistados se dizem geralmente satisfeitos com a oferta local de estabelecimentos comerciais. A ausência de organizações comunitárias e associações filantrópicas, suscetíveis de fortalecer a solidariedade e coesão intracomunitária, é lamentada pela maior parte dos entrevistados. Este vácuo é parcialmente recompensado pela atuação das igrejas evangélicas que assumem uma função de referência social, conquanto sua atuação se limite a promover suporte (não) material aos membros da mesma congregação.

Não existem espaços públicos e de lazer que possam ser compartilhados pelos moradores do Vale das Pedrinhas e os inquilinos dos condomínios do Horto Florestal e Candeal. Entretanto, nas praias de Amaralina se produz uma maior convergência física com os moradores de outros bairros vizinhos da Pituba, Amaralina e Rio Vermelho; contudo, observam-se as mesmas tendências de segmentação que no caso da Avenida Centenário com respeito ao uso da academia ao ar livre e dos espaços de corrida distribuídos ao longo da Orla.

Concernente à dimensão social, chama atenção que as estruturas das redes sociais dos entrevistados transcendam um maior grau de localismo com uma nítida concentração nas esferas primárias de sociabilidade, quais sejam: família e amigos. Mesmo controlado pelas variáveis *status* ocupacional, renda, nível de educação, ciclo

de vida e sexo, identificamos estruturas de redes similares que são testemunhas de um recuo para as esferas de sociabilidade mais íntimas. Evidencia-se uma certa desassociação do indivíduo *vis-a-vis* às redes sociais de pessoas extralocais, independentemente de atributos atrelados ao nível do indivíduo.

Um dos fatores que limita o contato com pessoas extralocais remete pelas dificuldades de locomoção dos seus habitantes, principalmente durante a noite para os bairros vizinhos. Desta forma, a vida associativa noturna se vê prejudicada, o que deixa as pessoas mais confinadas em casa, abrindo, portanto, uma maior margem para a atuação de grupos criminosos no local. A predominância do contexto social local na constituição e manutenção das redes sociais dos entrevistados também se atrela ao fato de que, levando-se em consideração o conjunto dos bairros integrando a RNA, se trata de uma região com maior autonomia funcional em termos de acesso ao mercado de trabalho (informal), escolas, hospitais e estabelecimentos comerciais, o que deixa o contato para fora menos indispensável.

Como importante exceção, constituem-se as instituições de educação de segundo grau localizadas nos bairros adjacentes de Rio Vermelho, Amaralina e Pituba. Todavia, estas são frequentadas apenas por uma menor parte da população jovem, enquanto a outra parte uma das mais de vinte escolas da rede municipal e estadual distribuídas pela RNA.

No que tange aos padrões de mobilização das redes sociais para acessar informações sobre vagas de emprego, é oportuno destacar que a função dos vínculos sociais como intermediadores para um emprego nos condomínios vizinhos desempenha um papel secundário. Registra-se uma certa resistência de recomendar e indicar pessoas do seu círculo íntimo de parentes e amizades, alegando-se o medo de que estas potencialmente prejudicam a própria relação de confiança com o patrão devido ao risco de furtos. Também, observa-se uma capacidade reduzida de intermediação para o mercado laboral (informal) local por parte de amigos e vizinhos, argumentando-se que a maioria dos estabelecimentos comerciais do Vale das Pedrinhas está administrada por famílias que apenas empregam seus próprios membros para economizar os gastos salariais.

Dado o alto grau de localismo das redes e a predominância de um perfil socioeconômico baixo dos integrantes das redes sociais

analisadas, existem dificuldades de obter informações extralocais sobre vagas de emprego e sobre a disponibilidade de recursos (não) materiais. Geralmente, predomina o recurso às esferas de sociabilidade primárias, em outras palavras, redes tecidas entre membros íntimos do mesmo bairro que promovem o suporte para o dia a dia enquanto falham em alavancar sua mobilidade econômica.

Chama atenção o fato de que, segundo os relatos dos entrevistados, a vizinhança, considerada como estrutura de suporte, nunca desempenhou um papel de destaque para os moradores do Vale das Pedrinhas. Esta relação se teria deteriorado ainda em períodos recentes como resultado da atuação de grupos ligados ao tráfico de drogas no bairro e na RNA. Desta forma, a promoção de suporte é delegada para os membros mais íntimos da família e para a igreja.

O Vale das Pedrinhas deixa vislumbrar uma certa atrofia em termos de estrutura de suporte institucional, ainda que nos bairros vizinhos exista uma pluralidade de instituições sociais e filantrópicas que, a princípio, podem ser acessadas pelos seus moradores, mas que não conseguem atender pela demanda da população inteira da RNA. No que tange a *collective efficacy*, observa-se uma significante desestabilização da organização socioinstitucional da comunidade em decorrência da criminalidade que reduz a disposição dos entrevistados em vigiar pela ordem social e em se engajar pelo bem coletivo da comunidade em um sentido mais amplo. Ainda que todos os três bairros vizinhos integrando a RNA se beneficiaram da implantação de uma BCS em 2011, prevalece o sentimento de insegurança dos entrevistados, o que constrange suas rotinas diárias e prejudica as formas de articulação tanto dentro do bairro quanto entre as quatro localidades.

A falta de sucesso da implantação da BCS é visualizado, por um lado como resultado da fraca coesão social da população da RNA e do próprio Vale das Pedrinhas que cria obstáculos à atuação da polícia comunitária, e, por outro lado, das dificuldades de enfrentamento dos grupos criminosos, fato que obrigou os policiais a agir de uma forma mais repressora do que no caso da BCS Calabar. Temendo represálias, prevalece um receio generalizado dentro da população em intervir em situações nas quais a criança e o adolescente se encontram ociosos na rua ou onde uma pessoa adulta é desrespeitada na vida pública.

Subsequentemente, reforça-se o sentimento de impunidade com respeito às infrações menores contra as normas sociais coletivamente estabelecidas pela comunidade. Esta dinâmica se torna particularmente evidente na hora de intervir quando estala uma leve briga em frente da casa do entrevistado, sendo que a maioria dos entrevistados declarou que não ajudaria na resolução do conflito. Esta tendência de não intromissão se vê agravada por uma falta de confiança nos órgãos públicos e, principalmente, na polícia que, segundo a percepção dos entrevistados, não intervém de forma pacificadora em delitos menores. Escassam também as referências sociais positivas promocionadas por uma escola ou organização comunitária, o que nos remete para o terceiro aspeto da dimensão social, qual seja: a influência de grupos de pares e modelos de referência no bairro.

Tanto no ambiente das quatro escolas locais quanto no contexto do próprio bairro, constatamos uma forte influência de grupos locais vinculados ao tráfico de drogas. Os entrevistados destacaram a atuação de adolescentes vinculados ao tráfico de drogas dentro da Escola Municipal do Vale das Pedrinhas que frequentemente recrutam outros alunos para trabalhar em uma das facções rivais. Em contrapartida, uma maior exposição a modelos de referência extralocais se corrobora no caso dos adolescentes que frequentam os colégios do segundo grau nos bairros da classe média e alta Pituba e Amaralina.

Concernente à dimensão simbólica, observa-se a prevalência de estigmas territoriais advindos da associação do bairro, e do conjunto de bairros integrando a RNA, com uma imagem dominada pelo tráfico de drogas e pelos enfrentamentos entre a polícia e as facções criminosas. Como resultado, os entrevistados apontam para distintas formas de discriminação, como na busca de um emprego ou na abordagem institucional enviesada pela polícia e os professores do colégio, que se veem retroalimentadas pelas reportagens midiáticas.

Considerações Finais

Nesta pesquisa qualitativa, objetivou-se explorar o impacto do contexto sócio-residencial nas condições de vida de sessenta moradores dos dois bairros populares Calabar e Vale das Pedrinhas, ambos inseridos em uma região da classe média e alta de Salvador da Bahia, a partir do conceito de *neighborhood effects*. Esta configuração urbana se torna pertinente para a agenda de estudos urbanos, atendendo-se, por um lado para uma organização socioespacial mais heterogênea das grandes metrópoles na escala microurbana e, por outro lado, pelo fato que novas constelações de proximidade geográfica entre a classe baixa e as camadas altas se produzem nas regiões periféricas ou metropolitanas preponderantemente habitadas por uma população mais pobre.

Conclui-se que, no que tange à dimensão material, a contiguidade geográfica aos condomínios beneficia a integração econômica dos moradores no setor dos serviços pessoais não qualificados como faxineira, jardineiro e zelador. Contudo, estruturas de segmentação social hierarquizam o acesso aos serviços urbanos, particularmente evidente no acesso desigual a escolas e hospitais. Os espaços de lazer compartilhados acusam um alto grau de hierarquização por classe social que se manifesta nas práticas de distinção social.

Concernente à dimensão social, a análise das redes pessoais, da influência dos grupos de pares e dos modelos de referência e da capacidade de controle social informal da comunidade, aponta para o confinamento das relações sociais ao contexto local no caso do Vale das Pedrinhas, enquanto no Calabar registra-se uma maior orientação extralocal. Em ambos os casos, articulações interclasses extrapolando o vínculo empregatício raramente se produzem. No Vale das Pedrinhas, a atuação de grupos criminosos em conjunção com a desconfiança nos vizinhos e órgãos públicos minam a capacidade de controle social informal da comunidade, enquanto no Calabar a implementação da BCS e o alto grau de mobilização coletiva fortalecem essa capacidade.

Na dimensão simbólica, assinala-se pela estigmatização territorial dos entrevistados, constrangindo frequentemente sua integração econômica. No caso do Vale das Pedrinhas, observam-se formas de discriminação institucional nas abordagens policiais.

Sintetizando, destacamos cinco fatores que caraterizam a configuração socioespacial marcada pela proximidade entre grupos socioeconomicamente distantes: (1) a persistência da imagem de invasão com respeito à informalidade da ocupação do espaço e à estrutura viária-habitacional; (2) a segmentação social em termos de acesso a equipamento e infraestrutura urbana; (3) a resiliência de uma imagem essencialmente negativa dos dois bairros como bastiões do tráfico de drogas que abrigam uma população potencialmente perigosa; (4) as amplas oportunidades empregatícias, particularmente nos condomínios, mas também no setor de venda informal de produtos em pontos estratégicos, que não requerem um alto grau de escolaridade; e (5) a evitação social do "outro", abstraindo-se das articulações empregatícias.

A pesquisa pleiteia pela integração de uma leitura contextual da pobreza urbana em modelos explicativos, explorando os mecanismos de reprodução das iniquidades sociais, atendendo-se pelos processos de concentração espacial da pobreza e pelas estruturas de segmentação social nas metrópoles brasileiras.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Luciane T.; SILVEIRA, Leonardo S. Efeito-território. Explorações em torno de um conceito sociológico. *Civitas*, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 381-402, 2013.

HÄUßERMANN, Hartmut. Armut in der Großstadt. Die Stadtstruktur verstärkt soziale Ungleichheit. *Informationen zur Raumentwicklung*, Berlin, v. 3/4, p. 143-157, 2003.

MARQUES, Eduardo Cesar Leão. *Redes sociais, segregação e pobreza.* São Paulo: Editora Unesp, 2010.

PNUD. *Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil.* Disponível em: <http://www.atlasbrasil.org.br/2013/>. Acesso em: 11 mar. 2018.

RIBEIRO, Luiz C. de Queiroz *et al*. (orgs.). *Desigualdades Urbanas, Desigualdades Escolares.* Rio de Janeiro: Letra Capital: Observatório das Metrópoles, 2010.

SAMPSON, Robert J. *Great American City.* Chicago and the Enduring Neighborhood Effect. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

SIM. *Sistema de Informação Municipal de Salvador.* Disponível em: <http://www.sim.salvador.ba.gov.br/>. Acesso em: 11 mar. 2018.

WILSON, William Julius. *The truly disadvantaged:* the inner city, the underclass and public policy. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

Seção 3

Quem São os Guardiões do Patrimônio Cultural e Natural? Inovações e Políticas de Preservação das Culturas e Territorialidades de Resistência

Conteúdo Nacional nas Telas: A Economia Criativa do Audiovisual no Brasil

Gárdia Rodrigues Silva[1]

Considerações Iniciais

Nos tempos contemporâneos, instituições internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU), através de suas agências de cooperação — Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento (UNCTAD), Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNDU), Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), entre outras, bem como o Estado brasileiro, lançaram um novo olhar para a cultura, e passaram a percebê-la como um eixo estratégico para o desenvolvimento. Nesse novo olhar, peremptório para a reconfiguração econômico-cultural do país (ORTIZ, 1994), a criatividade, orientada pela singularidade, pelo simbólico, pelo intangível, que remete à "capacidade não só de criar o novo, mas de reinventar, diluir paradigmas tradicionais, unir pontos aparentemente desconexos e, com isso, equacionar soluções para novos e velhos problemas" (REIS, 2008, p. 15), e a diversidade, alçada a "patrimônio comum da humanidade"[2], se entrelaçaram e passaram a compor as definições de cultura.

---

(1) Doutoranda em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense. Contato: gardia@folha.com.br

(2) De acordo com os termos da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, adotada em outubro de 2005, durante a 33ª Conferência Geral da UNESCO, e aprovada, no âmbito brasileiro, pelo Decreto Legislativo n. 485, de 20 de dezembro de 2006.

Com o crescimento dos mercados culturais e dos trânsitos simbólicos mundiais, diante da possibilidade de homogeneização e padronização cultural, a identidade e a diversidade cultural tornaram-se referências na busca de um novo ordenamento. Conforme mencionado, agências do sistema ONU, especialmente a UNESCO, trouxeram o tema para a ordem do dia (MATTELART, 2005). Tal agência "passou a capitanear as discussões realizadas em âmbito mundial no que diz respeito a um conjunto de ações e propostas de regulamentação, definição e normatização da categoria cultura em face das profundas transformações ocorridas no final do século XX" (ALVES, 2011, p. 173). Os novos contornos conferidos ao conceito de cultura no âmbito dessa agência corroboraram para o cenário em comento. Conferências de cultura regionais, a Conferência Mundial sobre Políticas Culturais, realizada no México, em 1982, e outras ações concorreram para a ampliação do conceito de cultura e para a articulação desse conceito com o de desenvolvimento; imbricação essa acolhida pela Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003) e pela Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005).

Os novos posicionamentos em defesa da identidade e da diversidade cultural demandaram a adoção de novas políticas culturais, seja por organismos transnacionais, seja por governos nacionais. Neste estudo, a ênfase recai na análise da relação entre cultura, identidade e desenvolvimento, em consonância com os matizes sociais, econômicos, políticos e culturais, inscritos no próprio processo de modernização cultural do país. Em linhas específicas, tem-se como propósito apresentar um olhar sobre as novas dinâmicas econômico-culturais forjadas pela economia criativa do audiovisual no contexto brasileiro, aqui considerado o encadeamento entre o Fundo Setorial do Audiovisual (FSA) e a Lei n. 12.485/2011 (Lei da TV por Assinatura).

A Emergência de um Novo Eixo Temático: A Economia Criativa

Dinâmicas culturais, sociais e econômicas erigidas a partir de bens e serviços culturais, demarcados pelo viés simbólico, intangível, fundamentam a ideia de economia criativa. Em palavras outras, a articulação entre cultura e desenvolvimento implica em novos usos

dessas categorias, e seus desdobramentos levam à concepção de economia criativa, um conceito em construção, "centrado, mas não restrito, às artes e as atividades culturais, e voltado para a dinâmica das indústrias criativas" (SANTOS-DUISEMBERG, 2012, p. 42). O uso dessa conceituação implica em uma redefinição dos modelos convencionais; atividades que antes eram consideradas pelo teor cultural, agora são também consideradas pelo aspecto econômico. Indústrias culturais, indústrias criativas, economia do intangível, economia imaterial, economia da cultura, entre outros termos, embora com matizes distintos e abrangências diversas, confluem para uma ideia central: "o desenvolvimento de uma economia com lastro na cultura, na criatividade, nos valores humanos, nos saberes tradicionais, adepta da pluralidade" (MELEIRO & FONSECA, 2012, p. 257).

Nesse passo, algumas considerações sobre os conceitos em tela merecem registro. O escorço da noção de indústria cultural remete aos anos 1940, mais especificamente aos estudos dos filósofos da Escola de Frankfurt — Theodor Adorno e Max Horkheimer —, no ensaio *Indústria cultural: o iluminismo como mistificação das massas*, publicado em 1947, e reporta-se a uma crítica ao entretenimento de massa. Em meio aos processos de modernização cultural, de uma categoria analítica, forjada em um nicho acadêmico específico para tratar da trama da relação entre arte, técnica, estética e mercado, e dos desdobramentos do processo de industrialização do simbólico, esse conceito passou a figurar como uma categoria nativa, para conferir legitimidade discursiva a determinadas lutas político-culturais (ALVES, 2008). Nos tempos atuais, outro perfil foi conferido às indústrias culturais; consoante definição da UNESCO, em *Understanding Creative Industries — statistics for public-policy making*, essas indústrias são aquelas que produzem bens e serviços culturais, combinadas criação, produção e comercialização de conteúdos que são de natureza cultural e intangível. Ainda, são indústrias centrais na promoção e manutenção da diversidade cultural e na garantia do acesso democrático à cultura (UNESCO, 2006).

Já os primeiros esboços da noção de indústrias criativas remetem ao projeto australiano *Creative Nation*, desenvolvido em 1994 para embasar uma nova política cultural. Nesse projeto, entre outras ideias, restava defendida a importância da atividade criativa

para a economia do país. No final dos anos 1990, ao realizar um mapeamento sobre tendências de mercado e vantagens competitivas nacionais, o *Department of Culture, Media and Sport* (DCMS), do Reino Unido, por meio do grupo de trabalho *Creative Industries Unit and Task Force,* apontava as indústrias criativas como um setor *sui generis* para a economia. O estudo mostrava que, para além de fins culturais, essas indústrias apresentavam potencial para geração de empregos e renda. Sendo assim, o Partido Trabalhista Inglês — *New Labour* —reconheceu a necessidade de instituir políticas públicas específicas para esse segmento. No *Creative Industries Mapping Document* (1998), foram mapeados 13 setores de maior potencial, e as indústrias criativas foram definidas como aquelas advindas da criatividade, habilidade e talento individuais, com potencial de criação de riqueza e de emprego através da geração e exploração de propriedade intelectual.

A partir desse empreendimento(3), o conceito britânico engendrou uma série de reflexões sobre a necessidade de mudanças estruturais no tecido socioeconômico global e nas lutas político-culturais. Valoração do intangível cultural; reposicionamento do papel da cultura na estratégia socioeconômica (com a articulação de conteúdos simbólicos e econômicos); inclusão de novos modelos de negócio; requalificação urbana (*clusters criativos* e *cidades criativas*(4)); revisão do sistema educacional (emergência de novas profissões); foram alguns desdobramentos (REIS, 2008, p. 18-19). Nessa direção, a temática das indústrias criativas foi levada à pauta da XI Conferência Ministerial da UNCTAD, realizada no Brasil, em 2004, e inserida,

(3) Ana Carla Fonseca Reis em *Economia criativa como estratégia de desenvolvimento: uma visão dos países em desenvolvimento* (2008, p. 17), aponta algumas razões para o êxito do empreendimento do Reino Unido, quais sejam, contextualizar o programa de indústrias criativas como uma resposta a um quadro socioeconômico global em transformação; privilegiar os setores de maior vantagem competitiva para o país e reordenar as prioridades públicas para fomentá-los; divulgar estatísticas reveladoras da representatividade das indústrias criativas na riqueza nacional (7,3% do PIB, em 2005) e com crescimento recorrentemente significativo (6% ao ano, no período 1997-2005, frente a 3% do total); reconhecer o potencial da produção criativa para projetar uma nova imagem do país, interna e externamente, sob os slogans *Creative Britain* e *Cool Brittania*, com a decorrente atratividade de turismo, investimentos externos e talentos que sustentassem um programa de ações complexo.

(4) Complexos urbanos em que as atividades culturais constituem um componente do funcionamento econômico e social da cidade (UNCTAD, 2010).

pela primeira vez, como recomendação, aventada pelo Comitê de Alto Nível sobre as Indústrias Criativas e Desenvolvimento, na agenda econômica e de desenvolvimento internacional. O setor das indústrias criativas, enquanto um dos "mais dinâmicos no sistema do comércio global", requeria medidas políticas inovadoras e, em resposta, uma série de iniciativas políticas internacionais e nacionais foram traçadas (UNCTAD, 2010, p. 233). Para a UNCTAD, essas indústrias(5) podem ser dispostas em quatro grandes grupos: Patrimônio, Artes, Mídia e Criações Funcionais.

Independentemente da definição e da classificação das indústrias criativas, elas estão no centro da economia criativa. A primeira definição desse termo foi tecida por John Howkins, no livro *The Creative Economy: How people make money from ideas*, publicado em 2001. Para o autor, a articulação entre criatividade e economia forjava uma nova relação, a partir da qual valor e riqueza eram gerados. Outras duas produções sobre o tema podem ser citadas: *Creative industries*, publicada em 2001 por Richard Caves; e *The rise of the creative class*, publicada em 2002 por Richard Florida. No *Creative Economy Report*, os contornos da economia criativa, considerada a interação entre quatro formas de capital — social, cultural, humano, estrutural ou institucional — que resultam no capital criativa/criatividade, restaram assim definidos: estimula "a geração de renda, a criação de empregos e a exportação de ganhos, promovem a inclusão social, a diversidade cultural e o desenvolvimento humano; comporta aspectos econômicos, culturais e sociais que interagem com objetivos de tecnologia, propriedade intelectual e turismo"; figura com "um conjunto de atividades econômicas baseadas em conhecimento, com uma dimensão de desenvolvimento e interligações cruzadas em macro e micro níveis para a economia em geral"; pode ser considerada uma "opção de desenvolvimento viável que

(5) Conforme a UNCTAD, essas indústrias são os ciclos de criação, produção e distribuição de produtos e serviços que utilizam criatividade e capital intelectual como insumos primários; *c*onstituem um conjunto de atividades baseadas em conhecimento, focadas, entre outros, nas artes, que potencialmente geram receitas de vendas e direitos de propriedade intelectual; constituem produtos tangíveis e serviços intelectuais ou artísticos intangíveis com conteúdo criativo, valor econômico e objetivos de mercado; posicionam-se no cruzamento entre os setores artísticos, de serviços e industriais; constituem um novo setor dinâmico no comércio mundial.

demanda respostas de políticas inovadoras e multidisciplinares, além de ação interministerial" (UNCTAD, 2010, p. 10).

A economia criativa, construção simbólico-discursiva edificada a partir de discursos de organismos internacionais e nacionais para legitimar atuações e alargar o escopo dos mercados culturais, emergiu em um contexto de industrialização do simbólico (GARCÍA CANCLINI, 2006), de expansão dos serviços e bens culturais e de crescimento da importância a eles atribuída ou, em suma, em um contexto de imbricação entre o domínio estético-expressivo e o domínio econômico-comercial e as novas relações dela decorrentes entre arte, técnica, memória e mercado (ALVES, 2011). Para um conceito de economia criativa adequado às especificidades brasileiras, e uma implementação de políticas públicas pertinentes a essa realidade, algumas categorizações e identificações foram feitas pelo poder público. Nesse rumo, os setores criativos restaram definidos no PNC como "aqueles cujas atividades produtivas têm como processo principal um ato criativo gerador de um produto, bem ou serviço, cuja dimensão simbólica é determinante do seu valor, resultando em produção de riqueza cultural, econômica e social" (MinC, 2011, p. 23).

O Fundo Setorial do Audiovisual (FSA) e a Lei n. 12.485/2011 (Lei da TV por Assinatura)

A economia criativa instaura novas realidades e consigna novas dinâmicas econômico-culturais. Instituído pela Lei n. 11.437, de 28 de dezembro de 2006, regulamentado pelo Decreto n. 6.299, de 12 de dezembro de 2007, e lançado em 4 de dezembro de 2008, pelo Ministro da Cultura à época — Juca Ferreira — e pelo Diretor -Presidente da ANCINE — Manoel Rangel —, o Fundo Setorial do Audiovisual (FSA) foi a primeira categoria de programação específica do Fundo Nacional de Cultura (FNC) colocada em operação. Com o fim de fomentar o desenvolvimento articulado da atividade audiovisual brasileira, distintos instrumentos, como investimentos, financiamentos, operações de apoio e de equalização de encargos financeiros, e valores não reembolsáveis foram endereçados aos diversos elos da cadeia produtiva: produção, distribuição/comercialização, exibição, e infraestrutura de serviços. Em cotejo com outros

investimentos públicos para a cultura no país, o FSA apresentou nova abrangência de atuação e novos meios de estímulo estatal para o setor audiovisual.

Cabe ao FSA apoiar o desenvolvimento de alguns programas, a saber, o Programa de Apoio ao Desenvolvimento do Cinema Brasileiro (PRODECINE); o Programa de Apoio ao Desenvolvimento do Audiovisual Brasileiro (PRODAV); e o Programa de Apoio ao Desenvolvimento da Infraestrutura do Cinema e do Audiovisual (PRÓ-INFRA), de acordo com o artigo 4 da Lei n. 11.437/06, combinado com o artigo 47 da Medida Provisória n. 2.228-1/01. Nessa senda, compete ao FSA operar por meio de editais públicos. Chamadas públicas e editais regionais instauram as seleções de projetos para financiamento pelo FSA, que são realizadas através de concurso público ou por fluxo contínuo. As receitas do Fundo são oriundas da própria atividade econômica, de contribuições recolhidas pelos agentes de mercado, sobretudo da Contribuição para o Desenvolvimento da Indústria Cinematográfica Nacional (CONDECINE), e do Fundo de Fiscalização das Telecomunicações (FISTEL), entre outras fontes.

Com a promulgação da Lei n. 12.485[6], sancionada pela Presidente Dilma Rousseff, em setembro de 2011, resultado de longa tramitação no Congresso Nacional, e de intensos diálogos e negociações entre parlamentares, representantes do setor audiovisual, agentes econômicos e representantes da sociedade civil, novos contornos foram traçados para a cadeia produtiva do setor audiovisual no país e, nessa tessitura, outras abrangências e recursos para o FSA. Convergência de mídias, transformações tecnológicas, novos modos de consumo de informação e de conteúdo audiovisual engendraram novos delineamentos normativos. Em um cenário marcado pelo aumento das demandas dos serviços de TV por Assinatura, e pela

(6) São finalidades desta Lei: aumentar a competitividade e a garantia da sustentabilidade do setor audiovisual; ampliar o acesso às obras audiovisuais brasileiras e aos canais brasileiros de programação; induzir a sustentabilidade das produtoras e das programadoras brasileiras independentes, através da geração de receitas provenientes das atividades de produção e de programação, resguardada a detenção do poder dirigente sobre o patrimônio da obra; promover ampla, livre e justa competição, estendendo a oferta de serviços e estimulando a redução do preço final ao assinante; estimular o aumento da produção e da veiculação de obras audiovisuais que promovam a diversidade cultural brasileira; entre outras.

imbricação entre economia criativa, economia do audiovisual e economia da informação, a Lei n. 12.485 pode ser considerada um marco regulatório para a comunicação audiovisual.

Considerando os avanços trazidos pelo texto legislativo, três grandes inovações merecem destaque, quais sejam a unificação de tecnologias, a obrigatoriedade de cotas de conteúdo brasileiro e independente nas programações das TVs por Assinatura, e o ingresso de novos agentes econômicos nesse mercado. A partir dessas inovações, novos recursos, advindos da arrecadação da nova CONDECINE, foram destinados ao setor audiovisual, mais especificamente ao FSA. A partir da edição da Lei n. 12.485, a CONDECINE foi estendida às concessionárias, permissionárias e autorizadas de serviços de telecomunicações, efetiva ou potencialmente, distribuidoras de conteúdos audiovisuais, de acordo com a redação dada pelo artigo 26, dessa lei, ao inciso II, do artigo 32, da Medida Provisória n. 2.228-1/01.(7) Outrossim, ao instituir outra redação ao artigo 4 da Lei n. 11.437/06, o artigo 27 da Lei da TV por Assinatura determinou que dos recursos advindos da nova CONDECINE, no mínimo, 30% devem ser reservados a produtoras brasileiras situadas nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste e, no mínimo, 10% devem ser reservados ao fomento de produções audiovisuais independentes, com veiculação prioritária em canais comunitários, universitários e de programadoras brasileiras independentes.(8) Essas novas destinações

(7) A redação do artigo 32 era "A Contribuição para o Desenvolvimento da Indústria Cinematográfica Nacional — CONDECINE terá por fato gerador a veiculação, a produção, o licenciamento e a distribuição de obras cinematográficas e videofonográficas com fins comerciais, por segmento de mercado a que forem destinadas. A nova redação do artigo 32 passou a ser "A Contribuição para o Desenvolvimento da Indústria Cinematográfica Nacional — CONDECINE terá por fato gerador: II — a prestação de serviços que se utilizem de meios que possam, efetiva ou potencialmente, distribuir conteúdos audiovisuais nos termos da lei que dispõe sobre a comunicação audiovisual de acesso condicionado". Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/mpv/2228-1.htm>. Acesso em: ago. 2018.

(8) Estabelece o artigo 27 da Lei da TV por Assinatura que "O art. 4º da Lei n. 1.437, de 28 de dezembro de 2006, passa a vigorar com a seguinte redação: § 3º As receitas de que trata o inciso III do caput do art. 33 da Medida Provisória n. 2.228-1, de 6 de setembro de 2001 (prestadores de serviços que se utilizem de meios que possam, efetiva ou potencialmente, distribuir conteúdos audiovisuais) deverão ser utilizadas nas seguintes condições:I — no mínimo, 30% (trinta por cento) deverão ser destinadas a produtoras brasileiras estabelecidas nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, nos critérios e condições estabelecidos pela Agência Nacional do

estão alinhadas com os princípios informadores da comunicação audiovisual de acesso condicionado. Dentre esses princípios, vale sublinhar a promoção da diversidade cultural e das fontes de informação, produção e programação, assim como o estímulo à produção independente e regional. Igualmente, nos termos do Parágrafo Único, do Artigo 3 dessa lei, vale realçar o aditamento de outros princípios, nomeadamente aqueles constantes na Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais.

Com a Lei n. 12.485 e com o FSA, houve uma redefinição dos fundamentos do financiamento público para o setor audiovisual. Um dessas redefinições refere-se ao montante dos recursos. Em 2007, os valores destinados ao Fundo perfaziam R$ 37.963.007, já em 2018, o montante é de R$ 724.000.000, percebe-se, pois, um volume adicional de recursos para o mercado audiovisual, consideradas, em conformidade com a lei, as novas operações para televisão, cinema e outras mídias. Frente ao aumento de recursos e demandas audiovisuais, decorrentes das inovações urdidas pela Lei n. 12.485, mediante contrato firmado pela ANCINE, Secretária-Executiva do FSA, e a partir de indicação do Comitê Gestor (CGFSA), a gerência do Fundo está sob os auspícios do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), e em maio de 2012, o Banco Regional de Desenvolvimento do Extremo Sul (BRDE) foi credenciado pelo CGFSA, e contratado pelo BNDES, para atuar como novo agente financeiro para as linhas de produção e distribuição de obras para cinema e televisão.(9)

Cinema — ANCINE, que deverão incluir, entre outros, o local da produção da obra audiovisual, a residência de artistas e técnicos envolvidos na produção e a contratação, na região, de serviços técnicos a ela vinculados; II — no mínimo, 10% (dez por cento) deverão ser destinadas ao fomento da produção de conteúdo audiovisual independente veiculado primeiramente nos canais comunitários, universitários e de programadoras brasileiras independentes de que trata a lei que dispõe sobre a comunicação audiovisual de acesso condicionado". Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ ccivil_03/ _Ato2011-2014/2011/Lei/L12485.htm>. Acesso em: ago. 2018.

(9) A Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP), empresa pública vinculada ao Ministério de Ciência e Tecnologia (MCTI), responsável pelas chamadas públicas do FSA no período compreendido entre os anos de 2008 a 2010, e a Caixa Econômica Federal, responsável pela estruturação do Projeto Cinema da Cidade, inserido no Programa Cinema Perto de Você, são outros agentes financeiros do FSA, credenciados nos anos de 2007 e 2010, respectivamente.

Nova legislação, novo fundo público, novos recursos estão inseridos em um contexto de ampliação e sedimentação do mercado audiovisual brasileiro.(10) Ao unificar as normas da TV por Assinatura, a Lei n. 12.485 dispôs sobre a regulamentação das atividades de produção, programação, empacotamento e distribuição de conteúdo audiovisual no Serviço de Acesso Condicionado (SeAc).(11) De acordo com dados da Agência Nacional de Telecomunicações (ANATEL), em dezembro de 2017 foram registrados 17.974.382 assinantes de TV paga no país. Depreende-se que as assinaturas de canais registrados em dezembro de 2017, a saber, 52,4%, dividiram-se entre dois grupos econômicos: Globo, com 62 canais, e Time Warner, com 58. É de ressaltar-se que os grupos em comento são responsáveis pela programação de 56,1% dos canais, assim como respondem pelas programadoras de quase todos eles, com destaque para os canais mais significativos para os assinantes da TV por Assinatura, quais sejam, Premium — Filmes e Séries —, e Premium — Esportes (ANATEL, 2018).

A publicação da Lei n. 12.485, aliada ao credenciamento do BNDES para a gerência do FSA, produziu uma expectativa de reorganização do mercado audiovisual, com uma maior abrangência de projetos, sobretudo independentes. Um modelo de negócios ancorado em uma integração vertical de produção, programação e provimento, com financiamentos publicitários, assinalou a trajetória da televisão no país (ORTIZ RAMOS, 2004), também demarcada pelo distanciamento das produções independentes, pelo óbice ao

(10) Outrossim, houve um aumento da renda da população, mais especificamente, houve um crescimento da classe C e a inserção dessa classe na sociedade de consumo, assim como um aumento do consumo cultural no ambiente doméstico. Outro evento está relacionado com a propagação de serviços de telefonia móvel e de internet banda larga, assim como com a difusão de equipamentos e tecnologias como *tablets*, *smartphones*, e outras, que tecem novas possibilidades de formatos, modelos de negócio e distribuição de conteúdos audiovisuais.

(11) Esses serviços são prestados através do emprego de distintas tecnologias: por meios físicos confinados (Serviço de TV a Cabo — TVC); via espectro radioelétrico em micro-ondas (Serviço de Distribuição de Canais de Multiponto Multicanal MMDS — *Multichannel Multipoint Distribution System*); por meio de frequência UHF — *Ultra High Frequency* (Serviço Especial de Televisão por Assinatura — TVA); e via satélite (Serviço de Distribuição de Sinais de Televisão e de Áudio por Assinatura Via Satélite DTH — *Direct to Home*).

ingresso de novos competidores, e pela estagnação da TV por assinatura, somente em expansão nos tempos atuais. Nos pacotes de TV por Assinatura, os poucos canais disponíveis eram programados até então, em grande parte, por grupos internacionais (PDM, 2012). A partir da articulação entre o FSA e a Lei n. 12.485, programadoras nacionais adquiriram mais espaço nesse mercado, e abriram espaço para produtoras em consolidação e já consolidadas como a O2 Filmes, entre outras.

Uma das principais inovações trazidas pela Lei n. 12.485/11 foi a obrigatoriedade de cotas de conteúdo brasileiro nas programações das TVs por Assinatura. Essa determinação envolve a veiculação de conteúdos nacionais — entendidos como aqueles produzidos por empresas brasileiras registradas na ANCINE, ou produzidos por essas empresas em associação ou coprodução com empresas de outros países — nos *horários nobres*(12) dos *canais de espaço qualificado*(13) da TV por Assinatura, excetuados os canais da TV Aberta, canais esportivos, canais jornalísticos; assim como envolve um aumento do número de canais nacionais nos pacotes por assinatura. Com a implementação dos dispositivos dessa lei, novas dinâmicas são estabelecidas para o campo audiovisual brasileiro, e distintos segmentos desse mercado podem ser contemplados. Similar sistema de cotas já vigora e resta consolidado nos países da Comunidade Europeia, no Canadá, na Austrália e na Coréia do Sul. Na esteira desses países, produtores de conteúdos e exportadores de formatos audiovisuais, a Lei n. 12.485 busca alçar o Brasil a essas mesmas condições. Essa política de veiculação de conteúdos nacionais e independentes e, mais, da oferta de canais nacionais nos pacotes da TV por assinatura, configura um importante meio para assentar espaços para a cultura brasileira nesse mercado.

Os desdobramentos do FSA e da Lei n. 12.485 apontam para a ampliação do mercado audiovisual brasileiro, e podem ser visualizados pelos impactos na dinâmica desses mercados. Em balanço

(12) Como prescreve a Instrução Normativa n. 100, da ANCINE, o horário nobre, nos canais direcionados para crianças e adolescentes, compreende o período das 11h às 14h e das 17h às 21h; para os demais canais, o período das 18h às 24h.

(13) De acordo com a Lei n. 12.485/2011, são aqueles canais que exibem, predominantemente, filmes, séries, animações, documentários e similares.

realizado pela ANCINE, merece realce que o volume de obras brasileiras independentes registradas na agência passou de uma média anual de 522 obras, no período compreendido entre 2010 a 2012, para 1.939, no período de 2013 a 2015, representando, pois, um crescimento de 271%. Em relação ao conteúdo, 62% da produção inédita concebida nos anos 2015 e 2016 se encontra licenciada para TV paga, sendo que 68% de tal produção já estreou nos canais por assinatura. Outras informações e números dignos de menção estão relacionados à cota mínima de programação nacional estabelecida pela lei. A cota não apenas está sendo cumprida, como superada em muitos canais. Em 2015, os Canais de Espaço Qualificado exibiram aproximadamente 53% mais conteúdo brasileiro no horário nobre que o estipulado em lei. Já os canais direcionados ao público infantil exibiram 92,4% a mais de obras brasileiras. Observa-se que os canais passaram a exibir mais programação nacional no horário nobre. Em janeiro de 2015, 42% do horário nobre apresentava conteúdo brasileiro. Em dezembro, o número já havia ultrapassado 73%. Ainda, os canais brasileiros de espaço qualificado cumpriram as obrigações legais de programação brasileira em mais de 97% das semanas (OCA, 2018).

Considerações Finais

Nesse texto, algumas nuances que conformam os traços da configuração contemporânea do mercado audiovisual no Brasil foram apresentadas e, a partir disso, uma reorganização dos negócios e dos mercados culturais foi percebida. Nesse novo âmbito, assinalado pelo entrelaçamento entre cultura, identidade e desenvolvimento, o audiovisual pode ser considerado uma via para a valorização da cultura brasileira, para o aumento da produção e circulação de conteúdos audiovisuais nacionais, para a possibilidade de crescimento de diversos segmentos desse mercado. Na luta mundial de conteúdos, uma batalha é travada pelo controle da informação, pelo domínio dos formatos audiovisuais, pela conquista de novos mercados. Nessa batalha de mídias e culturas, o Brasil busca uma identidade em prol da diversidade cultural (MARTEL, 2012). As relações firmadas entre o FSA e a Lei n. 12.485 são, pois, alguns fios que tecem a nova urdidura audiovisual brasileira.

Referências Bibliográficas

ALVES, Elder P. Maia. *A Economia Simbólica da Cultura Popular Sertanejo-Nordestina.* Maceió: EDUFAL, 2011.

_____ . Crítica e resignação. O trânsito constante entre categorias nativas e categorias analíticas: a força política e estética da categoria *indústria cultural*. *Revista Latitude,* Maceió, v. 2, n. 1, p. 82-105, 2008.

BRASIL. *Lei n. 12.485,* de 12 de setembro de 2011. Disponível em: <http://www.planalto. gov. br/ CCIVil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12485.htm>. Acesso em: ago. 2018.

CAVES, Richard E. *Creative Industries:* Contracts between Art and Commerce. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

FLORIDA, Richard. *The rise of the creative class.* New York: Basic Books, 2002.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas:* estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 2006.

HOWKINS, John. *The Creative Economy:* How people make money from ideas. London: The Penguin Press, 2001.

MATTELART, Armand. *Diversidade cultural e mundialização.* São Paulo: Parábola, 2005.

MARTEL, Frédéric. *Mainstream:* A guerra global das mídias e das culturas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

MELEIRO, Alessandra; FONSECA, Fábio. Economia Criativa: uma visão global. *Revista Latitude*. Maceió, v. 6, n. 2, p. 241-265, 2012.

OCA. *Informe de Mercado:* Assinantes no Mercado de Programação na TV por Assinatura. 2018. Disponível em: <https://oca.ancine.gov.br/sites/default/files/repositorio/pdf/ informe_mercado_de_programacao.pdf>. Acesso em: ago. 2018.

ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira.* São Paulo: Brasiliense, 1994.

ORTIZ RAMOS, José Mário. *Cinema, televisão e publicidade:* Cultura popular de massa no Brasil nos anos 1970-1980. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 2004.

PDM. *Plano de Diretrizes e Metas para o Audiovisual*. 2012. Disponível em: <https://www.ancine.gov.br/sites/default/files/consultas-publicas/PDM%20-FINAL.pdf>. Acesso em: ago. 2018.

REIS, Ana Carla Fonseca. *Economia criativa como estratégia de desenvolvimento:* uma visão dos países em desenvolvimento. São Paulo: Itaú Cultural: Garimpo de Soluções, 2008.

SANTOS-DUISEMBERG, Edna. A economia criativa e a indústria cinematográfica na sociedade contemporânea. In: MELEIRO, Alessandra (org.). *Cinema e Economia Política.* São Paulo: Escrituras Editora, 2012.

UNCTAD. *Relatório da Economia Criativa.* 2010. Disponível em: <http://unctad.org/pt/docs/ditctab20103_pt.pdf>. Acesso em: ago. 2018.

UNESCO. *Understanding Creative Industries — statistics for public-policy making*. 2006. Disponível em: <http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=29947&URL_DO= DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>. Acesso em: ago. 2018.

Educação Étnico-racial em Museus Virtuais como Mecanismo de Propagação da Identidade Afro-Brasileira

João Batista Bottentuit Júnior(1)
Juliana dos Santos Nogueira(2)
Robson Daniel dos Santos Nogueira(3)

Introdução

A sociedade atual vive em constantes mudanças com relação à fluidez e agilidade na transmissão das informações. Essas transformações são ponto de partida para a criação de novas formas de manusear a informação, além de novas modalidades textuais que surgem da necessidade de adequar as narrativas de outrora à era da computação. Tais linguagens, que derivam desse processo, são caracterizadas principalmente pelas possibilidades e amplitude de sua atuação.

A *internet*, principal ferramenta desse novo momento mundial, possibilita uma reflexão mais aprofundada sobre o uso das informações que podem ser encontradas em rede. Nesse contexto, acredita-se que não há propriedade particular sobre determinado

(1) Doutor em Ciências da Educação com área de especialização em Tecnologia Educativa pela Universidade do Minho. Contato: jbbj@terra.com.br

(2) Mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão — UFMA. Contato: Juliana.dsn@hotmail.com

(3) Graduando em Direito pela Universidade Ceuma. Contato: robsondanielnog@gmail.com

conteúdo, a partir do momento que este é publicado, pois passa a interagir com diferentes usuários, que, não raro, colaboram com o processo, alimentando-o com suas próprias impressões e características.

Nesse ambiente surge o Museu digital, um fenômeno recente que tem ganhado espaço na sociedade pela dinamicidade e alcance, principalmente se comparado aos museus tradicionais. De acordo com Ferretti (2012):

> O Museu digital é entendido como um lugar democratizante em que se produzem relações de alteridade, construções identitárias, de reconhecimentos e pertencimentos locais, regionais e nacionais. É um mecanismo de acesso fácil, dinâmico e gerador de interatividade que espelha a cultura de diferentes grupos marginalizados e que se reconhecem por meio de valores, tradições, pertencimentos locais comuns, memórias individuais e coletivas. (FERRETTI, 2012, p. 6)

Desta forma, pode-se afirmar que todo objeto ou experimento exposto é pensado e projetado com o objetivo de transmitir algum tipo de informação ou conteúdo, mas nem sempre, como vimos, esse projeto segue indicações de alguma teoria pedagógica. Às vezes, ele é desenvolvido através do processo pragmático-empírico e intuição do seu criador. Com o presente artigo, pretende-se refletir sobre o papel das novas tecnologias na ampliação das possibilidades de divulgação do conhecimento e desenvolver orientações pedagógicas para a educação através do Museu Afro-Digital, além de apresentar o site como uma ferramenta de pesquisa nas escolas das redes pública e privada de ensino.

Museus e Educação

O museu, tal como a sociedade, está em constante fase de transmutação tendo obrigatoriamente de acompanhar a evolução dos novos desafios que se colocam diariamente, em que diferentes possibilidades e funções são propostas. Neste sentido, muitos museus estão empenhados em reavaliar as suas coleções e as suas histórias com conotações contemporâneas. Assim, através da *internet* e das tecnologias associadas, o museu pode avançar muito

mais rapidamente, criando novas formas de leituras e concepções museológicas.

Neste sentido, surgem os museus virtuais, digitais e remotos, que apresentam grandes vantagens, tais como a possibilidade de divulgação ampla que o meio virtual permite. Os documentos e trabalhos tornam-se acessíveis a qualquer interessado que tenha acesso à *internet*. Isso abre possibilidades inesgotáveis de mostrar materiais que se encontram arquivados há muitos anos.

Para que isto se torne possível, há, por um lado, o cuidado incansável de guarda e manutenção dos arquivos por parte dos pesquisadores e, por outro lado, o trabalho dos que manipulam os recursos e técnicas audiovisuais. Alguns, muito jovens, aprendem a navegar na *internet* por curiosidade e por formação. Outros, com maior acervo cultural enfrentam desafios para atender às necessidades de manutenção de um museu disposto na *web*.

Para Sansone (2012), o museu digital deve ser um lugar democratizante em que se produzem relações de alteridade e construções identitárias. Este, é um dispositivo de acesso fácil, dinâmico, gerador de interatividade que demanda um diálogo com questões referentes ao patrimônio material, imaterial e étnico, além de contribuir para a integração entre a cultura popular e a erudita. Sansone (2012) afirma ainda que o Museu Digital pretende ser um museu sem donos, que procura estimular a generosidade e a doação digital de fotos e documentos, ficando os originais com seus proprietários.

Neste sentido, Marcelo Cunha (2012, p. 246) afirma que um museu digital deve se caracterizar entre outros aspectos pela imaterialidade, ubiquidade, provisoriedade e interatividade, já que estas são características que lhe agregam valores. Deve ter um acervo aberto, além de ser uma instituição permanente, sem fins lucrativos, e a serviço do desenvolvimento da sociedade, em que vigore a generosidade digital. Deve ainda pesquisar, difundir, expor seu acervo e contribuir para a preservação da memória social.

Desta forma, os museus virtuais tendem a se tornar não só um lugar onde as pessoas têm um encontro com as conquistas passadas da humanidade, mas também com a realidade dos dias atuais, e, sobretudo com as perspectivas do mundo futuro. Sendo assim, as

novas tecnologias digitais são vistas com muito mais relevância e utilidade para a Educação Museal, pois, além de serem grandes processadores de imagem, textos, áudios e vídeos, são também um poderoso meio de armazenamento de memórias, que organiza e comunica uma grande quantidade de informação, de modo fácil, rápido e acessível. As informações são disponibilizadas simultaneamente a uma pluralidade de locais e de usuários, rompendo com barreiras de espaço, tempo e estrutura.

Essas possibilidades permitem que os recursos possam ser utilizados na sala de aula, tecnologias ou ferramentas que articulam múltiplas temporalidades em diferentes cenários socioculturais. Eles operam com patrimônios tangíveis e intangíveis e fazem parte das necessidades básicas dos seres humanos, no entanto, o desafio principal é a familiarização da sociedade com a tecnologia: o Maranhão é o último estado do país no número de domicílios com acesso à *internet*, segundo dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no ano de 2010 esse índice era de menos de 10%.

No entanto, Niza (2012) afirma que se deve estabelecer uma guerra aberta à ilusão dos grupos homogêneos e exige a necessidade da recapitulação de conteúdos, no sentido de criar a possibilidade de produzir, já a partir da infância, os vários processos sociais em que se dá "a construção da cultura toda". Na promoção da sua diferença individual, Niza (2012) aponta que todos os alunos devem participar na delineação, organização e avaliação da vida da turma e das tarefas escolares. O autor apresenta uma proposta em que aprender dispensa a função de ensinar as lições formais iguais para todos, no sentido de se descobrir na individualização do percurso escolar e no convívio cultural a condição da melhoria das capacidades cognitivas.

Trata-se de permitir às crianças falarem acerca do que veem, com alguém que proporciona a informação e que sirva apenas de moderador da discussão. São as crianças que geram as suas interpretações, que discutem formando assim a sua opinião, fundada no que veem e não no que lhes contam, assim, ao mesmo tempo que aprendem, respeitam o ponto de vista das outras pessoas (OLIVEIRA, 2012, p. 287).

Segundo Michel Thevoz: "Expor é, ou deveria ser, trabalhar contra a ignorância, especialmente contra a forma mais refratária da ignorância: a ideia preconcebida, o preconceito, o estereótipo cultural". A remoção dessas barreiras é complexa, envolvendo uma abordagem holística do museu. A divulgação do trabalho é apenas um dos componentes de uma aproximação do museu à escola, um dos muitos blocos de construção necessários para que as diversas comunidades comecem a compartilhar a cultura, propriedade das coleções ricas e inspiradoras (THEVOZ *apud* OLIVEIRA, 2012, p. 341).

Ainda na perspectiva de educação em museus, destaca-se a Educação Não Formal e a Educação Popular, que seriam duas representações dessa concepção. A Educação Popular, fundamentada na teoria de Paulo Freire, busca promover a integração e participação dos sujeitos na construção da sociedade através de uma educação comprometida com a conscientização e politização do educando com o meio em que vive como sujeito ativo capaz de refletir e agir sobre ele (FREIRE, 1981).

Nesse sentido, as escolas podem se utilizar da relevância social dos museus e da dinamicidade da rede a fim de se valer desses recursos como um elemento facilitador da educação. Desta forma, ressalta-se a importância da elaboração de propostas pedagógicas através de recursos audiovisuais, uma vez que a cultura de um povo não está somente em artefatos, mas em hábitos, comportamentos e linguagens que podem ser registrados através de fotografias, vídeos e sons. Estes possuem um alto potencial de perpetuação da memória por meio da sua reprodução em espaços democratizantes ou nos meios de comunicação em massa.

Logo, os recursos audiovisuais trazem novos e bons contributos à educação em geral. A imagem, enquanto disciplina de contato e proximidade, figura como uma ferramenta de embasamento, conhecimento e reconhecimento da diversidade cultural, social e individual, principalmente na atual conjuntura em que a realidade é vista tangencialmente, por se modificar rapidamente, produzindo novos contextos de investigação, nos quais as imagens servirão para mostrar como todo o conhecimento pode ser então provisório e fundível (EDWARDS, 2011).

Dada essa atribuição, os meios de reprodução da imagem devem ser considerados, já que são responsáveis por "libertar as imagens das interferências humanas" (DASTON & GALISON, 2007). Todos esses processos de globalização causam uma mudança vertiginosa na sociedade, e os museus virtuais e demais meios digitais são apresentados como uma espécie de propulsores dessa mudança, tendo a importante função de armazenamento e de distribuição das informações.

Assim, observa-se a relevância dessa ferramenta de divulgação e propagação de conhecimento que se adequa ao momento em que vivemos para permitir a socialização de materiais que se perderiam no tempo, uma vez que não havia até então uma política de preservação de acervos no ambiente digital. Grande parte do material produzido por pesquisadores, estudiosos, fotógrafos e etnólogos que estudaram e documentaram aspectos da cultura negra maranhense estavam, portanto, fadados ao esquecimento e deterioração.

O Maranhão surge nesse cenário como um dos estados de maior população negra do país, ao lado do Pará, Rio de Janeiro, Pernambuco e Bahia. Esses lugares tradicionalmente ligados ao povo e à memória afro foram os primeiros a receber o projeto de Museus Afro Digitais, financiado e elaborado em parceria com a Capes — Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — e as IES: UFMA, UERJ, UFBA e UFPE.

Assim, nas palavras de Ferretti (2012):

> A digitalização e disponibilização do material localizado e que está sendo reunido e salvaguardado, servindo como referência a pesquisas em diversos domínios como pensamento social brasileiro, a história e antropologia no Brasil e na África, história da diáspora africana, história dos movimentos sociais no Brasil, história da escravidão negra no Brasil e outras interfaces. (FERRETTI, 2012, p. 6)

Segundo Barbosa *et al*. (2010, p. 8) a educação no museu, tendo o acervo como centro de suas atividades, devem voltar-se para a transmissão de conhecimento dogmático, resultando em doutrinação e domesticação, ou para a participação, reflexão crítica e transformação da realidade social. Nesse sentido, entende-se como uma ação cultural o que consistiria no processo de mediação, podendo permitir ao homem apreender, em um sentido amplo, o bem cultural,

visando o desenvolvimento de uma consciência crítica e abrangente de sua realidade. Seus resultados assegurariam a ampliação das possibilidades de expressão dos indivíduos e grupos nas diferentes esferas da vida social. Concebida assim, a ação educativa nos museus sempre seria benéfica para a sociedade, o que determinaria, em última instância, o papel social dos museus.

Educação Étnico-racial

A política de dominação racial que se perpetuou a frente das estruturas de poder a mais de quatro séculos no Brasil, introjetou na memória coletiva a inferioridade intelectual e cultural de negros e indígenas considerados grupos subalternos. Pode-se constatar historicamente que o sistema escolar brasileiro teve ampla participação nesse processo, pois o currículo escolar seguiu um modelo elitista, eurocêntrico e cristão, contribuindo para a constituição de uma sociedade racista e preconceituosa.

Mesmo com o grande contingente populacional de afrodescendentes (pretos e pardos), a cultura afro-brasileira sempre tem encontrado diversas barreiras no âmbito escolar, como afirma Cavelleiro (2001): "Nas escolas, o racismo se expressa de múltiplas formas, negação das tradições africanas e afro-brasileiras, dos nossos costumes, negação da nossa filosofia de vida, de nossa posição no mundo, da nossa humanidade". A possibilidade de uma abordagem a cultura afro-brasileira na escola é constantemente acompanhada da superficialidade, ajudando a reforçar estereótipos, sem uma construção histórica possível de levar ao entendimento de que representa a resistência de um povo excluído e marginalizado socialmente.

> Ao estudar a cultura afro-brasileira, atentar para visualizá-la com consciência e dignidade. Recomenda-se enfatizar suas contribuições sociais, econômicas, culturais, políticas, intelectuais, experiências, estratégias e valores. Banalizar a cultura negra, estudando tão somente aspectos relativos a seus costumes, alimentação, vestimenta ou rituais festivos sem contextualizá-la, é um procedimento a ser evitado. (BRASIL 2006, p. 72)

Constata-se que os negros representados nos livros como escravos, ou quase sempre em situação de servidão e inferioridade

racial, sem desvelar as condições desiguais as quais os negros foram obrigados a sobreviver, fator que não os impossibilitou de participar da formação da riqueza econômica e da identidade brasileira. O antropólogo Kabengele Munanga (2008) nos alerta, "sabemos que nossos instrumentos de trabalho na escola e sala de aula, isto é, os livros e outros materiais didáticos e audiovisuais carregam os mesmos conteúdos viciados, depreciativos e preconceituoso oriundos do mundo ocidental".

A exclusão da história e da cultura afro-brasileira traz impactos negativos aos alunos afrodescendentes, causando baixa autoestima e a auto rejeição a sua condição social e características físicas, o indivíduo estigmatizado tende a se rejeitar, a não se estimar e a procurar aproximar-se em tudo do indivíduo estereotipado positivamente e dos seus valores, tidos como bons e perfeitos (SILVIA, 2008, p. 19).

Diante dessa realidade, é necessário romper com essa estrutura ideológica e a hierarquização imposta, pois o currículo é componente pedagógico constituído por uma grade de conteúdos prescritos, na maioria das vezes de forma unilateral, e estabelecer uma nova perspectiva curricular que valorize a cultura de origem africana e afro-brasileira, possibilitando seu acesso e o diálogo com a memória e a ancestralidade negra, e favorecendo dessa forma a construção da identidade racial dos alunos. Isso leva-os ao entendimento de que sua cultura representa a resistência de um povo que se enraizou, e se mostra viva, devendo receber seu real valor para que se perpetue e outras gerações possam ter acesso.

Considerando a multiculturalidade do país, a escola deve assumir uma postura equânime que contemple a diversidade étnica, religiosa e cultural e que busque uma prática que ensine que as diferenças devem ser respeitadas.

> A educação constitui-se um dos principais ativos e mecanismos de transformação de um povo e é papel da escola, de forma democrática e comprometida com a promoção do ser humano na sua integralidade, estimular a formação de valores, hábitos e comportamentos que respeitem as diferenças e as características próprias de grupos e minorias. Assim, a educação é essencial no processo de formação de

> qualquer sociedade e abre caminhos para a ampliação da cidadania de um povo. (Lei n. 9.394, 1996, p. 7)

Sabe-se, no entanto, que a temática é complexa, pois a solução para a problemática depende da tomada de consciência e o comprometimento dos profissionais de educação em se posicionar politicamente na luta contra o preconceito, ajudando a cultura afro-brasileira a sair da invisibilidade. Visando a desconstrução de conceitos errôneos arraigados socialmente, e reparar a injustiças cometida contra os afrodescendentes, foi instituída em 2003 a Lei 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino de história e da cultura africana e afro-brasileira, visando a melhoria das relações étnico-raciais nas escolas. A Lei é considerada uma política de ação afirmativa, e para sua efetivação foi elaborada em 2004 as Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-raciais, a serem implementadas em todas as escolas de educação básica do país. O documento determina que:

> O ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a educação das relações étnico-raciais, tal como explicita o presente parecer, se desenvolverão no cotidiano das escolas, nos diferentes níveis e modalidades de ensino como conteúdo de disciplinas, particularmente, Educação Artística, Literatura e História do Brasil, sem prejuízo das demais, em atividades curriculares ou não, trabalhos em salas de aula, nos laboratórios de ciências e de informática, na utilização de sala de leitura, biblioteca, brinquedoteca, áreas de recreação, quadra de esportes e outros ambientes escolares. (Lei n. 9.394, 1996, p. 21)

O parecer regulador aponta caminhos conceituais e metodológicos, mas não visa engessar a prática pedagógica dos professores que almejam procurar outros direcionamentos, pois as ações apontadas servem como referenciais e podem ser adaptadas a realidades dos sistemas de ensino e as necessidades dos alunos. Embora a Lei delimite a obrigatoriedade da abordagem nas disciplinas de Educação Artística, Literatura e História do Brasil, não impossibilita que os conteúdos sejam trabalhados em outras disciplinas, porque na luta pela democratização do conhecimento e no intuito de tornar a sociedade mais justa e igualitária, os esforços não podem ser limitados, no entanto dependem de um trabalho articulado e em conjunto dos sujeitos.

> No âmbito escolar e acadêmico, as africanidades constituem-se um campo de estudo, logo, tanto podem ser organizadas como disciplina curricular, programa de estudos abrangendo diferentes disciplinas, como em área de investigação. Em qualquer caso, caracterizam-se pela inter-relação entre diferentes áreas do conhecimento. (Lei n. 9.394, 1996, p. 157)

Nesse sentido, a interdisciplinaridade é uma proposta transgressora, capaz de romper com o ensino compartimentalizado e isolador das áreas do conhecimento e das experiências individuais e coletivas, pois integra diferentes saberes capazes de contribuir para novos entendimentos referentes à diversidade étnico-cultural do país. Deve-se atentar que esse modelo pedagógico de ensino -aprendizagem requer uma capacidade de aproximação com a pesquisa e apropriação de novos conceitos e uma hermenêutica que possibilite ir além do conhecimento especializado adquirido na academia:

> Pensar propostas de implementação da Lei n. 10.639/2003 é focalizar e reagir a estruturas escolares que nos enquadram em modelos por demais rígidos. Atentarmos para a interdisciplinaridade nesta proposta é estarmos abertos ao diálogo, à escuta, à integração de saberes, à ruptura de barreiras, às segmentações disciplinares estanques. (Lei n. 9.394, 1996, p. 59)

No intuito de transformar as perspectivas tradicionais que limitam o acesso à informação, é necessário além do posicionamento político, buscar uma aproximação com novos espaços pedagógicos que possam fomentar valores e disseminar os pensamentos afro-brasileiros, demonstrando aos alunos os diferentes modos de viver, de se expressar e enxergar o mundo.

Apresentação do Museu Afro-Digital do Maranhão

O Museu Afro-Digital do Maranhão é parte complementar da rede de museus afro digitais do Brasil. Foi criado em 2011 a partir de uma proposta apoiada pela *Capes Pro Cultura* com o tema: "Arquivo e Museu Digital da Memória Negra e Africana no Brasil". Neste sentido, a proposta de intervenção dos museus afro digitais está voltada para a preservação da cultura e dos elementos característicos nos estados participantes. Inicialmente a rede era composta

por quatro estados: Maranhão, Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco; hoje também integram a rede: Mato Grosso e Lisboa, com o Museu Afro Digital Português.

Os museus digitais participantes do projeto são vinculados a Universidades Federais e Estaduais, o que possibilita um cenário de discussão, uma vez que os novos museus afro-brasileiros, ao procurarem fortalecer a imagem do negro, parecem apontar alternativas ainda não encontradas nos debates acadêmicos (SANTOS, 2005, p. 55). Nesse sentido, sabe-se que as relações históricas do Brasil com o continente africano por muito tempo foram negligenciadas e atualmente estão sendo valorizadas. Logo, o governo brasileiro tem promovido políticas de inclusão afirmativa da cultura afro-brasileira e ameríndia. Desta forma, os museus como diversas outras instituições oficiais cumprem um papel fundamental na formação das identidades nacionais (SANTOS, 2012 b, p. 22).

Nesse cenário, o Museu Afro Digital do Maranhão apresenta-se como um recurso audiovisual que permite com que os alunos possam conhecer a cultura afro-maranhense sob diferentes perspectivas. O seu acervo conta com 553 páginas de documentos, 4 vídeos, 94 áudios e 1980 imagens, que podem ser contemplados através do acesso ao site, tornando-o um espaço democrático, por possibilitar um contato que dentro da realidade de várias escolas seria impossível de ser alcançado.

> As instituições organizadas com base em aspectos das culturas africanas e do povo negro no Brasil também fornecem um conjunto de conhecimentos imprescindíveis ao trabalho educativo. Museus físicos ou virtuais, espaços culturais, bibliotecas, escolas de samba, grupos de dança, capoeira podem ser contatados para enriquecer o dia a dia das instituições educativas. (Lei n. 9.394, 1996, p. 18)

O Museu Afro Digital do Maranhão apresenta-se ainda como uma alternativa ao desprendimento do livro didático que em grande parte aponta para um discurso ideológico de dominação, com imagens estereotipadas dos negros e que não levam ao entendimento sobre o processo de formação das manifestações culturais e religiosas de matriz africana. O museu digital foi desenvolvido por profissionais cuja área de atuação são estudos étnicos-raciais, e está filiado à rede da memória virtual da Biblioteca Nacional. Trata-se, desse

modo, de uma instituição de referência e credibilidade na difusão da ciência e do conhecimento.

É relevante para os profissionais de educação do Maranhão comprometidos com a melhoria das relações indentitárias poderem utilizar um meio de informação que não sofreu distorções, e que mostra as diferentes formas pelas quais o povo negro se relacionou com o material e o com o intangível. Estão disponíveis aos interessados exposições com a temática religiosa que abrange os rituais e as festas de Tambor de Mina, Terecô, Umbanda e Pajelança. Participam também do acervo diferentes manifestações da cultura popular do Maranhão, como o Tambor de Crioula, Bumba meu boi, e trabalhos de pesquisas relacionados a quilombos. Compõem ainda o *website*: registros fotográficos de Pierre Verger e Marcel Gautherot. É importante destacar que o Museu Afro Digital do Maranhão participou do processo de criação da Rede de Educadores em Museu do Maranhão — REM Maranhão —, grupo que promove discussões sobre a contribuição dos museus no sistema educacional do estado.

O acervo descrito acima permite desde uma simples visita para vislumbrar as imagens, as cores e a estética disponibilizadas nas páginas, até um trabalho interdisciplinar e de pesquisa com diferentes enfoques no campo da educação. A exposição também possibilita a articulação entre passado e presente trazendo uma valiosa contribuição para a história, a memória e a ancestralidade fundamentais para a formação da identidade. Por conseguinte, destaca-se a relevância deste nos estudos e preservação da memória afro no país.

Propostas Pedagógicas

Veremos, a seguir, como os conteúdos podem ser distribuídos nas diferentes áreas do conhecimento da educação básica e podem ser adaptados aos níveis de ensino. Para melhor abordagem dos temas, os professores devem ter um embasamento teórico, além de saber discernir a metodologia ideal a ser aplicada de acordo com os objetivos que visam alcançar, devem também valorizar o currículo oculto e as experiências dos alunos, só assim poder-se-á ofertar uma educação de qualidade voltada para melhoria das relações étnico-raciais nas escolas.

(1) Em história pode ser trabalhado o processo de formação e organização das comunidades negras como o quilombo do Frechal no Litoral Norte do Maranhão; Origem e difusão das manifestações como o Tambor de Crioula e Festa do Divino Espirito Santo;

(2) Através das peculiaridades percussivas dos grupos culturais e das manifestações religiosas os alunos podem conhecer as diferentes regiões do Maranhão;

(3) A relação afetiva do povo de quilombo com seu território, preservação e equilíbrio da biodiversidade e os meios de subsistência dos quilombolas servirão para demonstrar a bem-sucedida forma de se relacionar com o meio ambiente e reconhecê-lo como portador de energia vital;

(4) As exposições fotográficas possibilitam a observação de um universo próprio, onde as indumentárias, os colares de contas, os brilhos e as cores expressam uma identidade incomum no mundo ocidental e traz a possibilidade de interpretá-las e construir releituras;

(5) Os instrumentos musicais de percussão possuem nome, toques e emitem diferentes sons, cumprem um papel duplo, de alegrar as festas de santo e fazer a ligação do homem com as entidades do mundo espiritual, desse modo, constitui-se o interessante campo de estudos;

(6) As manifestaçãões da cultura popular do Maranhão apresentam movimentos coreográficos que podem ser trabalhados com o objetivo de desenvolver a corporeidade e expressividade;

(7) As religiões afro-maranhenses estão imersas em um rico universo mítico, são diversas histórias sobre os encantados e caboclos que podem ser utilizados como temática de pesquisa e produção textual. Destaca-se que as Diretrizes Curriculares do Ensino Religioso apontam para que a disciplina seja trabalhada na escola de forma a permitir que tanto o professor quanto os alunos possam refletir sobre a diversidade religiosa.

O uso do museu como ferramenta pedagógica exige dos estabelecimentos de ensino equipamentos tecnológicos (computadores, notebooks, tabletes e celulares) com acesso à internet e depende de profissionais capacitados para utilizá-lo como uma ferramenta educacional. Sabe-se que no Maranhão a realidade das escolas compromete a promoção de ensino-aprendizagem e infelizmente

a existência do museu ainda é desconhecida por muitos alunos e professores, tornando a educação deficitária sem ter a capacidade de promover o respeito à diversidade e romper com o preconceito contra as religiões e a cultura afro-brasileira.

Considerações Finais

As transformações na sociedade estão ocorrendo em grande velocidade e podem exigir uma resposta rápida dos museus, como tal, a aposta na formação torna-se num desafio. O conceito de "museu virtual" passa por enquadrar os museus numa comunidade, que ambiciona uma condição que ainda não existe, mas que futuramente e em função da relação de demonstrações que têm vindo a acontecer, se pode antever a sua concretização.

O processo de inserção da educação museal nas instituições de ensino é de extrema importância para o resgate da nova geração, no entanto esse percurso tem sido lento, exige instrução teórico-metodológica por parte dos educadores, além de tratar de um objeto de estudo diversificado, o que dificulta a reprodução do material. Neste contexto, o Museu Afro Digital do Maranhão apresentou-se como uma ferramenta que pode gerar a curiosidade, o aprendizado, o desenvolvimento de múltiplas habilidades, o pensamento filosófico, a consciência cultural e a contemplação artística no ensino.

Conclui-se, ainda, que o desenvolvimento da temática afro-maranhense no espaço escolar proporcionará uma significativa contribuição em diferentes campos, como na formação da identidade do adolescente, na possibilidade de criar e partilhar experiências significativas no ambiente escolar, no desenvolvimento de valores e reafirmação de crenças, bem como na formação de um futuro adulto centrado na sua condição humana e com consciência crítica da realidade.

Referências Bibliográficas

BARBOSA, Neilia Marcelina *et al*. *Ação Educativa em Museus:* Caderno 4. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Cultura/ Superintendência de Museus e Artes Visuais de Minas Gerais, 2010.

BRASIL. *Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais.* Brasília: SECAD, 2006.

CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da. Algumas considerações sobre museus digitais. In: SANSONE, Livio (org.). *A política do intangível:* museus e patrimônios em nova perspectiva. Salvador: Ed. UFBA, 2012.

DASTON, Lorraine; GALISON, Peter. *Objectivity.* New York: Zone Books, 2007.

EDWARDS, Elisabeth. Tracing photography. In: BANKS, Marcus; RUBY, Jay (orgs.). *Made to Be Seen:* Perspectives on the History of Visual Anthropology. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2011. p. 159-189.

FERRETTI, Sergio Figueiredo (oorg.). *Museus Afro-Digitais e Política Patrimonial.* São Luís: EDUFMA, 2012.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido.* 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

MOUTINHO, Mário. "A construção do objeto museológico". *Cadernos de Sociomuseologia,* N. 4. Lisboa: ULHT/Centro de Estudos de Sociomuseologia, 1994. p. 6.

OLIVEIRA, Genoveva. *Museus e Escolas:* os serviços educativos dos museus de arte moderna e contemporânea, um novo modo de comunicação e formação. Tese de doutoramento, Universidade de Évora, 2012.

SANSONE, Livio. Os dilemas da patrimonialização do intangível: da invisibilidade à hipervisibilidade de alguns aspectos da cultura afro-brasileira. In: SANSONE, Livio (org.). *A política do Intangível:* museus e patrimônios em novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 327-346.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Canibalismo da memória: o negro nos museus brasileiros. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.* Museus, n. 31, p. 37-57, 2005.

_____ . Museu Afrodigital: políticas culturais, identidade afro-brasileira e novas tecnologias. In: FERRETTI, S. *Museus Afrodigitais e política patrimonial.* São Luís: EDUFMA, 2012a. p. 21-47.

_____ . Museu digital da memória afro-brasileira: um ato de resistência. In: SANSONE, L. (org.). *A política do Intangível:* museus e patrimônios em novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2012b. p. 277-291.

SILVA, Ana Célia. A desconstrução da discriminização do livro didático. In: MUNANGA, Kabengele. *Superando o racismo na escola.* Brasília: MEC, SECAD, 2008a.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprendizagem e ensino das africanidades brasileiras. In: MUNANGA, Kabengele. *Superando o racismo na escola.* Brasília: MEC, SECAD, 2008b.

A Gestão do Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades de Matriz Africana[1] e os Desafios de Tradução e Implementação de Políticas Públicas Integradas

Desirée Ramos Tozi[2]

Apesar de passados mais de trinta anos do primeiro tombamento de um terreiro de candomblé, as ações relacionadas à preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro são ainda muito tímidas entre as muitas atividades de identificação, reconhecimento e preservação do patrimônio cultural brasileiro promovidas pelo Iphan — Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, órgão do governo federal brasileiro vinculado ao Ministério da Cultura, responsável pelas políticas de preservação do patrimônio cultural.

A pauta política pelo reconhecimento de bens culturais de matriz africana, demanda histórica do movimento negro brasileiro e luta das comunidades tradicionais de terreiro, apesar de consolidada apenas na Constituição Federal do Brasil em 1988, tem antecedentes

(1) Adota-se aqui a denominação de povos e comunidades tradicionais de matriz africana, utilizada pelo governo brasileiro para identificar as comunidades de terreiro, na perspectiva de ultrapassar o significado religioso do legado africano no Brasil. Os termos "povos de terreiro" ou "povos tradicionais de terreiro" também são utilizados.

(2) Bacharel em História e Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo/USP, servidora licenciada do Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN/MinC, doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia/UFBA. Agradecimentos à FAPESB e à CAPES pelo incentivo à pesquisa, em diferentes momentos do doutorado. Contato: desireetozi@gmail.com

nos anos 1970/80. A legislação brasileira que normatiza o tombamento de bens culturais como patrimônio cultural tem sua origem com o Decreto-lei n. 25, de 1937, que vem valorando o patrimônio material a partir de critérios de excepcionalidade, monumentalidade e autenticidade, valores com os quais os agentes de preservação do patrimônio sempre tiveram dificuldade para enquadrar os bens culturais de matriz africana, sob o argumento da mutabilidade de suas materialidades (em adaptação ao contexto vivido pelas comunidades de terreiro), que obedeceriam a uma lógica da tradição(3) em oposição à racionalidade do patrimônio luso-cristão.

O tombamento da primeira casa tradicional de matriz africana, ou como se adotou categorizar os bens dessa natureza no Iphan — do primeiro terreiro de candomblé —, ocorreu como resultado da pressão pela democratização política e das demandas de grupos políticos para ampliação de acesso às políticas culturais nos anos 1980. O pedido de tombamento do Ilê Ase Iya Nassô Oka, conhecido como o terreiro da Casa Branca da Federação, encaminhado ao Iphan em 1984 e inscrito no livro do tombo em 1986, fomentou o debate entre Estado e sociedade, de questões sobre o reconhecimento de matrizes culturais, resistência cultural e representatividade da diversidade cultural no patrimônio brasileiro. A demanda pela preservação de um bem cultural afro-brasileiro, para além da proteção material sobre as edificações que compunham o conjunto histórico, trouxe o questionamento do papel do Estado no reconhecimento da diversidade cultural que compunha a nação brasileira.

Apesar do texto constitucional de 1988 prever o reconhecimento dos bens culturais representativos das diversas identidades da nação enquanto patrimônio cultural, e as experiências de tombamento de terreiro ocorrerem (mesmo que lentamente) desde os anos 1980(4), apenas no ano 2000, o Registro de bens culturais de natureza

(3) O conceito de "tradição" vem sendo associado aos valores, conhecimentos e tecnologias pertencentes aos diferentes grupos étnicos que foram trazidos ao continente americano no contexto da diáspora africana. As formas de organização tradicional desses grupos, através de relações com o sagrado, possibilitaram a produção, manutenção, ressignificação e transmissão, durante os processos históricos da escravidão e pós-abolição, de bens culturais de matriz africana no Brasil.

(4) O tombamento de terreiros na esfera federal inclui, atualmente, 11 casas tradicionais de matriz africana: Ilê Axé Iyá Nassô Oká — Casa Branca — Salvador-

imaterial foi decretado pelo Estado brasileiro, enquanto tentativa de ampliar a gama de bens culturais e grupos sociais abrangidos pelas políticas de preservação do patrimônio cultural. Mesmo com a implementação de um instrumento de reconhecimento de bens culturais que extrapolava a materialidade proposta pelo tombamento, o governo brasileiro não foi capaz de acautelar, com equivalência, os sistemas culturais dos grupos étnicos que se identificam como povos de terreiro/povos tradicionais de matriz africana, posto que a gestão da política federal de patrimônio cultural no Brasil ainda divide os processos de reconhecimento e preservação a partir da "natureza" do bem cultural, subdividindo os critérios de identificação e reconhecimento em categorias ainda conservadoras e insuficientes para abranger a diversidade cultural do país.

Mesmo que a salvaguarda do patrimônio imaterial não tenha revolucionado completamente a noção de Patrimônio, e que o IPHAN ainda disponha de instrumentos convencionais de gestão; a política do patrimônio imaterial vem alcançando inovações metodológicas e referenciais envolvendo a participação social. O pressuposto de envolvimento das comunidades portadoras em todas as etapas da política tem transformado substancialmente o relacionamento entre o Estado e a sociedade civil, ao ponto de influenciar os modelos de gestão da política de patrimônio material, conduzida pelo IPHAN há pelo menos 80 anos. A estrutura de gestão participativa da política de patrimônio imaterial inclui o consentimento e a participação das comunidades detentoras/portadoras a partir de sua inserção como pesquisadores, interlocutores e conselheiros, nas etapas de identificação, de discussão em torno do reconhecimento e nos coletivos gestores no processo de salvaguarda dos bens reconhecidos pelo Estado.

BA/Tombamento: 1986; Ilé Axé Opô Afonjá — Salvador-BA/ Tombamento: 2000; Ilê Axé Iyá Omim Iyamassê — Gantois — Salvador-BA/Tombamento: 2002; Manso Banduquenqué — BateFolha — Salvador-BA/Tombamento: 2003; Ilê Maroiálaje Alaketu — Salvador-BA/Tombamento: 2004; Casa das Minas — SãoLuis-MA/ Tombamento: 2001; Ile Axe Oxumare — Salvador-BA/Tombamento: 2013; Zoogodo Gbogun Male Seja Hundé — Roça do Ventura — Cachoeira-BA/Tombamento: 2014; Ile Omo Agboula — Itaparica-BA/Tombamento: 2015; Tumba Junsara — Salvador-BA/Tombamento: 2018; Ile Oba Ogunte — Sítio do Pai Adão — Recife-PE/ Tombamento: 2018.

A participação social como pressuposto não foi somente diretriz da política de patrimônio imaterial conduzida pelo IPHAN; suas bases teóricas estavam inseridas em um contexto mais amplo de governo progressista, que durante os treze anos em que o Partido dos Trabalhadores esteve à frente do governo federal, buscou ampliar a finalidade, o escopo e abrangências das políticas sociais, envolvendo grupos historicamente marginalizados da gestão do Estado. A ampliação da participação social, no segmento cultural, reverberava nas Conferências Setoriais (principalmente as de Cultura e de Promoção da Igualdade Racial), nas reuniões setoriais e nos conselhos deliberativos/consultivos, que geraram, ao longo dos anos, demandas de negociação e agendas políticas multiculturais, com as quais as autarquias e secretarias do Ministério da Cultura tiveram que reorganizar suas políticas.

A I Oficina de Políticas Culturais para Povos Tradicionais de Terreiro (organizada pelo MinC e autarquias em São Luís do Maranhão/2011) e o I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015 (coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR) foram iniciativas que se enquadravam nesse contexto e que impulsionaram, de forma intersetorial e integrada, a agenda de políticas para os povos de terreiro/matriz africana no governo federal. A proposta de articular diferentes instituições do governo federal estava alinhada a uma proposta de estrutura integrada de gestão, implementada no Plano orçamentário da União (PPA 2012-2015) e em sintonia com as demandas dos movimentos sociais, que pleiteavam reformas para a estruturação de um fluxo burocrático mais fluido e integrado com as dinâmicas culturais dos diversos segmentos sociais da população brasileira.

É nesse contexto de interseção entre as políticas públicas do governo federal e dentro dos pressupostos de participação social, que se inicia a história do GTIT — Grupo de Trabalho Interdepartamental para a Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros, implementado pelo IPHAN em 2013. Para compreender as motivações institucionais e as demandas sociais que envolveram a criação do GTIT, é necessário historicizar a relação das comunidades tradicionais de terreiro com o IPHAN para que se possa vislumbrar os desafios que o grupo tem de enfrentar, bem como compartilhar as

dificuldades para sua implementação. Nesse sentido, esse artigo pretende ser uma reflexão sobre a experiência desse grupo de trabalho governamental, e por isso, vamos abandonar o uso de referências bibliográficas e postulações acadêmicas, e centrar na experiência etnográfica da autora.

A necessidade de um olhar ampliado

A relação institucional das comunidades dos terreiros inscritos como Patrimônio Cultural com o IPHAN tem oscilado ao longo dos últimos trinta anos. Apesar da proteção estatal e valorização cultural que o tombamento como patrimônio cultural traz, o processo de conservação e preservação desses bens culturais desperta controvérsias entre as comunidades impactadas por essa política pública: a escassez de recursos financeiros dedicados a obras de recuperação desses terreiros e a baixa frequência com que ocorrem têm desgostado as comunidades de terreiros, que vêm demandando para a instituição (principalmente a partir dos anos 2000) abordagens mais qualificadas, participativas e sistemáticas de preservação.

Para além das dificuldades com os processos de preservação do patrimônio material dos terreiros tombados, os processos de salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial vinculados ao universo afro-religioso também encontravam desafios importantes de serem refletidos e superados. O contínuo distanciamento de atores institucionais ligados às casas de candomblé no processo de salvaguarda do Oficio de Baiana de Acarajé, que afastava a preservação do bem cada vez mais de seu sentido religioso e se centrava na perspectiva classista/trabalhista, além dos conflitos entre as demandas da associação de baianas de acarajé com as linhas de atuação do IPHAN; a força com que a espetacularização voltada ao mercado vem atingindo as expressões culturais como o Jongo no Sudeste, os Maracatus e o Tambor de Crioula e as limitações institucionais para mediar essa pressão econômica; somadas à existência de conflitos de interesses entre sociedade civil e governo sobre a condução das políticas culturais, o desconhecimento desse universo cultural por grande parte dos técnicos/burocratas, reforçados pela falta de intimidade dos representantes dos povos de terreiro com

os instrumentos de gestão das políticas do IPHAN, criavam um cenário de tensão que precisava ser superado. Essas experiências de gestão com o universo afro-religioso indicavam que o IPHAN necessitava reestruturar o diálogo com os povos de terreiro, e, por uma questão do histórico de distanciamento existente na casa, a ação deveria se iniciar pelas comunidades impactadas pelo instrumento de reconhecimento mais antigo (no sentido de relação institucional), nesse caso, o tombamento.

Como já dissemos, para além do contexto inclusivo das políticas públicas, o impacto de questões atribuídas à intolerância religiosa e ao racismo institucional criou um contexto político onde a inserção das comunidades de terreiro na gestão se tornou uma pauta prioritária de governo, proporcionando um ambiente para a implementação de uma pauta de diálogo do IPHAN com as comunidades dos terreiros tombados, e para a elaboração de uma agenda de gestão desses territórios tradicionais. Esses aspectos se mostraram fundamentais para a análise do contexto de salvaguarda do patrimônio cultural, na medida em que permitiram o vislumbre de ações de preservação integrando bens de natureza material e imaterial, e possibilitaram identificar os diversos interesses que organizavam e articulavam os atores sociais de diferentes tradições/nações ligadas ao universo do patrimônio cultural afrodescendente.

Apesar de tratar-se de uma ação integrando as políticas de patrimônio material e imaterial do IPHAN, foi a coordenação do Departamento do Patrimônio Imaterial quem iniciou o processo e que integrou as demais áreas finalísticas da instituição no esforço de retomar o diálogo com representantes dos terreiros tombados. E foi em fins do ano 2011 e início do ano 2012, que um grupo de técnicos e servidores da instituição iniciamos esse processo. Foram quase três anos tentando viabilizar um meio de qualificar essa relação "entre-departamentos". Para formalizar a iniciativa, o IPHAN convocou os sacerdotes dos terreiros tombados a iniciar uma aproximação voltada ao estabelecimento de interlocução com as políticas de patrimônio. Iniciou-se assim, no segundo semestre de 2012, um ciclo de reuniões e atividades de diagnósticos das políticas de preservação conduzidas pelo Estado brasileiro. Para viabilizar o espaço, a agenda e a sistematização dessas conversas, solicitamos aos zeladores desses terreiros e às instituições públicas do município de Salvador e do

estado da Bahia a indicação de um interlocutor capaz de debater estratégias de gestão integrada de políticas de preservação do patrimônio cultural de terreiros.

Ao mesmo tempo que caminhava o diálogo institucional com os representantes(5) dos terreiros tombados, transcorria em paralelo, a execução de um projeto de salvaguarda com um dos terreiros em processo de tombamento, financiado através de um edital do IPHAN, e que objetivava a valorização da memória dessa comunidade, através da recuperação de documentos cartoriais, imagéticos e audiovisuais, reunindo assim, subsídios para a instrução de seu próprio processo de tombamento federal. O modelo de coordenação desse projeto, assim como sua abordagem e propósito, contribuíram para a elaboração de estratégias de gestão integrada de políticas públicas orientadas para terreiros, uma vez que propunha uma metodologia interdisciplinar de salvaguarda e preservação do patrimônio cultural da casa, assim como a unificação de instrumentos de gestão que costumam ser segmentados na estrutura dos poderes públicos. Essa experiência serviu de inspiração para elaboração de uma proposta de ação integrada das políticas patrimoniais conduzidas pelo IPHAN, tendo o universo dos terreiros tombados como direção, bem como acabou resultando no elaboração e execução de um curso de gestão integrada de políticas para terreiros, coordenado pelo Centro Integrado de Gestão Social CIAGS/UFBA, em parceria com o IPHAN, que gerou a produção de doze planos de salvaguarda, elaborados pelas comunidades dos terreiros tombados ou em processo de tombamento.

Os debates em torno das possibilidade de integração dos instrumentos de identificação, reconhecimento e preservação(6) das

(5) Estamos chamando de "representantes", aquelas pessoas indicadas pelas suas lideranças de terreiro, para mediar o diálogo com o governo. Alguns desses representantes possuem maior autonomia nas negociações que outros, em razão de cargo, tempo de iniciação, relação pessoal com a liderança, experiência profissional, posição política e financeira na comunidade do terreiro.

(6) Estamos chamando de processos de identificação as ações realizadas para instruir os processos de patrimonialização (produção de conhecimento sobre os bens culturais); de reconhecimento, as ações que derivam na inscrição de bens culturais como patrimônio cultural (realizados através do Tombamento, do Registro ou da Chancela de Paisagem Cultural); de preservação, as ações voltadas à conservação,

políticas de patrimônio cultural, a importância da participação social na condução das ações com os terreiros e a fragmentação com que as categorias de valor do patrimônio colocavam ao processo de preservação, foram temas recorrentes e centrais nas reuniões entre servidores do IPHAN e representantes dos terreiros tombados(7).

Assim, a partir das articulações com outras instituições do MinC e outros ministérios para integração de políticas para os povos de matriz africana e das reuniões realizadas ao longo do ano de 2012 com representantes dos terreiros tombados, os gestores do IPHAN avaliaram a necessidade do enfrentamento de questões estruturais que vinham afetando, aos longos dos anos, na gestão dos processos de identificação, reconhecimento e preservação dos bens culturais de herança africana. No ano de 2013, o IPHAN instituiu, através de portaria (estabelecendo prazos e metas de ação), um grupo de trabalho interno voltado à proposição de estratégias de atuação direcionadas ao segmento dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

A proposta inicial do GTIT — composto por técnicos das três áreas finalísticas e das 27 superintendências estaduais do IPHAN, indicados a partir de suas experiências com diferentes instrumentos de gestão do patrimônio cultural — foi de traduzir, para o escopo de políticas públicas de preservação e salvaguarda desses bens culturais, a complexidade dos conhecimentos, técnicas e práticas associados ao universo cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Por exemplo, propor formas de garantir que a manutenção do "segredo" (que envolve seus ritos) se converta em critério das ações de salvaguarda desses saberes pelas próprias comunidades portadoras, possibilitando a existência de diálogo permanente entre as formas tradicionais de hierarquia estruturadas

---

restauração e salvaguarda de bens imateriais (produção e reprodução). São processos que integram a Política de Gestão do Patrimônio Cultural brasileiro.

(7) Por questões particulares, relacionadas ao processo de morte de uma das sacerdotisas, a Casa das Minas, localizada em São Luiz/Maranhão, não indicou representantes e não participou das reuniões com o grupo. A participação do Terreiro Roça do Ventura também foi prejudicada; por se tratar de um terreiro localizado em outro município, Cachoeira, nem sempre houve condição de acompanhamento de algum representante da casa.

nos princípios de ancestralidade e os canais de representatividade e participação social nas políticas de patrimônio; e considerando a indissociabilidade entre os bens de natureza material e imaterial como um dos fundamentos das dinâmicas praticadas por essas comunidades, através da elaboração de estratégias para promover a integração dos instrumentos de identificação, reconhecimento e preservação do patrimônio cultural representativo desse segmento social; garantindo em todas as etapas da gestão o protagonismo das lideranças envolvidas.

Desafios da salvaguarda integrada

O desafio enfrentado pelo GTIT, nos seus primeiros dois anos de existência, para além da complexidade de suas metas e finalidade, era a tentativa de superar barreiras epistemológicas que constituem o campo do patrimônio cultural. A base das políticas de patrimônio material é estruturada na valoração da técnica, da ciência, da história e estética eurocentradas, que não necessariamente incluem nesse escopo aqueles bens produzidos pelas populações negras e que compõem sua identidade cultural. Isso significa que o sistema de valores que vem conduzindo a seleção de bens como patrimônio cultural nacional exclui grande parte da cultura material produzida pelas populações negras e indígenas no Brasil, uma vez que esses grupos historicamente construíram sua história e suas narrativas de formas diferentes. A maior dificuldade, para propor estratégias de identificação, reconhecimento e preservação/salvaguarda integrados para os bens culturais produzidos pelas comunidades tradicionais de matriz africana, vem sendo a desconstrução dos valores que o corpo técnico do IPHAN e seu conselho deliberativo utilizam para as políticas de gestão do patrimônio cultural, tanto material, quanto imaterial. O desafio está em "descolonizar o patrimônio", inserindo a perspectiva da etnicidade nos valores de produção, reprodução e conservação dos bens culturais e não apenas na retórica do folclore ou excentricidade, de forma a garantir a representatividade ou a presença de alguns bens produzidos por esses grupos no conjunto do patrimônio nacional. A descolonização do patrimônio passa por valorizar e incorporar os conhecimentos, técnicas e referências culturais

que estão imbricados nos bens culturais produzidos e preservados por essas comunidades tradicionais, enquanto contribuições culturais na formação do que se convém chamar de sociedade brasileira. A racionalidade com que a burocracia vem conduzindo os processos de patrimonialização está intimamente relacionada à forma como as instituições de preservação do patrimônio tratam a seleção do patrimônio cultural da Nação. A subjetividade fica ofuscada pela tecnicidade dos processos, assim como as relações de poder e de classe herdadas do nosso colonialismo. Nesse sentido, a seleção de bens culturais como representativos das identidades culturais reforça as estruturas de controle político mundial, uma vez que reproduzem as convenções ocidentais de definição do que se constituem as artes mundiais, incluindo a atribuição de valor artístico ou etnográfico aos objetos; ação que se enquadra perfeitamente no campo do patrimônio cultural.

Considerando esse cenário, mais do que a necessidade de propor estratégias para a promoção de uma gestão pública mais inclusiva, o desafio do GTIT é elaborar meios de ativar a reflexão institucional sobre os discursos produzidos pelo patrimônio, e impulsionar ações que promovam o debate em torno da diversidade cultural e dos diretos constitucionais que ainda precisam ser implementados. A diversidade de realidades e a complexidade dos contextos vividos pelas comunidades de terreiro em cada estado da federação, foram questões pautadas nos encontros do GTIT, e que trouxeram à tona dúvidas sobre a viabilidade de adaptação da generalidade necessária às políticas públicas às demandas da diversidade étnico-cultural brasileira. Seria possível equacionar numa mesma política de patrimônio cultural valores de bases epistemológicas diferentes, relacionadas desde a percepção de indivíduo e coletividade que distingue esses grupos até sua relação com a produção e consumo de bens culturais? Ou a política deveria dispor de instrumentos de reconhecimento específicos construídos a partir dessa perspectiva étnico-cultural?

A própria percepção de participação social se ampliou na experiência do GTIT: para superar o "eurocentrismo" que atualmente direciona os valores e critérios da patrimonialização seria preciso também inserir interlocutores de diferentes universos culturais na gestão das políticas de patrimônio cultural, não apenas nas

etapas de monitoramento e avaliação, como também na construção da agenda, na implementação, e no caso do IPHAN, na instância de tomada de decisão — o Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural[8] —, para que de fato, ocorra a difusão, valorização e preservação de informações e conhecimentos sobre a produção de bens culturais dos diferentes grupos formadores da identidade nacional.

Para além da necessidade de propor estratégias de ampliação da participação social nos processos de gestão das políticas, outro desafio do GTIT vem sendo sugerir ações sistemáticas para superação de uma compreensão preconceituosa e racista de que os povos de terreiro são um segmento social não habituado ao debate político institucionalizado (compartilhada por quase todos os órgãos do poder público federal), considerando que sua condição histórica de exclusão do processo de construção de políticas públicas os coloca apenas na situação de grupo de pressão enquanto movimento social. Esse pressuposto de uma homogeneidade teórica e pragmática dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana aparece nas formas de diálogo do governo com a sociedade civil, que, muitas vezes, se apresenta superficial e sem encaminhamentos efetivos na gestão dessas políticas.

A experiência do GTIT destacou que um dos maiores gargalos da gestão de políticas de patrimônio cultural para terreiros se aplica à noção de território — incluindo o bem tombado e sua área de entorno. É necessário que o processo de patrimonialização passe a inserir os elementos referenciais para a comunidade detentora dentro e fora do espaço delimitado à ação do Estado, relacionando-os às práticas e às relações sociais que estabelecem com o bairro, a cidade e redes de parentesco da tradição/nação (no caso dos terreiros) e entre outras tradições culturais. A dificuldade da gestão do território ecoa

(8) O Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural é instância de participação social que existe há oitenta anos. É formado por representantes indicados por instituições de políticas públicas afins ao campo do patrimônio, entre outras representações que não incluem perfis de atores subalternizados pela ação estatal ao longo da história do Estado brasileiro. Apesar dos pleitos encaminhados pela sociedade civil, o conselho não possui em suas cadeiras atores detentores do patrimônio imaterial, "minorias" étnicas ou grupos historicamente excluídos dos espaços de poder.

na complexidade de delinear as relações entre os atores/*stakeholders* a serem envolvidos na sua preservação e, por sua vez, na dificuldade de implementar uma salvaguarda integrada que ultrapasse os limites institucionais da atuação do IPHAN e das políticas de patrimônio cultural. Identificamos ainda que os conflitos fundiários que caracterizam a ocupação urbana por populações negras no Brasil, reflexo do processo de distribuição de terras e a exclusão gerada pelo processo da escravidão, também devem ser encarados como um desdobramento da preservação desses territórios, uma vez que os ritos do candomblé (e da maioria das religiões de matriz africana) estão vinculados à permanência na terra (sacralizada) e às relações que se estabelecem com recursos naturais.

As ações de capacitação promovidas em parceria com lideranças dos povos tradicionais de terreiro e de matriz africana, os debates realizados com os representantes dos terreiros tombados, o curso de extensão da UFBA e seus planos de salvaguarda de terreiros, os espaços de negociação e elaboração de agendas políticas entre governo e lideranças tradicionais constituíram o escopo de trabalho do GTIT e resultaram na elaboração de diretrizes para a preservação do patrimônio cultural de terreiros, publicadas através da Portaria IPHAN n. 194, de 18 de maio de 2016.

Com esses pontos diagnosticados nos primeiros anos de ação do GTIT, delineia-se que o trabalho do grupo deixa como legado às políticas de patrimônio cultural a tarefa de refletir sobre os desafios de tradução de universos culturais e institucionais nas práticas de preservação — tanto na perspectiva de traduzir o léxico estatal para os povos e comunidades tradicionais de matriz africana, quanto na lógica de compreensão e inserção da diversidade cultural necessária a democratização dos mecanismos do aparelho estatal. Essa tradução deve caminhar em direção a ampliar as noções de universos culturais que o patrimônio apreende e transmite, mantém ativo na memória coletiva e preserva para garantir diferentes significações do passado; os profissionais envolvidos, de alguma maneira, nesse grupo de trabalho, podem vislumbrar a transformação que essa iniciativa vem trazendo para os valores e práticas institucionais, não somente do IPHAN, mas para o campo das políticas públicas de patrimônio cultural, no sentido de caminharem para gestões mais participativas e integradoras.

Por fim, a finalidade última de um grupo de trabalho como esse é entronizar, nos processos e fluxos institucionais, a diversidade de tradições que compõem o universo cultural afro-brasileiro. Se ainda não é possível o desenvolvimento de instrumentos direcionados a especificidade do universo cultural das religiões afro-brasileiras (se é que se trata da melhor estratégia), é necessário superar as noções de autenticidade, monumentalidade e continuidade histórica (e toda a perspectiva eurocêntrica da noção de tempo e geração), de forma a contemplar nos discursos identitários do patrimônio a diversidade de universos, valores, organizações políticas e sociais que compõem a população brasileira.

> (…) O gerenciamento da tradição, em um sentido bem real, soletra negócios. Passados culturais — assim como futuros — não são só dados, mas precisam ser produzidos, modificados, contestados e defendidos em linha com as opções e constrangimentos percebidos dentro de um presente historicamente constituído que precisa ser privilegiado. Diferentes conjunturas no tempo e espaço social podem oferecer diferente ferramentas semânticas e políticas com as quais trabalhar; diferentes locais para alinhamento ou oposição podem parecer ligados a diferentes recompensas; mas ao mesmo tempo, eles podem implicar diferentes riscos de perdas, desconfiguração, e atrofia dos corpos de conhecimento sobre os quais reclamações de identidade e distinção estão baseadas. (PALMIE, 1995, p. 103)

Referências Bibliográficas

BASTIDE, Roger. *As Religiões africanas no Brasil*: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editôra, EDUSP, 1971.

BRASIL. MINISTERIO DA CULTURA. *Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiros: Relatório Final.* Brasília: Ministério da Cultura, 2012.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco:* usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009.

PALMIÉ, Stephan. Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American Òrìsà Worship. In: FARDON, Richard. *Counterworks*: managing the diversity of knowledge. Londres: Routledge, 1995. p. 73-104.

PRICE, Sally. *Arte Primitiva em Centros Civilizados*. Trad. Ines Alfano. Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 2000.

SANT'ANNA, Márcia. O tombamento de terreiros de candomblé no âmbito do IPHAN: critérios de seleção e de intervenção. In: AMORIM, Carlos A. *et al*. *O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiros*. Salvador: Oiti, 2011.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu Tempo é agora.* 2. ed. Salvador: Assembleia Legislativa da Bahia, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

YOUNG, Iris Marion. "Representação Política, Identidade e Minorias". *Lua Nova*, n. 67. São Paulo, 2006. p. 139-190.

Legislação Pertinente

BRASIL. *Constituição Federal de 1988.*

_____ . *Decreto lei n. 25/1937.*

_____ . *Decreto n. 3.551/2000.*

BRASIL. IPHAN. *Portaria n. 194, de 18 de maio de 2016.*

UNESCO. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003.*

Um Recorte sobre a Conservação da Biodiversidade e da Paisagem em Território Quilombola de Bacabal — MA (Brasil)[1]

Gabriela Barros Rodrigues[2]

Introdução

As relações atuais das comunidades tradicionais afro-brasileiras com os processos do capitalismo, da globalização, do turismo, da imagem, da projeção midiática e outros vêm trazendo impactos evidentes no que diz respeito à conservação de tradições culturais e, consequentemente, das paisagens. Devido a isto, faz-se necessário o desenvolvimento de estudos que relacionem os aspectos culturais das referidas populações com a conservação da biodiversidade. A

(1) A dissertação de mestrado deu origem ao projeto Vida de Quilombo: a conservação da biodiversidade e da paisagem em território Quilombola de Bacabal, MA, Brasil, sendo composto por um livro fotográfico de bolso, uma coletanêa de 17 pequenos vídeos e uma exposição fotográfica com 15 quadros. Tal projeto foi viabilizado pelo Edital Universal de Incentivo a Cultura da Secretaria de Cultura do Estado do MA e FUNC — Fundação Municipal de Cultura de São Luís no ano de 2011. Em 2012, tal conjunto foi contemplado com o Prêmio FAPEMA (ainda Fundação de Amparo à Pesquisa do Maranhão) na categoria de Projeto de Desenvolvimento Humano.

(2) Mestre em Biodiversidade e conservação, UFMA; Especialista em Estudos Africanos e Afro-brasileiros, PUC-MINAS; Especialista em Educação Ambiental e Recursos Hídricos, CRHEA-USP; Turismóloga, Newton Paiva. Certificada em Gestão de Projetos Sociais e Gestão de Programas Sociais PMD Pro1 (*Project Management for Development*) e PgMD (*Program Management for Development*), APMG (GROUP) INTERNATIONAL/ INK Inspira Consultoria, SP. Contato: gabi.andar@gmail.com

relação cotidiana destes agrupamentos sociais com o espaço geográfico no qual se encontram pode remeter à diferenciação dos conceitos de *cenário* puramente, *cenário estático* ou da *paisagem interativa.*

Ao longo do processo evolutivo dos recursos tecnológicos do período moderno e contemporâneo, é possível afirmarmos que "bancos referências de culturas particulares" estão sendo formados por terceiros, e que, muitas das vezes, as comunidades não têm acesso à produção de imagens, textos e livros, entre outros, de si mesmos, permanecendo sem saberem o que é feito com seus materiais" (RODRIGUES, 2008). Ainda é importante destacar que a evidência cultural das comunidades vem passando por processos de apropriações e comercialização que contribuem para a descaracterização das manifestações, gerando, ainda, acúmulo de capital para artistas, gravadoras e editores. Neste processo, as comunidades não são beneficiadas social, ambiental ou economicamente. Vale ressaltar que estas comunidades, ao sofrerem processos de intervenções e invasões, podem apresentar reflexos em seus contextos estruturais sociais e de relação com o meio natural.

É preciso relevar as particularidades das manifestações, de acordo com os indicadores exclusivos de sustentabilidade e autenticidade de cada comunidade, ressaltando que cada uma destas estabelece os seus próprios formatos de uso dos recursos naturais. Sabe-se que a relação das comunidades tradicionais com o meio natural resultou, não apenas na manutenção da biodiversidade, mas na sua modificação e, em alguns casos, no aumento da mesma, uma vez que as melhorias genéticas, hibridizações, entre outros métodos de manejo foram aplicadas por estas comunidades, gerando novas espécies.

A especificidade das múltiplas geografias traz conceitos diferenciados dentro dos espaços físicos. A Geografia Humana, a Geografia Física, a Geografia Cultural, dentre outras específicas, possibilitam diferentes interpretações e leituras no que diz respeito ao espaço.

A diferença conceitual de *cenário* e *paisagem* é de fundamental importância neste trabalho, exatamente porque esclarece as concepções relacionadas, simplesmente, às delimitações de um *cenário* espacial geográfico composto por relevo, clima, fauna e flora, entre

outras, e a *paisagem cinética/dinâmica* direcionada aos movimentos deste espaço físico. Portanto, é sumamente importante notar como as populações vêm compor este cenário e qual o papel das mesmas, a partir de seus movimentos sociais e culturais. Segundo Delpoux (*apud* METZGER, 2001), a entidade espacial heterogênea, que constitui uma paisagem, engloba aspectos geomorfológicos e de recobrimento, tanto naturais quanto culturais.

Com relação à palavra paisagem, a primeira ocorrência da palavra, segundo Metzger (2001), foi no "Livro dos Salmos", poemas líricos do *Antigo Testamento*. Dentro dessa obra, a paisagem refere-se à vista que se tem do conjunto patrimonial de Jerusalém, composto por prédios, palacetes, jardins e castelos do Rei Salomão. Em outro momento, a literatura e as artes em geral usaram o termo para descrever retratos da natureza e, na atualidade, a paisagem é definida, pelo dicionário Aurélio, como "um espaço de terreno que se abrange num lance de vista". Portanto, a palavra tem funções e conotações diversas que dependem de quem a usa e em qual contexto de abordagem se faz. Apesar dos seus usos diferenciados, é visto em todas as possíveis definições e abordagens que "esta tem noção de espaço aberto, espaço vivenciado ou espaço de inter-relação do homem com o seu ambiente" (METZGER, 2001). Os estudos e pesquisas de identidades e impressões que compõem uma paisagem podem ser compostos por vários temas de pesquisa e estar voltados para algumas áreas do conhecimento. Por exemplo, componentes da cultura local e popular estão impressos e inclusos dentro dos campos da paisagem relacionada à atuação da Antropologia Cultural e Visual, tornando-se fundamentais para as impressões e levantamentos etnográficos. Por outro lado, a dinâmica da composição biológica da paisagem faz parte das considerações da Ecologia da Paisagem. Dentro das alterações, movimentações e mudanças físicas do cenário, têm-se as considerações da Ecologia de Paisagem e da Geografia.

As relações cenário/paisagem geram representações imagéticas que produzem registros variados, com o intuito de coletar os olhares e interpretações que tal paisagem representa. Esta multiplicidade de dinâmicas de paisagem está carimbada nas esquinas do Maranhão, e no Brasil, como um todo, devido à formação colonial

multifacetada do país, que originou inúmeras paisagens e cenários (NUNES, 2003).

Os diversos cenários do Brasil, ou de qualquer lugar em questão, são compostos por características físicas (relevo, clima, altitude, etc.), biológicas (referentes às populações, comunidades de fauna e flora que ali estão) e também pelas relações das populações humanas com todo este conjunto, no desenvolvimento de práticas que compõem um cotidiano de uso, aproveitamento a vivência junto àquele ambiente (RODRIGUES & AMARANTE JR., 2008).

Ainda com relação às abordagens teórico-conceituais, faz-se mister citar o formato holístico relacionado às dimensões da Ecologia de Paisagens, e as considerações feitas sobre a dinâmica do espaço e suas relações específicas (METZGER, 2001).

A Ecologia das Paisagens apresenta dois momentos temporais em dois lugares diferentes. No primeiro momento (meados do século XX), surge na Europa Oriental e na Alemanha, tendo forte influência de disciplinas relacionadas ao planejamento territorial. Então, Barret e Bolhen (*apud* METZGER, 2001), Naveh e Lieberman (*apud* METZGER, 2001), postulam que a Ecologia de Paisagens se ocupa das interrelações do homem com seu espaço de vida e com as aplicações práticas das soluções ambientais. Metzger (2001, p. 5) diz que:

> A Ecologia de Paisagens, desta forma, e menos centrada nos estudos bio-ecológicos (relações entre animais, plantas e ambientes abióticos), e pode ser definida como uma disciplina holística, integradora de ciências sociais (sociologia, geografia humana), geo-físicas (geografia física, geologia, geomorfologia) e biológicas (ecologia, fitossociologia, biogeografia), visando, em particular, a compreensão global da paisagem essencialmente cultural e o ordenamento territorial.

O segundo momento histórico da Ecologia de Paisagens, por volta de 1980, tem sua base conceitual influenciada por ecólogos e biogeógrafos americanos. Ainda, ante a informação de Metzger (2001), percebe-se que "essa dá maior ênfase às paisagens naturais ou a unidades naturais da paisagem".

Diante das abordagens diferenciadas da Ecologia de Paisagens, percebe-se que as leituras da dinâmica da paisagem podem ter uma interpretação geográfica ou ecológica. Sendo assim, de acordo com

o foco de pesquisa deste trabalho, a definição mais adequada, em termos de delimitação, é a de Naveh e Lieberman (*apud* METZGER, 2001), que definem a Ecologia de Paisagens como "uma ciência interdisciplinar que lida com as interações entre sociedade humana e seu espaço de vida natural e construído".

A percepção ambiental de populações tradicionais ou não, no que se refere aos espaços nos quais vivem, possibilita a constituição do cotidiano e do imaginário, que, ao serem investigados, podem ser ferramentas na construção de planos de gestão de impactos socionaturais.

Um bom exemplo de estudo de observação ambiental, é a da construção de mapas mentais ou êmicos, que representam um domínio de realidade e percepção das comunidades inseridas no ambiente pesquisado. Estas comunidades são detentoras de conhecimentos adaptados e criados diante das características do espaço, e esta relação com o espaço é representada pelo mapa elaborado. Segundo Schmidt (2003, p. 34): "Os mapas realizados a partir da percepção que as populações locais possuem sobre o seu território, ou seja, as informações que determina, possui sobre sua área, ambiente, recursos, podem ser denominados também de mapas mentais ou étnicos".

Para os povos pré-históricos, os mapas desempenhavam um importante papel, por estabelecer uma comunicação, além de proporcionarem um registro sobre cotidianos inseridos em diferentes paisagens. Ademais, os mapas podem representar aspectos do imaginário, que, provocados sobre questões sociais individuais ou coletivas, contribuem na manutenção da identidade da paisagem, pois representam aspectos sutis do individual e do coletivo, relacionados à percepção de espaços.

É dentro das conceituações da Tecnologia Social, em que cada comunidade cria seus próprios mecanismos de defesa, e os aplica no dia a dia, (a fim do alcance de melhores índices e indicadores para o desenvolvimento local), que é proposta a montagem de acervos culturais e que estes estejam refletidos nos bancos referenciais de cultura. Por mais que este banco seja construído com tecnologias que, talvez, não façam parte do cotidiano destas comunidades, este estará e só será criado com o fito de trazer benefícios às mesmas, podendo subsidiar e gerar, futuramente, desdobramentos

pertinentes ao envolvimento comunitário, por exemplo, através de Programas de Capacitação em mídia, tecnologia e resguardo de culturas para os jovens e às próximas gerações. Ainda propõem a necessária troca de tecnologias, à medida que trazem à tona, e em evidência, os formatos já usados por estas comunidades em suas formas de resguardo, conservação e tradição, inclusive, em relação a técnicas, métodos e estratégias de gestão, uso e manejo ambiental. Os principais objetivos destas pesquisas seriam, sobretudo, de garantir a participação local, trabalhar com dados relevantes, formar um quadro de referências para coletar e analisar as informações, dispor de dados qualitativos, além de facilitar a comunicação entre pesquisador e comunidade, por serem os mapas uma forma muito antiga (SCHMIDT, 2003).

A diversidade cultural, no que tange à identidade do Estado, oscila, desde os rituais de cura, praticados em comunidades indígenas, como em Arame, Ilha dos Lençóis, Aldeia dos Kanela Ramkokamekra (estes últimos, ocupantes da região de Savanas do Maranhão), das relevantes manifestações do Bumba-meu-boi, originado do mito de Pai Francisco e Mãe Catirina, refletidas nas várias comunidades e em seus arraiais, iniciadas no mês de junho e marcadas pela expressividade do sotaque de matraca, como nos Bois do Maracanã e da Maioba, nas Festas do Divino e sua composição sonora por parte das caixeiras, as ladainhas, as festas natalinas, os personagens e "brincadeiras" do Carnaval, da representatividade do artesanato local, do patrimônio cultural e arqueológico da Ilha do Cajual e de Rosário, dos azulejos e das ruínas da Praia Grande, do Mercado das Tulhas e de seus camarões secos, suas farinhas e do original "Guaraná Jesus" maranhense e, é claro, das manifestações importantíssimas do Tambor de Crioula, do Tambor de Mina e de Choro, do Candomblé, representados e ritualizados na Casa das Minas e na Casa Fanti-Ahanti, de Pai Euclides, do Terecô, no município de Codó, e entre outros representativos também, além da culinária com suas vinagreiras no "arroz de cuxá" e nas radiolas, vinis e fitas de rolo de reggae (RODRIGUES, 2008).

Já a diversidade biológica está impressa nos cinco biomas do Estado, sendo conhecidas todas estas particularidades e diferenças, que influenciaram nas relações cotidianas das comunidades dentro deste território de Área Ecotonal. Portanto, as

considerações acerca do cruzamento de dados que consideram a geografia (paisagem, espaço), a antropologia (base), a biologia (componentes da biodiversidade) e a cultura (imaginário, ethos e mitos), interligam-se em uma rede que necessita de levantamentos e registros. É devido às questões apresentadas anteriormente e relacionadas à importância da paisagem e da sua conservação, em conjunto com as manifestações culturais, as questões históricas sociais e antropológicas que interagem com a mesma, com os formatos de repasse cultural e de tradições, com a diversidade da natureza dos possíveis impactos causados pela globalização, pelos múltiplos tipos de impressão e tecnologia dos séculos XX e XXI, que se chega ao objeto deste estudo: os levantamentos das imagens culturais e cotidianas de comunidades pertencentes ao Território Quilombola de Bacabal, buscando-se estabelecer qual o papel das mesmas para a conservação dos elementos componentes deste cenário/paisagem. As questões históricas, antropológicas e da identidade cultural, de certa forma, contribuem diretamente para o formato dos usos do espaço geográfico e biológico, como, também, ajudam a justificar a trajetória relacionada à sustentabilidade socioambiental.

A proposta de pesquisa visa estabelecer uma investigação entre a relação da permanência/cotidiano e uso de recursos naturais, relacionando a conservação das manifestações culturais com os componentes da biodiversidade local e da paisagem (geográfica, hídrica, faunística e florística, entre outros), nestes territórios nos quais estão estabelecidas.

Metodologia

Caracterização da área. O município de Bacabal encontra-se na porção central do estado do Maranhão (Figura 1), a 250 km da capital, São Luís. Tem uma população de 95.124 habitantes, e área de 1.682,60 km^2, apresentando em seu território os biomas: Cerrado e Amazônia (Censo IBGE, 1997).

Figura 1: Mapa do Estado do Maranhão.

Fonte: webcarta.net (2009).

A origem do município é assim descrita:

Onde está a Praça N. S. da Conceição, em Bacabal, o coronel Lourenço da Silva estabeleceu, em 1876, uma fazenda para cultivo do arroz, algodão e mandioca, aproveitando o trabalho escravo. Sobrevindo a Abolição, a fazenda foi vendida ao Coronel Raimundo Alves d'Abreu, que passou a comercializar com libertos e índios, cujas malocas se erguiam na atual localização do bairro Juçaral com o desenvolvimento do comércio e o crescente afluxo de novos moradores, a fazenda prosperou e o povoado cresceu rapidamente. A imigração de nordestinos, que muito contribuiu para a expansão agrícola local, fez com que Bacabal, ainda no século passado, alcançasse a posição de primeiro centro produtor do Estado. Pelo Decreto-Lei n. 159, de 6 de

> dezembro de 1938, a vila Bacabal, até então subordinada a São Luís Gonzaga, foi elevada à categoria de cidade. O nome do município teve origem na grande quantidade de palmeiras de bacaba ali existentes nos primórdios de sua colonização (IBGE, 2009).

A paisagem de Bacabal era essencialmente agrícola e contava com a força do trabalho escravo em sua produção econômica. Como em todo o Maranhão, verifica-se, ao longo do processo histórico, a permanência de remanescentes oriundos da decadência agrícola em porções fundiárias. Em Bacabal, não foi diferente e, na atualidade, o Território Quilombola local é composto por algumas comunidades: São Sebastião dos Pretos, Catucá, Piratininga, Campo Redondo, Centro do Adelino, Guaraciaba e Seco das Mulatas, entre outras.

Duas comunidades foram selecionadas para este trabalho: São Sebastião dos Pretos (aqui denominada de Q1), composta por 63 casas e aproximadamente 187 pessoas; e a Comunidade de Catucá (chamada de Q2), compostas por 50 casas e aproximadamente 176 pessoas. É importante destacar que todo o projeto foi realizado com o consentimento das Associações de Produtores Rurais das comunidades em questão.

Métodos empregados: o trabalho foi composto por levantamentos quantitativos, realizados através da aplicação de questionário semiestruturado com 12 questões, a fim de identificar um perfil sócio-econômico-ambiental das famílias residentes. Em cada comunidade, os questionários foram aplicados em todas as casas, gerando o levantamento do perfil local, ou seja, o Diagnostico Socioeconômico-Ambiental (DSEA) foi efetuado com toda a população que vive nas comunidades investigadas.

Os levantamentos qualitativos complementaram a pesquisa, sendo realizados por meio de entrevistas com questões abertas relacionadas ao uso e a posse do "saber fazer" da população local, diante dos componentes da paisagem na qual estão inseridos. Foram realizados os registros de falas, práticas, técnicas e comportamentos dessas populações, empregando-se a produção de imagens fotográficas e de registro audiovisual. Elaboraram-se, também, "mapas mentais", levantando-se 11 temas componentes da paisagem em questão.

A produção dos "mapas mentais" foi efetuada mediante "oficinas de integração", que contaram, na mobilização social, com a técnica de teatro de bonecos-fantoche (Figura 2, montagem de cenário), gincana ambiental, que propuseram *temas-problemas* relacionados às categorias do mapa mental propostos pela pesquisa, além de levantamento da oralidade e da memória da paisagem, oficina de fotografia e construção de desenhos com matéria-prima das árvores locais.

Figura 2: Construção do cenário da peça
"Eu moro em um quilombo e você?"

Foto: Gabriela B. Rodrigues, 2009.

Resultados e Discussões

A primeira etapa constituiu-se do reconhecimento do campo de estudo, quando foram realizadas reuniões com as comunidades escolhidas, buscando-se seu envolvimento com o objeto de investigação. O primeiro contato foi realizado com o presidente da Associação de Moradores Produtores e Produtoras Rurais do Quilombo de São Sebastião dos Pretos, a fim de apresentar a proposta de trabalho. Em seguida, realizou-se uma reunião com a comunidade local, a qual aceitou, unanimemente, a realização da pesquisa.

As comunidades Quilombolas de Piratininga e de Catucá receberam contato da equipe de pesquisa, por intermédio de Sr. Eraldo Reis. Em Piratininga, as lideranças locais não deram resposta à pesquisa, no prazo solicitado, e, como a sua população é bem maior, não foi um objeto agregado às comunidades de observação. Em Catucá, porém, realizaram-se duas reuniões comunitárias, com o mesmo objetivo de apresentação da proposta e consulta da comunidade quanto à implantação do projeto de pesquisa. Após a aprovação das duas comunidades, a pesquisa contou com nove visitas de campo durante o ano de 2009, totalizando 45 dias de observação.

A primeira atividade de mobilização contou com a apresentação da peça "Eu moro em um quilombo e você?" (RODRIGUES & FARHAT, 2009), seguida da primeira atividade de mapa mental denominado de "Onde moro", como ilustra a Figura 3. Foram montadas equipes com número de membros e faixas etárias distintas. Os participantes desenharam o quilombo onde moram e, após a elaboração da figura, expuseram seus desenhos, elegendo a imagem que mais retratasse a paisagem local. Essa atividade gerou, como resultado, a caracterização geral do espaço, na opinião dos próprios moradores, e suscitou o questionamento a respeito da ausência do registro das comunidades no mapa do Estado do Maranhão. Esse resultado repetiu-se nos dois lugares.

Figura 3: Discussão e escolha do Mapa Mental 1 ("Onde Moro"), na Comunidade Quilombola de Catucá.

Foto: Equipe pesquisa, 2009.

Os mapas eleitos pelas duas comunidades, nesta atividade, são mostrados nas Figuras 4 e 5, representando a comunidade de São Sebastião dos Pretos e de Catucá, respectivamente. As pessoas se sentiram muito ofendidas por não terem encontrado, no mapa do Estado do Maranhão, a comunidade quilombola na qual elas nasceram e à qual pertencem. Henrique, 21 anos, membro da Comunidade de Catucá, ao ser entrevistado, discorreu sobre essa exclusão, nos seguintes termos: "tenho orgulho de ser negro, de ser quilombola e de morar na comunidade do Catucá" (2009).

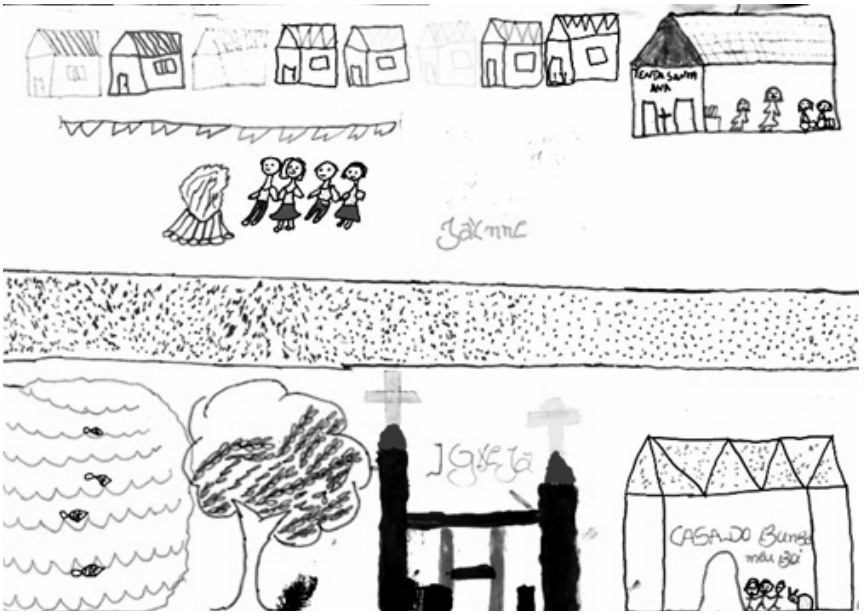


Figura 4: Mapa mental escolhido pela comunidade de São Sebastião dos Pretos para representar seu quilombo, 2009.

Pode-se observar, na Figura 4, a presença do açude, com a retratação da biodiversidade aquática, a valorização das grandes árvores, apresentação dos rituais culturais, como o "Bumba meu boi", o Terecô e a Festa Junina, além da representação das casas, da via principal de terra batida, uma "tenda" para os cultos de matriz africana e a instituição religiosa do catolicismo, como componentes da paisagem. Este mapa mostra a grande presença humana na paisagem, igualando sua importância à dos demais componentes do meio. O resultado não é muito comum. Em geral, as comunidades não representam pessoas em seus desenhos. Isto está relacionado ao fato de não se considerarem parte integrante do ambiente, como discutido por Amarante Jr. *et al.* (2003), em trabalho com pescadores na Ilha de Lençóis, MA. E, para finalizar, ao levantar a percepção ambiental dos mesmos, foram levadas em conta as relações de divergências, individualidade, coletividade, consenso ou dissenso coletivo, no entendimento do espaço no qual estão inseridos. Mas as observações demonstraram um momento de muita reflexão e discussão do grupo envolvido, a fim de atenderem ao objetivo da

atividade e construírem uma paisagem que supra o entendimento espacial coletivo referente ao mapa mental "Onde moro".

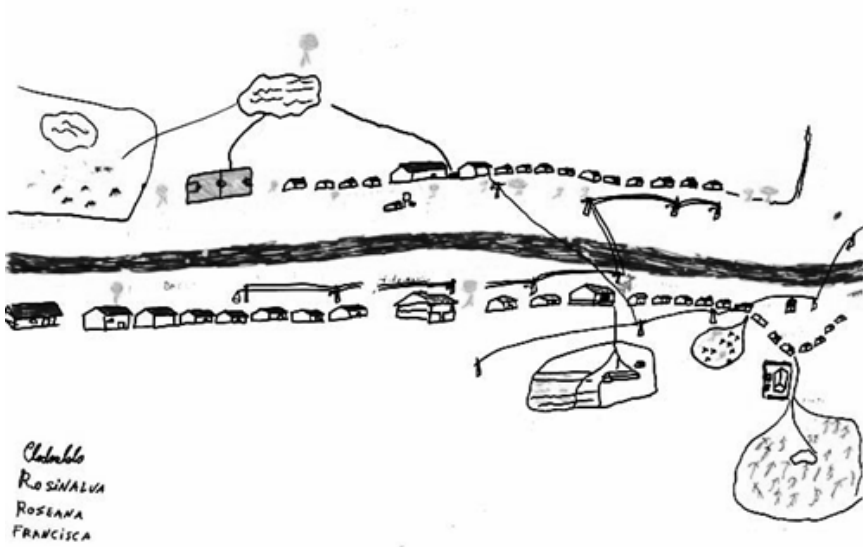


Figura 5: Mapa escolhido pela comunidade de Catucá para representar seu quilombo, 2009.

O mapa da comunidade de Catucá, como pode ser visto na Figura 5, trouxe elementos cotidianos com menos cor e mostra o açude, o campo, as casas de barro e as duas de alvenaria com telhados de telhas, como também a solta. Para a escolha deste mapa, houve um maior debate no grupo, sobre em qual votar. Os quilombolas tinham uma escolha estética, mas percebiam que aquele mapa, embora mais bonito, não apresentava todos os componentes que caracterizavam realmente a paisagem. Optaram, por fim, pela obra que destacava mais componentes do meio em que viviam. A Casa de Farinha e a "solta" foram representadas, sendo duas importantes atividades econômicas da área. É nas soltas que crescem as palmeiras do coco babaçu (*Orbignya phalerata Martius*), da qual se coletam matérias-primas muito usadas no cotidiano.

Para os mais "antigos" e adultos, a solta se constitui o maior motivo de perda da biodiversidade na paisagem quilombola, ao longo do tempo de uso e ocupação do solo. Ainda sobre esse tema, na mesma comunidade, coletaram-se os seguintes depoimentos:

> Os donos não cuidam mais, fomos roçando, cercando para fazer horta, acaba com tudo porque os paus que 'bóia' não 'bóia' mais por causa das soltas, queimam tudo e faz roça (Maria Miranda, filha).

> Acabou o mato, o fazendeiro comprou tudo, o dono da terra vendeu para os fazendeiros e escurraçaram os bichos; foram embora, roçaram tudo e plantaram capim. As pessoas que moram nesses povoados precisam de terra para trabalhar e o fazendeiro não tem dó dos pobres (Otomil Moraes de Sousa).

> Depois que os fazendeiros compraram as terras e desmataram tudo, acabou com tudo, tocaram muito fogo e morreram tudo. Se não tomar uma providência daqui a 10 anos não vão ver mais nem o que ainda tem (Hildeci Rodrigues Mendes, "Bonequinha").

> O problema é a solta... (Sr. Valdei).

Como pode ser notado, a expressão dos quilombolas, com relação aos impactos da solta e os efeitos causados à conservação da biodiversidade, é pautada em observações cotidianas. De uma forma e com linguajar bem simples, os próprios trazem na percepção ambiental um Diagnóstico Socioeconômico-Ambiental coeso sobre os problemas locais. E, percebidas as mudanças locais na paisagem ou no cotidiano, naturalmente as maneiras de gestão e manejo comunitário se adaptam e, ao mesmo tempo, geram "nova paisagem", possibilitando novos incrementos no conjunto do "saber fazer" local.

Os depoimentos das duas populações puderam demonstrar itens comuns à memória de todos, como no caso da onça que circundou as redondezas do território quilombola de São Sebastião, ou do "homem virado" (espécie de lobisomem), muito citado pelas crianças quilombolas (*vide* pílula imagética). Os depoimentos supracitados, porém, trazem uma visão perceptiva e crítica de acontecimentos locais relacionados à biodiversidade, porque quantificam danos, apresentam projeções e dinâmicas de alteração relacionadas à paisagem, revelam sentimentos de saudosismo e até de tristeza, quando citam algumas mudanças específicas, como no caso do Sr. Otomil, por exemplo. "A conservação da diversidade está relacionada com a manutenção da diversidade cultural nos ecossistemas, a perspectiva das populações tradicionais está ausente no conceito de preservação do mundo ocidental" (DIEGUES *apud* SCHMIDT, 2003, p. 7).

Como resultado da discussão a respeito de não serem localizados no mapa do Estado do Maranhão, foi extraído, da rede mundial de computadores, em março de 2009, uma carta, que fora adaptada, localizando-se as comunidades estudadas. Ao verem o mapa adaptado, externaram satisfação em se reconhecerem, só então, como parte da população maranhense.

A segunda atividade foi realizada na forma de uma gincana ambiental que tinha como "pergunta-problema" os temas predestinados da pesquisa. Formaram-se duas equipes com eleição de líderes responsáveis. As equipes tiveram dois dias para levantarem as informações sobre cada tema e retornarem para um encontro de discussão. A gincana não contou com premiação, todavia, teve como propósito essencial, através das tarefas, estabelecer a coleta de dados relacionados aos temas propostos pela pesquisa, pelos próprios membros da localidade, com um perfil totalmente voluntário e cooperativo.

O interessante da atividade, durante os dois dias designados, observou-se na disposição dos líderes das equipes, junto com seus respectivos grupos, em procurar os antigos e as lideranças locais, para coletarem informações, proporcionando aos participantes, desse modo, uma interatividade entre o espaço da sua vivência e a memória de paisagens das quais não tinham conhecimento.

Na comunidade Q1, os mapas: 2 (animais de pelo), 3 (animais de couro), 5 (animais de casco), 7 (plantas medicinais), 8 (grandes árvores), 10 (manifestações culturais), foram preenchidos e entregues, enquanto os mapas: 4 (animais de bico), 6 (animais de escamas), 9 (calendário agrícola correlacionado a luas e marés) e 10 (festas e visitações), não foram entregues por escrito na atividade. Em Catucá, somente, o mapa referente às plantas medicinais, no momento da gincana ambiental, não foi entregue. A coleta dos dados, exposta nos mapas entregues, só foi possível por causa da participação efetiva dos quilombolas nos levantamentos. E, como esses dados foram transformados em tabelas e complementados por observações de campo, bem assim pelo DSEA, a caracterização local das duas comunidades gerou resultados significativos. Os mapas que não foram entregues por membros dos grupos trouxeram falha à pesquisa, por não terem contribuído para a construção integral dos temas propostos à composição da paisagem.

Os mapas mentais orais, levantados e registrados em audiovisual, contaram com a mesma pergunta norteadora do trabalho: "o que tinha na paisagem"; "o que ainda tem"; e "o que não tem mais". A escolha dos que seriam ouvidos, e que teriam registrados seus depoimentos, para a composição da memória da paisagem, isto é, o grupo dos "antigos", denominados de G1, deu-se através da detecção de uma rede de informantes. O método "Bola de Neve", muito usado nas práticas de coleta da Etnobiologia e da Antropologia, pôde gerar uma lista-base de pessoas que, em sua oitiva, deram origem a um novo grupo, que foi ouvido e registrado.

As duas paisagens, por estarem próximas, apresentam itens semelhantes ligados às espécies componentes da biodiversidade, e ainda apresentam uma cumplicidade relacionada à história, à memória de outros povoados, caminhos e trilhas, objetos de Catucá que estão em São Sebastião dos Pretos (itens da manifestação do "boi"), laços de familiaridade, etc. Mas, ainda assim, cada comunidade apresenta uma particularidade em seu cotidiano e em detalhes do "saber fazer". Sendo assim, as diferenças territoriais e circunstanciais de cada uma imprimem e compõem algo na paisagem. Segundo a memória local, a comunidade de São Sebastião dos Pretos é oriunda de um processo de fuga e "aquilombamento", apresentando divergência nas duas versões. Mas, traz em sua posse de território uma área bem maior, ocasionando um destaque ao cenário natural de forma mais sobressaltada do que em Catucá. Entretanto, questões como a quantidade de árvores (segundo mapa mental Q1), encontradas nessa área, foram muito semelhantes ao da comunidade de Catucá, cuja área é relativamente menor, criando uma nova discussão sobre a afirmação de que a área menor, obviamente, apresentaria poucas espécies. Com relação à ausência de área vegetada em Q2, ficou clara a diferença numérica levantada a partir das citações, quanto aos animais de pêlo, casco, e outros correlacionados aos temas dos mapas.

Destacaram-se, na paisagem de Catucá, a memória dos caminhos, trajetos, trilhas e de antigos povoados que não existem mais, mas que foram muito importantes para a região, inclusive em questão de ensinamentos e práticas das manifestações culturais religiosas locais. As relações com os "tambores" foram apresentadas

diferentemente de Q1, sem juízos valorativos, como melhor ou pior, mais autêntico ou menos, etc., no momento de compor a paisagem tanto visual quanto sonora.

As relações cotidianas observadas nas duas localidades puderam demonstrar como que populações tradicionais, neste caso, "quilombolas" ou "remanescente de quilombos", ou ainda comunidades negras rurais, têm outra visão e outra forma de uso dos recursos locais. Além das populações serem pequenas, e tal fato poder ser um indicador de impactos, as visões sobre o uso de matérias-primas locais e a relação sócioparticipativa com o meio natural, apresentam as matrizes africanas de forma sólida. Os formatos de "usos" apresentaram-se mais responsáveis com relação ao meio natural. É válido, porém, ressaltar que tais comunidades também têm práticas que impactam negativamente a biodiversidade. Um exemplo é a técnica agrícola denominada de "roça de toco", realizada há anos, que já faz parte do conjunto de "saberes e fazeres" dos dois lugares, como afirma D. Maria Reis, ao reconstituir a paisagem em sua memória: "Acabaram com as matas, tinha muito matagal mata 'truva', a estrada era na sombra, agora o sol é quente demais, aqui e acolá que tem uma sobrinha e a gente fica de 'cocá'."

Conclusões

Os métodos propostos pela pesquisa conseguiram atingir o seu objetivo, no tocante aos resultados detalhados relacionados à paisagem, como também aos métodos participativos de coleta em comunidades específicas. É válido destacar que os fundamentos de educação ambiental foram grandes contribuintes no momento de mobilização, e que realmente a proposta dos mapas mentais trouxe à pesquisa benefícios coerentes com o cotidiano da população quilombola, pois, de forma lúdica e interativa, foi-se construindo e descobrindo uma teia de significados, que, ao serem transportados a outras comunidades, gerou discussões tão interessantes, postas neste trabalho. A utilização de tais técnicas de mobilização e de obtenção de dados adequou-se à realidade local, não sendo necessário, às duas populações, saberem ler ou escrever para estarem no levantamento, mas, simplesmente, participarem com relatos de sua memória e com a vontade própria em fazer-se presente.

Os objetivos iniciais do projeto de pesquisa foram alcançados, e as perguntas respondidas. Mas, qualquer população impacta a paisagem onde está inserida, positiva ou negativamente, contudo, também pode se interagir para criar e adaptar modelos nas relações com a biodiversidade.

A herança cultural e o corpo de significados, somados e observados nas duas comunidades, demonstraram que os "sistemas culturais", como denomina Geertz (1989), são criados a partir das características físicas do cenário/paisagem onde a população está inserida. Ao mesmo tempo em que isso acontece, os conjuntos de saberes e fazeres vão mudando a paisagem cotidianamente, por esse movimento ser um ciclo. Um ciclo que dá o dinamismo à paisagem.

Referências Bibliográficas

AMARANTE JUNIOR, Ozelito Possidônio de; BRITO, Natilene Mesquita; BRITO, Ciclene Maria da Silva; ESPÍNDOLA, Evaldo Luiz Gaeta. Lendas do Sebastianismo e a percepção ambiental de uma comunidade de pescadores na Ilha de Lençóis, Cururupu, MA. In: ESPÍNDOLA, Evaldo Luiz Gaeta; WENDLAND, Edson (orgs.). *Bacias hidrográficas:* diversas abordagens em pesquisa. São Carlos: Rima, 2004. p. 305-328.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____ . *O antropólogo como autor.* 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

METZGER, Jean Paul. O que e Ecologia de paisagens? *Biota Neotropica*, Campinas, v. 1, n. 1/2, dez. 2001.

NUNES, Izaurina de Azevedo. *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore; Lithograf, 2003.

RODRIGUES, Gabriela B. Olhares antropológicos: a autenticidade dos cotidianos afro- brasileiros através do recorte etnográfico. *VIII Encontro Humanístico.* Anais. São Luis: UFMA, 2008.

RODRIGUES, Gabriela B.; AMARANTE JR., Ozelito Possidônio. A conservação da biodiversidade e da paisagem em Território Quilombola de Bacabal, MA: métodos de coleta e mobilização social. *I Colóquio Internacional de desenvolvimento local e sustentabilidade*. Anais. São Luis: UEMA, 2009.

_____ . *A conservação da biodiversidade e da paisagem em Território Quilombola de Bacabal, MA, Brasil*. Dissertação de Mestrado. São Luís: UFMA, 2010.

RODRIGUES, Gabriela B.; FARHAT, Breno. *Moro em um quilombo, e você?* 2009 [Peça de teatro de bonecos].

SCHMIDT, Marcus Vinicius Chamon. *Etnosilvilcultura Kaibino parque indígena do Xingu*: subsídios ao manejo de recursos florestais. Dissertação de Mestrado em Ciências Ambientais. São Carlos: USP, 2003.

Políticas Patrimoniais no Pós-Apartheid: Patrimônio e Memória na África do Sul[1]

Inaldo Bata Rodrigues[2]

Introdução

Após o fim oficial do *apartheid*, iniciado com as negociações em 1990 e finalizado em 1994, concretizando-se em 1995 com as primeiras eleições multipartidárias da África do Sul, em uma das quais foi eleito o primeiro presidente por via democrática, Nelson Mandela, o país tem buscado construir seu projeto de nação baseado na diferença que o *apartheid* negou e segregou[3]. Enquanto no sistema segregacionista as culturas étnicas foram silenciadas, no período de democratização (pós-1994) há uma valorização das expressões

(1) Texto adaptado da dissertação *Estado, Cultura e Nação na África do Sul Democrática*, defendida em 2017 no Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão. Este trabalho se conecta a uma pesquisa mais ampla sobre patrimônio, cidadania e gênero na África Austral, coordenada pelo Prof. Dr. Antônio Evaldo Almeida Barros e financiada pelo CNPQ e pela FAPEMA.

(2) Mestre em Políticas Públicas. Professor Substituto do Departamento de Sociologia e Antropologia — UFMA. Membro do Núcleo de Pesquisa Sobre a África e o Sul Global (NEÁFRICA). Contato: ynaldobhem@gmail.com

(3) O ano de 1995 representa o início para a democracia com a primeira eleição multirracial e a vitória de Nelson Mandela como presidente do país. O período do apartheid oficial na África do Sul deu-se de 1948 a 1994, esse período é tido como o apartheid oficial por ser normatizada e jurídica as leis segregacionistas, porém, desde 1913 houve sistemas de segregação em relação a diferença étnica entre as pessoas, como a *Natives Land Act*. (ver PARADA *et al*., 2013).

culturais dos grupos étnicos, como também de pessoas que simbolizam a luta contra a segregação, momento em que o patrimônio e a memória passam a fazer parte de políticas governamentais na construção da *Rainbow Nation*, concebidas aqui como políticas patrimoniais, como enfoca o documento do governo sul-africano *ANC Draft National Cultural Policy* de 1994.

É no processo de construção da nação arco-íris, que memória e patrimônio se tornam categorias institucionais, mas são tomadas aqui como categorias de análise para a compreensão de um projeto político e ideológico do Estado para a construção de uma África do Sul democrática.

Se a nação, como já assevera Benedict Anderson (2005), é, antes de tudo, uma comunidade política imaginada como entidade territorial limitada e soberana, a formação da nação sul-africana é tomada aqui como um projeto político e ideológico, que têm em suas bases uma nova concepção de nação contraposta ao sistema anterior, sendo, nesse momento, uma "nova" ideologia para se pensar a África do Sul, na qual patrimônio e memória fazem parte de uma ideologia política para uma mudança na história do país.

Para a compreensão das categorias de memória, dialoga-se com Pollack (1989; 1990), Halbwachs (1990), Nora (1993), e de patrimônio, em uma perspectiva antropológica, com Gonçalves (2003) e Abreu (2003), analisando as concepções de patrimônio e memória nos documentos oficiais do governo da África do Sul, a saber: o *ANC Draft National Cultural Policy* (1994), *o White Paper on Arts, Culture and Heritage* (1996) e os documentos da UNESCO sobre o patrimônio (1973; 2003).

Segundo Nora (1993, p. 24), historiador francês, os documentos também são lugares de memória, isso porque é o sentido simbólico que confere significado a eles: "Toda constituição, todo tratado diplomático são lugares de memória". Por isso, analisar esses documentos legais é tentar perceber os sentidos atribuídos a eles, seja a nível nacional, no contexto sul-africano, ou a nível mundial, com a UNESCO.

Os documentos, de acordo com Le Goff (1990), produzem uma memória coletiva, pois estão ligados à história. O documento é um produto de sua época, por isso, analisar os documentos legais no

pós-apartheid é tentar perceber como memória e patrimônio são acionados pelo Estado na construção da *Rainbow Nation*.

O professor e intelectual sul-africano Neville Alexander (2006, p. 125), assevera que um dos objetivos históricos da África do Sul pós-apartheid é a construção de uma nação em que a reparação possa transformar social e economicamente o país. Examinando a política de ação afirmativa em relação às identidades raciais formadas ao longo da história da África do Sul concebe que "O princípio da reparação histórica continua a ser a estrela-guia de todas as políticas de transformação social na atual fase da história da África do Sul".

No processo de transformação social a reparação é parte constituinte do Comitê de Verdade e Reconciliação (CVR). O CVR foi formado em 1995, sendo responsável por investigar os casos de violações dos direitos humanos ocorrido durante o apartheid (GROSSMAN, 1998). Jonathan Grossman, professor e sociólogo sul-africano, analisando a CVR, ou melhor, as histórias ditas e não ditas dos sul-africanos durante o apartheid, assevera que a comissão envolve as memórias populares a partir das experiências dos sujeitos, é um acionamento da memória coletiva que pretende lembrar os horrores do passado para que não venham a acontecer no futuro (GROSSMAN, 1998). E, parece ser em um futuro diferente do que foi no passado, que a memória se cristaliza no patrimônio (NORA, 1993).

A reparação se institucionaliza com o *ANC Draft National Cultural Policy* (1994), documento considerado como o primeiro da época democrática do país e posteriormente com a Constituição de 1996 e o *White Paper on Arts, Culture and Heritage* (1996). Esses documentos oficiais serão a base para as políticas patrimoniais, exigindo um tratamento diferenciado por parte do Estado em relação à cultura e, consequentemente, com as políticas de patrimônio.

Com a Constituição, têm-se início uma concepção de Estado democrático de direito, propondo outras concepções para a formação de uma nação (SOUTH AFRICA, 1996a), "Com a Constituição, inicia-se uma tentativa de realizar uma inflexão nas formas de conceber a nação sul-africana do ponto de vista legal e formal". Porém o processo de instituição da democracia teve a contribuição de diversos sujeitos, tanto internos, como o Estado, movimentos sociais contra o

fim do *apartheid*, e externos, com órgãos e instituições internacionais (BARROS, 2012, p. 140).

Mas qual o lugar da memória e do patrimônio na construção dessa nação? Quais os sentidos e usos que a memória e o patrimônio oferecem para o Estado e para os sul-africanos? Como as políticas patrimoniais concebem a memória e o patrimônio na terra de Madiba(4)?

Políticas Patrimoniais nos papéis: os documentos da UNESCO e da África do Sul sobre o patrimônio

As políticas patrimoniais são entendidas aqui como um conjunto de ações desenvolvidas pelos governos da África do Sul pós 1994 — momento de construção de uma democracia no país —, que visam a patrimonialização de bens, pessoas e lugares que representam a luta contra o sistema do apartheid, como também de saberes e culturas dos povos que compõem as regiões do pais(5). É uma patrimonialização material e imaterial.

O patrimônio é uma representação simbólica, "um lugar de tensões e disputas de interesses diversificados, especialmente entre o Estado, a sociedade civil e as instituições de pesquisa" (ABREU, 2003, p. 34). Por isso, perceber as políticas patrimoniais é buscar compreender como as relações entre a sociedade e as instituições estatais giram entornam do patrimônio.

O patrimônio oferece possibilidade para o entendimento da vida social e cultural, "é uma categoria milenar, não sendo uma invenção moderna, encontrado também nas sociedades 'tribais'. A modernidade ocidental apenas impõe os contornos semânticos específicos assumidos por ela" (GONÇALVES, 2003, p. 26).

---

(4) De acordo com a Fundação Nelson Mandela "Madiba" é o nome do clã a qual ele pertencia e deriva do nome de um chefe que governou a região de Transkei no século XVIII. Disponível em: <https://www.nelsonmandela.org/>. Acesso em: 10 jul. 2017.

(5) A República da África do Sul está dividida em nove províncias: Eastern Cape; Free State; Gauteng; Kwazulu-Natal; Limpopo; Mpumalanga; Northen Cape; North-West e Western Cape. São 53,7 milhões de habitantes (2016) e onze línguas oficiais: africâner (com raízes do holandês), inglês, ndebele, pedi, sotho, swati, tsonga, tswana, venda, xhosa e zulu. Disponível em: <http://www.africa-turismo.com/africa-do-sul/cultura.htm>.

O patrimônio torna-se uma "materialização da memória" (NORA, 1993, p. 15). Nora considera o ano de 1980 como "ano do patrimônio", isso porque, se antes desse período o patrimônio era um bem privado de coleções das grandes famílias, da Igreja e do Estado, passa a partir da década de oitenta do século XX para uma dimensão pública através das ações da UNESCO, que intensificou a partir da década anterior convenções sobre a salvaguarda do patrimônio cultural (NORA, 1993, p. 15-16).

O patrimônio foi considerado por muito tempo apenas em seu aspecto cultural e natural (FEITOSA, s/d). A Organização das Nações Unidas (ONU), em Paris, 1972, assim definiu essas duas categorias. O patrimônio cultural estava relacionado a "monumentos", os "conjuntos" arquitetônicos e/ou paisagísticos e os "locais de interesse", ou como ficou conhecido o patrimônio de pedra e cal, mas que representariam um valor histórico e universal. O patrimônio natural, por sua vez, "Os monumentos naturais constituídos por formações físicas e biológicas (...) geológicas e fisiológicas (...) e os locais de interesse naturais ou zonas naturais delimitadas, (...)". (UNESCO, 1972, p. 2).

Essas concepções de patrimônio perduraram por muito tempo, negando e negligenciando outras formas de concepções sobre patrimônio. É a partir do século XX que a UNESCO passa reconhecer legalmente o patrimônio imaterial. A Conferência da MONDIACULT, realizada na cidade do México, em 1982, marca as transformações concebidas ao patrimônio. A conferência passa a conceber outras formas de patrimônio e não mais apenas a de pedra e cal, reconhecendo o imaterial como um patrimônio cultural (UNESCO, 1982).

Mas será no ano de 2003 que a UNESCO reconhece a importância do patrimônio cultural imaterial e as interdependências entre o patrimônio cultural e natural com o imaterial, assim definindo-o: "as práticas, as representações, expressões, conhecimentos e técnicas — (...) que comunidades e grupos, e em alguns casos indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural" (UNESCO, 2003, s/p). Tais definições nos ajudam a pensar o lugar e o tratamento quanto ao patrimônio na terra de Madiba.

No momento de criação da UNESCO a extinta União da África do Sul adere à conferência, mas retira-se em 1956

alegando "interferência' da instituição nos 'problemas raciais' do país", retornando novamente em 1994 já no seu período de construção democrática (UNESCO, s/d), ratificando todas as declarações formuladas pela UNESCO das décadas anteriores.

A patrimonialização faz parte de um campo mais amplo, o das políticas culturais, isso porque é a partir das políticas culturais que o Estado patrimonializa seus bens simbólicos materiais e imateriais.

No processo de construção da nação sul-africana pós-apartheid há a institucionalização de uma política cultural com o *ANC Draft National Cultural Policy* de 1994, que consiste em um projeto para a área da cultura elaborado pelo Congresso Nacional Africano (ANC, sigla em inglês), apresentado e aprovado no Parlamento Nacional em julho de 1994, propondo novas ações e medidas direcionadas a cultura por parte do Estado. Esse projeto daria início a toda uma política de cultura na África do Sul democrática.

É a partir do documento de 1994 que será elaborado *White Paper Heritage South Africa* em 1996, considerado pelo Estado como o primeiro documento de política nacional de cultura, além da Constituição de 1996 que passa a reconhecer a diversidade como uma marca sul-africana (SOUTH AFRICA, 1996a).

No processo de patrimonialização uma série de ações foi levada a cabo pelo Estado no pós-apartheid, patrimonializando bens e lugares, um processo de monumentalização com imagens em forma de estátuas como ícones da luta segregacionista e que se tornaram heróis da nação sul-africana (RASSOL, 2000; BARROS, 2012). Esses símbolos são, nas palavras de Ciraj Rassool (2000), "*Biography of resistance*", espalhados pelo país com a política de patrimonialização a partir da monumentalização de ícones e heróis da luta antiapartheid.

A patrimonialização também ocorre na cultura imaterial, como é caso da dança zulu (MELO, 2014) e do reconhecimento do patrimônio vivo em 2009, que torna a cultura imaterial, seus saberes e sujeitos, como bens culturais a serem preservados (SOUTH AFRICA, 2009).

O Projeto Nacional de Política Cultural no item dedicado ao patrimônio cultural advoga para uma abordagem holística do

Estado com a monumentalização de bens e lugares em que os bens patrimonializados devem ter um significado para a comunidade e orientados para a construção da nação.

> A abordagem do estado em direção à monumentalização é holística, preocupada não apenas com a construção de estátuas, mas com o meio ambiente cultural em seu sentido mais amplo. Os monumentos e os memoriais devem ter um significado para as pessoas e, portanto, seu caráter deve ser deixado às comunidades para que elas possam ser apropriadas no seu tempo e lugar. A nível local, as instituições individuais serão geridas por conselhos de administração selecionados de forma democrática e responsáveis pelas suas comunidades (SOUTH AFRICA, 1994, s.p, tradução própria)

No processo de monumentalização há uma relação entre memória e história com a massificação dos "lugares de memória" (NORA, 1993). A memória e história, de acordo com Pierre Nora, são adversas: a história, como reconstrução do passado, sempre incompleta, tende a desaparecer se não houver uma materialização da memória. Por isso, a memória é acionada para conferir as lembranças do passado no presente. "A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história representação do passado" (NORA, 1993, p. 9). A memória se materializa com os bens patrimonializados que passam a representar uma "nova" história sul-africana.

Contudo, o documento chama a atenção para uma constituição na construção desses símbolos nacionais como patrimônio, para que não ocorra uma patrimonialização desencarnada e sem um sentido nacional refletidos nos bens patrimonializados. Ainda de acordo com o documento, o patrimônio natural e cultural deve ser protegido.

> O meio ambiente é uma expressão física e cultural de uma nação e, portanto, deve ser planejado e melhorado continuamente. Haverá uma preservação contínua da paisagem, através da proteção da flora e fauna indígenas, a restauração de terras desperdiçadas, a provisão de espaços vazios para a beleza, a proteção de projetos arquitetônicos e a promoção de edifícios importantes compatíveis com as necessidades estéticas. (SOUTH AFRICA, 1994, s.p, traduação própria).

Nota-se como o patrimônio cultural é concebido de uma forma ampla desde as expressões culturais ao patrimônio de pedra e cal. A

magnitude dada ao patrimônio pelo documento irá fazer parte de uma política de patrimonialização, isso porque haverá uma série de ações em patrimonializar bens, pessoas e lugares, e esses atos farão parte do governo de Mandela, mas se intensificarão no governo de Zuma (BARROS, 2012).

No principal documento de políticas culturais datado de 1996, assim define o patrimônio:

> O patrimônio é a soma total de vida selvagem e parques cênicos, locais de importância científica e histórica, monumentos nacionais, edifícios históricos, obras de arte, literatura e música, tradições orais e coleções de museus e sua documentação que fornece a base para uma cultura e criatividade compartilhadas nas artes (SOUTH AFRICA, 1996b, s.p, tradução própria).

Nota-se as concepções sobre o patrimônio cultural e imaterial, valorizando não apenas os bens de pedra e cal, que por muito tempo perduraram na definição da UNESCO, mas os bens imateriais, como as tradições orais, marca do continente africano e de várias sociedades que têm na oralidade suas marcas identitárias e históricas.

O documento de 1996 recomenda a criação do Conselho Nacional do Patrimônio (NHC, na sigla em inglês), órgão responsável pela preservação e conservação do patrimônio. O NHC proposto pelo documento nesse momento de transformação sul-africana, visa os princípios de acesso, reparação e participação, ficando a cargo do NHC a responsabilidade de coordenação e consulta sobre os símbolos culturais nacionais.

Nesse sentido, o patrimônio desenvolverá um sentimento de identidade coletiva e de pertença nacional, como também desempenhará uma função econômica relativa à indústria do turismo, produtos e serviços comercializados (SOUTH AFRICA, 1996b). O NHC se institucionaliza com a Lei n. 11, de 1999, Lei do Conselho Nacional do Patrimônio.

Na África do Sul, o NHC é um subdepartamento do Departamento de Arte e Cultura (DAC, na sigla em inglês), é o órgão responsável pelos assuntos sobre o patrimônio desde 2004. O NHC foi oficialmente constituído através da Lei de Recurso do Patrimônio Nacional (NHRA) Lei n. 11, de 1999, mas proclamado oficialmente apenas em 2004. O NHC como órgão responsável pela preservação

do patrimônio tem como missão "Transformar, proteger e promover o patrimônio sul-africano para o desenvolvimento sustentável". É seu objetivo "Construir uma nação orgulhosa de seu patrimônio africano" (SOUTH AFRICA, 2017, <http://www.sahra.org.za/about-sahra/> s.p, tradução própria).

A lei do patrimônio de 1999, também criou e institucionalizou a Agência de Recursos Patrimoniais sul africanos (SAHRA, na sigla em inglês), órgão estatutário que substitui o Conselho Nacional de Monumentos (NMC na sigla em inglês), responsável pela proteção do patrimônio cultural da África do Sul e seu inventário. O SAHRA tem como visão "Uma nação unida através de seu patrimônio".

> O SAHRA tem o mandato de coordenar a identificação e gestão da propriedade nacional. Os objetivos são a introdução de um sistema integrado para a identificação, avaliação e gestão dos recursos patrimoniais e para permitir que as autoridades provinciais e locais adotem poderes para protegê-los e gerenciá-los (SAHRA, 2017, Disponível em: <http://www.sahra.org.za/about-sahra/>).

O patrimônio, segundo o documento, faz parte de uma política de arte e cultura que visa à valorização do resultado dos sul-africanos "costume, tradição, crença, religião, língua, identidade, história popular, artesanato, bem como as formas de artes (...) em suma, fazem parte do esforço humano", bem como suas construções históricas e seus lugares naturais, em que, o documento propõe uma preservação do patrimônio (SOUTH AFRICA, 1994), assim como, nas definições da UNESCO citadas anteriormente.

O item 12 do projeto sul-africano trata especificamente sobre o patrimônio cultural material, imaterial e natural.

> Os memoriais e monumentos devem ter significado para as pessoas (...) promover a cultura e recuperar a história "perdida" da África do Sul, (...) O ambiente é uma expressão física e cultural de uma nação (...) Haverá uma preservação contínua da paisagem, através da proteção de flora e fauna, a restauração de terrenos desperdiçados, a provisão de espaços para a beleza, a proteção dos desenhos arquitetônicos e a promoção de edifícios importantes que sejam compatíveis com as necessidades. (...) Os memoriais existentes serão reavaliados para assegurar a reconstrução e reconciliação. Um memorial nacional comemorativo da luta de libertação será erguido. (SOUTH AFRICA, 1994, s/p, tradução própria)

As formulações e os usos quanto ao patrimônio podem ser concebidas nesse momento como políticas de patrimonialização, onde a preocupação do Estado — aqui no caso o ANC elaborador do projeto —, se faz a partir de uma monumentalização, no qual o próprio documento reconhece ser preciso uma abordagem que compreenda um sentido mais amplo e tendo significado não apenas para o Estado, mas para as pessoas.

> A aproximação do Estado à monumentalização é uma abordagem holística, preocupado não só com a construção de estátuas, mas com o ambiente em seu sentido mais amplo. Os memórias e monumentos devem ter significado para as pessoas e, portanto, seu caráter deve ser deixado para comunidades para que elas possam ser apropriadas ao tempo e lugar. (SOUTH AFRICA, 1994, s/p, tradução própria)

O valor do patrimônio pelo Estado sul-africano centra-se na relação memória e patrimônio, como citado acima, segundo o projeto de 1994, a patrimonialização se dá a partir de um sentimento e sentido de memória com os monumentos e símbolos que estão associados ao período do apartheid, sendo preciso uma (re)memorização de personagens e lugares. É o que Barros (2012) confere como política de memória na África do Sul. Esse acionamento da memória será concebido por Abreu (2003) como uma relação associada a um sentimento de perda.

As concepções sobre o patrimônio estão sendo utilizadas nesse momento por parte do Estado para uma concepção simbólica e ideológica, desempenhando uma função política e social, é o que podemos chamar de patrimonialização, ou seja, a institucionalização do patrimônio (SANSONE, 2012). É nesse momento que a memória passa ganhar maior visibilidade na África do Sul com as políticas de monumentalização do Estado.

O lugar da memória nas políticas patrimoniais sul-africanas

Há uma "reconstrução da memória e de redefinição da nação na África do Sul", em que memória está presente no "drama da passagem do apartheid para a democracia" (BARROS, 2012, p. 18). Na construção da nação arco-íris a memória tornou-se lugar central nas políticas patrimoniais governamentais, pois houve uma

massificação de "lugares de memória", usando o termo de Pierre Nora (1993), e na busca de uma edificação de uma memória coletiva (HALBWACHS, 1990) na construção dessa nação.

Pierre Nora (1993, p. 9) afirma que memória e história são opostas, pois a primeira é concreta materialmente, a história, por sua vez, está ligada ao tempo.

> Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é vivida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. (...) A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. (...) A memória se enraíza no concreto, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo. (NORA, 1993, p. 9)

A categoria de lugares de memória de Nora faz-se presente na nação arco-íris quando locais se tornam patrimonializados, sendo nomeados em homenagem a pessoas que lutaram contra o *apartheid*, consequentemente, inserindo uma memória individual a uma memória coletiva (POLLACK, 1992).

Os lugares de memória não estão restritos apenas aos monumentos na África do Sul, mas em ruas, avenidas e espaços públicos que representam a memória de sujeitos que lutaram contra o sistema segregacionista.

> Muitas das ruas e avenidas principais de Durban tiveram seus nomes mudados em honra aos heróis da luta pela liberação. Reis e rainhas ingleses, governantes brancos sul-africanos e outros, vem dando lugar para Samora Machel (líder revolucionário e presidente de Moçambique), Sandile Thusi (líder do ANC), King Dinizulu kaCetshwayo (rei zulu do século XIX), Harry Gwala (ativista do ANC), Felix Dlamini (ligado ao ANC), Mary Thipe (da Liga das Mulheres do ANC), Helen Joseph (inglesa, que lutou contra o Apartheid), Solomon Mahlangu (vinculado ao ANC), Joe Slovo (lituano de nascimento, que teve papel importante no estabelecimento do Governo de Unidade Nacional),

> Rick Turner (professor e ativista da University of Natal), Esther Roberts (antropóloga sul-africna, membro do Black Sash Movement), Magwaza Maphalala (membro do Partido Comunista de Kwazulu-Natal), Dorothy Nyembe, King Cetshwayo (rei zulu do século XIX), e outros. (BARROS, 2012, p. 152)

As renomeações dos espaços públicos passam de simples lugares para a composição de lugares de memória, pois de acordo com Nora (1993, p. 27), "o lugar de memória é um lugar duplo; um lugar de excesso, fechado sobre si mesmo, fechado sobre sua identidade, e recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre sua extensão de suas significações". Ou seja, o que dá sentido para um lugar se tornar lugar de memória é o significado histórico atribuído a ele.

As políticas de patrimonialização têm na memória uma agregação de valores sentimentais compartilhados. Nesse sentido, há um "processo de materialização através da instituição dos lugares de memória que são oriundos do sentimento que não há memória espontânea, tornando-se necessários criar lugares de memória" (BARROS, 2012, p. 12), atrelando sentidos a esses espaços.

Para Nora (1993, p. 21-22) os domínios dos lugares de memória são o material como depósito de arquivos, como as bibliotecas e arquivos públicos, mas é preciso que tal lugar seja "revestido de uma aura simbólica" para ser conferido como um lugar de memória. O domínio funcional, "só entra na categoria se for um objeto ritual". O material e o funcional que darão significado ao simbólico, pois seus atos e ações serão revestidos de um valor simbólico para que se tornem um lugar de memória, "mas os três aspectos coexistem juntos".

Um exemplo dos domínios de lugares de memória na África do Sul são os arquivos públicos da Universidade de Kwazulu-Natal que são renomeados por personagens históricos sul-africanos, como por exemplo, o Alan Paton Centre, arquivo de Pietermaritzburg, "a própria história dessas instituições ilustra as experiências de reconstrução da memória e de redefinição da nação na África do Sul, (...)" (BARROS, 2012, p. 18).

Nesse sentido, há uma memorização desses lugares, não na busca de um passado esquecido, mas na procura por um futuro

diferente do momento anterior que essas ações de renomeação de lugares e espaços tornam-se essenciais nas ações do Estado sul-africano democrático. A memória desses lugares se cristaliza na própria história do país, fazendo uma ruptura com o passado e um sentimento com o presente, criando, através de louvações e (re)memorações, sentimentos a uma memória oficial (POLLACK, 1989), acionada com a monumentalização dos ícones antiapartheid.

No sentimento de um não esquecimento com o passado: é preciso lembrar seus horrores para que não venha mais a acontecer (BARROS, 2012), que as lembranças se tornam uma memória coletiva sul africana.

Halbwachs (1990, p. 51) confere a lembrança como uma corrente do pensamento coletivo, por conseguinte, lembrar faz parte de uma memória individual que passa a ser uma memória coletiva quando se é lembra individualmente, mas vivida e transportada para a coletividade "Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, (...) muda segundo as relações que mantenho com outros meios".

Pollack (1992, p. 200-203) analisando a relação entre memória e identidade social afirma que a memória apresenta elementos individuais e coletivos: "os acontecimentos", "pessoas", "personagens". Os acontecimentos apresentam-se individuas ou "vívidos por tabela, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa pertence". A memória constituída por pessoa, personagens se transformam em conhecidas pelo uso da importância dada a memorizar certo sujeito não sendo necessariamente do momento, mas o que a memória faz é memorizá-lo, seja através de festa, louvação ou nomeação.

As práticas de rememoração, louvação e celebração podem ser encontradas na África do Sul (BARROS, 2012, p. 171), "a cerimônia de renomeação da residência oficial da presidência e vice-presidência da república, em Durban, Kwazulu-Natal. A antiga *Kings House* passaria a se chamar *Dr. John Langalibalele Dube's House*." E em "Em maio de 2010, organizado pelo Departamento de Turismo, inauguraram-se as esculturas de Mandela e Dube. Foram confeccionadas em bronze e em tamanho real". (BARROS, 2012, p. 189). O exemplo de Dube que viveu entre 1871-1946, Mahatma Gandhi (1869-1946), Mandela (1918-2013), entre outros, que são memorizados nos processos de

patrimonialização que passam a fazer parte de uma memória coletiva sul-africana de ícones heroicos do país.

O processo de patrimonialização na África do Sul, que apresenta relação direta entre patrimônio e memória, relaciona-se a agentes internacionais (TRAJANO FILHO, 2012). "A criação de lugares de memória no país não seria, por conseguinte, o resultado de agendas puramente locais" (BARROS, 2012, p. 168).

As políticas de memória acionam a edificação dos lugares, conferem um sentimento de nação compartilhada e logo assumida e acionada pela sociedade. As políticas patrimoniais conferem a memória para se pensar o presente com novos horizontes construindo seu futuro em uma memória patrimonializada. O patrimônio torna-se uma "materialização da memória" (NORA, 1993, p. 15).

As políticas patrimoniais na África Sul

No período pós-apartheid há um processo de patrimonialização que faz parte da construção da nação. As políticas patrimoniais, entendidas aqui como políticas públicas, são concebidas pelo governo para a preservação e memória de pessoas e lugares que representam a luta contra o apartheid,

> A ideia de preservar, restaurar, e promover o patrimônio da África do Sul tem feito parte das políticas governamentais pelo menos desde que Mandela assumiu o governo sul-africano em 1995, mas a intensificação da valorização dos patrimônios negros parece ter se intensificado com os governos Zuma. (BARROS, 2012, p. 174)

Na construção da nação sul-africana pós-apartheid, as políticas patrimoniais fazem parte de um programa do Estado que visa a patrimonialização de bens, pessoas, lugares e memórias entorno das marcas do apartheid.

> Ao contrário do que parece ser o Brasil, a África do Sul é um centro vivo de memória, no caso, da memória do apartheid e da luta contra esse sistema. Perde-se a conta de quantos prédios foram transformados em museus, de quantas placas, bustos e estátuas estão espalhados pelas cidades e estradas relembrando os personagens e eventos que consolidaram a luta contra a segregação racial. (BARROS, 2012, p. 147)

A patrimonialização também se insere em uma política desenvolvimentista do Estado sul-africano. Nesse sentido, o turismo é inserido em programas do governo para o desenvolvimento de regiões, valorização, conhecimento e divulgação das práticas culturais dos grupos étnicos. No portal do governo da África do Sul o turismo é um dos serviços disponibilizados, proporcionando ao visitante da página um "passeio" por seus principais pontos turísticos(6), campanhas publicitárias passaram a fazer parte de agências de turismo e de programas de governo.

Em 2012, foi lançado um documento pelo governo em parceria com Patrimônio Nacional e Estratégias do Turismo Cultural, um plano estratégico que tem como meta promover o patrimônio juntamente com o turismo cultural, sendo esse definido como: "Turismo cultural: refere-se a aspectos culturais que interessam ao visitante e podem ser marcados como tal. Incluiria o custo e as tradições das pessoas, o patrimônio, a história e o modo de vida" (SOUTH AFRICA, 2012, s.p). Essa definição foi formulada por outro documento oficial, o *White Paper on the Development and Promotion of Tourism in South Africa* de 1996, que serviu de base para as políticas de turismo cultural no país.

A patrimonialização está ligada ao turismo cultural, com o reforço da diversidade de identidades culturais, com a conservação e preservação de bens culturais. "A patrimonialização traz consigo estratégias de sobrevivência, voltadas para a mercantilização do patrimônio cultural" (SILVA, 2011, p. 110). Mas a autora Sandra Siqueira Silva alerta para essa

> Espetacularização, industrialização, stantardização dos bens culturais a venda de uma mercadoria; dando-se maior importância ao objeto a ser comercializado do que as necessidades da coletividade produtora da mercadoria, atribuindo-se aos bens culturais um valor econômico. (SILVA, 2011, p. 111)

Diferentemente de Silva (2011), Juliana Braz Dias (2012) defende que a mercantilização não é um risco para o patrimônio, pois é seu uso que possibilitará a patrimonialização de certos bens com novos significados. É através da mercantilização, da globalização e

(6) O portal do governo da África do Sul administrado pela embaixada do Brasil disponibiliza serviços e informações de passaporte e vistos, turismo, Indústria e Comércio e curiosidades sobre o país <http://www.africadosul.org.br/>.

de seu reconhecimento como objeto de valor tanto material como simbólico que se criam interesses do Estado em oficializar processos de patrimonialização. Analisando a música cabo-verdiana e sua relação com o mercado e a patrimonialização, a antropóloga assevera que "patrimônios são mercantilizados. Trata-se de processos complexos de idas e vindas, por meio dos quais novos significados são atribuídos (...)" (DIAS, 2012, p. 46).

Nesse processo de patrimonialização Aldina Melo cita o caso da dança Zulu que como expressão cultural étnica cumpre para o Estado sul-africano "o papel de entreter turistas e fazer movimentar o capital na África do Sul através da festa, da dança e da performance de homens e mulheres", e que "A dança Zulu tem movimentado o turismo na África do Sul, o que também contribuiu para o seu processo de patrimonialização" (MELO, 2014, p. 17-23).

A autora defende que no processo de patrimonialização a dança Zulu passou por múltiplos interesses de diferentes sujeitos, destacam-se o próprio grupo étnico zulu, os movimentos sociais de libertação, como é o caso do ANC, políticos e intelectuais sul-africanos, como Mandela e organismos internacionais, como a ONU e a UNESCO.

Inserindo os sujeitos no campo da patrimonialização na perspectiva de Wilson Trajano Filho, ele concebe "a patrimonialização é antecedida pelo processo de pré-patrimonialização comandada por atores não estatais: pelos atores sociais locais e pela intelectualidade nacional" (TRAJANO FILHO, 2012, p. 38).

Importante salientar que durante e, sobretudo, após o apartheid, diferentes expressões da cultura zulu, como a *zulu dance*, tem movimentado o turismo na África do Sul, o que também tem contribuído para seu processo de patrimonialização.

Livio Sansone (2012, p. 7) argumenta que é evidente a progressiva globalização dos processos de preservação e patrimonialização, assim como das categorias e critérios que os norteiam. Ele retoma Camaroff para afirmar que "muita (...) 'cultura' antiga ou presente precisaria ser resgatada e preservada, seja quando há demandas por parte das populações interessadas, seja quando algum projeto de desenvolvimento de uma determinada região na base do turismo cultural o exige".

De fato, alguns estudos têm apontado para a intensificação do processo de mercantilização dos diferentes elementos da cultura zulu via indústria do turismo na África do Sul (XULU, 2005; MASUKU, 2005). Observa-se que aquela cultura e seus produtos culturais, como a música, a dança e o artesanato, se consolidaram como elementos do turismo, principalmente a partir dos anos 1990.

Esses novos discursos sobre patrimonializar envolvem diferentes modos de agenciamentos, à base de conflitos, de negociações e de construções culturais, assim como questões relacionadas ao modo de entendimento e de interpretação de processos culturais (XULU, 2005).

O fato é que, atualmente, diferentes formas de cultura zulu, como a *Zulu Dance*, vêm sendo tomadas pelas políticas estatais e governamentais na África do Sul como Patrimônio Cultural. Esse movimento parece se intensificar a partir de 1994, quando o *apartheid* é substituído pela democracia naquele país, abrindo-se um processo de reinvenção institucional e simbólica da nação (COETZEE, 1998; BARROS, 2012).

Na perspectiva do Estado sul-africano, expressões de cultura tais quais: *ingoma*, *indlamu*, *imvunulo* e *isicathamiya*, bem como outros elementos culturais identificados como originários e costumeiramente produzidos entre os zulus, seriam "*examples of symbols of national heritage*" (DEPARTMENT, 2010 *apud* BARROS, 2012, p. 125). Portanto, tratar-se-ia de elementos que deveriam ser vistos como bens culturais de grande relevância para a história, a memória e a identidade da nação arco íris.

De acordo com Trajano Filho (2012, p. 11), existe uma "tendência de redução semântica correlata ao processo que transforma instituições totais voltadas para a solidariedade, à reciprocidade e à convivialidade em ícones da cultura nacional — movimento necessariamente anterior aos esforços explícitos e formais da patrimonialização". Em trabalho no qual enfoca as tabancas cabo-verdianas e as manjuandadis guineenses, Trajano Filho (2012) argumenta que "o processo formal de patrimonialização não nasce da pura decisão arbitrária do Estado. Ele é precedido de um processo de pré-patrimonialização despoletado frequentemente por atores não estatais: pelos atores sociais locais e pela intelectualidade

nacional". Certamente, "o Estado só entraria nesse jogo somente quando ele já está bem adiantado e somente quando ele legitima expectativas institucionais" (TRAJANO FILHO, 2012, p. 38).

De todo modo, nota-se que nos textos e contextos da patrimonialização oficial há uma significativa redução semântica dos significados das expressões culturais, conformando um corpo homogêneo de sentidos. Em grande medida, como já observara Trajano Filho (2012), isto se dá porque essas práticas sociais, originalmente instituições totais, são transformadas em objeto cultural nacional para serem servidas no mundo do espetáculo e da cultura de massas; ao mesmo tempo, deve-se reconhecer que se foi possível que isto ocorresse, tal se deve em grande medida à ação de diferentes sujeitos, de dentro e de fora de África.

Deve-se salientar que é significativo o papel de setores e atores globais atuando na determinação dos processos de patrimonialização na África do Sul, o mesmo ocorrendo em outros países de África, a exemplo da África do Sul (BARROS, 2012) e de Senegal. A criação de lugares de memória nos países africanos não seria, por conseguinte, o resultado de agendas puramente locais. De fato, diferentes pesquisadores têm mostrado que os processos de patrimonialização, criadores de lugares de memória, em África, se relacionam a agências e agendas internacionais (BARROS, 2012; TRAJANO FILHO, 2012).

Considerações finais

O Estado sul-africano com suas políticas patrimoniais busca construir a nação arco-íris a partir do seu patrimônio cultural material e imaterial, uma nova identidade para os sul-africanos. O patrimônio representa um valor simbólico, mas, também, um novo ser, que seja valorizado e se construa na sua diversidade, oferecendo possibilidades e limites para o entendimento da vida social e cultural. "O patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir (...) faz mediação entre passado e presente (...) O patrimônio, de certo modo, constrói, forma as pessoas" (GONÇALVES 2003, p. 31). E parece ser essa a função desencadeada pelo patrimônio na África do Sul: simbolizar e representar uma nova nação.

A memória, assim como o patrimônio, é socialmente e culturalmente construída, portanto, há interesses em jogo, que no contexto aqui enfocado coaduna na construção da nação arco íris. As louvações e rememorações não podem ser vistas de maneiras isoladas, pois fazem parte de um contexto mais amplo no painel histórico e social, uma vez que se no passado foi negado o acesso às pessoas, no momento a busca é por inclusão.

Não devemos esquecer que o período de democracia é novo na África do Sul, e suas concepções para formar e construir essa nação que tanto buscam, seja na prática ou nos documentos, faz-se a partir de experiências de outros países e dos documentos internacionais da UNESCO.

Portanto, as políticas patrimoniais na África do Sul estão diretamente relacionadas à memória, onde a partir das ações do Estado sul-africano, nas suas ações de monumentalização e patrimonialização, aciona, por meio de uma política ideológica, se construir a *Rainbow Nation*. No pós-apartheid diversas têm sido as tentativas de se reconstruir, tanto social e econômica, quanto cultural e simbolicamente, a nação, momento em que a cultura e o patrimônio, por meio do acionamento da memória, estão a desempenhar funções centrais nesse processo.

Referências Bibliográficas

ABREU, Regina. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs). *Memória e Patrimônio*: ensaios contemporâneos. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 33-48.

ALEXANDER, Neville. Cidadania, "Identidade e Construção nacional na África do Sul". *Tempo social*, v. 18. n. 2,. São Paulo, p. 113-129, 2006.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas:* reflexões sobre a origem e a expressão do nacionalismo. Lisboa: Editora 70, 2005.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. *As faces de John Dube*. Memória, História e Nação na África do Sul. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida; RODRIGUES, Inaldo Bata. A construção de uma política cultural na África do Sul pós-Apartheid. In: BARROS, Antonio Evaldo Almeida *et al.* (orgs.). *Nas fronteiras do saber*: Estudos interdisciplinares a partir do Médio Mearim Maranhense. São Luís/São Leopoldo: EFUFMA/OIKOS, 2018. p. 143-164.

DIAS, Juliana Braz. Registros fonográficos da música cabo-verdiana: mercadoria e patrimônio. In: SANSONE, Livio (org.). *Memórias da* África: patrimônios, museus e políticas das identidades. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 41-65.

FEITOZA, Paulo Fernando de Britto. *Patrimônio cultural da nação: tangível e intangível*. Disponível em: <http://www.revistas.uea.edu.br/old/abore/artigos/artigos_2/Artigos_Professores/Paulo%20Feitoza.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2017.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina. CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio*: ensaios contemporâneos. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. Cap.1, p. 25-33.

GROSSMAN, Jonathan. Violência e silêncio: reescrevendo o futuro. *História Oral*, v. 3, p. 7-24, 2000.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vertice, 1990.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1990.

MASUKU, Norma. *Perceived oppression of women in Zulu folklore:* a feminist critique. Thesis (Doctor of Literature and Philosophy). In the Department of African Languages, South Africa, University of South Africa, 2005.

MELO, Aldina da Silva. *Dançando com os Zulus:* representações de gênero em Kwazulu-Natal, África do Sul. Monografia (Licenciatura em Ciências Humanas — Sociologia), Universidade Federal do Maranhão — Campus Bacabal, Bacabal, 2014.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. Tradução de: Yara Aun Khouny. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, dez. 1993.

NUTTALL, Sarah; COETZEE, Carli (orgs.) *Negotiating the Past: The Making of Memory in South Africa.* Cape Town: Oxford University Press, 1998.

PARADA, Mauricio; MEIHY, Murilo Sebe Bon; MATTOS, Pablo de Oliveira. *História da* África *Contemporânea*. Rio de Janeiro: PUC- Rio: Pallas, 2013.

POLLACK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Tradução de: Dora Rocha Flaksman. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____ . Memória e Identidade Social. Tradução de: Monique Augras. *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, Rio de Janeiro, p. 200-212, 1992.

RASSOOL, Ciraj. *The rise of heritage and the reconstitution of history in South Africa.* Disponível em: <http://journals.co.za/docserver/fulltext/kronos/26/1/545.pdf?expires=1495735159&id= id&accname=guest&checksum=E93B62CABFD9B3CDD90A6DCCB836199C>. Acesso em: 10 mar. 2017.

SANSONE, Livio. Apresentação. In: *A política do intangível:* museus e patrimônios em nova perspectiva. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 7-11.

SILVA, Sandra Siqueira. A patrimonialização da cultura como forma de desenvolvimento: Considerações sobre as teorias do desenvolvimento e o patrimônio cultural. *Aurora*, ano V, n. 7, Rio de Janeiro, 2011.

SOUTH AFRICA. *ANC Draft National Cultural Policy,* 1994. Disponível em: <http://www.africa.upenn.edu/Govern_Political/ANC_Cult.html>. Acesso em: 25 dez. 2016.

_____ . *Constitution of the Republic of South Africa*, 1996a. Disponível em: <http://www.constitutionalcourt.org.za/site/theconstitution/english-2013.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2017.

_____ . *White Paper on Arts, Culture and Heritage*, 1996b. Disponível em: <http://www.dac.gov.za/content/white-paper-arts-culture-and-heritage-0>. Acesso em: 5 jan. 2017.

_____ . *White Paper on the Development and Promotion of Tourism in South Africa*, 1996c. Disponível em: <http://scnc.ukzn.ac.za/doc/tourism/White_Paper.htm>. Acesso em: 20 dez. 2016.

_____ . *National Policy on South African Living Heritage* de 2009. Disponível em: <http://www.maropeng.co.za/uploads/files/National_Policy_on_South_African_Living _Heritage__ICH_.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2017.

_____ . *National Heritage And Cultural Tourism Strategy* de 2012. Disponível em: <https://www.tourism.gov.za/AboutNDT/Branches1/domestic/Documents/National%2 0Heritage%20and%20 Cultural%20Tourism%20Strategy.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2017.

TRAJANO FILHO, Wilson. Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos. In: SANSONE, Livio (org.). *Memórias da* África: patrimônios, museus e políticas das identidades. Salvador: EDUFBA, 2012.

UNESCO. *Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural*. Paris, 1972. Disponível em: <http://whc.unesco.org/archive/conventionpt.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2016.

_____ . *Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales. Ciudad de México*, 1982. Disponível em: <http://portal.unesco.org/culture/es/files/35197/11919413801mexico_sp.pdf/mexico_sp.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2016.

_____ . *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Paris, 17 de outubro de 2003. Disponível em: <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf>. Acesso em: 3 jan. 2017.

XULU, Smangele Clerah Buyisiwe. *Gender, Tradition and Change:* The Role of Rural Women in the Commoditization of Zulu Culture at selected tourist atrractions in Zululand. Tese de Doutorado em Filosofia — Department of IsiZulu Namagugu, Universtity of Zululand, 2005.

Este livro chega em boa hora ao leitor brasileiro. Num contexto de rápida reversão de direitos conquistados após longas disputas, as reflexões que propõe em torno da identidade, da memória e do patrimônio nos ajudam a lembrar do que está em jogo e a colocar em perspectiva os conflitos que atravessam o fazer e o usar da cultura e da paisagem humana, em diferentes lugares do Brasil, da América Latina e da África. Os múltiplos olhares aqui representados, sobre temas que vão da música e da intelectualidade negras às políticas públicas e à geração de renda no âmbito da economia criativa, passando por processos de (re)construção identitária na educação e nas religiões afrodiaspóricas, teimosamente trazem de volta para o centro do debate os processos sutis e disputados que constantemente definem e redefinem quem somos.

Fábio Baqueiro Figueiredo
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Obra fundamental aos contemporâneos estudos culturais, com reflexões teóricas inovadoras, a partir de narrativas, de práticas e de personagens postos na invisibilidade. Trabalho fruto do encontro de promissores pesquisadores e que demonstra a importância de eventos como o Fábrica de Idéias como espaço não apenas de debates e leituras como também de convivências criativas e potencializadoras da renovação intelectual. As três partes que integram o livro demonstram um bom equilíbrio de abordagens para os temas sugeridos pelos título e subtítulo. Certamente, temos aqui uma obra de referência para estudiosos do campo cultural em sentido amplo.

Rafael dos Santos
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Rememoro a marcante experiência de haver sido aluna do I Fábrica de Ideias (1998, RJ). Agora, temos esta obra resultante de elaborações teóricas de integrantes do XVIII Fábrica de Ideias (2017, Maranhão). Nele, surpreendemos reflexões sobre diversos países das Américas e da África (Colômbia, África do Sul, Angola, Cabo Verde e Brasil), englobando pesquisas sobre identidades, pertencimentos, patrimônio cultural, memórias, territorialidade e resistências, entre outros. Este livro organizado por um brasileiro e uma alemã – ambos da nova geração de alunos deste curso – demonstra que este modelo de formação de novos pesquisadores segue a reverberar e produzir sementes acadêmicas.

Joselina da Silva
Universidade Federal do Ceará (UFC) e
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

ISBN 978-65-86823-99-8

TERCEIRO NOME