



REVISTA LUSÓFONA
DE ESTUDOS culturAIS



2014

Volume II

01



ESTUDOS
culturAIS
Programa Doutoral | www.eca.uevora.pt

Revista Lusófona de Estudos Culturais | Lusophone Journal of Cultural Studies
V. 2, n. 1

ISSN
2183-0886

Data de publicação | Date of publication
Junho, 2014

Periodicidade | Periodicity
Semestral

Local | Location
Portugal

Edição | Publisher
Universidade do Minho e Universidade de Aveiro | University of Minho and
University of Aveiro

Diretores | Directors
Moisés de Lemos Martins
Maria Manuel Baptista

Editores | Editors
David Callahan
Rosa Cabecinhas

Secretariado editorial | Editorial Secretary
Belmira Coutinho

Capa | Cover
Maria Joana Pereira

A revista utiliza o Sistema Electrónico de Edição de Revistas (OJS 2.4.2.0), sistema de código livre para a administração e a publicação de revistas desenvolvido, com suporte, e distribuído gratuitamente pelo Public Knowledge Project sob a licença GNU General Public License.

This journal uses Open Journal Systems 2.4.2.0, which is open source journal management and publishing software developed, supported, and freely distributed by the Public Knowledge Project under the GNU General Public License.

Índice | Index

“TUDO O QUE SABEMOS, SABEMO-LO ENTRE TODOS” “AQUELA SEGUNDA OPORTUNIDADE SOBRE A TERRA” - algumas palavras para não faltar

completamente

Jesus Martín-Barbero 4-6

REPENSAR OS ESTUDOS AFRICANOS Descolonizar o pensamento, questionar as práticas, reconfigurar as agendas

Eduardo Costa Dias 7-24

O 25 DE ABRIL DE 1974: Memória da Revolução e Revolução da Memória

Manuela Cruzeiro 25-34

NARRANDO O ÍNDICO: Contrapontos entre paradigmas críticos e representações:

João Paulo Borges Coelho e M.G. Vassanji

Elena Brugioni 35-53

DIASPORIC IDENTITY(IES) AND THE MEANING OF HOME IN AUTOBIOGRAPHICAL DOCUMENTARY FILMS

Isabel Macedo, Rosa Cabecinhas 54-71

PÓS-COLONIALISMO, RESISTÊNCIA E RELIGIOSIDADE NAS LITERATURAS AFRICANAS: NOVAS PERSPECTIVAS

Silvio Ruiz Paradiso 72-83

O PAPEL DAS MANIFESTAÇÕES ARTÍSTICAS CONTRA-HEGEMÔNICAS NA DESCONSTRUÇÃO DO DISCURSO COLONIAL

Kyoma Silva Oliveira 84-101

DIÁSPORA AFRICANA NO CEARÁ: representações sobre as festas e as interações afetivo-sexuais de estudantes africano(a)s em Fortaleza

Ercílio Neves Brandão Langa 102-122

RECEÇÃO MEDIÁTICA E HISTÓRIA ORAL: as operárias da Covilhã no Estado Novo

José Ricardo Carvalheiro, Diana Tomás 123-143

REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS DA MULHER NEGRA NO BRASIL E NA
ÁFRICA.

Iza Reis, José Fimir, Eliane Auxiliadora 144-160

O FOTOJORNALISMO DOS PERIÓDICOS CORREIO DA MANHÃ E TRIBUNA
DO NORTE E AS MARCAS CULTURAIS DAS FESTAS POPULARES DO MÊS DE
JUNHO

Élmano Ricarte de Azevêdo Souza, Itamar de Moraes Nobre 161-173

ESTUDOS CULTURAIS E FORMAÇÃO PROFISSIONAL EM LAZER: Das
Identidades e Concepções de Sujeitos

Samuel Santos 174-193

“TUDO O QUE SABEMOS, SABEMO-LO ENTRE TODOS” “AQUELA SEGUNDA OPORTUNIDADE SOBRE A TERRA” - algumas palavras para não faltar completamente*¹

Jesús Martín-Barbero

Universidad Nacional de Colombia, Colômbia

Resumo: A presente intervenção, originalmente destinada à abertura do IV Congresso Internacional em Estudos Culturais – Colonialismos, Pós-colonialismos e Lusofonias, procura sublinhar o que entendemos por descolonizar o pensamento instabilizando o que julgamos já saber sobre as nossas próprias culturas, sublinhando o quanto as novas tecnologias, agora apropriadas por grupos de cidadãos subalternos podem construir uma contra-hegemonia global. Nesta breve reflexão, aprofunda-se a ideia de que o hipertexto configura hoje a possibilidade de uma ‘brecha cognitiva’ que deslocaliza a centralidade dos saberes e contribui para ultrapassar o que, desde há dois séculos a esta parte, tem sido no Ocidente o monoteísmo racionalista do cientificismo e o mercantilismo que o rentabiliza.

Palavras-chave: Colonialismo; pós-colonialismo; globalização; cidadania; hegemonia.

Trata-se, assim, de instabilizar a uniformidade, mas também as diferenças instituídas, que frequentemente não são mais do que um novo género de cânone integrador e dissolvente da diferença. Por outro lado, não podemos deixar de praticar uma atitude vigilante, de cuidado e suspeição, em face do discurso sobre a diferença irreduzível, que pode tornar-se (como no passado) na estéril celebração do exótico. Fazer com que a diferença instabilize o que oficialmente se encontra canonizado como ‘diferença dentro do cânone’, implica negociar e re-inscrever identidades sem inverter dualismos.

(excerto da apresentação do IV Congresso Internacional em Estudos Culturais)

Como nunca antes, as nossas culturas, das indígenas às locais, às regionais, e sobretudo às nacionais, vêm-se expostas hoje às outras culturas, às restantes culturas do mundo. Isto está a intensificar os contactos, os intercâmbios e também os conflitos. Pois, até as comunidades nómadas da Amazónia — que evitam de forma manifestamente violenta o seu encontro com os outros — encontram-se frequentemente hoje com esses nómadas modernos que praticam o turismo ecológico. Isto reafirma o que nos têm vindo a apresentar tanto Milton Santos como Boaventura de Sousa Santos, ao referir que *a globalização não é um puro avatar da economia e do mercado*, pois os seus

*Tradução: Maria Elena Ortiz

Revisão: Maria Manuel Baptista

¹ Texto de abertura do IV Congresso Internacional em Estudos Culturais – Colonialismos, Pós-colonialismos e Lusofonias, 28-30 de abril, Aveiro, Portugal.

movimentos e deslocamentos contêm tanto de *perversidade* como de *possibilidade*, convertendo-se num paradoxo cuja vertigem ameaça paralisar tanto o pensamento como a ação capaz de transformar o seu curso. E aí é aonde se localiza, oportunissimamente, a proposta que guia este Congresso Internacional em Aveiro: *descolonizar o pensamento instabilizando o que julgamos já saber sobre as nossas próprias culturas*.

Pois, se de um lado, a globalização *trabalha* o processo avassalador do mercado aprofundando a *perversidade sistémica* que implica e produz o aumento da pobreza e a desigualdade, do desemprego já crónico, ou de doenças que, como a SIDA, se tornam em epidemias devastadoras nos continentes mais atingidos; de outro lado, a globalização representa também um conjunto extraordinário de *possibilidades* que se apoiam em factos radicalmente novos entre os quais sobressaem dois: um, a enorme e densa mistura de povos, raças, culturas e gostos que — embora com grandes diferenças e assimetrias — se estão a produzir em todos os continentes, fazendo emergir, com muita força, outras cosmovisões que põem em crise a hegemonia do racionalismo ocidental; e o outro, as novas tecnologias que estão a ser crescentemente apropriadas por grupos de sectores subalternos possibilitando-lhes uma verdadeira “vingança sociocultural”, isto é, a construção de uma contra-hegemonia ao longo e ao largo de todo o mundo.

E tendo-se apoderado dessa convicção e dessas transformações — que não são só técnicas mas também socioculturais e políticas — muitas comunidades silenciosas até ontem têm começado a *transformar as suas experiências em relatos* que — como observou Gabriel García Márquez no seu discurso do Nobel — abrem o caminho a “uma segunda oportunidade” para os que viveram cem anos de solidão. Essa oportunidade encontra-se ligada à nova possibilidade de convergência entre as oralidades e memórias culturais das maiorias com as novas hipertextualidades. Por sua vez, essa nova convergência começou a desgastar o poder dos gestores da *cidade letrada* que continuam entrincheirados no seu didactismo autoritário e cada dia desconfiam mais das mediações performativas que mobilizam hoje as novas cidadanias. Dois, a deslocalização e disseminação dos “tradicionalmente modernos” circuitos do conhecimento, que estão a possibilitar os novos modos de produção e circulação de linguagens, as novas escritas e as narrativas trans-mediáticas, que emergem através da tecnicidade digital. Estamos assim perante um novo cenário cultural e político que pode ser estratégico, primeiro para a transformação dos sistemas educativos excludentes não só quantitativa, senão sobretudo qualitativamente, e profundamente

anacrónicos em relação às mutações que atravessam as sensorialidades adolescentes e as culturas quotidianas dos jovens.

No seu livro póstumo — *Por uma outra globalização* — que tive a alegria de fazer traduzir para o castelhano e publicar pelo Convénio Andrés Bello em Bogotá, Milton Santos assinala-nos que a peculiaridade da *crise* que atravessa o capitalismo reside no *entrechoque contínuo dos factores de mudança* que agora excedem as velhas gradações e formas de mensuração, ultrapassando territórios, países e continentes. Trata-se de um entrechoque que *reintroduz a centralidade da periferia*, não só no plano dos países, como também do social marginalizado pela economia e agora recentrado como “a nova base na afirmação do reino da política”.

A isso aludia também a velha sabedoria popular que *Juan de Mairena* põe na boca de um camponês andaluz: “tudo o que sabemos, sabemo-lo entre todos”. E não é essa a melhor definição da “inteligência colectiva” que emerge nos modos colaborativos de produzir conhecimento que incentivam as redes digitais, e cuja chave se encontra no diálogo de saberes até agora ferreamente separados, nos *saberes partilhados* apesar das exclusões que continuam a alimentar tanto o mercado como as hierarquias académicas? O que as tecnologias digitais estão a descobrir é que a verdadeira brecha não é a técnica, mas antes a “brecha cognitiva”, essa que desvela a cumplicidade mantida desde há mais de dois séculos entre o monoteísmo racionalista do cientificismo e o mercantilismo que a rentabiliza.

Temos o direito de esperar para os nossos países “aquela segunda oportunidade sobre a terra” que invocara García Márquez, no seu discurso do Nobel, como o direito das gentes que têm sofrido cem anos de solidão. Pois ao deslocalizar os saberes, e transtornar as velhas, mas ainda prepotentes, hierarquias, o *palimpsesto* das múltiplas memórias culturais da gente comum pode libertariamente apoderar-se do *hipertexto*, no qual se entrecruzam e interactuam leitura e escrita, saberes e fazeres, artes e ciências, paixão estética e ação cidadã.

Jesús Martín-Barbero é investigador associado do CES, Centro de Estudios Sociales da Universidad Nacional de Colômbia, em Bogotá, e Professor do Doctorado en Ciencias Humanas y Sociales dessa Universidade.

REPENSAR OS ESTUDOS AFRICANOS

Descolonizar o pensamento, questionar as práticas, reconfigurar as agendas*

Eduardo Costa Dias

ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, Portugal

Resumo: Neste artigo, que se integra, globalmente, na crítica dos apriorismos construídos sobre natureza das realidades sociais, culturais e políticas africanas, centro-me, em particular sobre duas questões complementares mas precisas: a questão da singularidade e da “unicidade” dos africanos e de África e a da des-historização (e descontextualização) das continuidades e descontinuidades africanas. Duas questões que, cada uma à sua maneira, contribuem para aclarar as lógicas subjacentes aos quadros ideológicos e aos *modi operandi* em que se desenrola na actualidade a investigação, nas ciências sociais e humanas, sobre as realidades africanas.

Palavras-chave: Estudos Africanos; Agendas científicas; Lugares de enunciação; “Outras literaturas”.

Este texto parte da ideia de que, apesar dos avanços significativos empreendidos nas últimas décadas, nomeadamente pelos Estudos Africanos, a “pensabilidade” do(s) “outro(s) africano (s) negro(s)/subsaariano(s)” e das estruturas onde ele(s) se inserem, continuam, em larga medida, devedoras de apriorismos construídos pelo “Africanismo” e por outras “ciências coloniais”. Entre outros aspectos, como veremos, nos planos da problematização e da objectivação da realidade e nos das práticas e das agendas.

Neste texto detenho-me, em particular, sobre a questão da singularidade e da “unicidade” (patentes!) dos africanos e de África e sobre a da des-historização (e descontextualização) das continuidades e descontinuidades africanas.

Duas questões precisas que se dão a ver em especial quando a reflexão incide no “como estudar as realidades africanas combatendo o etnocentrismo e o seu ‘irmão gémeo’, o ‘particularismo africano’ - essa “coisa” que durante muitos anos foi apresentada como a mais acabada das verdades, que têm marcado indelevelmente a análise das sociedades africanas e que, muito embora façam parte de um conjunto mais amplo de questões

* Este texto mantém, no essencial, o registo discursivo e a organização da comunicação apresentada no IV Congresso Internacional em Estudos Culturais - Colonialismos, Pós-Colonialismos e Lusofonias (Museu de Aveiro (Santa Joana) – Aveiro, 28, 29 e 30 de Abril de 2014).

complementares entre si, têm, neste texto, por comodidade heurística, cada uma, “vida própria”.

Duas questões que, cada uma à sua maneira, contribuem para problematizar os quadros ideológicos e os *modi operandi* em que se desenrolam as investigações, na actualidade e nas ciências sociais, sobre as realidades africanas.

1. África Negra/ África Subsaariana, expressões sem nenhum valor conceptual

As vulgarmente ditas sociedades africanas subsaarianas, apesar da mundialização e da sua inserção plena no mundo global, vivem ainda hoje em espaços e em tempos muito contraditórias entre si, e, sobretudo, muito diferentes e variados, de tal forma que, as análises correntes, não só com muita dificuldades conseguem dar conta dos aspectos verdadeiramente singulares e separa-los dos efectivamente comuns, como suportam ainda hoje em dia a continuação da ideia de [relativo] “atraso civilizacional” dos povos africanos e a da existência de “uma-cultura-e-de-uma-mentalidade-africana-igual-por-toda-a-África”.

De facto, ainda na actualidade, não só, como no *Africanismo* colonial, a concepção linear e evolucionista da história sobrevoa muitas análises sobre as sociedades africanas, como ainda, involuntariamente a própria expressão e, explicitamente, alguns *modi operandi* científicos correntemente associados ao *Estudos Africanos* não deixam de fomentar a ideia da existência de uma entidade africana global e, a vários títulos, “única”.

Tratam-se de velhas pechas vindas de um passado longínquo e que têm marcado indelevelmente as investigações científicas sobre sociedades africanas e ainda hoje, como é facilmente constatável, longe de terem sido ultrapassadas, inclusive nos meios académicos.

De facto, como frisa Jean Copans (2010: 6-7), para muitos analistas as práticas dos povos africanos, porque relevando de uma “cultura e de uma mentalidade africana ‘típica’”, são ainda hoje tomadas como práticas expeditamente extrapoláveis a “todos os africanos” e a “toda a África”, a toda a África dita África Subsaariana ou África Negra.

Uma ideia é certo, em simultâneo, hipotética e imaginada mas, no plano das práticas científicas, não menos etnocêntrica do que as do tempo da agenda colonial. Nem mais, nem menos, etnocêntrica quanto baste!

De facto, as expressões África Negra e África Subsaariana, como aliás a de África Branca¹, não têm nenhum valor conceptual em si, não existem tanto no plano social e cultural como no plano político e económico e reenviam-nos para conjunturas políticas e científicas específicas do passado; a primeira é um “mito” geográfico de origem colonial revivificado, por razões diferentes, nos anos 1950 pelo *Pan-africanismo*² e pela criação da área cultural-geográfica-científica “*Estudos Africanos*”, a segunda, só pretensamente rompe com a tónica colonial do termo África Negra.

2. Da persistência da “Biblioteca colonial”

Naturalmente que a ideia e a imagem da existência de “uma entidade [continental] africana subsaariana” mais ou menos homogénea e única, não anda, como não andava a de África Negra, sozinha no mundo ou existe simplesmente porque é uma alternativa considerada politicamente correcta à expressão África Negra!

Em última análise, a persistência destas análises reenvia-nos para um facto maior e indelével que acompanha os países africanos desde o alvor das primeiras independências nos anos 1950, o da continuação da dependência científica, em varias situações mesmo funcional, em relação às ex-metrópoles e a conseqüente lenta e ainda muito inacabada ruptura com os pressupostos, os protocolos e os cânones impostos e durante muito tempo acriticamente aceites.

A “Biblioteca Colonial”, cujas raízes remontam à formação da modernidade e da identidade “ocidental” e cujo núcleo inicial foi constituído pelas descrições simplistas e racistas dos povos africanos feitas pelos missionários e viajantes e posteriormente aumentada pelos (sem conta) estudos feitos durante o período colonial, mais do que não seja porque os investigadores africanos e não africanos continuam utilizando categorias e sistemas conceptuais construídos no quadro da ordem epistemológica ocidental, permanece viva nos nossos dias (Mudimbe, 1988, 1994).

Trata-se, para além da constatação de uma situação de natureza científica, de um problema que se reenvia *de per si* para os problemas políticos gerais que advêm da continuada, ainda que por vias formalmente diferentes do tempo colonial, subordinação dos países africanos em relação às ex-metrópoles e mesmo, em certas

¹ Como as expressões África Negra e África Subsaariana, a de África Branca não tem qualquer valor conceptual e, como as duas primeiras, reenvia-nos para “adaptações de vocabulário” a conjunturas políticas, modas e outros expedientes. É, e o termo é fraco para qualificar o dislate!, uma autêntica barbaridade chamar “Arabismo” a estudos sobre a África do Norte ou, englobar, o Norte de África, para efeitos de análise, numa região, construída essencialmente, por razões militares, económicas e políticas ocidentais, chamada [Região] MONA – Médio Oriente e Norte de África.

² Ver um crítica ao papel do *Pan-africanismo*, nesta dimensão, por exemplo, em Appiah(1992).

dimensões, reforçada pelas novas formas de dominação impostas pela globalização e, no campo específico da ciência, pelo *mainstream* ideológico e de *modi operandi* científicos que delas decorrem³.

De facto, as independências políticas só muito lentamente ao longo destes últimos 50/60 anos têm tido consequências no plano das alternativas académicas e científicas aos saberes dominantes. Sejam alternativas no plano das propostas analíticas, sejam, inclusive, no organizacional.

Na realidade, muito embora tivessem existido sempre cientistas sociais africanos de grande gabarito ombreando com os colegas do dito mundo ocidental, até há bem pouco tempo, pelas razões aduzidas em parágrafos anteriores, não se descortinavam a partir de África, nas ciências sociais e humanas, escolas de pensamento e tradições analíticas deduzidas a partir dos contextos científicos africanos, nem a larga maioria dos países africanos tinha estruturas científicas capazes de contraporem com eficácia às instituições do “Norte” as sua próprias agendas científicas.

De facto, só desde há bem pouco tempo as agendas científicas em África, se têm, no melhor sentido do termo, africanizado. Só nas últimas décadas, e apesar da persistente grave situação financeira das universidades e instituições de investigação em inúmeros países africanos, começaram a aparecer verdadeiramente investigadores e instituições nacionais, regionais e continentais capazes de contraporem, no sentido pleno do termo, com eficácia, quadros teóricos e *modi operandi* de sede africana aos importados e, durante décadas, geralmente acriticamente transpostos para o estudo das realidades africanas.

Nesta dimensão, a par do aumento generalizado do número e nível de formação dos cientistas sociais africanos, do crescimento acelerado do número de investigações sobre as realidades dos diferentes países africanos conduzidas por nacionais e do incremento do número e qualidade das estruturas universitária e de investigação um pouco por todo o continente, registre-se por um lado a eficaz utilização das TIC como meio de promoção e melhoria da qualidade da investigação sobre as realidades dos diferentes países africanos (ensino, publicação, internacionalização da investigação) e, por outro, o aparecimento de fóruns de discussão científica e agências de financiamento de cariz nacional, regional e continental.

³ Sobre esta matéria ver, por exemplo, Abrahamsen (2003), Bertrand (2006), Estoile (2008), Gondola (2007), Mafeje (2001), Mkandawire (1995) e Pirou e Sibeaud (1997).

Destas últimas registe-se, pela abrangência, objectivos e resultados, o CODESRIA - Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África.

Fundado em 1974, sediado em Dakar, inclusivo no que toca a representações nacionais e tradições científicas africanas e não africanas e progressivamente dotado dos necessários instrumentos garantes da qualidade da investigação e da equidade na alocação de financiamentos à investigação, o CODESRIA tem nas duas últimas décadas desempenhado, entre outros, um papel incontornável na promoção a uma “escala superior” de investigações sobre realidades africanas e da edição de *papers*, revistas e livros de autores africanos e servido de palco a confrontos entre tradições científicas diferentes. Ao CODESRIA se deve, por exemplo, a divulgação em primeira mão, fora dos *in circles*, da “outra literatura científica”, quer da produzida pelos, a certo momento, conhecidos como “novos intelectuais africanos”, quer da produzida por intelectuais devedores de outras tradições. Os primeiros devedores em parte e os segundos na [quase] totalidade de tradições intelectuais não eurófonas⁴.

3. Outros produtores, outras literaturas, contributos dos *Estudos Africanos*

A familiarização crescente dos investigadores de todo o mundo com esta, tanto ao nível dos temas como dos quadros de referência, em boa parte “outra literatura científica” é, no que toca as ciências sociais e humanas, um facto maior da última década: inverteu a tendência diria à falta de melhor de dependência neo-colonial em termos de quadros teóricos e de *modi operandi* e, não menos importante, desmitificou a dita neutralidade dos agentes e dos lugares de enunciação⁵.

Da existência de uma outra literatura científica, de um literatura científica construída a partir de pressupostos pelo menos em parte diferentes, toda gente tem saído ganhadora, incluindo e de que maneira, os *Estudos Africanos*.

De facto, muito embora os *Estudos Africanos* se tenham destacado já desde os anos 1960 pela positiva, no que toca à luta contra o “ocidentecentrismo científico”, o esforço feito nas duas últimas décadas não teria sido possível sem os contributos muito significativos vindos dos lugares africanos de enunciação.

⁴ Sobre a questão dos intelectuais não eurofónos em África e dos seus saberes, nomeadamente dos de tradição arabo-islâmica, ver Kane (2012) ; sobre a questão mais global das contribuições africanas para os *Estudos Africanos* ver, por exemplo, Hountondji (2008), Mudimbe (1988, 1994) e Melber (2009).

⁵ Sobre este assunto, ainda que não incidindo em particular nos problemas da História de África, ver Bernault (2001).

Na realidade, muito embora a expressão *Estudos Africanos* possa dar a ideia de uma visão de África como uma entidade global africana, desde há muito que estas questões têm sido debatidas e o “ocidentecentrismo” primeiro denunciado e depois, sobretudo nas duas últimas décadas, tenha começado ainda que lentamente a recuar.

Não sendo nem sinónimo de *Africanismo*, nem expeditamente o seu sucessor, os *Estudos Africanos* posicionam-se, na minha opinião, por três boas razões, no primeiro pelotão, na área das ciências sociais e humanas, da análise das sociedades africanas: interdisciplinaridade como projecto de análise antigo, testado e rodado enorme acervo de investigações e, de não somenos importância, crescente peso, nas construções teóricas e analíticas, de contribuições enunciadas a partir dos lugares africanos.

Independentemente do valor intrínseco de cada análise particular e do maior ou menor acervo de reflexões sobre as matérias, os *Estudos Africanos* – uma área de estudos desde há muito estruturada na sua praxis pela procura de interdisciplinaridade – são globalmente, na actualidade, em termos de produção conceptual e “maneiras de fazer”, uma das tradições académicas melhores apetrechadas para estudar as realidades dos vários países africanos.

E isto não porque as realidades africanas só possam ser estudadas pelos *Estudos Africanos* ou porque os *Estudos Africanos*, em termos relativos ou absolutos, estudem melhor esta ou aquela realidade africana do que, por exemplo, na sua fileira qualquer disciplina científica isolada.

De facto, por um lado, não só todas as disciplinas e todas as combinações de disciplinas podem e devem estudar não importa qual realidade, como ainda não há nenhuma disciplina especializada numa realidade particular; por outro, e não menos importante, o que distingue as disciplinas entre si não são as eventuais diferenças de objectos reais de estudo mas sim a perspectiva a partir da qual elas os estudam.

Deste último ponto de vista, a, como atrás referi, tradição antiga, testada e rodada de interdisciplinaridade dos *Estudos Africanos* é uma indiscutível vantagem: consegue juntar elementos de várias disciplinas sem “matar” nenhuma disciplina.

De facto, a utilização de quadro analíticos construídos partir da interacção entre certos elementos pertencentes em maior ou menor grau a disciplinas diferentes e tendo em vista, numa situação precisa ou num lugar preciso, responder à complexidade do objecto e tudo isto sem que sem que ninguém seja obrigado a deixar de ser o que é (antropólogo, sociólogo, politólogo, economista....).

A importância da interdisciplinaridade e a relevância que ela tem para o estudo das realidades africanas advém pois, em parte não negligenciável, de dois factos aparentemente paradoxais: transformações recíprocas entre elementos de várias disciplinas e proeminência das disciplinas.

Nesta última dimensão, dito de outra forma, mesmo nas situações mais performantes de interdisciplinaridade, as disciplinas não se esbatem, não se escondem atrás de um qualquer biombo. Os “aparatos” disciplinares não só comandam a investigação, como ainda, decorrentemente, fazem distinguir, nas *areas studies* em geral e na dos *Estudos Africanos* em particular, uns estudos dos outros.

O que a interdisciplinaridade faz, como muito bem frisa Jacques Hamel (1997:168), por via do “tráfico” de elementos entre certas disciplinas, é transformar parcialmente os modos de ver e fazer de cada uma das disciplinas. Diga-se aliás e *en passant* que, na actualidade, boa parte da renovação dos quadros conceptuais das disciplinas advém dos “contactos” entre disciplinas nas situações de interdisciplinaridade.

Os *Estudos Africanos* são não só uma área interdisciplinar como ainda tiram dessa interdisciplinaridade, sem deixar que as disciplinas fiquem para segundo plano, enormes vantagens no plano heurístico; entre outras, no plano da metodologia de análise, no da compreensão do objecto em estudo e da objectivação da realidade e no da problematização.

4. *Estudos Africanos*, debates e controvérsias

Naturalmente que nem tudo na actualidade é, como o não foi no passado, consensual no interior dos *Estudos Africanos*. Três grandes controvérsias, a par de outras tantas, marcaram até hoje os Estudos.

A primeira tem a ver com o próprio entendimento do que é uma área de estudos, a segunda sobre o lugar que nos *Estudos Africanos* ocupa a disciplina “desenvolvimento”, a terceira, neste texto autonomamente tratada, a conflitualidade entre agendas nos *Estudos Africanos*

Não são divergências novas, embora uma, a das agendas, seja bem mais antiga do que as outras ou, dizendo talvez melhor, tenha merecido atenção mais cedo do que as outras.

Abordar a primeira controvérsia é entrar no âmago dos entendimentos e no âmbito das relações entre disciplinas e, de certa maneira, por arrastamento no sentido primeiro da

segunda, o da velha questão da “poluição” dos *Estudos Africanos* pelo “desenvolvimento”.

Abordar a terceira é viajar no tempo e “narrar” a história dos *Estudos Africanos*, isto é, em simultâneo à descrição dos seus objectivos, narrar a forma e as razões porque os *Estudos Africanos*, nascidos nos EUA no pós II^a Guerra Mundial, se foram institucionalizado, enquanto área de conhecimento, primeiro nos EUA, mais tarde nos países com tradições no *Africanismo* (as ex-potências coloniais) e mais tarde um pouco por todo o lado.

Esta controvérsia remete-nos de forma explícita para a história dos encontros e desencontros e dos conflitos e compaginações de agendas, de programas e de protagonistas.

4.1. Os Estudos Africanos não são uma área transdisciplinar, logo não pré-configuram nenhuma disciplina

Nos *Estudos Africanos* o grande confronto durante muito tempo foi entre aquelas que achavam que os *modi operandi* destes configuravam uma área de estudos interdisciplinar (*area studies*) e aqueles achavam que, em conjunto, o *modus operandi* “específico” produzido, o capital em termos de saber acumulado, o capital simbólico adquirido pelos seus *scholars* e as redes de instituições de grupos de investigadores entretanto criadas sobretudo na Europa e na América do Norte configurava uma situação de transdisciplinaridade e, pelo menos no médio prazo, uma disciplina científica singular e com “dignidade” igual a todas as outras chamada “*Estudos Africanos*”

Este debate arrastou-se durante muito tempo e também durante muito tempo os defensores da transdisciplinaridade, ainda que por vias diferentes, aproximaram-se neste plano do *Africanismo* e das suas intenções, diria à falta de melhor termo, monopolistas no que toca, num caso os “africanos” e, no outro, um continente, África.

De facto, tal como o *Africanismo* moldado aos interesses coloniais que pretendia constituir-se em disciplina, nem mais, especialmente vocacionada para estudar os “africanos” (e mesmo, nas suas declinações mais “nacional-coloniais”, os “seus” africanos)⁶, “estes” *Estudos Africanos* pretendiam ser uma disciplina científica que estuda “África”. Se no plano da escolha dos objectos reais o *Africanismo* e este entendimento de *Estudos Africanos* se separam, no plano da objectivação da realidade não deixam de partir, em gradações diferentes, de pressupostos análogos. Entre eles, o

⁶ Ver um bom ponto de situação sobre “ciências coloniais” em Petijean (1996) ou em Mills (2002).

do pressuposto da existência de “uma cultura e de uma mentalidade africana” transversal a “toda” a África, a toda a África dita África subsaariana ou África Negra

O debate sobre a natureza dos *Estudos Africanos* ficou quase fechado na década de 1990. O livro *África and the Disciples*, editado em 1993 por Robert Bates, Valentin Mudimbe e Jean O’Bar, marca simbolicamente o voltar de página deste debate nos Estudos Africano; um debate hoje quase só presente no sótão da história dos *Estudos Africanos*⁷

4.2. Combater a asfixia dos Estudos Africanos pelo aparato analítico “desenvolvimentista”

Bem mais duradoura tem sido a controvérsia diria, há falta de melhor termo para definir a situação, sobre o lugar que nos *Estudos Africanos* ocupa a disciplina “desenvolvimento”, ela sim, para um numero considerável de autores, um produto da transdisciplinaridade, um produto já no tempo do pós transdisciplinaridade.

Esta, sim, é, ao contrário da sobre a natureza dos *Estudos Africanos* que lentamente se foi extinguindo, uma controvérsia sem tréguas e ainda sem fim à vista!

De facto, a partir dos anos 1960 e durante muito tempo o paradigma dominante nos *Estudos Africanos* foi o chamado paradigma do desenvolvimento ou desenvolvimentista, um paradigma que, grosso modo, valorizando sobre tudo o resto a modernização das sociedades estimulada pelo “progresso”, fazia e faz depender todas as análises dos aparatos teóricos “multiusos” induzidos a partir do “conglomerado” de teorias do desenvolvimento criadas no ocidente e exportadas.

O paradigma desenvolvimentista não só ideologicamente valoriza acriticamente o entendimento de progresso tomado no sentido que ele adquiriu a partir das teorias inicialmente esboçadas pelos filósofos das luzes, como também faz da louvação do que foi feito algures a bandeira por excelência da argumentação justificativa da bondade teórica e metodológica das suas perspectivas analíticas e, nos planos do desenho e da implementação de políticas, perfilha-se pela adaptação mais ou menos expedita de políticas experimentadas em outros quadrantes geográficos. Para quê gastar tempo a inventar de novo a roda se ela já foi inventada há muito tempo!

Das “Quintas modelo” tão em voga entre as duas Grandes Guerras às fábricas “chave na mão” dos anos imediatamente pós-independência e às teorias do desenvolvimento, primeiro, “sustentado” e, agora, “sustentável” muito em voga nestas duas últimas

⁷ Sobre este assunto ver, para além das referidas no livro editado por Bates, Mudimbe e O’Bar, formulações em, por exemplo, Bates (1997), Heimer (2002), Ukaegbu (1998) e Zeleza (2006).

décadas e não esquecendo, nos anos 1950 e 1960, a “moda” da “extensão rural” que visava tornar cada africano, imagine-se, num camponês à europeia!⁸

Entre outros, três traços estão indelevelmente inscritos em todas as situações. O da praxis da imitação, o da acrítica “ênfatução sublimar” da ideologia do progressismo evolucionista e... o da recusa em tomar como igualmente boas as leituras que os outros fazem de si mesmos e das suas coisas!

Num outro plano, importa ainda referir que a ideia de desenvolvimento entendido como externamente induzido foi elaborado e implementado pela primeira nos anos 1930 nalgumas cidades inglesas e tinha em vista combater a situação de depressão económica e social em que se encontravam devido à crise económica mundial de 1929. Mais tarde, nos anos 1950, depois da constatação do fracasso da independência da Índia, foi implementado pelo poder colonial britânico no Tanganica para, nas palavras da época, “facilitar a independência” e aquando da independência, como o atesta o *The Tanganyika Development Corporation Act* (1962), tomado como desígnio estratégico nacional.

Assumido como “projecto estratégico” pelas burocracias estatais africanas do pós-independência e sempre financiado pelo exterior e entendido como a maior componente da modernização, no fundo entendido como instrumento de expansão geográfica das sociedades industrializadas, o paradigma desenvolvimentista teve um impacto forte nos *Estudos Africanos* e condiciona ainda hoje, por vezes de forma asfixiante, muitas das suas agendas de investigação⁹.

Na realidade, não só o paradigma de desenvolvimento foi imposto correntemente como o “chapéu teórico” das mais variadas intervenções, como ainda, por intermédio das “relações de força” geradas pela centralidade adquirida na análise das situações africanas, fez com que os *Estudos Africanos* rapidamente fossem “eclipsados” pelos seus interesses práticos e heurísticos, de tal forma que hoje em dia os *Estudos Africanos* são ainda percebidos por muitos como “estudos de desenvolvimento”.

Isto é, o paradigma do desenvolvimento fez subordinar “todas” as análises a quadros conceptuais e metodológicos aferidos pelo *mainstream* desenvolvimentista e, por arrastamento, fez depender a avaliação social e política dessas análises do “grau” do seu

⁸ Sobre este assunto “revisitar” o debate dos anos 1970-1980 sobre se “há [houve alguma vez] camponeses em África”; ver, para além do trabalho precursor de Fallers (1961), Mafeje (1985, 1992) ou Meillassoux (1975)

⁹ Em meados dos anos 1960 foi substituído, como desígnio nacional, pelo programa Ujaama. Hyden nos seus trabalhos sobre a Ujaama do Tanganica (1980, 1983) desmonta cirurgicamente a falácia do desenvolvimento induzido.

contributo para o “desenvolvimento” da África em geral e de cada país e sociedade em particular.

Naturalmente, deixando de lado “tudo o resto” ou “simplesmente”, para colocar os procedimentos analíticos no “registo” das necessidades do *mainstream* desenvolvimentista, deturpando quer o sentido objectivo, quer o subjectivo, das práticas culturais, sociais, políticas e económicas “correntes” e “extraordinárias” nas sociedades africanas.

O paradigma “desenvolvimentista” - versão (quase) siamesa ou, talvez melhor, versão adaptada ao novo quadro político internacional criado com as independências do paradigma “obrigação de civilizar” corrente no *Africanismo* colonial e cuja matriz fundadora, nos quadros mais “abertos” era, como o “progresso” e a concepção linear da história, tutelada pelo(s) evolucionismo(s).

Por exemplo, o paradigma “desenvolvimentista” ao não “sentir” necessidade de criticar os pressupostos de categorização de territórios e de povos herdados do *Africanismo*, não consegue avaliar e conseqüentemente tirar as devidas ilações das incontáveis especificidades de práticas sociais, políticas, económicas e culturais nas sociedades africanas.

“Ideologicamente”, como o *Africanismo* do tempo colonial, a-histórico, o paradigma desenvolvimentista mete o cronómetro do tempo das sociedades africanas nos zeros: antes de nós, o tempo “inexistente”, conosco, um tempo começado do zero.

Como o *Africanismo*, o paradigma desenvolvimentista é um promotor activo e intencional da des-historização (e descontextualização) das continuidades e descontinuidades africanas.

Neste sentido, os *Estudos Africanos*, para romperem definitivamente como novo ocidentecentrismo que se “projectou”, via sobretudo a dominação do paradigma desenvolvimentista, do *Africanismo* para os *Estudos Africanos*, devem dotar-se de uma nova agenda¹⁰.

Uma agenda que, por um lado, liberte os *Estudos Africanos* dos quadros teóricos e metodológicos, das cangas ideológicas e das agendas do *mainstream* do desenvolvimento e que, por outro, privilegie, em simultâneo, a aferição das práticas pelo “tempo” das sociedades africanas, a análise das dimensões endógenas das

¹⁰ Sobre a questão da nova agenda para os *Estudos Africanos* ver, por exemplo, Hountondji (2008), Kane (2003), Mama (2007), Melber (2009), Mudimbe (1994), Ricard (2004) e Zeleza (2007a, 2007b); ver ainda alguns textos da colectânea organizada por Mkandawire (2005)

sociedades africanas e da interacção destas com os fenómenos globais e combata a persistente “insularidade” dos *Estudos Africanos*, paradoxalmente reforçada pelo *mainstream* desenvolvimentista.

Na actualidade, para os *Estudos Africanos*, muito mais importante do que um qualquer exercício de “revisitação” das diferentes escolas do desenvolvimento ou de formulação de perspectivas de análise aferidas pelas “necessidades do desenvolvimento”, é, por exemplo, entre inúmeros outros excelentes exemplos, analisar as razões e as consequências, do colapso do Estado em África e da desintegração das sociedades africanas ou as formas populares de resposta à ausência de Estado

É preciso, também nos *Estudos Africanos*, “olhar” para “as Áfricas” de uma outra forma! É preciso compaginar as continuidades e discontinuidades africanas com, passe o envelhecimento do termo, os “processos históricos” das sociedades africanas.

É nesta dimensão que desde há alguns anos os contributos dos investigadores africanos se têm mostrado decisivos, levando mesmo alguns observadores amantes de “frases fortes” a dividirem o tempo nos *Estudos Africanos* em duas partes: antes e depois.

5. Agendas, programas e protagonistas

Independente de tudo resto e dando de barato a eventual bondade ou não da divisão desta forma do tempo nos *Estudos Africanos*, o papel dos investigadores africanos leva-nos directamente para a questão das agendas, para a dos *Estudos Africanos* em comparação com a do *Africanismo* e para a questão incontornável da natureza da sua agenda inicial e da sua evolução até aos nossos dias.

Os *Estudos Africanos*, no jargão da classificação científica, Área de *Estudos Africanos*, foram “inventados” nos EUA no pós II^a Guerra Mundial a par de outras Áreas de Estudos (Ásia, América Latina, Índia, Médio Oriente, “Insulíndia”, etc). No plano político, a criação de centros de investigação e departamentos universitários configurados a partir de Áreas geográfico-culturais correspondia à necessidade de quem, em 1945, se tinha transformado no dono de meio mundo, conhecer as “suas” terras e as “terras” que disputavam com o dono do outro meio mundo.

Razão tanto mais importante dada a pequena, em tempo e em extensão, experiência dos EUA enquanto potência colonial, dito de uma forma mais precisa enquanto potência colonial “ultramarina”.

Não nos iludamos a razão primeira foi, como aliás a do *Africanismo*, política. A montagem científica preparada para os *Estudos Africanos* foi, nessa altura, em boa parte um instrumento de credibilização pela ciência dos objectos políticos.

Só a partir de finais dos anos 1950 nos *Estudos Africanos*, entretanto estendido a outras academias ocidentais – caso em 1º lugar da Inglaterra, a dimensão científica começa a ganhar alforria face ao interesse político directamente imposto.

A partir de finais da década de 1960 nos EUA, como no resto das academias, os *Estudos Africanos* dão-se a ver sobretudo pela sua dimensão *scholar* e científica.

As orientações políticas governamentais a partir da década de 1960 nos *Estudos Africanos* revelam-se, sobretudo, pela “expertise” pedida pelas múltiplas “agências” e pelos financiamentos selectivos à investigação.

Verdade provada para os EUA, verdade provada igualmente para os países europeus que por essa época vêm quase todas as suas colónias em África tornarem-se em países independentes.

Inicialmente orientados para a análise das dimensões políticas e afins, os *Estudos Africanos* acabam com o correr dos anos por “tocar” todas as disciplinas das ciências sociais, humanas e afins.

Todavia, para além de outras, com uma diferença de fundo ao *Africanismo*. De facto, ao contrário do *Africanismo*, pelo menos do *Africanismo* que “correu” no período áureo do colonialismo (+/-1890 - +/-1940), em que o objectivo era conhecer o “homem africano” e só por arrastamento as sociedades, nos *Estudos Africanos* o objectivo sempre foi desde o início, mesmo no tempo em que estava ainda muito “agarrado” ao interesse político dos países do norte, conhecer as sociedades/os países africanos.

Uma diferença de tombo constatável pela simples comparação das agendas.

No *Africanismo*, uma agenda iniciada pelo conhecimento da língua que falam os “nossos africanos” e, num primeiro tempo, continuada, entre outras, pelo procurar conhecer as manifestações culturais, sociais e religiosas dos “nossos africanos”

Nos *Estudos Africanos*, uma agenda durante algum tempo quase que só centrada na análise das movimentações políticas nos diferentes futuros países africanos independente. Esta opção não é inócua por parte das então potências coloniais e, sobretudo, por parte dos Estados Unidos.

Convém ainda referir, ainda que brevemente, quais os tipos de pessoal afecto aos trabalhos do *Africanismo* e aos dos *Estudos Africanos*.

No *Africanismo*, primeiro os missionários, depois os funcionários da administração colonial e os membros europeus das forças armadas e só mais tarde antropólogos, sociólogos, geógrafos e outros especialistas, na larga maioria dos países até finais dos anos 1950 formados nas escolas superiores coloniais¹¹.

De facto, na Europa, a “matérias africanas” eram ainda no início dos anos 1960 quase exclusivamente leccionadas nas instituições vocacionadas para formação de funcionários coloniais. Nas área da ciências sociais, humanas e afins, as excepções eram poucas e quase sempre dependente do “peso” de quem leccionava as cadeiras ou o “peso” na respectiva academia da tradição da Antropologia Física.

Nos *Estudos Africanos*, nos Estados Unidos desde o início independentemente do facto irrecusável de polarização nas temáticas políticas, profissionais provindos das mais diferentes origens disciplinares e organizados em departamentos próprios em “faculdades normais”¹².

Na Europa, os *Estudos Africanos* foram inicialmente leccionados por alguns africanistas reclassificados/recauchutados e pouco mais tarde também por uma nova geração de *scholars*, em vários casos vindos das lutas anticoloniais dos anos 1950-princípios dos de 1960, com outros percursos escolares e pessoais.

Se a “primeira viragem” tem a ver com o ganho, por volta de finais dos anos 1960, pelos *Estudos Africanos* de relativa autonomia face às agendas governamentais e, sobretudo na Europa, pela “recauchutagem” de alguns antigos africanistas e pelo aparecimentos de uma nova geração de *scholars*, a “segunda viragem” tem tudo a ver com o início da participação plena dos *scholars* africanos¹³. Uma viragem lentamente iniciada a partir de finais dos anos 1980.

Uma participação decisiva devida, como vimos em pontos anteriores, não só ao seu papel na enunciação, mas também ao seu papel cada vez mais incontornável na definição de programas e, claro, de agendas científicas nos *Estudos Africanos*.

¹¹ Ainda que centrada no caso das colónias francesas, uma boa descrição da evolução da figura de “especialista em “indígenas” em Donato (1988) e, sobretudo, em Dimier (2004), Estoile (2000, 2002) e Pereira (1998).

¹² Sobre este assunto, ver Ferreira (2010), Keller (1988) ou Szanton (2003)

¹³ Fica por referir neste texto o papel dos afro-americanos e a, vários títulos dos *African Studies*, *Black Studies*, *African-American Studies* na “montagem” e estabilização dos *Estudos Africanos* nos Estados Unidos e dos intelectuais africanos no *Africanismo* e nos primeiros anos dos *Estudos Africanos* na Europa; de forma nenhuma e em nenhuma situação papéis desprezíveis.

Confrontados com uma nova vaga de “investigadores apressados” e com termos de referência intencionalmente precisos e orientados (e por eles raramente questionados), os *Estudos Africanos* contam sobretudo com os *scholars* africanos para pela qualidade, profundidade e criatividade dos seus trabalhos lhes fazerem frente. Com os *scholars* africanos e com as redes africanas de investigação que eles pacientemente foram tecendo e globalizando e, não menos importantes, os estudantes que eles têm vindo a formar.

De facto, os protagonistas decisivos começam a ser, num já razoável número de casos, os que enunciam os *Estudos Africanos* dos lugares africanos.

Os *scholars* africanos não só estão invertendo a dependência neo-colonial em termos de quadros problemáticos e de *modi operandi* como e, não menos importante, contribuem decisivamente para desmitificar, uma das verdades acabadas trazidas por arrasto pela “Biblioteca Colonial”, a da aparente neutralidade dos agentes e dos lugares de enunciação.

Um facto maior nos *Estudos Africanos*: o da desmitificação da aparente neutralidade dos agentes e dos lugares de enunciação do discurso científico.

Referências bibliográficas

Appiah, Kwame (1992). *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Londres, Methuen

Abrahamsen, Rita (2003) ‘African Studies and the postcolonial challenge’, *African Affairs*, 102 : 189-210.

Bates, Robert, Valentin Y. Mudimbe e Jean O'Barr (eds) (1993) *Africa and the Disciplines - The contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, University of Chicago Press.

Bernault, Florence (2001). ‘L’Afrique et la modernité des sciences sociales’, *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 70 : 127-138 .

Bertrand, Roman (2006). “Les sciences sociales et le « moment colonial » - De la problématique de la domination coloniale a celle de l’hegemonie imperiale”, *Questions de Recherche – CERI*, 18

Copans, Jean (2010). *Un demi-siècle d’africanisme africain*, Paris, Karthala

Dimier, Véronique (2004). ‘Le Comandant de Cercle – Un ‘expert’ en administration coloniale, un ‘spécialiste’ de l’indigène’, *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 10 : 39-57.

Estoile, Benoît de l’ (2008). “The past as it lives now: an anthropology of colonial legacies”, *Social Anthropology*, 3 : 267–279.

Estoile, Benoît de l' (2000). "Savoirs anthropologiques, administration des populations et construction de l'Etat ", *Revue de Synthèse*, n°3-4 : 233-263.

Estoile, Benoît de l' (2002). "Ciência do homem e 'dominação racional': saber etnológico e política indígena na África Colonial Francesa" in Benoît de l'Estoile, Federico Neiburg e Lygia Sigaud (eds), *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*, Rio de Janeiro, FAPERJ : 61-93.

Fallers, Lloyd (1961). 'Are African Cultivators to Be Called "Peasants"?' *Current Anthropology*, 2 : 108-110

Ferreira, Roquinaldo (2010). "A institucionalização dos *Estudos Africanos* nos Estados Unidos: advento, consolidação e transformações", *Revista Brasileira de Historia*, 59: 79-90

Gallo, Donato (1988) *Antropologia e Colonialismo – o Saber Portugues*, Lisboa, ER-Heptágono

Gondola, Charles Didier (2007). *Africanisme: la crise d'une illusion*, Paris, Harmattan.

Hamel, Jaques (1997). *Précis d'Épistémologie des Sciences Sociales*, Montreal, Harmattan.

Heimer, Franz (2002). "Reflexões acerca de uma abordagem interdisciplinar das sociedades", *Cadernos de Estudos Africanos*, 3: 153-159

Hountondji, Paulin J. (2008). 'Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os *Estudos Africanos*', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80: 149-160

Hydén, Göran (1983). *No Shortcuts to Progress*, Los Angeles, University of California Press.

Hydén, Göran (1980). *Beyond Ujamaa in Tanzânia - Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, Los Angeles, University of California Press.

Kane, Ousmane (2012). *Non-Europhone Intellectuals*, Dakar, CODESRIA.

Keller, Edmond (1988). *Globalization, African Studies and the Academy*, Bordeus, CEAN

Mafeje, Archie (2001). "Anthropology in Post-Independence Africa: end of an era and the problem of self-redefinition", in Archie Mafeje (ed), *African Social Scientists Reflections* [Part 1], Nairobi, Heinrich Boll Foundation: 28-74

Mafeje, Archie (1992). "Agregados e Perspectivas de Relançamento da Agricultura na África ao Sul do Saara", in *Ciências Sociais em África - Alguns Projectos de Investigação*, Dakar, CODESRIA: 233-281.

Mafeje, Archie (1985). "Africa Peasants: An Historical Anomaly?", *Africa Development*, 3:241-257.

- Mama, Amina (2007). "Is It Ethical to Study Africa? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom", *African Studies Review*, Vol. 50, No. 1: 1-26
- Melber, Henning (2009). "The Relevance of African Studies", *Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, 9: 183-200.
- Meillassoux, Claude (1975). *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.
- Mills, David (2002). "British Anthropology at the End of Empire : the rise and fall of the Colonial Social Science Research Council, 1944-1962", *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 6 : 161-188
- Mkandawire, Thandika (1997). "The Social Sciences in Africa: Breaking Local Barriers and Negotiating International Presence", *African Studies Review*, Vol. 40, No. 2: 15-36
- Mkandawire, Thandika (ed) (2005). *African Intellectuals - Rethinking Politics, Language, Gender and Development*, Londres, Zed Books
- Mudimbe, Valentin Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press
- Mundimbe, Valentin Y. (1994). *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- Pereira, Rui (1986). "A antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo." *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 4/5, 191-235.
- Petitjean, Patrick (ed) (1996). *Les Sciences Coloniales – Figures et institutions*, Paris, ORSTOM.
- Pirou, Anne e Emmanuelle Sibeud (eds) (1997). *L'Africanisme en Questions*, Paris, Centre d'Études Africaines-EHESS.
- Ricard, Alain (2004). "De l'Africanisme aux Études Africaines - Textes et 'Humanités'." *Afrique & Histoire* 2: 171-192.
- Szanton, David (ed) (2004). *The Politics of Knowledge - Area Studies and the Disciplines*, Berkeley, The University California Press
- Ukaegbu, Chikwendu Christian (1998). "Commentary: area studies and the disciplines." *Africa Today*, 45 (3-4): 323-336
- Zezeza, Tiyaambe. (ed) (2006). *The Study of Africa. Disciplinary and Interdisciplinary Encounters* (Vol I). Dakar: CODESRIA.
- Zezeza, Tiyaambe. (ed). (2007a). *The Study of África - The Global and Transnational Engagements* (Vol II). Dakar: CODESRIA.
- Zezeza, Tiyaambe. (2007b). *African Studies from a Global Perspective*, Symposium for Human Rights and Leadership in Africa at London Metropolitan University, UK on 4 October 2007.

Eduardo Costa Dias, Doutor em Antropologia Social, professor no Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas, investigador no Centro de Estudos Internacionais e director do Doutoramento em Estudos Africanos do ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa. Tem desenvolvido, na vertente África, trabalhos sobre a Questão fundiária, o Estado, as Relações entre o islão e o Estado, a Transmissão de saberes nas sociedades muçulmanas africanas e, mais recentemente, sobre a Natureza das Forças Armadas e sobre a “geopolítica” dos tráficos e rebeliões na região do Saara - Sahel e do Noroeste africano.

eduardocostadias@yahoo.fr

O 25 DE ABRIL DE 1974

Memória da Revolução e Revolução da Memória

Maria Manuela Cruzeiro
Universidade de Coimbra, Portugal

Resumo: Este artigo aborda as interconexões entre a memória colectiva e a memória individual de quem viveu a experiência revolucionária do 25 de Abril de 1974 em Portugal. Discute-se a dimensão afectiva e emocional das memórias e o seu carácter fragmentado e parcelar. Seguidamente aborda-se o papel do comemorativismo e denuncia-se a *desmemória* que tem caracterizado as comemorações da Revolução dos Cravos em Portugal.

Palavras-chave: 25 de Abril de 1974; memória; revolução.

Bem-aventurados os que vivem a história, a eles pertence o reino dos céus que os cobrem. Muito mais do que aos que fazem a história. Esses estão condenados ao limbo onde retocam até ao infinito as imperfeições invencíveis da natureza humana. Nada pode comparar-se à emoção de um povo que recupera a liberdade. Ele ultrapassa, como vaga alterosa, todos os projectos razoáveis forjados em seu nome!

Álvaro Guerra, Café 25 de Abril (1987, p. 35)

1. Ninguém melhor do que um escritor para traduzir a situação de quem, passados 40 anos, revisita um acontecimento que continua a ser fonte de emoções e reacções apaixonadas e tema das mais variadas investigações e estudos. Como acontecimento global, que rasga de alto a baixo determinada estrutura social, subvertendo valores, crenças, comportamentos e modelos políticos, culturais ou éticos, a revolução sendo história, é muito mais do que isso. Não podendo prescindir dos contributos dos historiadores, eles parecem-nos sempre escassos e limitados para traduzir o pulsar interno dos acontecimentos, a intensidade com que foram vividos, a sua natureza única e irrepetível.

A verdade é que não podemos pedir à história o que ela não pode dar. Podemos saber tudo sobre as circunstâncias históricas que possibilitaram a eclosão de uma revolução num país dos confins da Europa, onde ninguém acreditava nessa possibilidade. Mas, como sabemos, a verdade não se reduz àquilo que pode ser explicado e verificado por qualquer sequência lógico-causal. A realidade é diferente da totalidade dos factos

verificados. Há uma dimensão humana dos acontecimentos, uma significação ética e política dessas experiências que a memória histórica está longe de poder alcançar.

Radica aqui a vasta e complexa problemática da memória e da clássica divisão entre memória individual e memória colectiva. A memória individual de quem viveu a experiência revolucionária caracteriza-se por uma intensa dimensão afectiva e emocional, situando-se numa linha de proximidade quase 'osmótica' com a realidade vista pelo seu lado interno, mais íntimo e directo, mas necessariamente mais fragmentado e parcelar. Alheia às grandes preocupações interpretativas e integradoras, a memória individual obedece sobretudo à necessidade vital de preservar e transmitir experiências variadas e únicas, projectando luz sobre a diversidade e complexidade daquilo que tantas vezes nos é mostrado como uma sucessão de factos de sentido único e inquestionável. Neste caso, o comum mecanismo de lembrar/esquecer alimenta uma corrente necessária à sobrevivência de diferentes grupos e indivíduos e à reestruturação de identidades, de intencionalidades e de valores que, mesmo não sendo dominantes, não podem ser excluídos, porque são traços definidores do rosto deste país. Ou seja, descobrir como nasceram e porque morreram tantos e tão ambiciosos projectos de mudança, nesse tempo curto mas exaltante em que o futuro deste país estava nas nossas mãos, é perceber que, apesar de vencidos, tais projectos não são, por isso, menos importantes para o conhecimento do que fomos e, conseqüentemente, do que poderemos vir a ser. Prescindir desse património é como apagar dos retratos de família alguns rostos mais incómodos. Ao contrário, dar-lhes o seu lugar, ou resgatar as suas vozes, é reconhecer a memória individual como um poderoso filão simbólico e compreensivo para diferentes grupos e indivíduos. Ou seja, como fonte de práticas sociais, culturais e políticas mobilizadoras e marca identitária de uma sociedade em busca constante das suas próprias memórias e projectos.

Quanto à memória colectiva, e de acordo com a já clássica definição de Maurice Halbwachs (1950), ela é normativa, simbólica e fora do tempo.

Antes de mais, porque o referido mecanismo lembrar/esquecer se constitui neste caso não como condição natural da memória (para lembrar é preciso esquecer), mas como eixo vital de permissão discursiva, de verdade social, e de controlo informativo. Neutralizando as contradições históricas e os conflitos sociais, a memória colectiva selecciona do passado o que considera importante para o indivíduo ou para a colectividade e organiza e orienta todo esse material segundo um sistema de valores inquestionável.

Daí, a segunda característica: simbólica. Os acontecimentos escolhidos são idealizados, quando não mesmo sacralizados, e os valores e referências sobrepõem-se à procura da verdade do acontecido. Ligando directamente o passado e o presente, aponta-se uma visão de futuro, neutralizando e pulverizando o processo histórico. Finalmente, a memória colectiva situa-se fora do tempo. Aprisiona as especificidades emocionais e reduz a complexidade das experiências, estabelecendo um deslocamento temporal no vivido, como se fosse recoberta por uma dimensão vazia de tempo. O que significa que se opera um fenómeno de desnaturalização que se traduz na redução do sentido da memória como algo suspenso no tempo. Esta prática medieval, que coloca o cemitério no centro eclesial da aldeia, exactamente como a morte está no centro da vida, traduz uma rutura com as antigas tradições romanas. Tais tradições exilavam os cadáveres, que eram tabu, para longe do coração da cidade, para os arredores afastados, ou então para túmulos que ladeavam as estradas, fora da cidade. O corpo do cavaleiro, todavia, depois de algumas dezenas de anos na sepultura, debaixo do soalho do santuário, será lançado na vala comum... a sua alma andarà então errante por uns tempos ou voltará para junto dos vivos. Mas não tardará a regressar ao repouso, em que permanecerá até ao fim dos tempos, de onde apenas despertará, “ao som de trombetas”, no dia do juízo final.

2. Aplicando este quadro teórico, necessariamente esquemático, ao caso concreto da Revolução Portuguesa, parece evidente o desequilíbrio: a memória colectiva domina, obscurece e quase apaga a memória individual, pois as condições de sobrevivência de cada uma delas não podem ser mais desiguais.

Percorrendo sumariamente as várias formas de memória colectiva, é fácil concluir que, apesar das óbvias diferenças entre si, um mesmo princípio unificador preside à sua organização, impondo uma leitura hegemónica dos acontecimentos históricos englobados na designação genérica de revolução. Deixando por agora de parte dois casos especiais de memória colectiva (o comemorativismo e a comunicação social), verificamos que, tanto ao nível da divulgação histórica, como nos domínios da produção científica, dos centros de investigação ou dos programas escolares, as leituras propostas obedecem àquilo que Rui Bebiano chama com propriedade operação de desmemória:

Desmemoriados, reconhecemos então como passado, apenas o que nos é transmitido por intermédio de uma informação criteriosamente seleccionada, já não tanto aquilo que nos contam ou que, sozinhos ou acompanhados, somos capazes de recuperar (Cruzeiro & Bebiano, 2006, p.9).

Em termos gerais, essa leitura hegemónica veicula versões no mínimo simplistas e redutoras, onde não cabe uma infinidade de memórias individuais discordantes. Exemplos dessas versões: O país democratizou-se automaticamente, com uma revolução sem sangue, ultra-consensual, que não teve uma única reacção negativa, e que depois de um breve período de alguma confusão da responsabilidade de perigosos esquerdistas, entrou no eixos da normalidade de uma democracia parlamentar, ocidental, caminho único e óbvio, rumo ao progresso e à paz social.

A tendência dominante, quase exclusiva, do poder em Portugal, após o grande susto do PREC – Processo Revolucionário em Curso (trauma silencioso de que pouco ou nada se fala) tem sido a da naturalização da democracia representativa, ou seja da produção da ideia de que

a democracia representativa é indiscutível, que qualquer outro tipo de regime mais progressivo pertence à categoria das ideias utópicas e inacessíveis, reduzindo o criticismo popular ao interior do regime, sem jamais discutir o regime em si (Silva, 2002, p.146).

Contrapõe-se assim revolução - diabolizada ou minimizada como crise passageira ou epifenómeno insignificante - e democracia, numa operação puramente ideológica, legitimando um caminho para a sociedade portuguesa que passa pela liquidação de uma parte essencial do património de conquistas políticas, sociais e culturais, iniciadas em 1974 e consagradas constitucionalmente em 1976.

Para saber do que falamos, basta recordar o polémico episódio em torno das Comemorações dos 30 anos do 25 de Abril, que a comissão oficial nomeada para o efeito entendeu submeter ao tema *Abril é Evolução*. Ao omitir uma simples letra, apaga-se o passado revolucionário, celebrando o presente neo-conservador e neo-liberal, numa complexa operação de marketing, situada algures entre a amnésia e a mentira. Amnésia, porque ignora que a democracia nasceu justamente de uma revolução e não de um qualquer continuismo liberalizante. Que ela não foi outorgada, mas conquistada por um corte brutal e violento com o passado da ditadura. Mentira, porque o tão celebrado progresso ou evolução, se fez (se vem fazendo) segundo um modelo que não prolonga nem aprofunda os valores de Abril, antes é feito ao arrepio das suas promessas e esperanças. Em termos psicanalíticos, amnésia e mentira parecem ser afinal os dois polos que marcam a forma como o regime democrático lida com esse trauma silencioso que é o 25 de Abril. Mesmo que o comemore, ou justamente porque o comemora... para mais facilmente o esquecer!

3. O fenómeno do comemorativismo, apesar de pertencer ao vasto e complexo campo da memória colectiva, acrescenta às características comuns outras de tal importância, que frequentemente o autonomizam em relação a manifestações da mesma constelação. Com efeito, para além das características já apontadas para a memória colectiva em geral, na comemoração surgem outras que são, afinal, os seus mecanismos reguladores. Em primeiro lugar, o mecanismo do recalçamento e exaltação. Na comemoração há como que uma organização do esquecimento (melhor: da *desmemória*), conta-se uma história ficcionada, censurada de acordo com determinados pressupostos ideológicos e políticos. Em segundo lugar, o mecanismo da unificação e síntese. Neutralizando as contradições históricas, a comemoração unifica, organiza e hierarquiza várias memórias em concorrência, que podem unir-se ou excluir-se. Tende-se, assim, a promover o consenso com base numa narrativa coesa, dominante, ou mesmo exclusiva. Compreende-se que comemorar qualquer evento do passado vise gerar os mais amplos consensos, embora o unanimismo total seja mais uma construção ideológico-política, uma imagem construída, nunca uma imagem real de determinada sociedade. Em resumo, comemora-se sempre o crédito, nunca o débito, comemoram-se sempre conquistas e nunca derrotas, comemora-se sempre o presente, ou o que do passado interessa ao presente. Nenhuma comemoração é inocente.

Apesar de brevemente expostos, os traços essenciais do fenómeno do comemorativismo são facilmente detectáveis naquilo que entre nós tem sido a comemoração da revolução. Tudo parece ter vindo a cumprir-se de acordo com a norma. Ou quase tudo. Porque há um elemento não estrutural, mas conjuntural, que altera significativamente a situação portuguesa: a baixa intensidade com que a nossa sociedade vem cumprindo o ritual da comemoração.

A ideia muito difundida de que não há melhor comemoração para a democracia do que a sua vivência diária, se por um lado é uma clara e inequívoca demonstração da superioridade desse regime político sobre qualquer outro, por outro lado, corre o risco de conduzir a uma banalização e até a um esvaziamento do conteúdo da cidadania, no sentido do aprofundamento dessa mesma democracia que, mais do que construção e conquista diária, aparece como dado natural imutável e irreversível. Ora, nada é tão contrário à experiência histórica, que a todo o momento nos prova o difícil equilíbrio em que vivem as sociedades democráticas: a sua força é também a sua fraqueza. Como afirmou José Saramago, nos já longínquos 20 anos da revolução: a democracia, sendo o melhor de todos os sistemas, concilia-se demasiado facilmente com o paradoxo de nela, por ela, e com ela, se poder fazer democraticamente aquilo que, de democrático nada tem.

Ou seja: não discriminando, à partida, os cidadãos por convicções políticas, religiosas, ou outras, a democracia trata de igual forma democratas e não democratas. Acreditando no poder da persuasão, do diálogo e do compromisso, recusa meios violentos de se impor e até de se celebrar, como acontece com os regimes ditatoriais, cujo segredo reside, justamente, na sábia gestão dos diferentes graus de violência: ora explícita, ora difusa e subtil, como acontece na utilização do indispensável capital simbólico a que todos os regimes recorrem como forma complementar de legitimação. Ora é esse capital simbólico que também a democracia não pode dispensar. Sobretudo se se trata de sociedades como a nossa de muito recente e frágil tradição democrática.

Contudo, a democracia nascida em Abril não pôde ou não soube encontrar forma adequada de se comemorar. Ao longo dos anos a celebração da data arrasta-se, oscilando entre momentos de baixa intensidade, traduzidos num consensualismo anódino e pacificador, e momentos de alta intensidade em claro paralelismo com as grandes datas de um passado glorioso de séculos. Em ambos, por razões que tentarei expor, Abril se encontra ausente, ou no mínimo, bastante transfigurado. No primeiro caso, incluo os chamados festejos populares, as mais das vezes de iniciativa local, que, com louváveis excepções, se cumprem repetidamente, sem qualquer inovação ou criatividade, apenas porque se trata de um feriado como qualquer outro. Estamos perante uma versão mínima, quase residual: 25 de Abril, dia da Liberdade! De pouco tem servido o indisfarçável desconforto daqueles que se sentem mais participantes em exéquias do que em comemorações. A comparação do feriado (dia da Liberdade) com outros já muito amarelecidos pelo tempo como o 5 de Outubro de 1910 (implantação da República) começou cedo e é cada vez mais uma constante a ponto de, com objectivos diferentes, se chegar a defender a extinção pura e simples de tais iniciativas, pela enorme distância a que ficam do verdadeiro espírito de Abril. Na verdade, como disse, o que elas veiculam é uma pálida imagem do 25 de Abril, totalmente expurgada da sua natureza revolucionária e, portanto, de todo e qualquer sinal de conflito e de ruptura. O conflito, a existir, terá que ser contido no lugar que lhe destina a normalidade de uma democracia representativa: o parlamento. Assim, os partidos políticos com representação parlamentar protagonizam a outra vertente das comemorações de baixa intensidade. Apesar da forma diferente com que cada partido lida com a memória da revolução, o certo é que essas diferenças retóricas não chegam para alterar o figurino engravatado e solene com que o 25 de Abril visita uma vez por ano a chamada casa do povo. Sem entusiasmo, sem mobilização das massas, cada vez mais afastadas dos seus representantes. Um enorme fosso se foi cavando entre estas duas formas de comemorar Abril: a dos discursos sem povo, e a do povo sem discursos.

Mas há também as comemorações de alta intensidade, que pretendem colocar Abril em lugar especial na galeria das glórias nacionais, como momento só comparável ao que de melhor conseguimos no passado. Mas também aqui se descaracteriza e dilui a verdade da revolução, através de uma espécie de reciclagem de velhos símbolos e de uma velha mitologia do antigo Portugal pré-Abril. Foi assim com a Expo 98, com a mobilização nacional por Timor, com o Campeonato Europeu de Futebol de 2004. Acontecimentos tão diferentes entre si, que só uma imensa operação de mistificação os pode unir. Como se, de repente, num súbito assomo de brio e orgulho nacionais, acordássemos de um estado geral de apatia e indiferença, para dar uma nova lição ao mundo. Como se tudo se resolvesse com milagrosos reforços de orgulho e auto-estima nacional, quando não de desorbitada euforia identitária. O resultado só pode ser um encadeado fatal de equívocos. O principal dos quais é iludir a trágica ausência de um verdadeiro projecto nacional, com uma tão frágil quanto inconsistente galeria de desgarradas propostas, nascidas mais do universo do marketing do que da autêntica realidade nacional. A memória reconfigura-se, assim, através de uma discutível selecção de imagens e símbolos identitários, valorizados apenas em função do seu potencial mobilizador na conjuntura social ou política do momento. Normalmente, esses símbolos e imagens constituem uma espécie de catálogo onde se escolhe o que melhor se adequa a promover uma ideia de Portugal e dos portugueses que pouco ou nada se distingue de um produto comercial. É a *marca Portugal* de que nos fala essa nova geração de descobridores e visionários, que mais não são do que criativos saídos de empresas de sucesso, agora chamados ao desafio maior de arrastar para esse sucesso a grande empresa nacional. Injecta-se assim auto-estima, orgulho nacional e patriotismo através de acontecimentos que, chamem-se o que se chamarem, mais não são do que campanhas publicitárias públicas ou privadas, servidas pelos ícones que estão na moda nas várias áreas de actividade. Os heróis desportivos são, obviamente, os mais exaltados: José Mourinho, o *Special One*, Cristiano Ronaldo, ou mais recentemente Eusébio. Mas não são exclusivos. Também Saramago, Paula Rego, Manuel de Oliveira, Siza Vieira, ou a incontornável Joana Vasconcelos são usados (por vezes de forma abusiva) nessa estratégia de marketing e publicidade, ao mesmo nível do vinho do Porto ou do Mateus Rosé, do fado de Lisboa ou dos pastéis de nata, do computador Magalhães, da gastronomia ou das praias do Algarve. Percebe-se que, nesta pobre paisagem, nenhum destes símbolos sobrevive para lá do prazo de validade de um gabinete de estudos ou de uma qualquer comissão (é já proverbial a máxima de que em Portugal, quando surge um problema, cria-se uma comissão!) pois nenhum tem a natureza e o poder catalisador, transformador e futurante de um verdadeiro desígnio.

4. Na ausência de uma grande causa mobilizadora nacional que seria, por exemplo, o combate pela liberdade contra a ditadura fascista, já que o valor da liberdade parecer ser o único denominador comum para o 25 de Abril (daí o dia da Liberdade), a nova democracia parece preencher esse vazio com um outro combate, que é ao mesmo tempo a sua certidão de nascimento e o seu manual de sobrevivência: o combate contra a memória de 1974/76, obsessão e trauma da nova classe política.

A política portuguesa tem sido um mero exorcismo destinado a libertar-nos dos demónios e das maldições que nos possuíram nesses anos descabelados e os sacrifícios que regularmente nos são pedidos tomam o ar de expiação das terríveis culpas que nos são imputadas por termos posto este país no caos e na anarquia' (Pereira, 1983, p.49).

Neste contexto, percebe-se como a comemoração de Abril ao longo dos anos mais não tem sido do que a auto-comemoração de uma 'normalidade democrática' reduzida à auto-proclamação das virtudes do jogo partidário. De partidos que, por sua vez, mais não são do que meras agências de colocação. E percebe-se como este programa mínimo (por mais e mais variadas que sejam as iniciativas em que se desdobre) não chegue para alimentar e mobilizar energias colectivas. A comemoração de Abril por este regime será sempre uma comemoração ressentida e complexada, uma comemoração mais pela negativa do que pela positiva.

Questões de memória, pois. Mas por tudo isto, talvez hoje mais do que nunca, seja necessário falar do 25 de Abril. Em primeiro lugar, para lembrar aos actuais governantes que o país não começou no dia em que eles próprios nasceram para o mundo. Que Portugal é habitado por um povo que em 25 de Abril de 1974 protagonizou um acontecimento histórico, ao nível dos maiores da sua longa história, e que a memória desses dias é um capital simbólico e uma reserva de auto-confiança e auto-estima mais valiosas do que qualquer sucesso na actual batalha da economia.

José Gil, um dos nossos mais ilustres e lúcidos pensadores, traçou num livro justamente intitulado *Portugal, Hoje – O Medo de Existir*, um diagnóstico implacável. Considera ele que Portugal é o país por excelência da *não inscrição*. O país onde nada acontece que marque o real, que o transforme, que o abra. Um país sem passado nem futuro. Em que só o presente pontual existe. A transferência de regras morais e de conduta – honradez, honestidade, dignidade, carácter – da esfera privada para a esfera pública não se faz. Os políticos são avaliados por outros parâmetros: ambição, combatividade, sobrevivência. E as consequências são evidentes:

O sentimento da responsabilidade por uma comunidade, por um país, parece ter desaparecido. Em política esse tipo de transferência de regras morais de conduta para a esfera governativa pode ser extremamente perigoso. A resignação leva à impotência, à passividade, à inércia e ao imobilismo (Gil, 2004, p.14).

Esta não inscrição significa que nada acontece na história, na existência individual, na vida cultural. Nada nos toca e marca verdadeiramente. E, portanto, vivemos de certa maneira tateando no escuro, sem planos, sem diagnósticos, sem planos. No limite, como afirma Boaventura de Sousa Santos:

as coisas não acontecem, acontecem-nos! A todo o momento somos surpreendidos e perguntamos atónitos: como foi possível? Perguntamos como foi possível o 25 de Abril, mas perguntamos também, como foi possível chegarmos a isto. (Santos, 2003, s.p.).

De algum modo nem merecemos o que nos acontece de bom nem o que nos acontece de mau, porque vivemos em constante desfocagem de expectativas, tanto positivas, como negativas. Isto faz-nos bons do improviso, mas sujeita a tão falada auto-estima a oscilações vertiginosas. Ora somos os melhores, ora somos os piores.

Por isso, regressar hoje ao 25 de Abril tem de ser uma inversão nessa lógica bipolar e redutora tão típica do nosso comportamento colectivo. Tal só se fará se encararmos esse tempo de força, de rebeldia e de criatividade na sua dupla dimensão de memória e de projecto. Que é o mesmo que perguntar de onde vimos (memória) e para onde vamos (projecto). E então, perguntar de onde vem e para onde vai a democracia que aí temos hoje é falar de revolução com todas as letras. Porque foi dela que nasceu a democracia. E perguntar para onde vai, é justamente perguntar por projectos e valores que não se coadunam com a pura gestão de um presente a prazo.

Hoje, 40 anos passados, e citando Lúcia Jorge, os ventos da história coroam

todos aqueles que no dia 25 de Abril de 1974 ficaram atrás das portas à espera que a barafunda dos cravos passasse.(...) Os peitos onde nenhum cravo vermelho ou branco alguma vez foi posto são hoje os senhores de Portugal e respiram em nome de todos nós (Jorge, 2014, s.p).

Mas não esquecemos também as sementes de futuro plantadas nessas jornadas laboriosas e festivas, em que caminhámos juntos levados por sonhos mais poderosos do que cada um de nós. Uma das mais puras vozes de Abril, que levou a poesia para rua, disse-o assim:

Como casa limpa
Como chão varrido
Como porta aberta.
Como puro início
Como tempo novo
Sem mancha nem vício
Como a voz do mar
Interior de um povo
Como página em branco
Onde o poema emerge
Como arquitectura
Do homem que ergue
Sua habitação.
(Andresen, 1977)

Referências bibliográficas

- Andresen, S. (1977). Revolução. In *O nome das Coisas*. Lisboa: Moraes Editores,
- Halbwachs, M. (1950/1997). *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.
- Cruzeiro, M. M. & Bebian, R. (2006) *Anos Inquietos - Vozes do Movimento Estudantil em Coimbra (1961-1974)*. Porto: Edições Afrontamento.
- Gil, J. (2004) *Portugal, Hoje – o Medo de Existir*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Guerra, A. (1987) *Café 25 de Abril*. Edições D. Quixote.
- Jorge, L. (2014) *Lembrar o momento perfeito*. *Jornal de Letras*, 16 a 29 de Abril de 2014. Obtido em 25 de Julho de 2014 em: <http://visao.sapo.pt/lembrar-o-momento-perfeito=f777363>
- Pereira, J. M. (1983). *No Reino dos Falsos Avestruzes*. Lisboa: Regra do Jogo.
- Santos, B. S. (2003) *Bloqueio em Movimento*, revista *Visão*, 24/4/2003.
- Silva, T. (2002). *Pais de Abril, Filhos de Novembro - Memória do 25 de Abril*. Lisboa: Edições Dinossauro.
- Maria Manuela Cruzeiro é atualmente investigadora do CES (Centro de Estudos Sociais da U. de Coimbra) onde integra o Núcleo de Estudos sobre Humanidades, Migrações e Estudos para a Paz.
manuelacruz@ces.uc.pt

NARRANDO O ÍNDICO

Contrapontos entre paradigmas críticos e representações: João Paulo Borges Coelho e M.G. Vassanji

Elena Brugioni

Universidade do Minho, Portugal

Resumo: A partir de uma leitura da obra literária de João Paulo Borges Coelho (Moçambique) e M.G. Vassanji (Tanzânia-Quênia-Canadá) propõe-se uma reflexão em torno de cartografias e paradigmas críticos que pautam o *cânone* das chamadas *Literaturas Africanas*. Procurando responder às solicitações propostas pelos próprios textos literários — e, logo, aos desafios enfrentados, hoje em dia, pela crítica humanística — o oceano *Índico* destaca-se como um *paradigma transnacional específico*, cuja articulação crítica e epistemológica parece deixar em aberto um conjunto de itinerários disciplinares e operacionais indispensáveis para repensar a abordagem às representações literárias e, logo, os seus significados.

Palavras-chave: Literaturas Africanas; Estudos Culturais; Oceano Índico; Paradigma transnacional; João Paulo Borges Coelho; M.G. Vassanji.

A necessidade de repensar espaços, tempos e relações no que vem sendo definido como pós-colonialidade sugere a ocorrência de paradigmas críticos e epistemológicos alternativos e indispensáveis para uma leitura “situada” (Hall, 1990) e “mundana” (Said, 2004) das práticas e das linguagens de representação na contemporaneidade global. O apelo a H/histórias e lugares heterogêneos que as mesmas representações literárias parecem conter e invocar obriga a uma redefinição matricial de *sujeitos*, *temas* e *problemas* que pautam a literatura, apontando, simultaneamente, para uma reformulação estratégica da crítica humanística.

No que concerne às escritas literárias que se colocam fora de uma dimensão espacial e cultural habitualmente definida como *européia* ou — recorrendo a uma definição mais banalizada — *ocidental*, a ocorrência de cartografias críticas alternativas parece contribuir para uma perspetivação inédita das práticas de representação dentro de uma dimensão contextual mais alargada, proporcionando o surgir de epistemologias e leituras que parecem contribuir para um alargamento significativo da crítica humanística e, logo, do seu campo semântico e operacional.

No que diz respeito à recepção crítica de autores e textos habitualmente situados nas chamadas *Literaturas Africanas*,¹ o recurso a perspetivações contextuais alternativas proporciona a ocorrência de cartografias críticas e contrapontos diversificados, sugerindo, ao mesmo tempo, outros itinerários de leitura destas mesmas representações literárias. Deste modo, por via de abordagens que movem de paradigmas operacionais e disciplinares diversificados surgem diálogos intertextuais entre escritas e autores — geralmente cartografados a partir da sua identidade linguística —, apontando para uma leitura das representações literárias numa dimensão situada e, todavia, *transnacional*, e logo contribuindo para o reposicionamento da literatura e do(s) seu(s) significado(s) dentro do que vem sendo definido como modernidade global (Appadurai, 1996).

A este propósito, no que diz respeito a uma dimensão disciplinar específica tal como aquela que responde ao chamado *cânone crítico* das Literaturas Africanas, os *Indian Ocean Studies* [IOS],² ao operacionalizar a relação entre espaço e história — na senda da reflexão proposta por Fernand Braudel — e logo encarando o *mar* como um lugar de relações históricas, económicas e também culturais (Braudel, 1985), proporcionam um conjunto de itinerários epistemológicos que configuram o *Oceano Índico* na perspectiva de uma “arena inter-regional” (Bose, 2006: 6) emblemática onde, também de um ponto de vista cultural, surgem *sujeitos, relações e representações* específicas e alternativas. De um ponto de vista epistemológico e conceptual, encarando o Oceano Índico não apenas como um “sistema mundo”, e logo complexificando a dimensão relacional que caracteriza a abordagem proposta pelos chamados *Area Studies*, sobressai uma configuração espaço/temporal capaz de conjugar, como afirma Sugata Bose, “a generalidade do sistema mundo” com “as especificidades da dimensão regional” (2002), encarando então o Índico não tanto como um constructo espacial unitário, mas sim como uma rede de relações dinâmicas e estruturadas (Chaundhury, 1990) cuja articulação numa dimensão espaço/temporal específica permite salientar ligações, contactos e dissonâncias entre “mundos” distintos e, todavia, contíguos.³ De um ponto de vista cultural e literário, como salienta Isabel Hofmeyr:

¹ O recurso à definição de *Literaturas Africanas* é feito ressaltando os limites críticos e operacionais apontados, a meu ver, por esta categoria; daí a opção pela grafia em itálico.

² Para uma primeira indicação bibliográfica relativamente aos *Indian Ocean Studies* veja-se: Bose, 2006; Fawaz & Bayly, 2003; Kearney, 2004; McPherson, 1993; Moorthy & Jamal, 2010; Pearson, 2003; Vergès, 2003.

³ A definição do Índico como “espaço de relações estruturadas” ou ainda como “arena inter-regional” e não na perspectiva de um *constructo unitário e homogéneo* é fundamental pois proporciona uma reflexão em torno de diferenças, ambiguidades e tensões que se inscrevem neste espaço. Do ponto de vista literário — e, logo, dos *imaginários* que as chamadas *Literaturas do Índico* constroem e convocam — salientar esta dimensão fragmentária, diferencial e ambígua torna-se crucial em termos epistemológicos,

(...) temos de pensar o Índico como o espaço por excelência das modernidades alternativas; aquelas formações da modernidade que tomaram forma graças a um arquivo de tradições intelectuais profundas e complexas. (...) Perceber os discursos políticos e as acções torna-se uma tarefa que é desempenhada através da compreensão de arquivos coloniais e pós-coloniais, onde diferentes versões da modernidade são negociadas, num conjunto de idiomas em constante mudança acerca da “tradição”. (Hofmeyr, 2007: 13 e ss; tradução minha)

Dentro desta perspectiva operacional específica, algumas propostas literárias contemporâneas africanas parecem apontar para uma cartografia criativa e conceptual que poderá ser abordada por via do que vem sendo definido como “paradigma do Índico” (Hofmeyr, 2007), proporcionando um conjunto de problematizações significativas que se prendem com a relação entre *literatura, história e memória*. Surge então uma representação literária que se configura na dimensão de um lugar de resgate e questionamento das narrativas históricas ilustradas através de uma problematização em torno da relação entre *experiência e objectividade* (Sarlo, 2005) que marca esta constelação conceitual.

Em síntese, observando o Oceano Índico como um paradigma crítico e cultural transnacional específico, considerarei a proposta literária de João Paulo Borges Coelho e M.G. Vassanji, procurando reflectir em torno das solicitações que a obra destes autores parece colocar no que concerne a relação entre *literatura, história e memória*. No entanto, o itinerário que aqui se propõe obriga-me, em primeiro lugar, a uma problematização dos paradigmas que pautam o cânone crítico das *Literaturas Africanas*, proporcionando uma revisão situada do aparato conceptual e epistemológico que pauta a leitura destas escritas e, logo, caracterizando o Índico como uma possível *cartografia alternativa* para ler e situar estas representações literárias.

1. Cartografias Alternativas: o Paradigma do Índico

No que diz respeito à acção social, o espaço é, a priori, a dimensão fundamental e mais racional de que a ordem cronológica. O espaço é mais relevante, para a compreensão da história, de que ao seu complemento cronológico.

K.N. Chaundhury

Procurando situar o itinerário crítico que me proponho desenvolver, torna-se fundamental considerar algumas especificidades disciplinares que dizem respeito ao cânone crítico das chamadas *Literaturas Africanas*. Neste sentido, o recurso ao que foi

proporcionando um contraponto entre representações que não se fundamenta apenas em critérios de analogia ou semelhança, mas também de diferença e heterogeneidade.

definido como *paradigma transnacional do Índico* obriga a uma breve reflexão em torno das cartografias críticas que marcam este campo de estudo, tornando, deste modo, mais evidentes as potencialidades que o recurso a paradigmas críticos e conceptuais alternativos pode evidenciar, e logo proporcionando um conjunto de solicitações matriciais para a leitura das práticas de representação dentro de uma perspectiva epistemológica pós-colonial.

As *cartografias* — literárias e críticas — que têm vindo a surgir em função de uma sistematização das chamadas *Literaturas Africanas* são caracterizadas pela ocorrência de conceptualizações espaciais e/ou linguísticas que se destacam como paradigmas operacionais no que concerne à definição e também à própria produção crítica que marca os chamados *Estudos Literários Africanos*. Por outras palavras, estas literaturas são frequentemente cartografadas operacionalizando uma categorização espacial de cariz marcadamente político: *literaturas nacionais e/ou regionais* — Literatura Moçambicana, Literaturas da África Oriental, etc. — ou ainda recorrendo a definições de carácter linguístico — ex. Literaturas Africanas Anglófonas, Francófonas, Lusófonas, etc. —.⁴ Ora, estas cartografias são, por vezes, cruzadas, determinando o aparecimento de definições *transnacionais*, contudo igualmente restritas e, logo, problemáticas que apontam para um conjunto de questões epistemológicas relevantes.⁵

A ocorrência de sistematizações deste género torna-se um factor determinante no que concerne aos paradigmas teóricos e, logo, operacionais que pautam a crítica destas literaturas onde *temas e problemas* parecem, todavia, fundamentados numa perspectivização de matriz nacional e/ou identitária que encara a literatura na dimensão de uma prática de representação que contribui para a construção de um imaginário cultural e político de cariz nacional e hegemónico, caracterizado por uma relação de oposição entre espaço/tempo colonial e pós-colonialidade. Por outras palavras, de um ponto de vista crítico estas cartografias determinam o surgir de especificidades disciplinares que colocam alguns problemas, especialmente tendo em conta as solicitações contidas e apontadas pelos próprios textos literários.

⁴ Importa reconhecer que as sistematizações que respondem a um critério de identidade linguística parecem muito mais frequentes relativamente àquelas de cariz político, evidenciando um conjunto de problemas relevantes que se prendem com os processos de afirmação e reconhecimento — institucional e cultural — de disciplinas e campo de saberes específicos.

⁵ Observando as diferentes obras de sistematização das *Literaturas Africanas* — tais como, histórias literárias, antologias, etc. — o critério linguístico parece ainda persistente e significativo. A este propósito, e entre os muitos casos que se poderiam citar, veja-se, por exemplo, o que afirma Jessica Falconi relativamente à exclusão da literatura da Guiné Bissau na definição de *Literaturas da África Ocidental* (Falconi, 2012) ou pense-se ainda na célebre História das Literaturas Africanas e das Caraíbas — *The Cambridge History of African and Caribbean Literatures* — organizada por Abiola F. Irele e Simon Gikandi, onde as definições temáticas ou as sistematizações regionais e/ou transnacionais parecem, todavia, subordinadas a um critério de definição linguística.

Sobretudo em relação à observação destas escritas a partir da sua “*catalogação linguística*”, surge uma configuração crítica e conceptual que parece apontar para um imaginário de cariz ainda colonial, ou, por outro lado, responder a agendas não imediatamente relacionadas com as fisionomias literárias que caracterizam determinadas práticas de representação. A este propósito, como afirma Antonio Gramsci:

Sempre que aflora, de um modo ou de outro, a questão da língua, significa que se está a impor uma série de outros problemas: a formação e a ampliação das classes dirigentes, a necessidade de estabelecer relações mais íntimas e seguras entre os grupos dirigentes e a massa popular-nacional, ou seja, a reorganização da hegemonia cultural. (Gramsci, 2007; tradução minha)

Por conseguinte, o recurso a outros paradigmas críticos e epistemológicos para uma abordagem das *Literaturas Africanas* torna-se uma passagem indispensável para responder aos desafios que os próprios textos literários contêm e colocam, contribuindo, ao mesmo tempo, para a desconstrução de categorizações críticas que parecem “assombradas” por uma ideologia ainda colonial, cujas instâncias teóricas e desdobramentos operacionais colocam problemáticas significativas no que diz respeito à leitura de determinadas representações culturais na contemporaneidade.

Para além disso, de um ponto de vista disciplinar, o aparecimento de cartografias alternativas — tal como parece ser a do Índico — fundamenta-se na integração de áreas e campos do saber diversificados, cuja intersecção faculta o surgir de um aparato conceitual e teórico mais articulado.⁶ Por via de novos paradigmas críticos e epistemológicos fundamentados numa dimensão *heteroglóssica* e *transnacional*, sobressaem também perspetivações e abordagens que respondem a outros campos semânticos ou operacionais;⁷ a este propósito, pense-se na conceptualização que responde à definição de *Literaturas do Índico* onde sistemas literários nacionais ou, melhor, *autores e textos* são observados em vista de uma perspetivação contextual significativa e emblemática, reivindicando a existência de campos de saberes debilmente consagrados por causa de uma recepção crítica fundamentada em conceitos e metodologias ineficazes para ler e situar as solicitações apontadas pelos próprios

⁶ A este propósito, veja-se o texto de Michael Pearson “History of the Indian Ocean: a Review Essay” (Pearson, 2011) onde o estudioso considera uma variedade significativa de publicações que se situam nos chamados *Indian Ocean Studies*, salientando abordagens e especificidades disciplinares relevantes em vista de uma reflexão completa e orgânica sobre o Índico.

⁷ A este propósito, veja-se: Gupta, Pamila, Isabel Hofmeyr & Michael Pearson (Eds.) (2010) *Eyes Across the Water. Navigating the Indian Ocean*. Unisa Press & Penguin India e Elena Brugioni & Joana Passos (Orgs.) (2013) Dossier “Narrando o Índico” in *Diacrítica – Literatura*, 27 (3). Vila Nova de Famalicão-Braga: Húmus Edições-CEHUM.

textos literários num quadro crítico-teórico pós-nacional. Aliás, é sobretudo considerando as solicitações que certas escritas africanas contemporâneas parecem conter e apontar que novas cartografias críticas e aparatos epistemológicos se tornam urgentes e necessários (Garuba, 2009). Por via, por exemplo, de uma categoria como a do *Índico* que pode representar, como afirma Isabel Hofmeyr, “um novo paradigma para um transnacionalismo do Sul Global no que concerne as relações culturais e literárias” (2007) um conjunto de questões cruciais parecem surgir.

Em rigor, é operacionalizando o “paradigma do Índico” (Hofmeyr, 2007) que as constelações conceptuais que pautam a crítica às *Literaturas Africanas — tradição, modernidade, nação, diferença, raça, comunidade*, etc. — beneficiariam de uma revisão situada, capaz de desconstruir os processos de “comodificação da diferença” (Ahmad, 1992) que parecem caracterizar várias instâncias de recepção das *Literaturas Africanas*,⁸ redefinindo, deste modo, o aparato crítico que molda as epistemologias literárias pós-coloniais, e salientando aparatos conceptuais alternativos e, sobretudo, imaginários e repertórios culturais inéditos.⁹

Para além disso, esta revisão conceptual e epistemológica permitiria o surgimento de constelações teóricas diversificadas que, por exemplo, não se fundamentam apenas numa relação de oposição entre *colonialidade* e *condição pós-colonial*, e onde um conjunto de diálogos e relações que esbatem as cartografias linguísticas poderiam ocorrer, proporcionando uma revisão situada das especificidades que marcam o campo crítico das *Literaturas Africanas* e o aparato teórico produzido no seio dos chamados estudos pós-coloniais.¹⁰

No que diz respeito às chamadas *Literaturas Africanas de língua portuguesa*, um paradigma como o do Índico facultaria uma perspetivação relacional ainda hoje pouco desenvolvida referente a uma abordagem, por exemplo, da Literatura Moçambicana numa dimensão transnacional, determinando uma redefinição de *temas, imaginários, especificidades e problemas* que pautam as representações literárias contemporâneas¹¹. Trata-se de uma perspetivação que redefine o campo semântico e os repertórios

⁸ Para uma reflexão crítica em torno dos processos de *comodificação das margens* que caracterizam a recepção crítica das *Literaturas Africanas de língua portuguesa*, veja-se Brugioni, 2012a.

⁹ No que diz respeito às chamadas *Literaturas Africanas de língua portuguesa*, a operacionalização do paradigma do Índico parece contribuir para a desconstrução daquilo que Manuela Ribeiro Sanches define como “lusofonia da disciplina” (Sanches, 2007).

¹⁰ Neste sentido, penso, por exemplo, na reflexão proposta por Isabel Hofmeyr sobre a escravatura no Oceano Índico e, logo, na problematização dos conceitos de *escravo* [slave], *colono* [settler] e *migrante* [migrant] que surge dentro desta perspetivação espaço/temporal específica. (Hofmeyr, 2007)

¹¹ Para uma leitura da poesia moçambicana através do paradigma do Índico, veja-se: Falconi 2008 e Noa 2012.

culturais convocados e apontados por esta literatura, contribuindo, simultaneamente, para uma redefinição da relação entre *medium* literário e dimensão contextual específica. Neste sentido, como salienta Francisco Noa:

[O] Oceano Índico (...) institui-se como fonte e motivação de diferentes universalismos e modernidades que, de certo modo, desafiam as variantes europeias e ocidentais, sobretudo as que estão inevitavelmente ligadas a processos de afirmação hegemónica. Assim, vemos desenhar-se uma cartografia que vai muito além dos limites fronteiriços sejam eles locais ou nacionais e que apostando na imaginação transcende a “era da territorialidade” (Bose 2006: 277) identitária e cultural que caracterizou o período de afirmação nacionalista. (Noa, 2012)

A este propósito, pense-se, por exemplo, na proposta literária de um escritor como João Paulo Borges Coelho, cuja escrita convoca dimensões espaciais e temporais que redefinam o repertório cultural dito nacional, reposicionando a especificidade de sujeitos e contextos dentro de uma dimensão transnacional emblemática.¹² É por via de uma relação complexa entre *tempo* e *espaço* que a obra literária deste autor aponta para uma dimensão contextual que esbate as fronteiras do espaço nacional, convocando relações e dinâmicas que devem ser observadas através de uma perspetivação que se situa fora de uma cartografia linguística e geográfica *apenas* nacional.¹³ Aliás, observando algumas das propostas literárias de alguns autores contemporâneos cujas escritas convocam mais ou menos explicitamente o espaço simbólico, cultural e geográfico do Índico,¹⁴ sobressaem um conjunto de possíveis contrapontos cuja operacionalização proporciona o aparecimento de novas relações entre contextos e representações, facultando a redefinição de questões e epistemologias através das quais são lidas e situadas as escritas literárias contemporâneas. Paradigmas críticos deste género parecem apontar para itinerários teóricos e epistemológicos inéditos e, ao mesmo tempo, cruciais para desmontar as cartografias linguísticas eurocêntricas através das quais são, todavia, estudadas as *Literaturas Africanas*, proporcionando um conjunto de perspetivações capazes de responder às solicitações que determinados textos literários parecem conter e apontar. A este propósito, merece salientar-se que:

¹² A este propósito, pense-se, por exemplo, nos volumes de contos *Índicos Indícios I - Setentrião* (2005) e *Índicos Indícios II - Meridiano* (2005) ou ainda no romance *O Olho de Hertzog* (2010). Em ambos os casos a dimensão espacial surge como um paradigma narrativo crucial, apontando para um conjunto de relações transnacionais significativas.

¹³ Ou, por outro lado, a proposta literária de Borges Coelho parece contribuir para reconfigurar a própria definição — conceptual e epistemológica — de contexto nacional.

¹⁴ Entre os muitos contrapontos possíveis, pense, por exemplo, em autores como: Abdulrazak Gurnah, Abdourahman A. Waberi, Ananda Devi, Imraan Coovadia, Jean-Luc Raharimanana, Khal Torabully, Nuruddin Farah — entre outros — cuja obra literária é pautada por temas e sujeitos que podem ser lidos através de uma operacionalização crítica e conceptual do *paradigma do Índico*.

Tal como todos os textos literários, também os romances africanos oferecem pistas que podem ser utilizadas para os ler e apreciar. Neste sentido, muitos romances teorizam-se a si próprios, instruindo-nos, através da gramática narrativa, sobre como os deveríamos ler com proveito. (George, 2010: 21; tradução minha)

Neste sentido, o contraponto entre a obra de M.G. Vassanji e João Paulo Borges Coelho proposto neste artigo surge em resposta às solicitações que os próprios textos parecem sugerir, sobretudo tendo em conta a dimensão espaço-temporal onde as duas narrações, em rigor, se inscrevem, proporcionando, deste modo, um conjunto de contactos, intersecções e proximidades que serão postas em diálogo através de uma leitura que pretende conjugar especificidades regionais e nacionais dentro de um horizonte contextual mais alargado tal como parece ser o do Índico.

2. Leituras e Contrapontos. *O Olho de Hertzog e The Book of Secrets*

History drifts about in the sands, and only the fanatically dedicated see it and recreate it, however incomplete their visions and fragile their constructs.

M. G. Vassanji, *The Book of Secrets*

Se encontrasse agora a rapariga, recuaria um pouco no tempo, pedir-lhe-ia ainda uma última história, a mais complexa de todas; não as costumeiras histórias em que se vão retirando véus até ficar desnudado por completo o acontecido, mas uma história nova, toda ela virada para adiante.

J.P. Borges Coelho, *O Olho de Hertzog*

Em vista do itinerário crítico que me proponho desenvolver, torna-se útil introduzir e contextualizar, ainda que brevemente, a obra dos dois autores considerados neste estudo.

A obra literária de João Paulo Borges Coelho (Moçambique) convoca algumas das questões mais centrais da história de Moçambique, propondo uma configuração do espaço-tempo moçambicano, sem dúvida, singular. Particularmente emblemática é a relação que surge entre narrativas históricas e representação literária, onde o projecto criativo do autor parece apontar para um conjunto de solicitações teóricas significativas no que concerne a relação entre história e memória, tempo passado e condição presente, configurando a escrita literária como um lugar matricial para refundar a relação entre ficção e realidade. A este propósito, como salienta Rita Chaves:

(...) incorporando no exercício da ficção o compromisso com um projeto que tangencia e se distingue daquele que move o historiador (...) atualiza uma concepção de literatura que não quer se confundir com a história, nem substituí-la no que ela tem de particular. Daí a sua capacidade de fundar outros mundos com

que ajuda a revelar a complexidade do universo em movimento que é um traço do nosso tempo, em Moçambique e em outras latitudes (Chaves, 2008: 198).

Para além disso, o apelo a um imaginário espacial e cultural específico, tal como parece ser o do Índico, considerando ainda que só alguns dos títulos¹⁵ que constituem a obra literária produzida por Borges Coelho, torna-se crucial, apontando para uma reconfiguração contextual paradigmática, cuja abordagem permite reflectir em torno de um conjunto de *temas e sujeitos* inéditos no que diz respeito às questões que habitualmente marcam a literatura moçambicana. Portanto, o Índico a entender-se como “arena inter-regional emblemática” (Bose, 2006) configura-se como uma perspetiva conceptual e epistemológica alternativa para ler e situar a obra deste autor, oferecendo abordagens e problematizações significativas no que concerne às especificidades que caracterizam o contexto nacional e regional moçambicano¹⁶ convocados na escrita de Borges Coelho através de uma proposta literária que proporciona uma articulação crucial entre memórias privadas e narrativas históricas.

No que diz respeito à obra literária de M.G. Vassanji (Tanzânia-Quénia-Canadá), surge também uma configuração singular entre narrativas históricas e ficção, configurando o texto literário como um lugar de resgate de um conjunto de especificidades culturais e identitárias, sem dúvida, significativas. É sobretudo nas primeiras obras da produção literária do autor¹⁷ que o Índico parece destacar-se como tema e motivo emblemático, proporcionando um conjunto de solicitações cruciais que se prendem com a história da região da África oriental — por exemplo, da Tanzânia e do Quénia — e, sobretudo, com a história da comunidade indiana dentro de uma perspetivação temporal e espacial situada. Aliás, dentro desta perspetiva contextual específica, a obra de M.G. Vassanji proporciona uma articulação significativa acerca da relação entre história e escrita literária ou, melhor, entre narrativas públicas e privadas. Aliás, a este propósito Shane Rhodes afirma:

The Book of Secrets procura inscrever na história um sentido de mistério, de incompreensão, através de uma narrativa assombrada pela sua própria

¹⁵ Pense-se, neste sentido, ao texto *Crónica da Rua 513.2* (Borges Coelho, 2006) e aos dois volumes de contos *Índicos Índicios I – Setentrião* e *Índicos Índicios II – Meridião* (Borges Coelho, 2005). De se salientar o recurso à palavra “índicio” que parece proporcionar um conjunto de solicitações críticas e conceptuais significativas. Aliás, a dimensão “indiciária” do Índico na literatura de Borges Coelho e também dentro dos discursos culturais e identitários em Moçambique representa uma hipótese de estudo de grande interesse crítico. Esta questão constitui uma das reflexões críticas que me encontro a desenvolver no âmbito do meu projecto de pós-doutoramento.

¹⁶ Penso, por exemplo, nos romances *O Olho de Hertzog* (Borges Coelho, 2010) e *Crónica da Rua 513.2* (Borges Coelho, 2006).

¹⁷ Refiro-me a textos como: *The Gunny Sack* (Vassanji, 1989), *Uhuru Street* (Vassanji, 1990), *The Book of Secrets* (Vassanji 1996) e *The In-between World of Vikram Lall* (Vassanji, 2004).

incapacidade de produzir respostas; o romance tenta incluir *o-que-é-não-dito* como parte *do-que-é-dito*, não de um ponto de vista necessariamente binário, mas sim como parte integrante do próprio conhecimento: cegueira e visão tornam-se, assim, componentes complementares. Como o mesmo Vassanji afirma, o mistério da romance imita “o mistério da vida” (...) Talvez a questão mais importante com a qual *The Book of Secrets* nos deixa seja aquela colocada por Feroz no princípio do livro, cuja irrefutabilidade assombra todo o romance: “O que é a história, senhor?” (Vassanji, 1998: 4). E com efeito, quem é dono da história? Quem precisa de história? De que forma, história e colonização coincidem? O que é um facto? O que é uma ficção? (Rhodes, 1998: 190; tradução e sublinhados meus)

Ora, os contrapontos entre a obra literária destes dois autores poderiam ser múltiplos, proporcionando diferentes leituras e itinerários críticos. Dada a impossibilidade de uma análise detalhada das várias obras que poderiam ser postas em diálogo, procurarei reflectir em torno de algumas questões e estratégias que sobressaem como pontos de contacto significativos em vista de uma reflexão em torno da constelação crítica e conceptual entre história, memória e representação dentro de uma perspectiva operacional específica tal como a do Índico.

Em primeiro lugar sobressai, na produção literária dos dois autores, uma narração edificada a partir de uma relação seminal entre narrativas históricas e memórias privadas, onde a representação literária se destaca como um lugar de questionamento da História e, simultaneamente, de resgate de narrativas da memória, promovendo uma redefinição da relação entre presente e passado, ficção e realidade.

Considerando, por exemplo, as obras *O Olho de Hertzog* (Borges Coelho, 2010) e *The Book of Secrets* (Vassanji, 1996)¹⁸ uma dimensão crítica emblemática é sugerida principalmente pelo papel que formas de narração como o diário parecem desempenhar na construção dos dois romances, apontando para uma dimensão relacional entre *público* e *privado*, *experiência* e *objectividade*, sem dúvida, significativa.

No caso da obra de M.G. Vassanji, *The Book of Secrets*, a forma diarística não responde apenas a uma dimensão arqueológica da narrativa, mas desdobra-se nos diferentes

¹⁸ Neste sentido, é importante sublinhar que o contraponto entre estas duas obras literárias não se fundamenta num critério de semelhança e, logo, não procura evidenciar analogias criativas ou temáticas, remetendo para um conceito crítico — o Índico — que, por esta lógica, seria definível em termos de homogeneidade. Ao contrário, o diálogo entre os textos pretende, antes de mais, esboçar itinerários críticos que, sem abdicar das especificidades históricas e contextuais convocadas pelos textos, apontem para leituras alternativas e, simultaneamente, situadas das representações literárias e dos seus significados, articulando uma reflexão em torno de um paradigma epistemológico e conceptual complexo tal como o do Índico.

tempos e planos da narração, destacando-se como uma configuração diegética e conceptual emblemática. Neste sentido, o “*Livro dos Segredos*”, constituído pelo Diário de Alfred Corbin, Oficial do Império Britânico na África Oriental¹⁹, é apenas o ponto de partida para desvelar *outros segredos*, onde a intersecção entre narrativas da memória e H/história se torna crucial, sobretudo no que diz respeito às estratégias criativas que pautam a própria construção literária. Por outras palavras, como afirma o mesmo autor:

Em *The Book of Secrets* (...) não se trata apenas da questão da história “filtrada” por uma pessoa, mas também tem a ver com a história de um dado momento. Porque, sabes, a história é um acaso de tempo e pessoas. (...) Em *The Book of Secrets* há o diário, o livro dos segredos, mas há também o romance produzido pelo autor. A história é um jogo entre todos estes objectos: o criado e o que cria, o real e o imaginado. Por outras palavras, o narrador e o historiador jogam, ambos, uma espécie de jogo com a história. Aliás, a ideia do livro como um jogo, um jogo entre coisas, é muito importante para mim. A escrita torna-se assim um esquema [*a gamesmanship*], uma estratégia para contornar as próprias regras do jogo. (Rhodes, 1997: 108; tradução minha)

No que diz respeito à obra de Borges Coelho, *O Olho de Hertzog*, as chamadas *narrativas privadas* desempenham um papel fundamental do ponto de vista da construção do romance, apontando para um conjunto de solicitações significativas que pautam a relação entre *narração literária e testemunho*. Para além de um enredo que se vai construindo e desenvolvendo à medida que cada personagem enuncia a própria história²⁰, o Diário do General Von Lettow-Vorbek — comandante do exército Alemão no Tanganica, durante a primeira Guerra Mundial —,²¹ ou ainda *O Livro da Dor* de João Albasini — obra póstuma de carácter autobiográfico — são apenas algumas das *narrativas privadas* que informam a narração literária proposta pelo autor neste texto, proporcionando uma articulação entre memória, história e representação, sem dúvida, singular.

Em geral, a fisionomia narrativa que parece caracterizar estes textos aponta, de imediato, para um paradigma crítico pós-moderno tal como o da *metaficção histórica*, onde a desconstrução da relação entre representação ficcional e realidade se torna matricial.

¹⁹ O diário fundamenta-se nos documentos: “Confidential Memoranda for Provincial Commissioners and District Commissioners,” (1910) do Governador E. P. C. Girouard (Vassanji, 1994: 339).

²⁰ Relativamente a esta dimensão de enunciação e ambiguidade que caracteriza este romance de Borges Coelho, veja-se Brugioni 2012.

²¹ Paul Von Lettow-Vorbek (1923) *As minhas memórias na África Oriental*. Évora: Minerva.

A metaficção historiográfica relembra-nos, desconfortavelmente, que, enquanto os factos ocorreram no passado real e empírico, nomeamos e constituímos estes eventos como factos históricos através de narrativas seleccionadas e posicionadas. E até, de uma forma ainda mais básica, conhecemos apenas aqueles eventos passados que possuem uma inscrição discursiva, cujos rastros são visíveis no presente. (Hutcheon, 1988: 97; tradução minha)

Todavia, o que caracteriza os textos de Vassanji e Borges Coelho parece sugerir um conjunto de solicitações críticas ulteriores, sobretudo uma vez que a arquitectura narrativa que pauta estas escritas é posta em contraponto com uma dimensão contextual e relacional específica, proporcionando uma relação crucial entre *tempo* e *espaço*. A este propósito, tal como afirma Nazir Can:

O jogo poético que [João Paulo Borges Coelho] propõe assenta, sobretudo, na combinação quase caricatural entre o “pequeno” (quotidiano) e o “grande” (factos históricos), o primeiro virtuoso por excelência, criando um eco ou um profundo efeito de semelhança no/do segundo; isto é, multiplicando-o, segredando-o, iluminando-o, quase nunca o dizendo literalmente. E isto porque a obra literária de JPBC caracteriza-se por esta busca de verosimilhança (ou por aquilo que Francisco Noa denomina “(...) o espaço profícuo da probabilidade” – 1997, 3) entre as histórias anódinas do homem comum e a História. (Can, 2011: 13)

Em primeiro lugar, a relação que se vai estabelecendo entre *História*, *histórias* e *testemunhos*, ou ainda entre *objectividade* e *experiência* (Sarlo, 2005) aponta para uma redefinição conceptual e epistemológica cujas implicações são relevantes tendo em conta “a crise de memória” (Terdiman, 1993) e logo “o sentido de desarticulação orgânica entre passado e presente” (*idem*) que parecem caracterizar sujeitos, situações e contextos que pautam estes textos literários.

No entanto, os dois romances parecem sugerir uma fisionomia singular que diz respeito às narrativas individuais e da memória que, em ambos os textos, apontam para processos criativos, caracterizados, em primeiro lugar, pela sua feição inevitavelmente incompleta e ambígua. Aliás, o sentido de *mistério* e *ambiguidade* que caracterizam diferentes níveis e aspectos da narração desenvolvida nos dois romances, colocam estas escritas numa dimensão fenomenológica e semântica que se situa “para além da História”, configurando o texto literário como um lugar onde a relação entre presente e passado, história e memória não pretende ser resolvida, mas antes permanecer acessível e, logo, em constante questionamento.

No caso de *The Book of Secrets* de M.G. Vassanji, a intersecção entre *narrativas históricas* e *memórias individuais* configura o texto como uma *mise en abyme*,

desconstruindo uma relação antitética entre factos reais e ficção e, sobretudo, problematizando a dimensão subjetiva da memória, o processo criativo que a caracteriza e, logo, a sua feição inevitavelmente inacabada. A este propósito importa salientar que a narração desenvolvida em *The Book of Secrets* parte de um pressuposto que o autor reconhece explicitamente e que se prende com um sentido de ausência de história que caracteriza, por exemplo, a comunidade indiana da África Oriental²² cuja memória é edificada, no romance, a partir do diário do oficial britânico Alfred Corbin, lido e “completado” pelo narrador/protagonista Pius Fernandes, professor de história — indiano de origem goesa —, a quem cabe a tarefa de decifrar os *segredos* do livro.

They called it the book of our secrets, kitabu cha siri zetu. Of his writer they said: He steals our souls and lock them away; it is a magic bottle, this book, full of captured spirits; see how he keeps his eyes skinned, this muzungu, observing everything we do; look how meticulously this magician with the hat writes in it, attending to it more regularly than he does to nature, with more passion than he expends on a woman. (...) They were only partly right, after all those wazes — the ancients — who voiced wonder filled suspicion at the book and its writer, the all-power European whiteman administrator who has appeared in their midst to govern. They not know that this muzungu first and foremost captured himself in his bottle-book; and long after it left his side — taking part of him wit it — it continued to capture other souls and their secrets and dictate its will upon them. Even now it makes protagonists of those who would decide its fate. Because it has no end, this book, it ingests us and carries us with it, and so it grows. (Vassanji, 1996: 2)

No que diz respeito a *O Olho de Hertzog* de João Paulo Borges Coelho, surge de imediato uma relação entre *representação* e *factos verídicos* onde a qualidade da História apontada ou, melhor, resgatada pelo texto e a sua relação com o chamado presente é essencial. Aliás, as personagens que habitam a narração e os seus cenários representam sujeitos, lugares e circunstâncias cruciais da chamada História moçambicana e, mais em geral, da África Austral; no entanto, não é a verossimilhança o traço mais emblemático da relação entre história e realidade que o romance de Borges Coelho edifica. Aliás, a este propósito, como realça o próprio autor:

A cultura histórica estabelecida é aquela que torna palatável e enriquece uma versão da história pré-existente. Como se esta última fosse uma coluna vertebral e o suposto papel da história não fosse desmontar as vértebras mas, antes, limitar-se a

²² A este propósito, veja-se a entrevista de M.G. Vassanji in WASAFIRI, n° 13, 1991. (Nasta, 1991: 19-21).

trazer carne para “encher” os ossos. Como se os episódios silenciados, auto-silenciados, nunca tivessem existido. Não há história sem o permanente questionamento dos seus fundamentos. A actividade da história é indissociável da reflexão epistemológica. Não é o conteúdo das narrativas dominantes que eu questiono, mas a metodologia por detrás da sua construção. (Borges Coelho, 2010a)

É ainda por via desta estratégia narrativa que a dicotomia entre verdade e ficção é ultrapassada, configurando o texto literário como um lugar de resgate da História e da memória e, logo, como um espaço de enunciação de universos possíveis, onde, como afirma Rita Chaves:

Essa ampliação do eixo sobre o qual se organiza a matéria narrada combina-se a procedimentos transfiguradores da realidade, assumindo-se a ficcionalização como caminho para a composição da estória de um grupo devidamente situado em seu lugar, no campo geográfico e no social. (Chaves, 2010: 95)

Aliás, a questão referente à dimensão epistemológica que se prende com a prática de construção de uma cultura histórica representa um desdobramento crítico matricial sugerido pelo texto, apontando para uma aparato conceptual onde categorias como público/privado, história/memória, objectividade/testemunho são cruciais, proporcionando uma reflexão teórica e epistemológica complexa acerca da escrita literária e dos seus desdobramentos numa dimensão cultural situada.

3. Em jeito de conclusão

Em primeiro lugar, a escrita de M.G. Vassanji e João Paulo Borges Coelho configura-se como uma proposta literária que parece refundar a relação entre tempo e espaço, público e privado, memória e história, procurando questionar as dicotomias através das quais são lidos sujeitos, contextos e situações. Em geral, as implicações que estas escritas parecem possuir numa dimensão contextual situada tornam-se, sem dúvida, significativas especialmente no que concerne a relação entre representação literária, História/histórias e problemáticas socioculturais e políticas da contemporaneidade. A reflexão complexa sugerida pelos textos em torno da relação entre memória e História, numa perspectiva que pretende antes questionar uma visão consensual e celebratória das narrativas históricas, entrelaçando-as com memórias e testemunhos individuais, aponta para uma prática de representação singular e emblemática que sugere uma dimensão epistemológica relevante, configurando o espaço literário como um lugar onde narrativas, memórias e testemunhos se tornam “públicos”, isto é acessíveis, partilhados e, logo, questionáveis. Salientando uma manifesta “inevitabilidade do passado” (Sarlo, 2005: 9), as propostas literárias destes dois autores configuram-se

como representações que, ainda parafraseando Beatriz Sarlo, não pretendem resolver as problemáticas da H/história e da memória (2005), mas sim articular presente e passado através de uma relação complexa, cuja fisionomia *potencial, fragmentária* e, sobretudo, *inacabada* é emblematicamente *ilustrada* no espaço literário, fornecendo um conjunto de solicitações críticas e teóricas, sem dúvida, originais e significativas. Aliás, os textos considerados convocam solicitações cruciais que apontam para a problematização de um conjunto de questões contextuais específicas, proporcionando múltiplas possibilidades de reflexão em torno dos paradigmas que pautam a crítica humanística e, mais especificamente, o campo crítico das *Literaturas Africanas*.

Destaca-se a dimensão teórica e epistemológica sugerida pelo recurso ao que foi definido como “paradigma do Índico”. Tal como salientado por vários teóricos dos chamados *Indian Ocean Studies*, uma abordagem da dimensão cultural, histórica e social deste paradigma espaço/temporal específico proporciona o aparecimento de um conjunto de desdobramentos críticos e conceptuais emblemáticos para redefinir temas, sujeitos e relações que pautam estas representações literárias. Por outras palavras, ambos os textos analisados propõem uma complexificação emblemática das relações que se vão estabelecendo entre sujeitos e situações dentro de uma perspectiva temporal e política que se situa, por exemplo, na chamada *colonialidade*, convocando, simultaneamente, eventos marcantes do que vem sendo definido como *grande narrativa europeia* — a primeira guerra mundial na África oriental alemã, a missão civilizadora que caracteriza ideologicamente a colonização de África, entre outras —. Particularmente significativa parece a problematização das relações raciais e identitárias cuja articulação se desdobra num quadro contextual dificilmente observável por via de paradigmas de matriz binária, tais como branco/negro, colonizado/colonizador, colono/indígena, africano/europeu, entre outros, e onde a dimensão social, política e cultural do Índico se configura como *tema* e *motivo* central para a uma problematização situada em torno destas articulações conceptuais e epistemológicas.

No entanto, não tendo aqui a possibilidade de me deter de uma forma mais pormenorizada sobre as hipóteses de reflexão crítica e contextual que uma leitura aprofundada destes textos poderia facultar, pretendo apenas sublinhar a necessidade de repensar os aparatos teóricos e, logo, os itinerários epistemológicos que configuram a crítica às *Literaturas Africanas*, proporcionando, deste modo, abordagens e leituras que vão de encontro à originalidade dos desafios postos por certos textos literários contemporâneos e, logo, promovendo o surgir de cartografias críticas e constelações

teóricas alternativas e indispensáveis para repensar os significados das representações literárias no mundo contemporâneo.

Concluindo, dentro de um amplo conjunto de questões que a leitura e o contraponto entre estas escritas parece colocar, gostaria de destacar apenas algumas interrogações, cuja pertinência me parece particularmente significativa pois a sua articulação deixa em aberto itinerários críticos e epistemológicos inéditos e ainda por desenvolver.

Em primeiro lugar, sobressai uma interrogação que se prende com as cartografias que caracterizam o cânone crítico das chamadas *Literaturas Africanas*. Aliás, a escassa consolidação do que neste estudo foi definido como “paradigma do Índico” para uma abordagem destas representações literárias será, porventura, determinada pela relativização de uma relação de origem colonial, veiculada pela partilha linguística que parece subentendida pela definição do Índico como “paradigma para um transnacionalismo do Sul Global” (Hofmeyr, 2007)? Ou melhor, em que medida, a marginalização das relações — históricas, sociais e culturais — com a Europa poderá ser considerada como um elemento de inviabilização no que concerne o surgir e o consolidar-se de uma definição transnacional e heteroglóssica de grande originalidade e interesse epistemológico tal como a de *Literaturas do Índico*?

Em segundo lugar, surge uma questão que se prende com determinadas especificidades propostas pelas próprias representações literárias onde uma problematização *sui generis* em torno de paradigmas como *identidade* — cultural, nacional, etc. — *raça*, *colonialidade*, *situação pós-colonial*, entre outros, parece antes desconstruir alguns dos aparatos teóricos mais consolidados relativamente à própria abordagem crítica das *Literaturas Africanas*. Por outras palavras, se a literatura é, por norma, encarada como uma prática cultural concorrente à construção de uma identidade nacional pós-colonial — onde a relação de oposição entre colonial é pós-colonial é crucial—, em que medida as escritas que ilustram uma *transição ambígua* ou, ainda, uma *dispersão identitária* (Noa, 2012) significativa poderão ser lidas e observadas a partir do paradigma crítico da *literatura nacional*? Ou, ainda, será que as próprias solicitações contidas nestas escritas apontam para uma perspetivação crítica de matriz pós-nacional — não de dimensão celebratória tal como parece ser a *lusófona* — ou, melhor, *transnacional* onde a visão individual esbate uma definição comunitária — isto é, partilhada — destas representações?

São estas, a meu ver, algumas das perguntas a partir das quais uma reflexão crítica deveria mover, proporcionando, deste modo, itinerários críticos e epistemológicos

capazes de promover uma mais ampla redefinição das práticas de representação literária e do seu campo semântico e operacional.

Referências bibliográficas

- Ahmad, A. (1992). *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London and New York: Versus.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Borges Coelho, J.P. (2010a). A Literatura e o léxico da pós-colonialidade. Uma Conversa com João Paulo Borges Coelho. *Diacrítica – Dossier de Literatura Comparada* (24) 3, 427-444.
- (2010) *O Olho de Hertzog*. Lisboa: Leya.
- (2006) *Crónica da Rua 513.2*. Lisboa: Caminho.
- (2005) *Índicos Índicios I – Setentrião*. Lisboa: Caminho.
- (2005) *Índicos Índicios II – Meridião*. Lisboa: Caminho, 2005.
- Bose, S. (2006). *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in an Age of Global Imperialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Braudel, F. (1985). *La Méditerranée*, vol. 1: *L'espace et l'histoire*, vol. 2: *Les homes et l'héritage*. Paris: Flammarion.
- Brugioni, E. (2012a). *Contiguidades Ambíguas: Crítica Pós-colonial e Literaturas Africanas*. In Leite, A. M., Chaves, R. & Apa, L. (Orgs.) *Nação e Narrativa Pós-Colonial*. (pp. 379-394) Lisboa: Edições Colibri.
- (2012) Resgatando Histórias. Épica moderna e pós-colonialidade. Uma leitura de *O Olho de Hertzog* de João Paulo Borges Coelho. In Brugioni, E., Passos, J., Sarabando A. & Silva, M-M. (Orgs.). *Itinerâncias. Percursos e Representações da Pós-colonialidade | Journeys. Postcolonial Trajectories and Representations*. (pp.391-404) Vila Nova de Famalicão: Húmus Edições-CEHUM.
- Brugioni, E. & J. Passos (Orgs.) (2013) Dossier “Narrando o Índico” in *Diacrítica – Literatura*, 27 (3). Vila Nova de Famalicão-Braga: Húmus Edições-CEHUM.
- Can, N. (2011). *História e ficção na obra de João Paulo Borges Coelho: discursos, corpos, espaços*. Tesi doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona Facultat de Lletres Departament de Filologia Espanyola Gener de 2011.
- Chaundhury, K.N. (1990). *Asia before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the rise of Islam to 1750*, Cambridge Eng. Cambridge UP.

Chaves, R. (2008). Notas sobre a Ficção e a História em João Paulo Borges Coelho. In Calafate Ribeiro, M. & Meneses, M.P. (Orgs.) *Moçambique: das palavras escritas*. (pp. 187-198), Porto: Edições Afrontamento.

Falconi, J. (2012). Literaturas Africanas, língua portuguesa e pós-colonialismos. In Brugioni, E., Passos, J., Sarabando A. & Silva, M-M. (Orgs.). *Itinerâncias. Percursos e Representações da Pós-colonialidade | Journeys. Postcolonial Trajectories and Representations*. (pp. 203-218), Vila Nova de Famalicão: Húmus Edições-CEHUM.

— (2008) *Utopia e conflittualità. Ilha de Moçambique nella poesia mozambicana contemporanea*. Roma: Aracne.

Fawaz, L.T. & Bayly C.A. (Eds.) (2002). *Modernity and Culture: From the Mediterranean to the Indian Ocean*. New York: Columbia University Press.

Garuba, H. (2009). The Critical Reception of the African Novel. In Irele, F. A. (Ed.) *The Cambridge Companion to the African Novel*, (pp. 243-262), Cambridge: Cambridge University Press.

George, O. (2009). African Novels and the Question of Theory. In Gaurav, D. (Ed.) *Teaching the African Novel*. (pp.19-36), New York: Modern Language Association of America.

Gramsci, A. (2007). *Quaderni del Carcere*. Edizione critica a cura dell'Istituto Gramsci. Torino: Einaudi.

Gupta, P., Hofmeyr, I. & Pearson, M. (Eds.) (2010). *Eyes Across the Water. Navigating the Indian Ocean*. Unisa Press & Penguin India.

Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. In Rutheford, J. (Ed.) *Identity, Community Culture, Difference*. (pp. 222-223), London: Lawrence and Wishart.

Hofmeyr, I. (2007). The Black Atlantic meets The Indian Ocean: Forging New Paradigms for transnationalism for the Global South. *Literary and Cultural Perspectives. Social Dynamics. A Journal of African Studies*, 33 (2), 3-32.

Hutcheon, L. (1998). *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge.

Kearney, M. (2004) *The Indian Ocean in World History* . London: Routledge.

McPherson, K. (1993). *The Indian Ocean: A History of People and the Sea*. Delhi: Oxford University Press.

Moorthy, S. & A. Jamal (Eds.) (2010) *Indian Ocean Studies: Cultural, Social, and Political Perspectives*. New York: Routledge.

Nasta, S. (1991). Interview: Moyez Vassanji with Susheila Nasta. *WASAFIRI*, 13, 19-21.

Noa, F. (2012). Oceano Índico e a dispersão identitária: o caso de Moçambique. Comunicação apresentada na Conferência Internacional OS INTELECTUAIS AFRICANOS FACE AOS DESAFIOS DO SEC. XXI Em Memória de Ruth

First/Celebração dos 50 anos da UEM. Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 28 e 29 de Novembro (texto inédito)

Parry, B. (2009). The Institutionalisation of postcolonial studies. In Lazarus, N. (Ed.) *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. (pp. 66-82), Cambridge: Cambridge University Press.

Pearson, M. N. (2011). History of the Indian Ocean: a Review Essay. *WASAFIRI*, 26: (2), 78-99.

—(2003) *The Indian Ocean*. London: Routledge.

Rohdes, S. (1998). Frontier Fiction: reading Books in M.G. Vassanji's 'The Book of Secrets'. *ARIEL: A review of International English Literature*, 29 (1), 179-193.

—M.G. Vassanji: an interview. *Studies in Canadian Literature*, 22 (2), 105-17.

Said, E. W. (2004). *Humanism and democratic criticism*. New York: Palgrave.

Sanches, M. R. (2007). Reading the Postcolonial: History, Anthropology, Literature and Art in a 'Lusophone Context'. In Medeiros, P. de (Ed.) *Postcolonial Theory and Lusophone literatures*. (pp. 29-148). Utrecht: Portuguese Studies Centre.

Sarlo, B. (2005). *Tiempo Pasado: Cultura de la Memoria y Giro Subjetivo – Una Discusión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Terdiman, R. (1993). *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Lettow-Vorbek, P. von. (1923). *As minhas memórias na África Oriental*. Evora: Minerva.

Vassanji, M.G. (2004). *The In-between world of Vikram Lall*. London: Canongate.

— (1996) *The Book of Secrets*. London: Picador.

— (1990) *Uhuru Street*. Oxford: Heinmann.

— (1989). *The Gunny Sack*. Oxford: Heinmann.

Vergès, F. (2003). Writing on Water: Peripheries, Flows, Capital, and Struggles in the Indian Ocean. *Positions: East Asia Cultures Critique. Special issue, The Afro-Asian Century*, 11 (1), 241-57.

Elena Brugioni é Doutorada em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa e Investigadora em Pós-doutoramento no Centro de Estudos Humanísticos – CEHUM. As suas áreas de investigação passam pelas Literaturas Africanas, Estudos do Índico [Indian Ocean Studies] e Estudos Pós-coloniais. Desde 2010 desenvolve o projecto de Pós-doutoramento financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Programa Operacional Potencial Humano e Fundo Social Europeu) "Provincianizando o Cânone. O questionamento das 'grandes narrativas' europeias em literaturas homóglotas" [SFRH/BPD/62885/2009]. É membro do GAPS - Grupo de Pesquisa em Artes, Género & estudos Pós-coloniais do Centro de Estudos Humanísticos e docente no Programa Doutoral em *Modernidades Comparadas* (CEHUM/ILCH) da Universidade do Minho. ebrugioni@ilch.uminho.pt

DIASPORIC IDENTITY(IES) AND THE MEANING OF *HOME* IN AUTOBIOGRAPHICAL DOCUMENTARY FILMS*

Isabel Macedo

Universidade do Minho, Portugal

Rosa Cabecinhas

Universidade do Minho, Portugal

Abstract: Reconstructed in social contexts, the memories of forced migration experiences such as those lived by filmmakers Diana Andringa and António Escudeiro – who had to leave Angola, the country where they had been born and raised – are now being highlighted, shared, and negotiated in the current audiovisual context. The documentaries analyzed in this work, Escudeiro's *Goodbye, Until Tomorrow* (2007) and Andringa's *Dundo, Colonial Memory* (2009), allow us to reflect on how these memories of migration experiences are portrayed in contemporary Portuguese cinema. In this article, we argue that autobiographical narratives – oral and visual – are privileged sites for investigating cultural identity and its construction. Our thematic analysis of these two documentaries was complemented by an in-depth interview with the authors. This multi-method approach allowed us to investigate the social and cultural contexts in which they lived, as well as the meanings of *home* and *belonging* to the two filmmakers.

Keywords: Autobiographical documentaries; memory; *home*; identity.

Introduction

Autobiographical documentaries that focus on the events of the colonial period allow for the analysis of the narratives of those who live and have lived within and between cultures (Bhabha, 1994) - due to the processes of colonisation and forced migration. This is the case with filmmakers António Escudeiro and Diana Andringa, both of whom have directly experienced forced migration, developing distinctive identities and social relations within and across countries. Through their audiovisual narratives and by relating images (spaces) to discourse, we have gained a more precise insight into the identity process and the concept of *home*. The documentaries analyzed in this paper (*Goodbye, Until Tomorrow* [2007; Appendix A] by António Escudeiro and *Dundo, Colonial Memory* [2009; Appendix B] by Diana Andringa) allow us to reflect on the role of migration experiences in the process of identity (re)construction, as well as their impact on everyday life. These two filmmakers are people who were forced to leave their home country of Angola for Portugal. Both returned to Angola after several

* Paper developed under the research project "Identity Narratives and Social Memory: the (re)making of lusophony in intercultural contexts" (PTDC/CCI-COM/105100/2008), and the PhD Scholarship SFRH/BD/75765/2011, supported by the Portuguese Foundation for Science and Technology.

decades to review the spaces of the past and confront their own memories. Their documentaries seek to portray these return journeys.

In this paper, we reflect on the concepts of *autobiographical memory*, *cultural identity*, and *home*. Through thematic analysis (Braun & Clarke, 2006) of the selected documentaries, our main concern is to examine the contexts and meanings of the messages produced. This approach allows us to locate the themes related to the concepts of identity, belonging, and home within the audiovisual narratives.

Furthermore, semi-structured interviews with the filmmakers enable us to understand the relationship between migration and identity by discussing what being at home and leaving home meant to the two interviewees. Two types of homes were found in their oral and audiovisual narratives: the *real home* referring to domestic and familiar spaces, for many years unreachable because of the Angolan civil war, and the *symbolic home*, connected to memories of exile and nostalgia.

1. The Social Character of Memory

Maurice Halbwachs' seminal work on the interplay between *individual memory* and *collective memory* is of major importance. The author argues that there are no purely individual memories, since all memories are formed within a group setting. Halbwachs argues that memory is mainly a collective process; this is so also for memories which seem to be private and personal. In other words, memories that involve no other person but only experiences in which the individual was alone are still essentially collective, for they exist only because the individual's mind is organized by a social process and perceives and remembers within a social context. Thus, "no memory is possible outside frameworks used by people living in society to determine and retrieve their recollections" (1952/1992: 43). The individual remembers by placing himself at the viewpoint of the group and group memory realizes and manifests itself in the memories of individuals.

Following this perspective, what we see today is taking place within the framework of our old memories, which adapt to our current perceptions. Since the collective memory is essentially a reconstruction of the past in the light of the present, we preserve some memories of our lives, which are continually reproduced. Through them "a sense of our identity is perpetuated" (Halbwachs, 1952/1992, p.47).

According to Halbwachs (1952/1992), one cannot think about the events of one's past without discoursing upon them. In fact, language has a key role in the reconstruction of our pasts. How do we locate our memories? With the help of reference points that we

carry with us. As we look around or think of others, we can find ourselves in those times and spaces once again. Fivush (2008) emphasizes this social nature of memory. According to this perspective, memory in general and autobiographical memory in particular are built on social interactions in which specific interpretations of events are highlighted, shared, negotiated, and contested, leading to fluid, dynamic representations of the events of our lives and helping us to define ourselves, others, and the world. It is through language that autobiographical memory is expressed and personal memory organized.

The stories we tell about our lives define who we are as individuals within families, cultures, and historical periods. To Fivush (2008), there are two critical developmental periods: the preschool years, when the self begins to emerge, and adolescence, when autobiographical memories are moved into the narrative of global life by which we define ourselves, others, and our values. In adolescence, we see the beginning of a narrative that connects life events over time and places them in relation to one another, creating a set of interrelated stories. For Fivush (2008), individuals put their own life stories into the context of family history, which enables them to understand themselves as members of a family that extends beyond their birth. Their own stories are therefore embedded within the stories of others, past and present.

Keeping in mind the social character of memory, it is important to understand how the memories of people who have lived through forced migration have been reconstructed in audiovisual forms. Knowing which influences have been exerted over them renders these narratives important sites for analyzing the identity process. Documentary films, particularly autobiographical ones, can help us to simultaneously conserve a factual record of events and approach all these events and the phenomena that surround them in a more holistic way (Reia-Baptista, 2010).

2. Autobiographical Memories of Colonial Past

Reflecting on discourses about the past requires a critical view of our own perspectives – a process of gradual distancing with respect to the event in question, a decentration from our own perspective - and the progressive inclusion of the perspectives of others, as well as the coexistence of a plurality of possibly conflicting memories. Further, the “Other” must be recognized as potential partner (Licata, Klein, & Gély, 2007). This statement is even more significant when studying memories of past conflicts, such as colonial wars, which can be an obstacle to dialogue between groups that compromises their future relations. Proper management of collective memories – often contradictory and plural – is crucial to the success of the reconciliation process and the possibility of

an effective dialogue with the “other” (Cabecinhas & Feijó, 2010). In fact, collective memory plays an important role in the present-day relationships between former colonizers and the former colonized.

Indeed, as L'Éstoile (2008) argues, the colonial past is present in Europe, as in ex-colonized regions around the globe. It is embodied not only in material culture, in monuments, libraries, architecture, and museum collections, but also in images and people. It shapes politics, economics, artistic and intellectual life, linguistic practices, and senses of belonging. It also informs the rhetoric and the categories mobilized when Europeans deal with migrants from other continents.

The Portuguese colonial empire was the last to fall, in 1975. The idea of empire was firmly implanted in the country's national consciousness and served as one of the main sources of national pride (Corkill & Almeida, 2009; Sobral, 2010). Even though the concept of “empire” disappeared from the public discourse in the 1950s, several authors argued this was mainly a modification in the terminology, with no structural changes. The repeal of the Colonial Act in 1951 made it official, the “colonies” began to be called “overseas provinces” and Portugal was redefined as a “multi-continental nation”, a “decisive reassertion of national unity”, according to Carvalheiro (2011, p. 205), with no substantive changes in the way the “overseas provinces” were administered, or in the public perceptions.

The official discourses of national identity highlight what the Portuguese have given to others and not what they have received from them (Almeida, 2002). In fact, fifty years of dictatorships, colonial wars, and the lusotropicalist myth have marked Portuguese self-representations throughout the post-colonial period. Vala, Lopes and Lima (2008) maintain that some racism in Portugal is a lingering consequence of the *Lusotropicalist ideology*. This alleged dimension of the Portuguese national character was created and spread by the anthropologist Gilberto Freyre (1933/2002), when he proposed the concept of *Lusotropicalism* to explain the apparent success of relations among different cultures in Brazil. This ideology is based on the supposed existence of a specific Portuguese cultural trait: the natural capacity and ability of the Portuguese to relate to people they see as different. This trait that would explain the “unique character of colonial relationships, and that would, nowadays, have a positive impact on the relationships between Portuguese and immigrants” (Vala, Lopes, & Lima, 2008, p. 289).

However, recent research reveals that newer, more sophisticated forms of racism have emerged, producing many everyday discriminatory actions, at institutional and

interpersonal levels (Cabecinhas, 2010; Pereira & Vala, 2012). Seeking to understand the persistence of the Lusotropicalist viewpoint, Mendes and Valentim (2012) studied history school textbooks published in Portugal between 1965 and 1972, in the attempt to verify whether these ideas remained disseminated within Portuguese society. The authors found that there are very clear references to harmonious coexistence among peoples and, above all, an affirmation of colonized peoples as Portuguese, separated only by customs and skin color. Araújo and Maeso (2012) also studied Portuguese history textbooks, analyzing the five most popular textbooks for the 2008 –2009 school year, at Key Stage 3 (Years 7, 8, and 9, for pupils aged 12–15). The authors found that the textbooks' master narratives constituted a power-evasive discourse of history that naturalized core processes such as colonialism and racism.

In the context of these enquiries, we considered it important to study not only school textbooks but also films, and to examine their roles in the dissemination of social representations about national identity and in the construction of collective memories. As Sonja de Leeuw states, by the end of the 1980s and in the 1990s the use of testimonies and the role of witnesses became crucial in reshaping collective memory; “documentary filmmaking has taken the opportunity to present individual stories as representations of memory, providing a variety of discourses of memory, a variety of truths” (2007: 81).

Autobiographical documentaries that focus on forced migration experiences, such as those studied in this article, are tools that permit us to analyze identity dynamics by examining the effects of these displacement experiences on people's lives. They also offer an opportunity to increase our knowledge and expand our perceptions of the various experiences of individuals who have lived or live “in-between” cultures (Bhabha, 1994), helping to transform mutual representations and images from the colonial past. Therefore, we argue that the production and dissemination of documentaries based on autobiographical memories reveal other versions of history, told in the first person, which, when integrated into our knowledge of the past, will enable a better understanding of historical events and their meanings for different sociocultural groups (Macedo, Cabecinhas, & Abadia, 2013).

3. Media, Cultural Identity, and the Meaning of Home

Media and communication technologies play an important role in the cultural identity process. They construct images, text, and sounds that mediate relations within specific communities, connections among members of displaced groups, and communications between different cultural groups and individuals (Bailey, Georgiou, & Harindranath,

2007). Increasingly, imagination and mediation have become tightly interlinked to processes of globalization — especially the intense mobility of people, ideas, images, and sounds. Transnational media have become a means of transporting and translating ideologies and cultural repertoires beyond physical boundaries. Visual culture offers diasporic populations the opportunity to identify with their concepts of homeland, emphasizing common affiliations and identifications (Moorti, 2003). Accordingly, to the two filmmakers, the films produced might help to forge feelings of “belonging” and “bridging”, creating symbolic spaces for political expression, senses of inclusion or exclusion, and hybrid identity articulations (Bailey, Georgiou, & Harindranath, 2007).

With regard to the identity concept, most authors agree that *identity* is a complex and multidimensional notion that should not be understood as “transparent”. Hall (1993) considers that we must understand the concept of identity as a “production”, that is, as an always incomplete process in which our representations of others and of our experiences are significant. He adds that “identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past” (Hall, 1993, p. 225). According to Hall (1993), it is only from this position that we can properly understand the traumatic character of the colonial experience. The past is always constructed through memory, fantasy, narrative, and myth, and cultural identities are the points of identification and positioning within the discourses of history and culture:

In terms of colonialism, underdevelopment, poverty, and the racism of colour, the European presence is that which, in visual representation, has positioned the black subject within its dominant regimes of representation: the colonial discourse, the literatures of adventure and exploration, the romance of the exotic, the ethnographic and traveling eye, the tropical languages of tourism, travel brochure and Hollywood and the violent, pornographic languages of ganja and urban violence (Hall, 1993, p. 232–233).

Hall theorized identity as within, not outside, representation, and hence saw cinema not as a mirror held up to reflect what already existed but as another form of such representation (1993). The two films studied in this article constitute specific spaces of representation and identity reconstruction. They are personal and unique, like fingerprints, because they are both authorial and autobiographical. They can be included in what Naficy (2001) considered an *accented cinema*, in which identity is not a fixed essence but a process of becoming, even a performance of identity. As the author argues, *accented films* emphasize:

visual fetishes of homeland and the past (landscape, monuments, photographs) (...), as well as visual markers of difference and belonging (posture, look) (...), they equally stress the oral, the vocal, and the musical (...) which also demarcate individual and collective identities (Naficy, 2001, p. 24-25).

A question often encountered in our daily lives and directly related to how we identify ourselves is “Where are you from?”. The answer relies on our points of identification and networks of belonging. Therefore, what does it mean for people like Diana Andringa and António Escudeiro, who have endured forced migration, to be at home? How are the meanings of home and belonging represented through their audiovisual narratives?

In an insightful paper titled “Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement”, Sara Ahmed (1999) reflects on the relationship between migration and identity. She states that *home* is implicitly constructed as a “purified space of belonging in which the subject is too comfortable to question the limits or borders of her or his experience” (Ahmed, 1999, p. 339). However, the concept of home is also a mythical place of desire in the diasporic imagination. In this sense, it is a place of no return, even if it is possible to visit the geographical territory that is seen as home. On the other hand, home is the lived experience of a locality, including its sounds, and smells (Brah, 1996).

As Ahmed (1999) argues, the “narrative of leaving home produces too many homes and hence, no place in which memory can allow the past to reach the present (in which the ‘I’ could declare itself as having come home)” (p. 330–331). The author refers to home as a skin, suggesting that the boundary between one’s self and home is permeable, and that the boundary between home and away is permeable as well. According to this perspective, “Movement away is always affective: It affects how ‘homely’ one might feel and fail to feel” (Ahmed, 1999, p. 341). It is impossible to return to a place that was lived as “home” according to Ahmed (1999), because one’s home is not outside of one’s self, but part of it. Indeed, the movements of individual selves between places that come to be inhabited as homes involve the “discontinuities of personal biographies and wrinkles in the skin” (Ahmed, 1999, p. 341). The migratory experience of leaving home can therefore be defined as follows:

Failure of memory to fully make sense of the place one comes to inhabit, a failure which is experienced in the discomfort of inhabiting a migrant body, a body which feels out of place, which feels uncomfortable in this place (Ahmed, 1999, p. 341).

The process of returning home, as Escudeiro and Andringa did, is similarly about the failures of memory, specifically of memories not being inhabited in the same way by what appears to be familiar (Ahmed, 1999, p. 344). The issue is that home is not simply about fantasies of belonging –one’s location of origin – but rather, it is sentimentalized as a space of belonging. We agree with Ahmed (1999) when she states that the questions of home and being at home can only be addressed by considering the issue of affect. Both films are constituted by the structures of feeling of the filmmakers themselves as displaced subjects. Hence, affect is often present, as we will see, in the visual narratives we examined, although it is even more visible in the oral narratives of the two filmmakers. This is due to the more spontaneous nature of oral narrative, compared to the structured and reworked character of films.

4. Where is Home? Reflections on Memory, Space, and Belonging

Starting with the importance given to autobiographical documentaries as instruments enabling reflections on identity reformation, we decided to examine Escudeiro’s documentary *Goodbye, Until Tomorrow* and Andringa’s *Dundo, Colonial Memory*. To complete this analysis, we also developed in-depth interviews with the filmmakers. It is important to draw attention to the fact that these documentaries are specific records of reality and that the people who produced them had specific points of view on the subject matter as well as scripts guiding their production. Thus, it is not a viewpoint that can be generalized, yet it allows us to explore some of the identity dynamics that resulted from the migration processes in the (post)colonial period.

Goodbye, Until Tomorrow is the story of Escudeiro’s return to Angola. This film intersects and confronts two visual worlds: the director’s memoirs and modern Angola. As the author states early in the film, "Sept. 15, 1975, I was forced to leave Angola. Thirty-two years after, I returned. From this return and others, I got this look" (*Goodbye, Until Tomorrow*, 2007). The film is intended to show the cities and places in Angola that marked the author life. As Escudeiro mentions in his interview, "I wanted to make a film that was somewhat my Angolan geography"¹ (Escudeiro, interview, Feb. 8, 2013). This statement can be analyzed using Halbwach’s (1950/1990) idea that space is a lasting reality. In this sense, to reclaim our past, we need to see the environment around us in order to evoke past memories. For Escudeiro, "space" refers to what he went through and the buildings from the past reappear in various memory categories.

¹ In Angola, the author lived by the sea, where morning baths on the beach were a daily ritual. His house in Lisbon, where the interview was conducted, is filled with photographs and objects related to Angola and the spaces portrayed within the documentary.

This relationship between space and memory is very present in the author films and oral narratives.

This street, the house that was not there, was my world. I lived here my childhood with my sisters, my father, and my mother (*Goodbye, Until Tomorrow*, 2007).

The garage, the skating rink, tennis court, are images of an inexplicable survival, ask a glance at the magic of their timelessness (*Goodbye, Until Tomorrow*, 2007).

These two excerpts, as those that follow bring to the discussion the concept of *accented cinema*. Naficy (2001) refers that many accented films emphasize territoriality, rootedness, and geography. In fact, because the filmmakers were displaced, these films are deeply concerned with territory and territoriality. Their preoccupation with place and homeland tends to emphasize boundlessness and timelessness, and it is expressed by means of nostalgic longing to the homeland's natural landscape, monuments, and souvenirs.

On the border of unbelievable, I review the Lobito Sport Club. The memory is no longer memory, and today brings the Carnival celebrations, evening dances, the dances and movie night on Tuesdays and Saturdays. Here, I saw the first movie of my life (*Goodbye, Until Tomorrow*, 2007).

Finally, the Benguela Railway, the center of everything. Kid, playing trains, watching them depart and arrive. My father came to Angola to work on the final section of the line from Lobito to Luau – 1,357 km stretched. Civil war stopped the train for 30 years. Today, via Lobito to Huambo and Cubal the Calenga; tomorrow will be Luau. Having reached director, left in railways 40 years of his life (*Goodbye, Until Tomorrow*, 2007).

Similarly to those of António Escudeiro, the memories associated with the physical spaces where Diana Andringa lived for 11 years are also highlighted, both throughout her documentary and her interview. The excerpts that follow allow us to understand how this director was affected by physical and social places, and also by the elements that comprised them:

The fantastic roast beef that my godmother cooked – at the time, I liked meat well done, but even rare, it tasted fantastic. I remember the mayonnaise was fantastic, the taste of potato chips. Those flavors – I have them all – mangoes, pineapples, papayas, the breakfast (Andringa, interview, Jan. 6, 2012).

Then I remember stupid things, but that was perhaps later at the second house that I remember, so this was life in K10. I remember a beautiful palm tree at the end of

our street; I mean, I remember the sounds, smells, all those things, plants, animals (Andringa, interview, Jan. 6, 2012).

Those are the memories of the earth; you know, the red soil is completely different from the soil here, and then there were the rivers. There was the humidity itself (Andringa, interview, Jan. 6, 2012).

On the relationship between space and collective memory, Halbwachs (1952/1992) introduces the notion of *space* beyond its geographical understanding to a place of memory production surrounded by symbolism. Space is not only the place of memory but also a means of expressing changes in group dynamics over time. In fact, the buildings that Escudeiro presents in his film, marred by bullets because of the Angolan civil war, reveal changes to Angolan society.

It is interesting to see that the spaces that the director visits allow him to relive old memories, such as the Benguela Railway, a structure that marked his childhood and professional life, and his father's career path. Escudeiro worked for several years on the "paying train" where payments were made to railway employees. The author was responsible for these collections. In the interview, he tells us, "How I liked to spend receipts" (Escudeiro, interview, Feb. 8, 2013). In this moment, recalling this period of his life, emotion was displayed in his facial expression. Therefore, the questions of home and being at home, when individuals recall past memories, are closely linked to affect, as argued by Ahmed (1999). The emotional tone is also meaningful when Escudeiro refers to the cinema of Ruacana and to the Huambo house.

On the main street, the Ruacana, cinema of all movies, is the hurt ruin of that city that expects new destinations (*Goodbye, Until Tomorrow*, 2007).

Coming countless times, comes the Huambo home. Who are these rooms that were ours? Who is this balcony? How much rain, how many storms, how many rays befell this house, 90 years old? What are these meetings? (*Goodbye, Until Tomorrow*, 2007).

Andringa returned to Dundo in 2008 in order to confront her memories, to see "if they were real" and to reencounter the places of her childhood, although she was aware that they could have changed significantly compared to what she had left behind more than 50 years before. For this author, it was social inequality that marked her childhood experiences in Dundo. Emotions and memories are displayed within her documentary and in her interview, where she recalls several episodes. For instance, Andringa recalls an event related to a servant she loved who had been accused of stealing a piece of clothing from a neighbor: "He was black, passing by. The garment vanished, so he was

arrested, beaten up to confess, and they beat him so hard...” (Andringa, interview, Jan. 6, 2012).

I remember his hands so red from the slapping he had taken, swollen hands, and I remember my father, who was a distant person, look at him, pick up his hands, look at him, apologize, and burst into tears. I just saw my father cry for two or three times, but I remember that day, my father was so embarrassed. This is a shame that penetrates us, because it is a shame that there are people that somehow you perceive that it is on your behalf that they do those things, that you can beat up that person (Andringa, interview, Jan. 6, 2012).

In fact, it is precisely because of this affective relationship and the set of meanings related to contexts, facts, and individuals that we can properly understand the plurality of collective memories during the colonial period. This affective relationship is also noticeable in Escudeiro’s documentary, when one individual tells him that he had met his father, a “good engineer”: “I want to see this gentleman; this gentleman is ours” (*Goodbye, Until Tomorrow*, 2007). The author says, “In these words only, I found one of the reasons, perhaps the stronger for being here now” (*Goodbye, Until Tomorrow*, 2007). Reflecting on where home is for him, Escudeiro responds without hesitating:

My land is Angola; I was not born here. It is not that I don’t like Lisbon. Lisbon is a very beautiful city, but I feel inside of me. (...) I have always Angola as my land. Just look around you; it's not exhibitionism, it is memory. I have boxes and boxes and boxes of photographs of Angola (Escudeiro, interview, Feb. 8, 2013).

When recalling his family, the author adds that he is convinced that his “father died of longing for Africa. His soul, if it exists, remains in Angola” (Escudeiro, interview, Feb. 8, 2013).

Andringa’s homeland is not Lisbon either, because “Lisbon is no man’s land” (Andringa, interview, Jan. 6, 2012). Even her parents’ house in Portugal does not have the same meaning for the filmmaker, “because it is not there that you are raised. So physically, I, despite being white, despite not being *tchokwe*, despite all this, I am clearly Angolan. Culturally, I am a mixed thing” (Andringa, interview, Jan. 6, 2012). As can be seen from the filmmakers excerpts, ‘home’ incorporates a focus on a multiplicity of levels, including the individual, family, community, society, and nation; it also functions as an indicator of the spatial aspect or geographic location of imagined belonging (Walder, 2011).

Reflecting on who she really is, Andringa tells us she is a citizen of the world:

This is a very friendly way of saying that I am a stateless person. (...) That is, what I am is a person without land, a stateless person. It is a person who is constantly in need of their own country (Andringa, interview, Jan. 6, 2012).

People may and do often feel alienated from the place where they are; specially if, like Andringa and Escudeiro, they have been obliged to depart from their place of birth and upbringing, and make a new home elsewhere. Naficy (2001) argues that to overcome this anxiety many colonial and postcolonial filmmakers have tried to re-imagine or recreate their homelands. The author adds that as a result, the nurturing of a collective memory, often of an idealized homeland, is constitutive of the diasporic identity.

Andringa considers herself physically Angolan, having repeated this idea several times throughout her narrative, and states that she needs:

A sense of space that is not this one; here, I feel closed and oppressed. I feel like I am always being watched. Therefore, I need that sense of space; I need the concept of heat. (...) I need green, I need plants, and I practically only like tropical plants (Andringa, interview, Jan. 6, 2012).

Andringa belongs to that space. Home, for her, seems to be associated with the lived experience of locality and its sounds and smells (Brah, 1996).

Throughout the interviews and documentary analyses, we find one idea that seems to permeate these narratives. Although both filmmakers returned to the land where they were born and lived for years, the return home is not completely achieved. Indeed, as Ahmed (1999) argues, it is impossible to return to a place where one once lived as home, because the home is not independent of the self. They returned to their physical homes, for many years unreachable because of the civil war. Nevertheless, the symbolic home, connected to their memories of exile and nostalgia (affections) can only be remembered and imagined. In fact, reconstructions of the past can only be approximations (Halbwachs, 1950/1992), but visual culture can help to create networks and affective ties between diasporic populations around the world.

Furthermore, documentaries like those analyzed in this paper enable us to understand on how identity is formed and transformed through forced displacement experiences, especially when this process occurs in critical development periods like adolescence, as was the case for Andringa, who left Angola when she was 11. The two films reveal positions on the events of the past and, by allowing us to recognize their different stories, enable us to construct our own points of identification and perhaps revise our views about this period of history.

Final Thoughts

The experiences lived in the colonial period, have been disseminated by museums, literature, films, and other cultural memory artefacts. Public memory of this time is proliferating in Portuguese documentary films. Depending on where these memories are (re)constructed and by whom, these products remember the past according to a variety of national ideals and political needs. All reflect both, the past experiences and current lives of their communities.

It is important to go further with this research, looking to analyze the role of these films in the reinforcement or in the deconstruction of lusotropicalist ideology, examining how this myth is spread in contemporaneous Portuguese cinema.

These two films share some features with the authors, which may be included in Naficy (2001) notion of *accented cinema*, authorial and autobiographical, increasingly present in the Portuguese current cinematography.

This work reveals also the importance of analyzing the collective memories of people who have lived through displacement experiences. These experiences have decisively marked the identities of the filmmakers in both their personal and professional lives. In our opinion, these and other autobiographical documentaries are relevant instruments for studying the processes of identity reconstruction in individuals who have had migratory experiences, and when shared with the public, they may contribute to reformulating representations of this historical period. In fact, films are not consumed in isolation. Today, they generate other forms of historical representation: books about movies, reviews, magazines, documentaries, websites, and educational materials, among others. In this sense, these films have certain inherent properties: They draw viewers into a specific narrative about the past, move them between laughter and tears, developing particular images in their minds. They also have the ability to evoke intense identifications in us through their depictions of certain experiences of forced migration during the colonial period, contributing to the revision of our perceptions and to the construction of a more diverse collective historical memory. Indeed, the specific form of reception which turns films into memory-making is not an individual but a collective phenomenon. On a collective level, films can become powerful media, whose versions of the past circulate in large parts of a given society, and even internationally. On an individual level, media representations provide those schemata and scripts which allow us to create in our minds certain images of the past and which may even shape our own experiences and autobiographical memories.

References

- Ahmed, S. (1999). Home and away. Narratives of migration and estrangement. *International Journal of Cultural Studies*, 2 (3): 329–347.
- Almeida, M. V. (2002). ‘Longing for oneself’: Hybridism and Miscegenation in Colonial and Postcolonial Portugal. *Etnográfica*, VI (1), 181-200.
- Andringa, D. (Director) (2009) *Dundo, Colonial Memory* (Documentary). Portugal: Movies LX.
- Araújo, M. & Maeso, S. R. (2012). History textbooks, racism and the critique of Eurocentrism: beyond rectification or compensation. *Ethnic and Racial Studies*, 35 (7), 1266-1286.
- Bailey, O., Georgiou, M. & Harindranath, R. (2007). *Transnational lives and the media: re-imagining diasporas*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London and New York: Routledge.
- Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3, 77-101.
- Cabecinhas, R. (2010). Expressões de racismo: mudanças e continuidades. In: Mandarino, A.C.S. & Gomberg, E. (Eds.) *Racismos: Olhares plurais* (pp.11-43). Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Cabecinhas, R., & Feijó, J. (2010). Collective memories of Portuguese colonial action in Africa: Representations of the colonial past among Mozambicans and Portuguese youths. *International Journal of Conflict and Violence*, 4 (1), 28-44.
- Carvalho, J. R. (2011) Portugalidade e diferença: esboço para um arquivo simbólico das percepções raciais. In Barata, A., Pereira, A. S., & Carvalho, J. R. (Eds.), *Representações da Portugalidade* (pp. 197-219). Caminho: Lisboa.
- Corkill, D. & Almeida, J. (2009). Commemoration and Propaganda in Salazar’s Portugal: The Mundo Português Exposition of 1940. *Journal of Contemporary History*, 44 (3), 381–399.
- de Leeuw, S. (2007) Dutch documentary film as a site of memory: Changing perspectives in the 1990s. *European Journal of Cultural Studies*, 10(1), 75-87.
- Escudeiro, A. (Director) (2007) *Godbye, until Tomorrow* (Documentary). Portugal: Real Ficção.
- Fivush, R. (2008). Remembering and reminiscing: How individual lives are constructed in family narratives. *Memory Studies*, 1.1, 49-58.
- Freyre (1933/2002). *Casa-grande & Senzala*: edição crítica. G. Giucci, E. R. Larreta & E. N. Fonseca (Eds.). Madrid: ALLCA XX.

Halbwachs, M. (1952/1992). *On collective memory*. Chicago: The University of Chicago Press. Translated by Lewis A. Coser, from *Les cadres sociaux de la mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952.

Hall, S. (1993). "Cultural identity and diaspora". In P. Williams and L. Chrisman (Eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader* (pp. 392-401). London: Harvester Wheatsheaf.

L'Estoile, B. (2008). The Past as it Lives Now: an Anthropology of colonial legacies. *Social Anthropology*, 16 (3), 267-279.

Licata, L., Klein, O., & Gély, R. (2007). Mémoire des conflits, conflits de mémoires: Une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe. *Social Science Information*, 46 (4), 563-89.

Macedo, I., Cabecinhas, R., & Abadia, L. (2013). Audiovisual Post-colonial Narratives: Dealing with the Past in Dundo, Colonial Memory. In R. Cabecinhas & L. Abadia (Eds.), *Narratives and Social Memory: Theoretical and Methodological Approaches* (pp. 159-174). Braga: University of Minho.

Mendes, V., & Valentim, J. (2012). O luso-tropicalismo nos manuais de História e de Português do ensino primário português no período colonial: um estudo exploratório. *Psicologia e Saber Social*, 1 (2), 221-231.

Moorti, S. (2003). Desperately Seeking an Identity: Diasporic Cinema and the Articulation of Transnational Kinship. *International Journal of Cultural Studies*, 6 (3), 355-376.

Naficy, H. (2001). *An accented cinema: exilic and diasporic filmmaking*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Pereira, C. & Vala, J. (2012). Racism: an evolving virus. In Bethencourt, F. & Pearce, A. J. (Eds.), *Racism and ethnic relations in the portuguese-speaking world* (pp. 49-70). New York: Oxford University Press.

Reia-Baptista, V. (2010) Introduction: Film Languages in the European Collective Memory. *Comunicar*, 35, XVIII, 10-13.

Vala, J., Lopes, D., & Lima, M. (2008). Black Immigrants in Portugal: Luso-Tropicalism and Prejudice. *Journal of Social Issues*, 64 (2), 287-302.

Walder, D. (2011) *Postcolonial nostalgias: writing, representation and memory*. New York: Routledge.

Isabel Macedo has a graduation and a master in Education Sciences, specialization in Sociology of Education, from the University of Minho. She is currently in the doctoral program in Cultural Studies in the field of Intercultural Communication, developing the project "Migrations and identity in Portuguese documentary films". Her main research interests combine the fields of memory studies, cultural studies and

intercultural communication. She is researcher at the Communication and Society Research Centre (CECS) and scholarship from the Portuguese National Foundation for Science and Technology (FCT).

isabelmaced@gmail.com

Rosa Cabecinhas is Associate Professor at the Social Sciences Institute of University of Minho. Currently, her research interests include diversity and intercultural communication, social memory, social representations, social identity, stereotypes and social discrimination. She is author of “Preto e Branco: A naturalização da discriminação racial” (Paperback, 2007) and co-editor of “Comunicação Intercultural: Perspectivas, Dilemas e Desafios” (Paperback, 2008); “Narratives and Social Memory: theoretical and methodological approaches” (e-Book, 2013), and “Interfaces da Lusofonia” (e-Book, 2014).

cabecinhas@ics.uminho.pt

Appendix A

Brief biography of the filmmaker António Escudeiro

António Escudeiro was born on July 2, 1933, in Lobito, Angola. He was forced to leave Angola in 1975, aged 42. After three decades in Portugal, he returned to Angola to film the documentary “Goodbye, until Tomorrow”. António Escudeiro is cinematographer and filmmaker. He features about 45 works as a cinematographer, with 35 years dedicated to Cinema: short films, feature films, documentaries and fiction – plus about 250 commercials. Paulo Rocha, António de Macedo, José Fonseca e Costa, José Manuel Lopes, Jorge Silva and Fernando Vicente Lopes are some of the filmmakers he worked with throughout his career. In recent years he has dedicated himself to the development and production of documentaries, area where he feels more freedom. The latest films directed by him were: Speed Sedimentation (2008), See, Listen Macau (2001), The Diopters of Elisa (2002); I Saw the Light Lost In Country (1999); We Separated (1999); For Josefa (1991), and Goodbye, until Tomorrow (2007).

Film Synopsis – Goodbye, until Tomorrow

António Escudeiro was born, raised and worked in Angola, until the day he was forced to go to Portugal. The return to Angola only became reality 32 years later, "Goodbye until tomorrow" is the portrait of this return, where are intersected and confronted two visual worlds: the memoirs of the director and the current Angola.

(Source: http://www.realficcao.com/php/producao_2007.php)

Appendix B

Brief biography of the filmmaker Diana Andringa

Diana Andringa was born in 1947 in Dundo, northern Angola, the center of one of the most important mining companies, Diamang (a company exploiting Diamond mines in Angola). She is white, daughter of an engineer working at Diamang. The author came to Portugal in 1958 (aged 11) where she completed high school, and chose to study medicine at university. However, student arrests, contact with hospitalized children and the floods of 1967 led her to choose journalism instead of medicine.

Her first journalistic experience came through *Vida Mundial* (World Life) magazine in 1968/69, until a collective dismissal obliged her to find other work. She then worked as copy-writer at an advertising agency, an experience interrupted by her arrest by the International and State Defence Police (PIDE) in January 1970. Released in September 1971, she worked in journalism and advertising activities. She joined RTP – Portuguese Public Radio and Television, in 1978, working there for 23 years. In the meantime, she wrote articles for newspapers and radio. She also holds a PhD in Sociology from ISCTE - Lisbon University Institute, since 2012.

Currently Diana Andringa is an independent documentary producer. Some of her most recent films are: “East Timor: The Crocodile Dream” (2002), “The beach rampage that never was” (2005), “This is our blood, our life” (2005), “Back to the Crocodile Country” (2006), “The Two Sides of War” (co-directed with Flora Gomes - 2007) and “Dundo, Colonial Memory” (2009). These films share common themes; all seek to disclose the colonial past, the struggles for independence and the memories of those who lived conflict experiences.

Film Synopsis – Dundo, Colonial Memory

The film begins with photographs of Diana Andringa, when she was a child in Dundo. As she shows them to her daughter, she explains what Diamang was. While showing her birth certificate she tells her daughter that as she had been born in Angola, she was considered a “second class citizen” in Portugal. She explains how the memories of her childhood in Dundo marked her and how those same memories led her to fight for the independence of Angola.

In the cinemathèque archive, Diana Andringa found older films about Dundo that showed images of its sponsors, the tennis games and entertainment organized by Diamang in an atmosphere of racial segregation. The images included in the Diana Andringa’s documentary illustrate the racial policies of the company. At Diamang’s annual lunch for former employees, Diana Andringa collected some memories of the company. She found the image these people portrayed of the company strange and so left for Dundo with her daughter, to confront her memories.

(Source: synopsis adapted from <http://www.lxfilmes.com/pt/documentario/item/dundo->

[memoria-colonial.html](#);

<http://www.comunicacao.uminho.pt/cecs/publicacoes.asp?startAt=2&categoryID=924&newsID=2511>).

PÓS-COLONIALISMO, RESISTÊNCIA E RELIGIOSIDADE NAS LITERATURAS AFRICANAS: algumas perspectivas

Silvio Ruiz Paradiso

Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Resumo: Este artigo propõe questionar e problematizar as manifestações da religião e das religiosidades nas literaturas africanas pós-coloniais, tanto no âmbito do colonizador como do colonizado, através de uma estética própria, que apresente as ambivalências, lutas simbólicas e o pensamento político do mundo [pós] colonial. Desta forma, este texto pautou-se a partir da ideia marxista de luta de classe, levado, entretanto, às esferas do sagrado, em que as religiosidades descritas no texto africano não sejam privilegiadas sob uma análise puramente teológica, mas que abordem os aparatos e a fenomenologia religiosa como uma estratégia de criação literária ou estratégia estética própria do pós-colonialismo, que vê no discurso a luta política inerente do ambiente colonial.

Palavras-chave: pós-colonialismo; religião; literatura africana.

1. Considerações iniciais

Desde cedo, a frase de Karl Heinrich Marx (1818 -1883), “a religião é ópio do povo” me incomoda. Apesar do sentido da frase já estar presente em textos anteriores à sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1844) (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie)*, ficou conhecida e disseminada através de deste. Todavia, Herder, Feuerbach, Bauer e Kant já esboçavam a frase, em contextos parecidos, relacionando a Religião, Estado e Política.

Marx como Engels observavam a religião como uma trincheira de alienação e desserviço a luta de classes. O conceito de ópio, no contexto de sua fala, estava relacionado ao torpor maléfico da religião, como “felicidade ilusória dos homens”, impedindo o homem de ver sua real condição, de modo que este homem “pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo” (2010:146). Marx não estava tão errado assim, ainda mais, quando citava ‘religião’ como sinônimo das crenças monoteístas observadas socialmente como instituições, tal como o judaísmo, islamismo, e principalmente, o cristianismo.

Entretanto, observava apenas um lado desta “drogadicção”, a fim de desmascarar a autoalienação humana nas suas formas sagradas. Marx falava do uso da Religião pelos

opressores, a fim de subjugar e mascarar as mazelas causadas por eles mesmos, mas ao mesmo tempo, esqueceu-se que o oprimido também pode se valer desta mesma Religião¹ para contra-atacar o opressor. Tal ideia faz valer o seu pensamento de 1844: “A miséria religiosa constitui *ao mesmo tempo* a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma” (Marx, 2010:145. Grifo meu). O uso do termo “ao mesmo tempo”², reforça que há dois olhares sobre a problemática, e, neste sentido, o trecho ‘a religião é o ópio do povo’, retoma o valor usado por Heinrich Heine (1797-1856), em seu texto sobre Ludwig Börne, em 1840, no qual se refere ao papel ‘narcótico’ da religião de forma bastante positiva: “Bendita seja uma religião, que derrama no amargo cálice da humanidade sofredora algumas doces e soporíferas gotas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, fé e esperança” (apud Löwy, 2006). O mesmo cunho positivo é dado, com ressalvas, por Moses Hess (1812-1875), em um ensaio de 1843, na Suíça: “A religião pode tornar suportável [...] a consciência lastimável da servidão [...] do mesmo modo que o ópio é uma grande ajuda nas doenças dolorosas” (apud Löwy, 2006).

Este caráter contraditório de Marx da “aflição” religiosa, que, por vezes, é legitimação, e por vezes, protesto, é fruto de seu ponto de vista em 1844, ainda discípulo de Feuerbach, um neo-hegeliano. Michael Löwy, em “Marxismo e religião: ópio do povo?” (2006) pontua a importância desse fato:

o ponto de vista de Marx, em 1844, deriva mais do neo-hegelianismo de esquerda, que vê na religião a alienação da essência humana, do que da filosofia das Luzes, que a denuncia simplesmente como uma conspiração clerical (o “modelo egípcio”).[...] A sua análise da religião era, por conseguinte “pré-marxista”, sem referência às classes sociais e sobretudo a-histórica. (Löwy, 2006. Grifo do autor).

Somente dois anos depois, com Engels, em *Ideologia alemã* [*Die deutsche Ideologie*] (1846), que o estudo da Religião, pelo viés marxista, como realidade histórica e social é abordado, dando margem a relações entre Religiões e Luta de classe para pensadores como Rosa Luxemburgo, Ernst Bloch, Walter Benjamin, entre outros.

O fenômeno religioso é composição pessoal, cultural e coletiva/individual, nascendo na interação entre o sujeito e o que este considera divino, desta forma, a religião é consequência do grupo social que a pratica, daí sua relação na conjectura das “classes”, como observava Ernst Bloch, no qual distingue duas correntes sociais opostas: “o grupo

¹ O termo religião é um termo ocidental, que carrega consigo o próprio pensamento do Ocidente. O termo advém das palavras latinas, *religio*, *religere* e *religare*, mas foi apropriado no pensamento não ocidental, como o africano, por exemplo, passando a ser sinônimo de sistema de crença.

² No inglês “Religious suffering is, **at one and the same time**, the expression of real suffering and a protest against real suffering”. No original alemão: “Das religiöse Elend **ist in einem der und in einem die** Protestation gegen das wirkliche Elend.” (Grifos meus).

da religião teocrática das igrejas oficiais, ópio do povo, aparelho de mistificação ao serviço dos poderosos; do outro, a religião clandestina, subversiva e herética” (Löwy, 2006), a serviço do povo.

Marx e Engels pensavam que o papel subversivo, de revide, do engajamento, da luta, da defesa e do contradiscurso presente nas práticas religiosas, era um elemento perdido no passado, sem força para as modernas lutas de classes. Enganaram-se, pois se Marx e Engels tivessem assistido os processos de descolonização e o nascimento dos estudos pós-coloniais, deslumbrariam o engajamento de luta nas esferas religiosas da contemporaneidade³.

2. O pós-colonialismo, o fenômeno religioso e a luta simbólica

A religião e a religiosidade se tornam importantes dentro do espaço colonial, justamente por serem elementos presentes na mentalidade e discurso tanto do colonizador como na do colonizado. O tema é indissolúvel ao processo de colonização, uma vez que ambos os grupos antagônicos se serviram do fenômeno religioso para justificar a política colonial (colonizadores, missionários cristãos), ou resistir ao processo, revidando a opressão e desconstruindo discursos, engendrando o processo de descolonização (colonizado, curandeiros, pajés).

Dentro do mundo colonial (ou pós-colonial), o fato é que antes do processo de invasão, muitos povos colonizados possuíam seu conjunto de crenças, mitos e rituais, a fim de adorar seu passado e todos que nele habitam (antepassados, heróis, divindades teogênicas, etc). Nisso, a crença passa a ser a resposta para o não explicável, fonte de benção, de terra fértil, contra epidemias, ou seja, consolo e resignação. A religião passa a ser reflexo desse grupo agora “periférico”, “outremizado”, “invadido”, uma fundamentação de consolo e legitimação que, por dar força em suportar as mazelas da colonização, faz dela (a religião e suas religiosidades) um recurso social para dela fazerem sua fortaleza: “Nascemos fracos e indefesos [...] o fiel que entrou em contato com o seu Deus [...] se tornou mais forte. Ele sente dentro de si, mais força, seja para suportar os sofrimentos da existência, seja para vencê-los” (Alves, 1989:64).

A crença não é um fenômeno isolado, desenvolve-se em um contexto plural, social, econômico e cultural. Fé, crença e religião são da natureza humana, seja do vencedor

³ A relação entre os Estudos Pós-Coloniais e o Marxismo de Classe, está intimamente ligada pela dialética colonizador e colonizado. Tal jogo binário foi pensado, a partir dos Estudos Culturais da década de 60, estudos estes paridos pela Escola de Frankfurt. Com tudo, a relação é teoricamente complexa, a nível da sua genealogia filosófica e política merecendo leituras como KINKEAD, Darren. **The Intersection of Marxism and Postcolonialism**. Disponível em <http://www.postcolonialweb.org/poldiscourse/spivak/kinkead.html>.

ou do vencido, do invasor ou do invadido, pois como observa Rubens Alves (*apud* Loiola, 2011:162) “quando se esgotam os recursos da técnica’, florescem sempre um representante do sagrado: o padre, o feiticeiro [...]” – e como tais personagens floresceram no confronto colonial!

A fé embala todos os contextos, culminando com o político, e assim, essa mesma força também é revelada pelo europeu colonizador, a fim de justificar a conquista colonial e impor a sua hegemonia. Novinsky (1972:19) sintetiza bem a ideia de religião na esfera colonial afinal, nas palavras da autora “A religião é o pretexto para a luta [...]”.

Tal luta, no caso dos conquistadores, embalada pelas palavras de Cristo (Marcos 16:15. Novo Testamento): “Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura”, construiu uma mentalidade mercantilista dos impérios cristãos, como o império português, por exemplo, em crer que a expansão territorial e a dilatação da cristandade eram vontades divinas. Enquanto a religião servia como instrumento social e cultural aos povos de África, ainda que em certas partes já arabizadas, era instrumento de poder nas mãos da Europa cristã: “Mais do que nunca, a ilusão da homogeneidade humana, defendida canonicamente desde os primeiros Padres da Igreja, estilhaçava-se irremediavelmente diante da alteridade radical de novas terras e gentes” (Chain, 2003:12).

O mito da vontade divina sempre foi a força motriz da colonização. Beda, o Venerável, monge beneditino que vive em torno do século VIII, já defendia a unificação das ilhas anglo-saxônicas, sob uma só bandeira britânica, por vontade exclusiva de Deus (Fanning, 1991). Séculos depois, a mesma Inglaterra daria ao mundo um exemplo de indissolubilidade entre Igreja e Governo, quando em 1534, o rei Henrique VIII, cria a Igreja Anglicana, tornando-se seu chefe supremo – tal como o catolicismo, era o poder temporal e espiritual unificados.

Porém, de todos os impérios colonizadores, foi Portugal o que mais interpelou a política colonialista e a religião. Lá, em Portugal, a Igreja Católica encontrava-se igualmente como a monarquia preocupada em investir contra heterodoxias (Chain, 2003:38). Souza em *O diabo e a terra de Santa Cruz* (2009) observa que o arcaísmo do corpo social luso, a mente feudal, e as ideias modernas oriundas de outras nações europeias configuraram a geografia do nascimento da Santa Inquisição em 1536. A Igreja Portuguesa mais que um Estado dentro de um Estado, foi um “Estado” acima do Estado, protagonizando decisões, normas e poderes.

Não importa se eram impérios espanhóis, ingleses, portugueses, holandeses, franceses ou germânicos, o fato é que as relações entre religião e colonização eram inseparáveis e geraram uma ambivalência citada por Fanon (1961), de que ambos os grupos se constroem. Explicita Iza Chain:

Tomava corpo, neste contexto, a ideia de que os deuses do povo vencedor subjugariam e se apropriariam do território, corpo e mentes da população vencida, submetendo e extinguindo as divindades relacionadas a ela. O povo vencido, por sua vez, reagiria num processo de retaliação que colocaria a responsabilidade de todas as suas penúrias nos deuses do povo vencedor, vendo-os como entidades de cunho negativo (Chain, 2003:43).

Nasce nesta abordagem, reler a religião nos estudos pós-coloniais, um modo de análise da religião, por vezes, comparada, provocando um forte e necessário abalo na superioridade epistemológica da teologia cristã-cartesiana.

[...] Rejeitado o preconceito teológico da superioridade da revelação cristã, [...] [procura-se] abolir qualquer fronteira entre o mundo cristão e o mundo não cristão. Além de nomear e classificar os fatos religiosos, reagrupando-os em determinadas “espécies” (fetichismo, magia, tabus, culto dos mortos, astrolatria, etc), esses estudos colocavam-se o problema de captar, graças à comparação, aquilo que unia as várias religiões [...] (Filoramo & Prandi, 1999: 28).

Esta unidade entre as ‘várias religiões’ é justamente a capacidade delas de revelar novas funções do que apenas o *religare* e o *relegere*, mas o de apresentar nos seus simbolismos sagrados, estratégias discursivas de cunho ideológico e político. Além disso, se o estudo da religião nasceu atrelado aos textos, visto que as grandes religiões tinham como fonte suas narrativas textuais – Cristianismo (Bíblia), Hinduísmo (*Bagavadguitá*), Islamismo (Alcorão), Judaísmo (*Tanak [Torá, Neviim e Ketuvim]*), Zoroastrismo (*Zend Avesta*), Bahá’í (*Kitáb-i-Aqdase*), etc., hoje, a literatura contribui para tais estudos, e juntamente com os estudos pós-coloniais, reavaliar a concepção do sagrado no mundo ambivalente da literatura e crítica pós-colonial

Então, poderíamos estabelecer como objetivo geral para uma fenomenologia pós-colonial da religião o seguinte; Analisar o fenômeno religioso em perspectiva pós-colonial, atribuindo como válido todas as teorias e teologias que reforcem a alteridade nas tradições escritas ou não. Um segundo objetivo geral seria; aprofundar uma análise crítica da retórica discursiva tanto dos textos sagrados, quanto da linguagem ritual. E mais especificamente; a) Usar nessa análise tanto os critérios científicos, quanto os do senso comum. b) Identificar nas experiências religiosas, formas de harmonização entre as premissas das ciências sociais e naturais (Loiola, 2011:171).

A religião, com exceção de ser observada apenas como elemento cultural, é ainda, um tema não muito inserido nos estudos pós-coloniais, como marcas da construção literária que abordam o discurso ‘político’ próprio desses estudos, ou seja, os fenômenos religiosos nas literaturas pós-coloniais ainda não foram sistematizados e

teorizados *suo modo* para a finalidade dos estudos coloniais, isto é, de analisar as marcas de estratégia, de defesa e ataque no objeto literário. No entanto, a religião foi o elemento que mais interferiu nos processos colonizatórios entre os séculos XV e XX por todo mundo. Stephen Greenblatt, em *Possessões Maravilhosas* (1996:24-25) analisa que a significação de ritos e festas, processo de conversão, natureza dos dons, modo de os cristãos lidarem com as falsas crenças alheias, autoridade que apoiava e legitimava a interpretação das escrituras entre outros elementos que surgiram ao tempo da segunda geração de viajantes europeus, eram assuntos de importância máxima, que marcavam algumas divisões muito claras.

Era a partir do que se acreditava, que se bipartia o mundo colonial, entre o eu e o eles, e é na literatura pós-colonial, principalmente, na africana, que essa visão se torna notória.

3. Literatura pós-colonial africana e a religiosidade

Analisar a prática religiosa africana⁴, bem como a cristã, em uma literatura altamente política revela a verdadeira função das literaturas pós-coloniais. Mia Couto, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Boaventura Cardoso, Pepetela, Ben Okri, Ahmadou Kourouma, Odete Semedo, entre outros autores africanos veem nas práticas religiosas tradicionais de África, metáforas, símbolos e analogias altamente positivas para a construção literária, cujo intuito é, além de despertar emoções através da poética, trazer reflexões, denúncias e espaço para a reconstrução histórica e para a voz de etnias silenciadas.

Esses autores africanos, de produções literárias qualitativa e quantitativamente significativas, se encontram em um projeto estético próprio dos estudos pós-coloniais, baseado em conceitos de resistência, revide, contra-argumentação, subversão, ou seja, elementos que visam o discurso enquanto poder, como revela Foucault em *Microfísica do poder* (1979:180). Essas produções africanas, em especial, têm a capacidade de produzir esse discurso literário politizado, na relação entre *sujeito* e *objeto* (leia-se colonizador, colonizado). Contudo, essa relação é entrelaçada com a religião do colonizador, bem como com as práticas religiosas do colonizado (Ashcroft *et al.*, 2007:188), claramente observada em obras específicas como *O outro pé da sereia* (2006), de Mia Couto; *Things Fall Apart* (1958) e *Arrow of God* (1964), de Chinua Achebe; *Death and the king's horseman* (1975), de Wole Soyinka, *Mãe materno mar* (2001), de Boaventura Cardoso; *A revolta da casa dos ídolos* (1980) de Pepetela; *No*

⁴ O termo 'prática religiosa africana' não deve ser encarado como conceito homogeneizador. Não existe uma prática, mas práticas, visto o imenso número de manifestações religiosas por todo continente. O termo deve ser encarado como ideia geral acerca do sagrado africano autóctone. Ou seja, prática religiosa africana aqui, refere-se a toda e qualquer prática religiosa da tradição nativa do continente negro.

fundo do canto (2007), Odete Semedo; *Kimpa Vita- A Profetisa Ardente*, de José Mena Abrantes, entre inúmeros outros textos e autores. Nestes exemplos, seus respectivos autores abordam a problemática colonial e pós-colonial análoga a elementos e fenômenos religiosos. O fato particular das literaturas africanas em relação aos aspectos religiosos de suas obras está em sua literariedade clamar uma *africanidade* e de acordo com Salvato Trigo (1981) um texto literário africano “tem sua africanidade latente, quando procura a inspiração no *tradicionalismo religioso, isto é, no animismo*” (p.147. Grifo meu), pois é neste mundo da religiosidade anímica⁵ pós-independência que o autor africano cria o seu projeto de descolonização literária. Entretanto, do ponto de vista teórico-crítico, ainda há lacunas nos estudos pós-coloniais sobre o tema.

Em 2006, a partir de meu projeto de iniciação científica, me preocupavam as questões sobre religião e religiosidade nas literaturas pós-coloniais. Na época, na comunicação *A Visão Panóptica do colonizador e os meios de resistência do colonizado em The Fakir's Island [a ilha do faquir], de Alice Perrin*, problematizei, a partir do conto da autora anglo-indiana citada, a ideia de que o colonizado (no caso, um faquir) resiste ao processo de dominação britânico, utilizando-se de seus conhecimentos religiosos, neste caso, uma maldição, a partir de seus conhecimentos de asceta hindu, como forma e estratégia de contra-ataque (Paradiso: 2006). Abordava-se, então, que a religião e os fenômenos religiosos também eram ambivalentes no jogo binário defesa/ataque, resistência/opressão, colonizado/colonizador, podendo ser arma de ataque e controle pelos colonizadores e, principalmente, defesa, resistência e contra-ataque pelos colonizados (Paradiso 2006; 2007; 2008).

A necessidade de se problematizar as questões religiosas se confirma e é atestada pelos autores de *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature* (1989), considerado o primeiro grande *corpus* teórico-crítico da teoria pós-colonial. Contudo, um ano depois, na segunda edição de *The post colonial studies: key concepts. Second edition* (2007:188), Ashcroft *et al.*, revelam a necessidade de se começar a atrelar os estudos da religião junto com os estudos pós-coloniais, visto que os escopos

⁵ Durante décadas, o termo *animismo*, bem como o termo *fetichismo* foram utilizados de forma depreciativa às manifestações religiosas tradicionais africanas. Ambos os termos acabaram fazendo parte do título do primeiro livro sobre a temática, do pesquisador Nina Rodrigues, em “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935). A visão de Rodrigues sobre os termos é reflexo da incompreensão ocidental ao religioso africano. Mircea Eliade em *O sagrado e o profano* (2001) aborda o fato de o homem moderno ocidental ter dificuldade para aceitar certas manifestações do sagrado, chamadas por ele de hierofanias. Contudo, os termos *animismo* e *fetichismo* são hoje ressignificados, devendo ser desprendidos da carga preconceituosa que os revestia, e isso cabe ao leitor. Manter tais termos fixos a ideia de primitivismo, é manter o olhar do colonizador e a mentalidade colonialista. Logo, hoje se utilizam os termos, justamente na tentativa de abarcar as várias manifestações religiosas de inúmeras etnias africanas, que, no entanto, tem em comum a crença no *anima*, bem como nos fetiches.

religiosos e políticos estão atrelados no âmbito colonial, e problematizam: “Religion could therefore act either as a means of hegemonic control or could be employed by the colonized as a means of resistance”⁶. Os teóricos e críticos australianos observavam ali, a ausência de estudos paralelos entre a religiosidade e literatura pós-colonial, ainda que Spivak (1988) em *Can the Subaltern Speak*, inicie tal discussão no âmbito da prática *sati*, abrindo mais tarde, discussões importantes na área do pós-colonial e o hinduísmo, e em se tratando de África, Wole Soyinka (1969) relacione a religião tradicional *yorùbá* com a dramaturgia pós-colonial em *The Fourth Stage: Through the Mysteries of Ogun to the Origin of Yoruba Tragedy* bem como Achebe discuta em algumas falas sobre a religiosidade igbo dentro desse viés. Faltava analisar a religiosidade na literatura pós-colonial, não mais apenas como rastros culturais no texto, mas sim, como elemento estético de discussão política.

Logo, quando me refiro a uma “ausência” de discussões sobre a relação da religião/religiosidade com os estudos literários pós-coloniais, refiro-me primeiramente a esta lacuna na academia brasileira, da qual pertença; depois, em nível global, em relação às literaturas africanas, mais precisamente as de língua portuguesa, e por fim, fazendo coro com os Ashcroft *et al.* (2007), sobre a ausência do olhar político do fenômeno religioso em todas as literaturas pós-coloniais, que contemplem tal temática.⁷

E dentre todos os espaços literários em que se há necessidade de tais estudos, o espaço literário africano é o mais profícuo, e ao mesmo tempo, o mais carecido, visto que política e religiosidade é *leitmotiv* dessas literaturas.

Mas não são apenas os teóricos que entendem o valor dos estudos da religião ao estudo literário e pós-colonial. Muitos autores africanos, como Chinua Achebe, Pepetela e Mia Couto, por exemplo, acreditam que escrever sobre África e colonização sem dar a devida importância à religião, não é escrever sobre África e colonialismo. Em entrevista, Achebe afirma seu desejo de problematizar melhor as religiões ibo e cristã:

Eu estava mergulhado na religião, na religião dos estrangeiros, pois eu não estava lá quando meu pai se converteu, e isso é um aspecto da vida. Eu não estava questionando isso. Na verdade, eu pensei que o cristianismo era muito bom e algo muito valioso para nós. Mas depois de um tempo, comecei a sentir que a história que me fora dito sobre essa religião não foi, talvez, completamente toda ela, alguma coisa foi deixada de fora. Não houve nenhuma tentativa de entender o que estava

⁶ A religião poderia, por conseguinte, atuar quer como um meio de controle hegemônico ou ser empregado pelo colonizado como meio de resistência.

⁷ Muitos textos literários pós-coloniais abordam elementos e fenômenos religiosos, o fato é que tais elementos são observados e analisados puramente como demonstrações culturais e não políticas. O autor pós-colonial tem uma escrita predominantemente politizada, e este engajamento é travestido nas abordagens religiosas. Tal fenômeno é claramente observável nas literaturas africanas.

por trás da religião Ibo. Foi simplesmente descartada como uma religião de adoração de pedras e, sabe, não tão boa quanto o Cristianismo⁸ (Achebe, 2008).

Já Mia Couto criticou a Frente de Libertação de Moçambique, por esta organização não compreender a realidade religiosidade africana, ou seja, a guerra, em 1964, necessitava ser ‘magico-religiosa’, visto que política e religiosidade não deveriam se distinguir quando se fala de África:

Eu acho que quando se fala em África, e agora já posso falar em África, normalmente se fala em África de uma maneira tão simplista, como se fosse uma coisa só. Mas em geral em África não se dá a devida importância àquilo que é a religião, o fator religioso. [...] eu não posso compreender a África se não compreender uma coisa que nem tem nome, que é a religião africana, que chamam às vezes de animista. Os próprios africanos também não entendem que têm de procurar esse entendimento do que eles são, das suas dinâmicas atuais, a partir deste entendimento do que é a sua ligação com os deuses. E eu acho que a Frelimo falhou [...] (Couto, 2002).

O escritor Pepetela também avalia que “de um modo geral o povo angolano é religioso [...] [Assim], é forçoso que a literatura angolana toque muito no aspecto da religiosidade” (*apud* Chaves, Macedo, 2009:39).

Além disso, a questão religiosa não se esgota no embate entre colonizador e colonizado, vai além disso, como em casos em que a importância do sagrado se faz presente no pós-independência ou no resultado de guerras civis, como em *No fundo do canto* (2007), de Odete Semedo, cuja religião tradicional personificada nos *irans*⁹ “mostra seu empenho em prestigiar as raízes de seu povo e dela mesma, ressaltando a diversidade das organizações sociais coexistentes [...] a nação guineense é aqui remapeada e recuperada”. (Augel, 2007, p.335).

Através de diálogos religiosos expostos nos textos africanos, verifica-se tal embate cultural e religioso numa perspectiva política, engendrada na luta de “classes”. Nele, o indivíduo colonizado dá ao colonizador a resposta e o revide, utilizando a mais poderosa das armas: a fé, e expõe a fé do colonizador como sustentáculo da política colonial. Se os estudos pós-coloniais atentam no modo pelo qual o texto literário revela a fabricação do *outro*, no âmbito ideológico, cultural e étnico, também se deve focar no âmbito religioso, no qual, além do indivíduo, seus ritos, dogmas, crença e até seu deus também são lançados à margem, participando no processo de objetificação e alteridade.

⁸I was steeped in religion, the religion of the foreigners, because I wasn't there when my father converted, and so that was one aspect of life. I wasn't questioning it. In fact, I thought that Christianity was very a good and a very valuable thing for us. But after a while, I began to feel that the story that I was told about this religion wasn't perhaps completely whole, that something was left out. There was no attempt to understand what was behind the Ibo religion. It was simply dismissed as the worship of stones and, you know, not as good as Christianity. (Texto original).

⁹Os *irans* são “espíritos sagrados”, divindades protetoras de linhagens familiares, que juntamente com *asalmas* e *defuntus*, fazem parte do panteão mítico da religiosidade tradicional da Guiné-Bissau.

Uma investigação além da literária, mas “histórico-sócioliterária” (cultura, história e religião na literatura), privilegia a presença da religião nessas literaturas africanas pós-coloniais, como protagonistas da crítica e revide colonial.

Os textos africanos de caráter pós-colonial permitem um questionamento acerca da ‘supremacia’ ocidental que invade e oprime povos até então desconhecidos, que fazem parte do imaginário literário de diversos autores, os quais apresentam em seus contos e romances inúmeras figurações do religioso e do sagrado.

Nesta perspectiva, se é importante analisar a religiosidade no texto pós-colonial, e aqui foco na literatura africana, por que há lacunas e escassas análises em que a religiosidade e o discurso pós-colonial andem juntos, em uma relação adequada e congruente, estabelecendo o caráter sócio-político da religião no texto pós-colonial? A resposta pode estar justamente na falta de textos teóricos e de discussões epistemológicas sobre o assunto.

Levantei tal problemática em minha tese (2014) “Religião e Religiosidades nas Literaturas africanas pós-coloniais: Achebe e Mia Couto”, pela Universidade Estadual de Londrina (PR, Brasil), em que se aborda a hipótese de *como* o fenômeno religioso do colonizado e do colonizador é abordado no texto pós-colonial pelos autores africanos, a partir de uma estética própria, em que tais fenômenos são observados pelo viés político da luta colonial? remetendo ao autor africano o engajamento do ‘cidadão-escritor’, discutido por Benjamin Abdala Junior, em *Literatura, história e política* (2007), no qual o autor discute a escrita a partir de um sentido de engajamento político, no nosso caso, subjacente ao discurso da religiosidade. Tal tese (2014) foca a discussão deste artigo, sendo um dos vários pontapés iniciais acerca dos estudos religiosos dentro das narrativas africanas, como elemento decisivo na construção de um discurso político anti-hegemônico, tão característico dos textos pós-coloniais. Digo pontapé inicial em nível brasileiro, pois como abordado, o tema é amplamente discutido na academia internacional, em especial, de língua inglesa. Assim, espera-se que outros pesquisadores possam dar continuidade a escrita crítica sobre este tema, principalmente no âmbito literário africano, visto que muitos autores do continente negro abordam a questão: de que a fé não move só montanhas, mas escombros trazidos pela problemática [pós]-colonial.

Referências bibliográficas

Abdala Júnior, B. (2007). *Literatura, história e política: literaturas de língua portuguesa no século XX*. Atelie Editorial.

- Achebe, C. (2008). *Entrevista a Jeffrey Brown*. Transcription Originally Aired: May 27. Disponível em http://www.pbs.org/newshour/bb/entertainment/jan-june08/achebe_05-27.html. Acesso em 17 dez. 2011 [2008].
- Alves, R. (1989, [7ª ed.]). *O que é religião*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense.
- Ashcroft, B. et al. (2007, [2ª ed.]). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. Routledge-Taylor & Francis Books.
- Augel, M.. (2007) *O desafio do escombros: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Bíblia Sagrada. (2009). Dom Estêvão Bettencourt (trad.). São Paulo: Paulinas.
- Chain, I. (2003). *O diabo nos porões das caravelas: mentalidades, colonialismo e reflexos na constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII*. Juiz de Fora: ed. UFJF, Campinas: Pontes Editora.
- Couto, M. *apud* Felinto, M. (2002). “Mia Couto e o exercício da humildade”. Trechos desta entrevista foram publicados no caderno “Mundo” da “Folha de S. Paulo”, em 21 de julho de 2002.
- Fanning, S. (1991). “Bede, Imperium, and the Bretwaldas” in *Speculum*, n.66, pp. 1–26.
- Fanon, F. (1961). *The Wretched of the Earth*. London: Penguin books.
- Filoramo, G. & Prandi, C. (1999). *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus.
- Greenblatt, S. (1996). *Possessões maravilhosas. O deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: EDUSP.
- Loiola, J. (2011). “Pós-colonialismo e religião: possibilidades metodológicas” in *Revista Caminhos, Goiânia*, nº 1, v. 9, p. 159-174.
- Löwy, M. (2006). “Marxismo e religião: ópio do povo” in Borón, A. et al. (compiladores): *A teoria marxista hoje*. Buenos Aires: CLACSO. [Url: <http://www.diariodaclasse.com.br/forum/topics/marxismo-e-religiao-opio-do-povo>, acessado 14/11/2013].
- Marx, K. (2005). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Novinsky, A. (1972). *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da USP.
- Paradiso, S. (2014) *Religião e Religiosidade nas Literaturas pós-coloniais africanas: Achebe e Mia Couto*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Londrina: Paraná. Programa de Pós-Graduação em Letras. 307p.

_____. (2006). “A Visão Panóptica do colonizador e os meios de resistência do colonizado em *The Fakir’s Island*, de Alice Perrin” in *Anais do III Mostra de trabalhos de iniciação científica do Cesumar*, Maringá. Anais em CD-ROM.

_____. & Barzotto, L. (2008). “Religião e Resistência no discurso pós-colonial” in *Anais do 60º Reunião Anual da SBPC*. Campinas: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.

_____. & _____. (2007). “A religiosidade do colonizado e o panóptico do colonizador: Defesa e ataque em *The Fakir’s Island*, de Alice Perrin” in *Revista CESUMAR*, v. 12, pp. 107-125.

Souza, L. (2009). *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

Trigo, S. (1981). *Luandino Vieira: o logoteta*. Volume 4. Literaturas Africanas Coleção Literaturas Africanas. Brasília: Brasília Editora.

Silvio Ruiz Paradiso é doutor em Letras com ênfase em Estudos Literários (Diálogos Culturais), pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), e membro da AFROLIC - Associação Internacional de Estudos Literários e Culturais Africanos. Professor de Literaturas estrangeiras e Teoria da Literatura da UNICESUMAR. Na pesquisa em Letras aborda temas como: Literatura pós-colonial, Religiosidade nas Literaturas Africanas.

silvinhoparadiso@hotmail.com

O PAPEL DAS MANIFESTAÇÕES ARTÍSTICAS CONTRA- HEGEMÔNICAS NA DESCONSTRUÇÃO DO DISCURSO COLONIAL

Kyoma Oliveira

Universidade Federal Fluminense, Brasil

Resumo: Os meios de expressão artística de maneira geral são considerados como caminho para se entrar na disputa por significação na contemporaneidade. Nesse artigo serão trabalhadas as produções musicais nas sociedades pós-coloniais, de que maneira a disputa pelo lugar de fala se dá, como os pressupostos estéticos se formam à luz das influências coloniais e qual o poder de capilaridade desses discursos proferidos de forma musicada. Para isso tomarei como exemplo a emergência do Reggae jamaicano na década de sessenta e a trajetória de seu maior representante Bob Marley; o reconhecimento internacional tardio das músicas e da estética forjada pelo multi-instrumentista nigeriano Fela Kuti; além do caso muito particular do *Voukoun*, movimento cultural com grande destaque para a música, criado e reproduzido na ilha caribenha de Guadalupe, ainda hoje portadora do título de departamento ultramarino francês.

Palavras-chave: Pós-colonialismo; música; estudos culturais

Introdução

Para pensarmos hoje, as narrativas referentes aos sujeitos subalternizados precisamos lançar mão de uma análise retrospectiva sobre a história moderno-contemporânea, mais especificamente sobre as práticas imperialistas desenvolvidas pelas potências europeias ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII, XIX e XX. Ingleses, franceses, espanhóis, portugueses, dentre outras potências europeias, em busca de expansão territorial e mercantil invadiram a Ásia, a América e posteriormente a África - essa última a princípio na procura de uma nova mão-de-obra escrava para substituir a nativa americana e subsequentemente, no final do século XIX, dividindo o território africano oficialmente para dar prosseguimento às explorações.

Para além da exploração econômica e violência física ocasionada via expansão imperialista às sociedades colonizadas, séculos de discursos de hegemonia, reproduzidos a fim de convencer o indivíduo colonial a respeito de sua subalternidade, permanecem intrinsecamente conectados aos pensamentos dos sujeitos contemporâneos, atores das sociedades anteriormente dominadas. É sobre essa temática específica que alguns teóricos dos estudos pós-coloniais se propõem a refletir.

Os estudos pós-coloniais incorporam o legado das teorias de classe presente no marxismo juntamente com diretrizes presentes na teoria culturalista, onde, para além

da diferenciação classista, a opressão dos indivíduos marginalizados se sedimenta via distinção cultural e fixidez do pensar.

No caso específico desse artigo me aterei a três pensadores: Césaire, Fanon e Bhabha. A fim de traçar um paralelo entre suas formas de pensar/interferir o/no campo social e posteriores manifestações artísticas periféricas também desencadeadas pelo discurso colonial.

Os meios de expressão artística de maneira geral são considerados como caminho para se entrar na disputa por significação no espaço social. A literatura colonial, por exemplo, encontra-se presente tanto nas análises narrativas de Homi Bhabha quanto de Edward Said. Através de análises comparativas de produções como *Versos Satânicos* e *Mil e Uma Noites* com a realidade social encontrada, esses autores vieram a contribuir para a reflexão acerca do discurso colonial.

Nesse artigo serão trabalhadas as produções musicais nas sociedades pós-coloniais, de que maneira a disputa pelo lugar de fala se dá, como os pressupostos estéticos se formam à luz das influências coloniais e qual o poder de capilaridade desses discursos proferidos de forma musicada. Para isso tomaremos como exemplo a emergência do Reggae jamaicano na década de sessenta e a trajetória de seu maior representante Bob Marley; o reconhecimento internacional tardio das músicas e da estética talhada pelo multi-instrumentista nigeriano Fela Kuti; além do caso muito particular do *Voukoum*, movimento cultural com grande destaque para a música, criado e reproduzido na ilha caribenha de Guadalupe, ainda hoje portadora do título de departamento ultramarino francês.

1. Um histórico do contra-discurso

O poeta, dramaturgo e ensaísta martinicano Aimé Césaire em seu “Discurso Sobre o Colonialismo”¹ busca tratar o colonialismo para além das, não menos importantes, ações violentas de usurpação social, analisando discursos proclamados por diferentes atores sociais de colônias francesas. Dentre suas críticas podem-se elencar três principais: à teoria tropicalista presente no campo da geografia, à teoria ontológica cunhada na teologia e à teoria referente ao complexo de dependência, do psicanalista francês Octave Mannoni. Assim como Césaire, dedicamos um espaço maior a essa última.

¹ Artigo escrito para a revista francesa *Presences Africaines* em 1950, e cinco anos depois revisto e expandido para publicação na *Éditions Réclame*.

Em seu trabalho feito em Madagascar, Mannoni conclui que os Malgaxes² são um exemplo de grupo assolado por tal complexo.

O senhor Mannoni diagnostica “O Malgaxe não tenta sequer imaginar semelhante situação de abandono... Não deseja autonomia pessoal nem livre responsabilidade.” (Bem o sabeis, vejamos. Esses pretos não imaginam sequer o que é a liberdade. Não a desejam, não a reivindicam. São os instigadores brancos que lhes metem isso na cabeça. E se lha dessem, não saberiam o que fazer dela.) (Césaire 1978, p. 47)

Em sua análise sobre o trabalho desenvolvido por Mannoni, Césaire conclui, ironicamente, que sempre que tinha suas ideias questionadas com relação à barbárie colonial europeia, o psicanalista francês ponderava as ações do governo francês. Citando Mannoni, Césaire segue:

Seguindo caminhos muito clássicos, estes Malgaxes transformam os seus santos em mártires, os seus salvadores em bodes expiatórios; queriam lavar os seus pecados imaginários no sangue dos seus próprios deuses. Estavam prontos, mesmo a tal preço, ou melhor, *só a esse preço*, a inverter mais uma vez a sua atitude. Um aspecto dessa psicologia dependente seria a conveniência, pois que ninguém pode ter dois amos, em *sacrificar* um deles ao outro. A fracção mais transtornada dos colonialistas de Tananarive compreendia confusamente o essencial desta psicologia do sacrifício e reclamava as suas vítimas. Assediavam o Alto-Comissionário, assegurando que, se lhes concedessem o sangue de alguns inocentes, ‘toda a gente ficaria satisfeita’. Esta atitude humanamente desonrosa, *fundava-se numa percepção, grosso modo bastante certa, das perturbações emocionais que a população dos altos canais atravessava.*” Daí a absolver os colonialistas sedentos de sangue, não vai, evidentemente, mais que um passo. (Césaire 1978, p. 48)

No decorrer de sua análise Mannoni deixa de lado parte fundamental da convivência entre os sujeitos coloniais: a capacidade de agência dos colonizados. Os locais de recepção e rearticulação desses sujeitos subjugados são, inclusive, elemento fulcral de análise dos estudos pós-coloniais. Local de rearticulação denominado por Bhabha (2013) zona intersticial, espaço onde a interação entre diferentes práticas culturais resultam numa terceira, híbrida. Mais à frente, nas análises do surgimento das manifestações musicais, a idéia desse entre-lugar existente no campo social será retomada tornando clara a necessidade de evidenciar esse espaço intervalar de contato entre as culturas coloniais.

O modo com que os três teóricos pós-coloniais se colocam frente aos indivíduos de seus estudos é um ponto em comum entre suas análises. Por se tratarem, eles próprios, de

² Os malgaxes compreendem o grupo étnico de metade da população da ilha de Madagascar, na costa leste da África.

sujeitos coloniais, suas análises partem de um ponto diferente de falas acadêmicas tradicionais. O antilhano Frantz Fanon, por exemplo, formado em psiquiatria e filosofia na França, participou ativamente da luta pela libertação da Argélia, onde observou os processos de subjetivação tecidos pelo colonizador e introjetados pelos colonizados - em especial nos que fazem referência a seus corpos e pele - que já havia identificado anteriormente na Martinica, colônia francesa onde nasceu e cresceu, e no período em que serviu o exército francês.

Fanon (1952) questiona de dentro da academia a tradição metropolitana sobre as mentalidades “primitivas”. Em sua posição de “intelectual assimilado” repensa o posicionamento dos indivíduos colonizados encarados como objeto do discurso. Visando a descolonização das mentes, faz a defesa de que a história deve ser re-escrita e reinterpretada, de maneira que os indivíduos-objeto se desloquem para uma posição de agência.

Nessa época, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, com o branco que impiedosamente me aprisionava, eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aqui, constituindo-me como objeto. O que é que isso significava para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? No entanto, eu não queria esta reconsideração, esta esquematização. Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. (Fanon, 2008, p. 106)

Enquanto sujeito diaspórico, Fanon a todo o momento aborda a produção subjetiva introjetada pelo negro como parte de sua trajetória, seu reconhecimento acerca da própria negritude é um ponto crucial para o desenvolvimento de suas reflexões.

Como assim? Quando então eu tinha todos os motivos para odiar, detestar, rejeitavam-me? (...) Desde que era impossível livrar-me de um *complexo inato*, decidi me afirmar como Negro. Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer. (Fanon, 2008, p. 108)

A auto-afirmação das identidades coloniais é ilustrada, sobretudo no caso do *afrobeat* nigeriano e da manifestação guadalupense. O reconhecimento das identidades transculturadas é o primeiro passo para o ato de resistência para com o discurso colonial e seus estereótipos.

Segundo Bhabha (2013), a consolidação do estereótipo e seu caráter ambivalente têm papel fundamental no entendimento da teoria do poder/discurso colonial, existe a necessidade de sempre se repetir posicionamentos para que esses sejam assimilados como reais, e para que as proposições introjetadas sejam mantidas. Em dado momento o autor se propõe a analisar o estereótipo pelo viés do fetichismo, nesse momento a

ambivalência se faz presente também no processo de reconhecimento do outro, “O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma.” (Bhabha, 2013, p. 130).

A forma com que a alteridade é ou não balizada nas reflexões sobre a formação de um pensamento colonial nos auxilia a pensar de que forma as práticas discursivas de hierarquização cultural e racial se estabeleceram no decorrer da história. O objetivo do discurso colonial é vincular a subalternidade do indivíduo colonizado à sua etnia ou cultura para que a partir daí justifique-se intervenções e dominações em diferentes esferas de atividade para os mais diversos fins (Bhabha, 2013, p.124). Com a reprodução constante dessa narrativa colonial, uma memória oficial surge e se sedimenta com o passar do tempo, de modo que algumas categorias classificatórias engendradas paulatinamente no decorrer de um determinado período histórico são encaradas de maneira naturalizada pelo sujeito colonial. A respeito disso, Fanon ainda se coloca:

De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta. O negro em seu país, em pleno século XX, ignora o momento em que sua inferioridade passa pelo crivo do outro... (Fanon, 2008, p. 104)

Partindo do princípio que os conceitos de narrativa e memória são indissociáveis e que a memória é um fenômeno coletivo e social, a partir de interações sociais, projeções no presente de acontecimentos passados podem ocorrer, uma espécie de memória herdada. Sendo assim a memória construída gradativamente em determinados processos históricos é objeto de um constante trabalho de manutenção para que a visão recortada e enquadrada dos acontecimentos seja mantida de maneira a não gerar conflito entre grupos hegemônicos e subalternos (Pollak, 1992).

Posto isso, o primeiro passo para uma mudança efetiva no campo social, seria a compreensão desse processo de construção da memória oficial e a partir daí, se colocar na disputa por significações para obtenção de reconhecimento. Os três exemplos analisados a seguir ilustram algumas maneiras encontradas pelos indivíduos marginalizados de entrar na nessa disputa.

2. O reggae como porta de entrada para ordem do discurso

(...) em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de *exclusão*. O mais evidente, o mais familiar também, é a *interdição*. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar. (Foucault, 1996, pp. 8-9)

Quando nos referimos ao direito de fala de grupos subalternos, o conceito da interdição apresentado por Foucault (1996) se faz necessário para uma análise mais profunda. Os discursos coloniais estiveram sempre permeados pelo direito privilegiado do sujeito que fala, no caso o colonizador. Muito devido a esse aspecto, em alguns momentos históricos, grupos colonizados se propuseram a disputar o direito de entrada na ordem do discurso para, a partir daí, lutar pelo direito de significar, produzir sentido e obter reconhecimento (Bhabha, 2013). Tais disputas se deram de diferentes maneiras.

Na Jamaica, por exemplo, a religião e a música serviram como importantes ferramentas na luta por esses direitos. O rastafarianismo e o reggae fazem parte, ainda hoje, do manancial de elementos que compõe identitariamente a Jamaica. O reconhecimento dessas duas práticas se deu nas décadas de sessenta e setenta, quando os cidadãos jamaicanos que viviam à margem da sociedade se propuseram a produzir gêneros musicais nacionais.

Com a independência alcançada em 1962, a sociedade jamaicana, nesse momento mais do que nunca, buscava produções musicais que dialogassem com a realidade social de ex-colônia inglesa. Durante algum tempo as rádios locais executavam em grande número as músicas americanas e inglesas. O *Rhythm And Blues*, por exemplo, foi um dos ritmos estrangeiros que mais influenciou o surgimento do *Ska*, historicamente reconhecido como o primeiro gênero urbano e popular jamaicano. O andamento das músicas era acelerado e os instrumentistas virtuosos. Com relação a esses últimos, pertenciam em grande parte ao movimento Rastafári, prática religiosa baseada na bíblia, porém interpretada sob o ponto de vista da população jamaicana afrodescendente. A terra prometida para os rastafáris era a Etiópia e o imperador etíope a representação terrena de Jah (o deus da religião).

Aqui um exemplo claro do movimento de apropriação desempenhado pelos jamaicanos. Ao estabelecerem contato com o texto sagrado do cristianismo, alterações na história escrita foram desenvolvidas. A passividade descrita por Manoni é

problemática e desonesta tendo em vista que grande parte das práticas culturais desenvolvidas numa sociedade colonial se estabelece à luz de larga hibridação. Segundo Hall:

(...) o rastafarismo se representou como um "retorno". Mas aquilo a que ele nos "retornou" foi a nós mesmos. Ao fazê-lo, produziu "a África novamente" - na diáspora. O rastafarismo aproveitou muitas "fontes perdidas" do passado. Mas sua relevância se fundava na prática extraordinariamente contemporânea de ler a *Bíblia* através de sua tradição subversiva, sua não ortodoxia, seus apócrifos; lendo-a ao revés, de cabeça para baixo, voltando o texto contra si mesmo. A "Babilônia" de que ele falava, onde as pessoas ainda sofriam, não era o Egito, mas Kingston - e depois, quando o nome foi sintagmaticamente estendido para incluir a Polícia Metropolitana, os bairros de Brixton, Handsworth, Moss Side e Notting Hill. O rastafarismo exerceu um papel crucial no movimento moderno que tornou "negras", pela primeira vez e irremediavelmente, a Jamaica e outras sociedades caribenhas. Numa tradução ulterior, essa doutrina e discurso estranhos "salvaram" as jovens almas negras da segunda geração de migrantes caribenhos nas cidades britânicas nos anos 60 e 70 e deu-lhes orgulho e autoconhecimento. Nos termos de Frantz Fanon, eles descolonizaram as mentes. (Hall, 2003, p.43)

Mesmo com o engajamento religioso dos integrantes, as letras das canções de *Ska*, em sua maioria, não tinham compromisso com a realidade política da ilha. Somado a isso, o fim do grupo que obteve maior reconhecimento no gênero, os *Skatalites*, o *Ska* perdeu parte de seu ímpeto inicial.

Outro precursor do *Reggae* é o *Rocksteady*, o gênero, que consistia esteticamente na diminuição do andamento rápido característico do *Ska*. Já as letras das canções eram voltadas para temas sociais e políticos, fato que fez com que os *Rude Boys*³ se identificassem com o gênero. Uma das bandas representantes do gênero, *The Wailers*⁴, acompanhou Bob Marley durante toda sua carreira.

A transição entre o *Rocksteady* e o *Reggae* é um tanto nebulosa. Diferentes versões são contadas, porém o que efetivamente pode-se dizer, é que neste último os andamentos das canções ficaram ainda mais lentos. Assim como nos outros dois estilos nacionais, a acentuação rítmica da guitarra e/ou do teclado era deslocada do tempo forte para o tempo fraco do compasso ou ainda do próprio tempo, acarretando num suingue

³ *Rude boy, rudeboy, rudie, rudi* ou *rudy* é um termo usado para designar os delinquentes juvenis e criminosos na Jamaica nos anos 60, e desde então tem sido usado em outros contextos. No final dos anos 70, durante o *revival* do *ska* na Inglaterra os termos *rude boy, rude girl* e outras variações foram usados para denominar os fãs desse gênero musical, e essa nova definição continuou a ser usada na subcultura da terceira onda do *ska*. No Reino Unido, nos anos 2000, os termos *rude boy* e *rude girl* têm sido usados para se referir às pessoas que estão envolvidas na cultura de rua, similar à *gangsta* ou *badman*.

⁴ A banda figurou nas três fases musicais da Jamaica (*ska, rocksteady e reggae*).

recorrente em estilos contra métricos. Além disso, tanto no *Rocksteady* quanto no *Reggae*, diferentemente dos arranjos convencionais, o contrabaixo e a bateria tinham destaque nas equalizações⁵. Em se tratando de um ritmo não hegemônico e pós-colonial, essas idiossincrasias estéticas podem ser encaradas como alegorias referentes aos indivíduos que buscam romper com o *status quo* e entrar na ordem no discurso.

O primeiro disco a ganhar notoriedade, até então, na nova cena *Reggae*, é o *Catch A Fire*, de *Bob Marley & The Wailers*. Como informa o próprio nome do disco, “os lamentadores” haviam chegado para esquentar não só o cenário musical, mas também político da Jamaica. Nas duas primeiras faixas: “*Concrete Jungle*” e “*Slave Driver*” a temática das amarras mentais deixadas por anos de colonização se faz recorrente.

(...) Everytime I hear the crack of the whip/My blood runs cold/I remember on the slave ship/How they brutalised our very souls/Today they say that we are free/Only to be chained in poverty/Good God, I think it's all illiteracy/It's only a machine that make money (...) ^{6 7}

Ainda no mesmo ano, a banda lança o disco *Burning* com letras ainda muito afiadas e impugadoras. As temáticas circulavam em torno do chamado direcionado à população periférica jamaicana, pela luta por seus direitos, além de brados subversivos. Algumas das músicas que alcançaram maior notoriedade são “*I Shot the Sheriff*”, difundida internacionalmente por Eric Clapton, e “*Get Up Stand Up*”, com o incisivo refrão: “*Get up, stand up: stand up for your rights! Get up, stand up: don't give up the fight!*”⁸

Com o transcorrer da carreira, além de mudanças na formação do grupo, o discurso das canções de Bob Marley e os *Wailers* foi se transformando. A espiritualidade estava cada vez mais a florada nas composições de Bob Marley, e o confronto proposto de maneira mais objetiva nos dois primeiros discos passou a se misturar com o discurso mais pacifista. A dedicação de Bob Marley cada vez maior a cultura Rastafári pode ser notada em diversas canções, onde Jah e o amor são exaltados frequentemente. No álbum lançado em 1976 – *Rastaman Vibration* – um discurso de Hailé Selassié, o

⁵ No Brasil, a bateria e a percussão são apelidadas, no campo musical, de “cozinha” (há quem considere o contrabaixo parte dessa categoria). O papel deles em diversos ritmos é manter uma base rítmica coesa para que os demais instrumentos façam as melodias principais, secundárias ou improvisadas. Essa distinção entre os instrumentos rítmicos e harmônicos/melódicos é feita de maneira naturalizada, busco aqui apontar para uma possível discussão sobre a subalternidade velada acerca dos instrumentos que não trabalham, essencialmente, com os padrões melódicos e harmônicos ocidentais.

⁶ Artista: Bob Marley and The Wailers (1973) Música: Slave Driver Gravadora: *Island Records*.

⁷ (...) Toda vez que eu ouço o estalar do chicote/Meu sangue corre frio/ Eu me lembro no navio negreiro/Como eles brutalizaram nossas almas/ Hoje eles dizem que nós somos livres/Apenas para sermos acorrentados à pobreza/Bom Deus, eu acho que é tudo ignorância/É só uma máquina que faz dinheiro (...)

⁸ “Levante, lute: lute pelos seus direitos! Levante, lute: não desista da luta!”

imperador da Etiópia, foi musicado, resultando na canção *War*, mais um clássico na carreira de Bob Marley e os *Wailers*.

Until the philosophy which hold one race/Superior and another inferior/Is finally and permanently discredited and abandoned/Everywhere is war, me say war./That until there are no longer first class/And second class citizens of any nation/Until the color of a man's skin/Is of no more significance than the color of his eyes/Me say war./That until the basic human rights are equally/Guaranteed to all, without regard to race/Dis a war./That until that day/The dream of lasting peace, world citizenship/Rule of international morality/Will remain in but a fleeting illusion/To be pursued, but never attained/Now everywhere is war, war./And until the ignoble and unhappy regimes/That hold our brothers in Angola, in Mozambique,/South Africa sub-human bondage/Have been toppled, utterly destroyed/Well, everywhere is war, me say war./War in the east, war in the west/War up north, war down south/War, war, rumours of war./And until that day, the African continent/Will not know peace, we Africans will fight/We find it necessary and we know we shall win/As we are confident in the victory./Of good over evil, good over evil, good over evil/Good over evil, good over evil, good ever evil. ^{9 10}

O discurso proferido em junho de 1930 na Liga das Nações em Genebra, na Suíça, se faz pertinente ainda hoje. Nos anos 70, em uma Jamaica recém-independente e atravessada por introjeções de um discurso colonial centenário fazia ainda mais sentido. Quanto à forma da canção, percebe-se que o arranjo instrumental desempenha o papel de suporte para o conteúdo discursivo. A canção dura pouco mais de sete minutos e as variações instrumentais são praticamente nenhuma, a opção por essa estética atribui à música um caráter hipnótico, quase ritualístico.

No penúltimo disco de Marley com os *Wailers*, as letras têm um forte cunho político, fazendo referência aos processos de independência na África. Canções como *Zimbabwe* e *Africa Unite* mostram a preocupação com a população africana para além da Jamaica, além de certa afinidade do compositor para com os ideais pan-africanistas, em maior evidência nos países em que a luta por independência se desenvolvia. Em seu último

⁹ Artista: Bob Marley And The Wailers. Música: War (1976) Gravadora: *Island Records*.

¹⁰ Até que a filosofia que torna uma raça superior/E outra inferior, seja finalmente permanentemente/Desacreditada e abandonada haverá guerra/Eu digo guerra/Até que não existam mais cidadãos/De 1ª e 2ª classe em qualquer nação/Até que a cor da pele de um homem/Não tenha maior significado que a cor/Dos seus olhos haverá guerra/Até que todos os direitos básicos/Sejam igualmente garantido para todos/Sem privilégios de raça, terá guerra/Até esse dia o sonho da paz final/Da almejada cidadania e o papel/Da moralidade internacional/Não será mais que mera ilusão a ser percebida e nunca atingida/Por enquanto haverá guerra, guerra/Até que os ignóbeis e infelizes regimes/Que prendem nossos irmãos em Angola/Em Moçambique, África do Sul escravizada/Não mais existam e sejam destruídos/Haverá guerra, eu disse guerra/Guerra no leste, guerra no oeste/guerra no norte, Guerra no sul/guerra, guerra, rumores de guerra/E até esse dia, o continente africano/conhecerá a paz Nós africanos lutaremos/Achamos isto necessário e sabemos que devemos ganhar/E estamos confiantes na vitória/O bem sobre o mal, bem sobre o mal/O bem sobre o mal, bem sobre o mal.

disco lançado em vida – o *Uprising* – o cantor emplaca mais alguns sucessos sem perder o teor crítico de seu trabalho. Em *Redemption Song*, a última faixa do lado b do disco, Bob Marley mais uma vez aborda a questão das amarras mentais que assola os jamaicanos, nos versos “*Emancipate yourselves from mental slavery/None but ourselves can free our minds*”¹¹, o compositor sintetiza o que os teóricos pós-coloniais, como Bhabha, Fanon, Césaire e o próprio Hall desenvolveram em suas obras. Em comum entre todos eles, há o fato de serem sujeitos coloniais, portanto atravessados por valores e significados oriundos de suas respectivas experiências nas colônias, porém com um caráter crítico em seus discursos e difundindo o resultado de suas vivências e reflexões por diferentes meios.

Como ponto diferencial do discurso do compositor há o poder de capilaridade de sua música. Bob Marley não foi apenas um dos maiores representantes do *Reggae* de todos os tempos, como o artista periférico a atingir o maior sucesso na indústria musical. Os fatores mais diversos podem ser levados em conta para análise desse sucesso inédito como, por exemplo, a inovação estética presente no gênero musical, a língua em que as canções eram cantadas, a diáspora populacional afro-caribenha e a facilidade de assimilação de narrativas que os versos rimados propiciam. Tentar conjecturar os motivos do sucesso do *Reggae* pode requerer uma série de outros levantamentos e análises que não pretendo fazer nesse artigo, o que nos interessa aqui é a capacidade de ressonância e longevidade que a prática musical proporcionou ao discurso emergente.

3. O caso do *afrobeat*

He be say you be colonial man/You don be slave man before/Them don release you now/But you never release yourself/I say you fit never release yourself/Colonial mentality/He be say you be colonial man/You don be slave man before/Them don release you now/But you never release yourself (...) ^{12 13}

Na mesma década de setenta, do outro lado do Atlântico, a Nigéria, independente da Inglaterra há 10 anos, também contava com a insatisfação de algumas camadas da população para com a ordem política e social estabelecida. Em 1966, após dois golpes militares sucessivos, instaurou-se no país um regime totalitário. Depois de 46 anos sob o domínio colonial inglês, o discurso de subalternidade estava introjetado nos indivíduos. Aliado a isso, houve a dispersão populacional em direção a diferentes

¹¹ “Libertem-se da escravidão mental/Ninguém além de nós pode libertar nossas mentes.”

¹² Artista: Fela Anikulapo Kuti and The Africa 70 (1977) Álbum: *Opposite People* Música: *Colonial Mentality*. Gravadora: *Decca Afrodesia*.

¹³ Ele diz que você é um homem colonial/ Você nunca foi um homem escravo antes/Eles não te libertam agora/ Mas você nunca se liberta/Eu disse você encaixa nunca se liberta/Colonialidade/ Ele diz que você é um homem colonial/ Você nunca foi um homem escravo antes/Eles não te libertam agora/ Mas você nunca se liberta (...).

lugares do globo, seguida por um rejunamento violento e impensado: caracterizados pelos Estados africanos, um conjunto de entidades administrativas incoerentes e problemáticas responsáveis por gerar uma série de conflitos internos. Um dos resultados foi o clamor pela mudança social, pretendida por diversos grupos. É nessa conjuntura que nasce o *Afrobeat*.

Seu criador, Fela Kuti, músico multi-instrumentista nigeriano, busca relatar e questionar todos os séculos de violência a que o continente africano foi submetido. Diferentemente de Bob Marley, Fela foi responsável por criar o seu gênero musical. Sua trajetória de vida está diretamente ligada às matrizes escolhidas para a criação do *Afrobeat*. Nascido em Lagos, ex-capital nigeriana, na adolescência se mudou para a Inglaterra para completar seus estudos musicais, e posteriormente fez algumas incursões por Gana, onde tentava solidificar a carreira. Nos anos 60 Fela passou dez meses com sua banda, de maneira clandestina nos Estados Unidos. Lá foi apresentado a alguns movimentos negros e se conscientizou da importância de cantar a África e lutar por ela quando voltasse à Nigéria.

O gênero, segundo o próprio, consistia em uma mistura entre o *jazz*, a *salsa* e o *Soul* norte americano (cuja referência para Fela, tanto política quanto musical, era James Brown) com *Juju* e *Highlife*, dois gêneros pop tocados na própria Nigéria e em Gana, além de cantos tradicionais africanos. O grande virtuosismo e musicalidade de Fela Kuti e sua banda, *The Africa 70* e posteriormente *The Egypt 80*, originou canções enormes e hipnóticas com grandes sessões de improviso, timbres viscerais, letras politizadas e objetivas que atacavam diretamente as classes dominantes, o regime ditatorial nigeriano e as medidas neoliberais que usurpavam o país. Sem meias palavras, Fela não hesitava em citar nomes de ditadores nem das multinacionais que criticava.

Before them come force us away as slaves/During the time them come force us away as slaves/Na European man, na him dey carry shit/Na for them culture to carry shit/During the time them come colonize us/Them come teach us to carry shit/Long, long, long, long time ago/African man we no dey carry shit/Na European man teach us to carry shit/Say am, say am!/Many foreign companies dey Africa carry all our money go/Many foreign companies dey Africa carry all our money go/Them go write big English for newspaper, dabaru we Africans/Them go write big English for newspaper, dabaru we Africans (...) Them go dey cause confusion (Confusion!) Cause corruption (Corruption!) Cause oppression (Oppression!) Cause inflation (Inflation!).^{14 15}

¹⁴ Artista: Fela Anikulapo Kuti and The Africa 70 (1979) Música: I.T.T. (International Thief Thief) Gravadora: Kalakuta.

Devido ao cunho altamente político das canções e ao tempo de duração de cada uma delas, a maior parte de seus discos foi lançado de forma independente, visto que para assinar contrato com uma grande gravadora, seu trabalho teria de ser enquadrado e deixaria de transmitir sua mensagem.

Transcendendo o campo musical, Fela lidava a todo o momento com a subversão da ordem sociopolítica nacional. A África herdada, denominada por ele como “África da Impostura”, devia ser reformada, segundo Fela, pelos próprios africanos. Em uma de suas tentativas, o músico fundou a “República de *Kalakuta*”, uma comunidade, onde ele era o presidente, localizada em um gueto de Lagos. Esse foi o seu modo de refazer “sua” África ¹⁶.

A imprensa local e internacional, buscando desqualificar o discurso político de Fela Kuti, tratava *Kalakuta* como um antro orgiástico, onde o ativista morava com prostitutas, viciados e bandidos: a verdadeira “Babilônia”, em Lagos.

A postura desinibida e casual de Fela a respeito das relações sexuais e sua afeição natural à nudez, somadas à visão negativa criada pelo seu uso contumaz de maconha, sem dúvida, cutucaram os preconceitos vitorianos das conservadoras elites africanas pós-independência (...). Assim, em uma versão calculadamente sexualizada, ele foi convenientemente reduzido pela mídia a caricatura vazia de hedonista errante, polígamo fanfarrão e maconheiro desajustado. (Moore, 2011, p. 19)

Aqui, para além da lógica de interdição do discurso, que se faz presente na busca de um esvaziamento de sentido do sujeito colonial, outro exemplo de exclusão se faz presente: a separação e rejeição à luz da oposição “razão e loucura” (Foucault, 1996, p. 10). Posto que Fela Kuti estava subvertendo uma ordem social vigente, a fim de gerar mudanças no quadro sociopolítico nigeriano, imputá-lo a loucura é um modo de desqualificar seu discurso.

Pode-se aqui perceber a importância da ferramenta do discurso nas propostas de dominação. Neste caso específico, – colonial e pós-colonial - o quadro se mostra mais claro por motivos já citados anteriormente, porém em situações contemporâneas, com

¹⁵ Antes deles virem forçar-nos para longe como escravos/ Durante o tempo em que eles vieram forçar-nos como escravos/ Não o homem europeu. não eles não carregam merda/ Não é pra cultura deles carregar merda/Durante o tempo em que eles vieram nos colonizar/Eles vieram nos ensinar a carregar merda/Nenhum homem europeu nos ensina a carregar merda/Diga eu sou, diga eu sou!/ Muitas empresas estrangeiras deles na África carregaram todo o nosso dinheiro!/ Muitas empresas estrangeiras deles na África carregaram todo o nosso dinheiro/ Eles vão escrever em grande inglês para os jornais, *dabaru* nós africanos/ Eles vão escrever em grande inglês para os jornais, *dabaru* nós africanos/(...)/Eles vão eles causam confusão (confusão!) Causam corrupção (corrupção!) Causam opressão (opressão!) causam inflação (inflação!)

¹⁶ Em 1979, Fela Kuti se candidatou à presidência da Nigéria nas primeiras eleições num período de mais de uma década, porém sua candidatura foi impugnada e a perseguição feita a ele, aos familiares e amigos continuou incessante.

novas formas de imperialismo menos evidentes, muitas vezes, não se consegue (ou não se quer) atribuir às estratégias de discurso a importância que lhe é devida. Segundo Foucault “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”. (Foucault, 1996, p. 10) Ou seja, o poder do discurso está presente no cotidiano, legitimando ou esvaziando ideologias para os mais diversos fins.

Fela foi espancado e preso inúmeras vezes no decorrer da vida por diferentes governos totalitaristas que tomaram conta da Nigéria, desde sua independência. Em agosto de 1997, Fela Kuti faleceu devido a complicações provenientes do HIV e mesmo com 77 discos lançados, o músico chegou ao fim da vida falido. Suas canções foram proibidas de ser veiculadas nas rádios pelo governo nigeriano. E por mais tentativas de silenciamento que tenha sofrido, suas atitudes e, sobretudo, sua mensagem registrada em sua música serve de inspiração para diversos músicos e ativistas da causa negra, dentro e fora da África ainda hoje.

4. *Voukoum*: os tambores como arma

As pessoas da última categoria, os últimos dos últimos, os negros malvados, os negros da floresta são aqueles cujos cachorros *cascas* pelo rabo. Somos nós. Os sujeitos malvados são aqueles que falam mal, os negros mal vestidos, os negros sujos, aqueles que marcham errado. Somos nós. Os negros que expressam sempre em crioulo, os negros idiotas, os negros que não tem alma, os negros que pouco frequentam a escola. Somos nós, os negros antiquados, negros tuberculosos, negros atrofiados, os negros que tem pés grandes, negros com ferimentos, os negros “*chofi*”. Somos nós. Os negros que comem a banana plantada, a fruta pão, o inhame *ambabon*, os negros que comem bacalhau e que comem a boca do porco salgado, os negros que comem os menores peixes. Somos nós. É assim que nós somos no fundo. (Perlier & Factory, 2012)

Diferentemente das outras duas manifestações analisadas, à luz de trajetórias individuais, o *Voukoum* é uma manifestação popular desempenhada por cidadãos guadalupenses de origem africana. A ilha de Guadalupe, localizada no mar do Caribe, foi colonizada pela França e ainda hoje não alcançou sua independência. Desde 1946 é considerada departamento ultramarino francês.

O *Mouveman Kiltirel Voukoum* (Movimento Cultural *Voukoum*) surgiu na década de oitenta, na capital guadalupense *Basse-Terre*. *Voukoum*, palavra de origem crioula, cujo significado é “bagunça”, “barulho”, foi escolhida para dar nome ao movimento que surge como uma tentativa da população em manifestar sua insatisfação perante a situação política guadalupense, buscando salvaguardar a cultura afrodescendente

frente às tentativas de assimilação francesa. Além disso, é o nome do ritmo tocado pelos manifestantes em suas marchas. Os músicos têm como base o Gwo Siwo, ritmo ancestral basseterrense, influenciado por ritmos trazidos pelos imigrantes haitianos e dominicanos, além de adaptações instrumentais para que se possa tocar e marchar simultaneamente.

Devido aos séculos sob o regime francês, inúmeros guadalupenses consideram as manifestações locais ilegítimas frente às práticas de matriz europeia aportada na ilha via franceses. No documentário francês *Voukoum*, dirigido por François Perlier, uma professora relata que muitas vezes a criança é proibida de falar o crioulo em casa. Por se tratar de um idioma¹⁷ de tradição oral, diversos elementos são perdidos. Por isso, ela se dispõe a ensinar a escrita do crioulo em algumas escolas, buscando transmitir o ensinamento das canções de *Voukoum*.

Nós estamos num período de reivindicação. Que todas as pessoas do *Voukoum* que marcham conosco e que consideram que nós estamos num desfile ordinário, estão enganadas. É preciso entender que os tambores são nossa arma principal, então é preciso cantar, marchar e permanecer legítimo. (Perlier & Factory, 2012)

Um dos episódios que compõe a narrativa proposta pelo documentário, trata de uma greve geral liderada pela “Unidade Contra os Privilégios” (LPK), em 2009. As reivindicações que pautavam o movimento eram o aumento constante do custo de vida, a alta taxa de desemprego entre os jovens e a desigualdade social. Na marcha de reivindicação, os tambores do *Voukoum* estiveram presentes, fato que imbricou aos clamores de ordem econômica, as reivindicações identitárias e de reconhecimento histórico presente no discurso dos integrantes do movimento político musical.

O *Voukoum* também realiza oficinas buscando ensinar aos jovens guadalupenses não só a prática com instrumentos, mas também os elementos que compõe a cultura de resistência em Guadalupe. Os agentes buscam salvaguardar elementos da memória não-oficial, e lutam por espaço para fazer valer a “história subterrânea” colocando-a em disputa pelas suas identidades, sua memória, enfim sua cultura como parte constitutivamente importante da construção social guadalupense.

¹⁷ Os critérios que levam a que um conjunto de dialetos seja considerado uma língua autônoma e não uma variedade de outra língua são frequentemente subvertidos por motivos políticos. A atribuição aos diferentes tipos de crioulo a classificação de dialeto, alegando que suas origens têm base em corruptelas de línguas oficiais é recorrente (cabe aqui frisar que o português, o francês, o espanhol, o italiano e romeno, classificados como línguas, são corruptelas do latim). Classifico, nesse artigo, o crioulo como língua.

Conclusão

As músicas, sobretudo as canções, e seu potencial de capilaridade são ferramentas fundamentais na difusão dos discursos. Nos episódios analisados no decorrer deste artigo notamos como as práticas musicais trabalham conjuntamente à produção de discurso tradicional na difusão das mensagens cunhadas. Williams (1971), analisando o papel na arte e pensamento nos embates entre culturas hegemônicas e contra-hegemônicas questiona o que, até então, era defendido por parte dos teóricos marxistas: a arte não é puramente reflexo do mundo real, visto que a superestrutura não é determinada pela estrutura, ambas estariam juntas no processo de produção de relações sociais.

Tanto o *Reggae* jamaicano, quanto o *Afrobeat* e o *Voukoum* são criações que surgem de experiências concretas, onde seus agentes estavam em busca de um significado social diferente do imposto pelas culturas dominantes, até então estabelecidas. “A realidade de qualquer hegemonia, no sentido político e cultural ampliado, é de que, embora por definição seja sempre dominante, jamais será total ou exclusiva.” (Williams, 1971. p. 116). Os discursos emergentes analisados vêm reiterar que nenhuma hegemonia é monolítica, propondo mais que uma alternativa, uma contraposição à cultura dominante.

O formato em que o contra discurso se solidifica pode variar, porém as manifestações em forma de prática artística são uma constante no decorrer da história. Após conseguir a independência junto à Espanha, por exemplo, surge em Cuba uma série de manifestações artísticas, à procura do reconhecimento de uma identidade nacional. Apesar da instauração da república, Cuba seguia com uma lógica política colonial devido à Emenda Platt¹⁸. Com essa “substituição de metrópole” os discursos a respeito da incapacidade da população cubana de se autogerir “decentemente”, devido à questão racial implicou na insurgência no movimento intitulado afrocubanismo.

Los médicos, higienistas y científicos crearon un andamiaje necesario para afirmar que una Cuba mestiza y racionalmente diversa era una entidad viable, no condenada fatalmente a la subordinación y el atraso perpétuos. Lo que los científicos explicaron en los círculos y revistas académicas, los escritores y artistas lo divulgaron utilizando el lenguaje literario, la pintura, la escultura, el baile y la música. Este movimiento artístico, conocido como Afrocubanismo, utilizo los llamados “motivos negros” – como fueron designadas en el período las expresiones

¹⁸ A chamada Emenda Platt foi um dispositivo legal, inserido na Carta Constitucional de Cuba, que autorizava os Estados Unidos a intervir naquele país a qualquer momento em que interesses recíprocos de ambos os países fossem ameaçados. Desta forma, na prática, Cuba passou a ser um protetorado estadunidense.

culturales de los afrocubanos – para crear un nuevo discurso cultural que se presentó a si mismo y fue generalmente percebido como autenticamente cubano. (...) La defesa de la cultura nacional era vista como una manera de detener la creciente americanización de la isla. (De la Fuente, 2001, pp. 252-253)¹⁹

Outro exemplo onde a cultura emergente se propôs a disputar significação social através de práticas artísticas, se deu nos próprios Estados Unidos com o Partido dos Panteras Negras. Em entrevista ao *Brasil de Fato*, a ex-ativista do movimento, Ericka Huggins destaca a importância dos jornais, pôsteres e imagens como ferramentas de ressonância, onde o discurso partidário era veiculado.

Porque muitas pessoas não podiam ler ou escrever, e a arte fala sem precisar de palavras. Nós criamos arte para a causa do povo e não arte pela causa da arte. Era muito importante entender as coisas como parte do mundo real, e não simplesmente como uma retórica política vazia. Queríamos que as pessoas entendessem como pensar sobre o mundo a partir da própria experiência. E queríamos que elas vissem a si mesmas como bonitas. Especialmente porque o mundo inteiro as dizia que eram feias e estúpidas. Não rebaixávamos ninguém. Não queríamos diminuir as outras raças ou os outros para nos fazer brilhar. Isso é o que o racismo faz: umas pessoas parecerem ruins para outras parecerem boas. (Brasil de Fato, 2013)

Através de um processo de resgate das tradições, as manifestações contra hegemônicas em tela se utilizam de uma série de elementos formadores da memória não oficial para, no presente, fazerem emergir histórias, até então, subterrâneas. Nesse processo, a produção musical é fundamental para a longevidade e ressonância dos discursos. Da mesma forma que o som tem a capacidade de invadir os mais diversos territórios por precisar apenas das partículas presentes no ar para se propagar, os discursos emergentes justapostos às músicas transcendem os anos, os limites estabelecidos pelas barreiras da memória oficial e das narrativas dominantes; ecoando enquanto dialogar com outros indivíduos por meio da tradição ou da identificação.

Referências bibliográficas

Albuquerque, C. (1997). *O Eterno Verão do Reggae*. São Paulo: Ed.34.

Bhabha, H. (2013). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG.

¹⁹ Os médicos, higienistas e cientistas criaram uma maneira necessária para afirmar que uma Cuba mestiça e racionalmente diversa era uma entidade viável, não condenada fatalmente à subordinação e ao atraso perpétuo. O que os cientistas explicaram nos círculos e revistas acadêmicas, os escritores e artistas divulgaram utilizando a linguagem literária, a pintura, a escultura, a dança e a música. Este movimento artístico, conhecido como Afrocubanismo, utilizou os chamados “motivos negros” – como foram designadas no período as expressões culturais dos afrocubanos – para criar um novo discurso cultural que foi apresentado a si mesmo e foi de maneira geral percebido com autenticamente cubano. (...) A defesa da cultura nacional era vista com uma maneira de deter a crescente americanização da ilha.

- Bourdieu, P. (2001). *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Russel.
- Brasil de Fato. (2013) “*Esconder o racismo não o faz ir embora*”. Obtido em 16 de outubro de 2013 de Brasil de Fato: <http://www.brasildefato.com.br/node/26147>
- Césaire, A. (1978). *Discurso Sobre o Colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- De la Fuente, A. (2001). *Una nación para todos: Raza, desiguald y política em Cuba. 1900-2000*. Madrid: Editorial Colibri.
- Fanon, F. (2008). *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Foucault, M. (1996). *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG.
- Moore, C. (2011). *Fela: esta vida puta*. Belo Horizonte: Nandyala.
- Pollak, M. (1992). *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.5, n.10.
- Seeger, A. (1977). Por Que os Índios Suya Cantam para as Suas Irmãs? In G. Velho (org) *Arte e Sociedade, ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 39-63.
- Tumblr. (2013) *Voukoun*. Obtido em 16 de outubro de 2013 de Tumblr: <http://voukoun.tumblr.com/mkv>
- Velho, G. (2001). “Biografia, trajetória e mediação”. In K. Kuschnir, & G. Velho (org). *Mediação Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, pp. 15-28.
- Wikipedia. (2013) *Emenda Platt*. Obtido em 16 de outubro de 2013 de Wikipedia: http://pt.wikipedia.org/wiki/Emenda_Platt
- Wikipedia. (2013) *Malgaxes*. Obtido em 27 de setembro de 2013 de Wikipedia: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Malgaxes>
- Wikipedia. (2013) *Rude Boy*. Obtido em 30 de setembro de 2013 de Wikipedia: http://pt.wikipedia.org/wiki/Rude_boy
- Williams, Raymond.(1971). *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.

Filmes

Perlier, F. (Realizador) (2012). *Voukoun*. [Filme-Vídeo]. Produção de Réel Factory, Direção de François Perlier. França. 1 DVD, 52 min. Cor. Som.

Discos

Bob Marley & The Wailers - Catch a Fire (1973) *Island Records*.

Bob Marley & The Wailers - Uprising (1980) *Island Records*.

Fela Ransome Kuti e África 70 – Expensive Shit (1975) *Soundwork Shop*

Fela Anikulapo Kuti and The Africa 70 - Opposite People (1977) *Decca Afrodesia*

Fela Anikulapo Kuti and The Africa 70 – International Thief Thief (1979) *Kalakuta*

Kyoma Silva Oliveira é mestrando em Cultura e Territorialidades pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Fluminense (UFF). Possui graduação em Produção Cultural pela mesma instituição (2012). Foi auxiliar de pesquisa no curso de capacitação em inventário de patrimônio cultural no projeto São Tomé e Príncipe plural: sua gente, sua história, seu futuro - Ações programáticas em comunicação e Cultura em novembro de 2012. Tem experiência na área dos Estudos Culturais, com estudos e pesquisas em torno da música, mediação, hibridação, identidade e estudos pós-coloniais.

kyomaoliveira@gmail.com

DIÁSPORA AFRICANA NO CEARÁ

Representações sobre as festas e as interações afetivo-sexuais de estudantes africano(a)s em Fortaleza

Ercílio Neves Brandão Langa
Universidade Federal do Ceará, Brasil

Resumo: Este estudo de caráter etnográfico analisa as festas e as interações afetivo-sexuais de estudantes africanos e africanas residentes na cidade de Fortaleza, e as relações desses sujeitos com a sociedade de acolhida. A partir da análise das múltiplas representações existentes, encarnadas pelos grupos sociais, africanos e brasileiros, articulo gênero, raça, classe e outras interseccionalidades. Pertencentes a diversos grupos etnolinguísticos, no cenário de migração estudantil, os africanos e africanas não estão inteirados dos limites sociais tradicionais, rompendo com as fronteiras afetivas e de sexualidade estabelecidas. Uma das ideias centrais que avanço neste artigo, é de que tais eventos constituem momentos liminares (Turner, 1974), privilegiados de interações e negociações afetivas entre a juventude africana e a sociedade fortalezense. Fruto das observações, entrevistas e conversas informais, percebo que tais interações articulam raça, etnia, classe, formato de corpo e de cabelo, que se sobrepõem e se intersectam como atributos desejáveis e atraentes, criando correlações diversas. Muitas dessas correlações revelam uma discriminação interseccional que atinge os homens e as mulheres em graus e formas distintos.

Palavras-chave: Estudantes africanos; Imigração; Interações afetivo-sexuais; Interseccionalidades.

Introdução

Em suma, o metropolitano aceitaria o imigrante se ele fosse invisível e mudo; ora, a partir de certa densidade demográfica, o fantasma adquire uma terrível consistência; ainda mais pelo fato de que, mais seguro por causa do número, ousa, ao contrário, falar alto, e em sua língua natal, a às vezes vestir-se com seu traje tradicional.

Albert Memmi.

A presença de estudantes africanos no estado do Ceará, teve início na segunda metade da década de 1990, com o primeiro grupo oriundo de Angola. Nesse período, vinham somente estudantes de países africanos que falam a língua portuguesa para integrar-se na Universidade Federal do Ceará (UFC), através do Programa de Estudantes Convênio – Graduação (PEC-G).¹ A partir de 1998, inicia-se a imigração massiva de estudantes

¹ Programa de Estudantes Convênio – de Graduação, administrado de forma conjunta pelo Ministério das Relações Exteriores e pelo Ministério da Educação, fazendo parte dele 45 países, com 32 países efetivos que enviam estudantes de África, da América Latina e de Timor-Leste. O continente africano apresenta o maior contingente de alunos, com 20 países que enviam estudantes todos os anos.

bissau-guineenses e cabo-verdianos e, dois anos depois, estudantes são-tomenses, angolanos e moçambicanos.

No início dos anos 2000, há um aumento significativo do número de estudantes africanos residentes no Ceará – particularmente bissau-guineenses devido à instabilidade política vivida no país –, cuja maioria vem estudar em faculdades particulares, com contratos firmados em seus países de origem. O aumento da imigração de estudantes africanos para o Brasil, no início do século XXI, também foi impulsionado pelo discurso governamental do presidente Luiz Inácio Lula da Silva e sua política de cooperação e aproximação com a África. Ao longo dos oito anos do governo Lula, de 2003 a 2010, o intercâmbio estudantil entre o Brasil e países africanos foi intensificado. Em seus dois mandatos, o presidente Lula visitou 27 países africanos, enquanto seu antecessor, Fernando Henrique Cardoso, visitou apenas três países. Tal política de cooperação, em curso, visa particularmente atingir o ensino superior, através de criação de distintos mecanismos, como estágios profissionais, bolsas de estudo e convênios, no sentido de viabilizar a vinda de africanos para estudar no Brasil.

No contexto de diferentes estratégias mobilizadoras, os estudantes africanos saem de seus respectivos países com expectativas acadêmicas em relação ao Brasil, devido ao maior nível de desenvolvimento econômico, tecnológico e de produção acadêmica, alimentando esperanças de facilidade de inserção por conta de uma língua e culturas em comum – a língua portuguesa, a culinária, a religiosidade e a cultura negra trazida pelos escravos a permear a vida brasileira.

Os argumentos usados ao longo do texto partem da análise das representações sociais existentes entre os distintos atores sociais, homens e mulheres africano(a)s e brasileiro(a)s residentes em Fortaleza. Tais representações expressam a forma como cada grupo elabora e expressa a realidade que vivencia, mas também, como cada grupo vê e pensa o outro. São formadas e enformadas no cotidiano, pelas experiências pessoais e grupais, mas também pela mídia, redes sociais e pela história e evidenciadas pelos discursos, estereótipos e comportamentos diante do “outro”.

Mourão (2009) analisou os processos de deslocamento de estudantes guineenses e cabo-verdianos em direção ao Brasil, no âmbito do programa PEC-G, durante o período de formação superior. Tendo como foco central as mudanças identitárias vivenciadas por eles em razão da situação de trânsito, estudou o processo de “ressignificação” das identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas nos estudantes desses países em Fortaleza. De acordo com a autora, nos anos 2000, os estudantes africanos participantes do convênio com universidades públicas brasileiras se autodenominavam

“comunidade africana em Fortaleza”, incluindo, particularmente, jovens de nacionalidades cabo-verdiana e bissau-guineense, então unidos e voltados para questões comuns, como adaptação e resolução de problemas cotidianos.

Em sua pesquisa sobre conflito e cooperação entre estudantes cabo-verdianos e guineenses em Fortaleza, Baessa (2005) *apud* Mourão (2009) constata que, devido ao número crescente de estudantes guineenses e cabo-verdianos na cidade, os indivíduos passam a estabelecer maiores distinções entre si, demarcando suas nacionalidades específicas, contrapondo-se à denominação anterior de “comunidade africana”.

Entretanto, o número de estudantes aumentou, com o surgimento de estudantes não conveniados ao PEC-G, que vinham por conta própria estudar em faculdades privadas, fato que ocasionou aquilo Mourão (2009) designa de processos de “fusão e fissão”, que levam grupos ora a se unirem, ora a se oporem. De fato, ao longo dos anos, o número de estudantes africanos no Ceará cresceu, constituindo um contingente de imigrantes a tornar-se complexo em sua diversidade. Atualmente, verifica-se um crescente segmento de estudantes de países, classes sociais e credos religiosos distintos, oriundos não apenas de países lusófonos, mas também de países de expressão inglesa e francesa, como é o caso da Nigéria e da República Democrática do Congo.

Nesse contexto, denomino diáspora africana à presença de estudantes – oriundos de Guiné-Bissau, Cabo Verde, Angola, São Tomé e Príncipe, Moçambique, Nigéria, República Democrática do Congo – no Estado do Ceará. Pertencentes a diversos grupos etnolinguísticos, tais sujeitos apresentam identidades multiculturais e distinções de várias ordens a marcar as suas vidas em território cearense. A noção de diáspora que movimento nesta pesquisa, é inspirado nos escritos de autores dos estudos pós-coloniais, como Du Bois, Gilroy e Hall.

Na sua acepção original, o termo se reporta à dispersão do povo judeu pelo mundo. Entretanto, a utilização desse termo se referindo às populações afrodescendentes é cunhada por Du Bois (2007), inspirado na condição de populações negras em distintas regiões no continente americano, que vivenciavam condições comuns de subalternidade e opressão, racializadas e discriminadas por conta de seu passado escravo e tinham como principal característica em comum, a experiência do sofrimento causado pela escravidão racial na modernidade. Já Hall (2011) utiliza a noção de diáspora para se referir às identidades heterogêneas dos imigrantes oriundos da região do Caribe na Grã-Bretanha, seus mitos de origem, as necessidades e perigos que enfrentam sob a globalização. Gilroy (2001) estuda a diáspora constituída pelas

populações afrodescendentes nos territórios que constituem o Reino Unido e EUA, optando pela designação *Atlântico Negro*.

Esses autores têm em comum o fato de pensarem as populações descendentes de africanos, espalhadas pelo mundo, como uma realidade racial e cultural criada pela memória do terror racial – a moderna escravidão racial e pelo sistema de *plantation*, na quais o hibridismo seria uma das características principais.

A diáspora africana em Fortaleza é constituída por indivíduos entre os 18 e 35 anos de idade, oriundos do continente africano, majoritariamente do sexo masculino, predominantemente bissau-guineenses e cabo-verdianos, mas com um contingente cada vez maior de mulheres. Tal diáspora nasce do desejo imigrar voluntário por motivos estudantis, legitimada por convênios e acordos de cooperação e, ao mesmo tempo por discursos governamentais dos dois últimos governos brasileiros, de aproximação com “a África”. Dados da Polícia Federal do Ceará do ano 2011, apontam cerca de mil duzentos e sessenta estudantes africanos no estado, dos quais mil cursavam diversas faculdades particulares, cento e trinta estavam integrados na UFC e vinte na Universidade Estadual do Ceará (UECE), sendo a maioria proveniente dos países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP) (Brás, 2011).

De fato, o número de africanos se apresenta muito maior do que o cadastrado pela Polícia Federal, pois muitos estudantes se encontram em situação irregular. Geralmente, no ano seguinte de estada em Fortaleza, um número significativo de estudantes não consegue prorrogar o visto de estudante com o qual entrou no Brasil e outros estudantes africanos chegam a Fortaleza vindo de outros estados brasileiros. Uma parcela significativa de estudantes, a maioria, vinculada às faculdades particulares, vivencia condições precárias de vida, em meio a preconceito e discriminação raciais.

A diáspora tem gerado grupos e movimentos, a congregar estudantes africanos em um processo de mobilização e organização em diversas agremiações estudantis, cabendo destacar: a Associação de Estudantes Africanos no Estado do Ceará (AEAC), a Associação de Estudantes da Guiné-Bissau no Estado do Ceará (AEGBECE), a Fundação de Estudantes Cabo-verdianos nas Faculdades do Nordeste (FEAF) e o Movimento Pastoral de Estudantes Africanos (MPEA). Este último movimento, hoje, revela-se com maior articulação e visibilidade, destacando-se em ações de promoção e defesa dos direitos dos estudantes africanos e denunciando as situações por que passam esses sujeitos, por meio de reuniões entre estudantes e faculdades, encaminhamento de processos na justiça e realização de manifestações públicas.

Estudantes Bissau-guineenses, em relatório elaborado, como estratégia organizativa no âmbito do MPA, assim denunciam expressões de racismo:

Temos enfrentado discriminação racial na cidade, inclusive dentro das próprias faculdades, o que caracteriza racismo institucional, das/os funcionários, professores/es e direção. A direção já chegou a impor regras, para nós, como: tomar banho, usar perfume, creme de pele, não chegar suado/a [...]. Essas exigências só são feitas aos estudantes africanos (Movimento Pastoral dos Estudantes Africanos, 2012, p. 7).

Nota-se entre os cearenses a existência de múltiplas representações acerca da presença africana, destacando-se visões estigmatizantes perpassadas de preconceito racial pela condição de negro, tal como denunciam os estudantes africanos, em relatório elaborado, como estratégia organizativa do MPEA. Entretanto, tais associações estudantis africanas se baseiam em distinções nacionais, conforme o país de origem, revelando-se bastante estereis ou com pouca capacidade de negociação junto às instituições de ensino superior brasileiras, nas quais, os estudantes estão inseridos. Outra característica de tais associações é a desigualdade de gênero, evidenciada por pouca ou nenhuma participação das jovens africanas nessa diáspora. De fato, as agremiações foram idealizadas e são comandadas por indivíduos do sexo masculino, não havendo uma preocupação com a equidade de gênero.

1. O Cotidiano dos estudantes africanos em Fortaleza e o encontro com a alteridade

Chegados ao Brasil, os estudantes africanos enfrentam desafios cotidianos, particularmente, dificuldades econômicas de sobrevivência considerando o elevado custo de vida nesta metrópole, em relação às suas possibilidades financeiras. Parte significativa desse contingente afirma sentir-se discriminada no cotidiano, por conta da cor da pele e da própria origem africana, em graus e formas distintas das discriminações encontradas nos países de origem. Gusmão (2006) abre vias de reflexão, ao circunscrever a própria posição do Brasil, a receber a diáspora africana:

Um país multirracial e integrante dos chamados “países emergentes”, mas que se diferencia dos países europeus, até muito recentemente privilegiados na busca por qualificação de quadros por parte dos Palop. Em questão, a posição de um país relativamente periférico na divisão internacional do trabalho, com um passado igualmente de colonização portuguesa e que, estruturalmente mestiço e negro, pensa-se branco e europeu. Em debate, a existência de processos intensos de

discriminação e racismo na realidade brasileira e a percepção e a vivência do sujeito negro e africano nesse contexto (Gusmão, 2006, p. 16).

Os estudantes africanos integrados às universidades federais e estaduais, que constituem, de fato, a minoria, sobrevivem das bolsas do PEC-G e de outros convênios firmados entre o Brasil e seus países de origem. Já o segmento maior, que estuda em faculdades particulares, recebe dinheiro das famílias para pagar mensalidades e manter-se na faculdade, complementando a sua renda por meio de trabalhos clandestinos – em lojas e mercadinhos, salões de beleza, oficinas, fábricas e construções, restaurantes ou mesmo, nos estacionamento de grandes shoppings centers e supermercados, ou, ainda, em “casas de família” como babás – para assim, garantir a sobrevivência e a própria locomoção na cidade. Vejamos o depoimento de uma estudante cabo-verdiana de 31 anos de idade, residente em Fortaleza há cerca de cinco anos, onde cursa Administração em uma faculdade particular e trabalha numa entidade pública na condição de estagiária:

Eu me mantenho no Brasil trabalhando. Eu recebo uma parte do dinheiro da minha família, eu tenho apoio dos meus irmãos, do meu pai e do meu namorado. Esse dinheiro é para pagar faculdade e está incluso o dinheiro para pagar quitinete. Quando demora sair meu salário, aí eu ligo pra minha família e digo que está faltando dinheiro, aí eles me ajudam. O dinheiro que eu confio mais é aquele que eu trabalho. O dinheiro da família é complementar. Eu estou aqui no Brasil há 5 anos. (Entrevista gravada em 13/03/2013).

Dentro deste grupo de estudantes, inseridos nas faculdades particulares, existe um segmento de jovens que, nos tempos livres, dedica-se ao comércio de roupas e calçados entre o Brasil e seus países de origem. Por fim, um grupo seletivo de estudantes de faculdades particulares, com destaque para os cabo-verdianos, sobrevive e estuda de forma *tranquila*, graças ao dinheiro enviado por familiares residentes em África e por parentes imigrantes em países da Europa e América do Norte.

As faculdades particulares, – como mecanismo de atração – dizem garantir estágios remunerados para estudantes ao final dos cursos de Administração, Contabilidade, Marketing, Comunicação, Ciências e Gestão de Informação. Na realidade, são oferecidos aos estudantes africanos, “estágios remunerados” que são formas de trabalho precário como panfleteiros, vigias de lojas nos shoppings centers e em estacionamento ou como operadores de vigilância eletrônica, em um artifício usado para contornar a norma que os proíbe de trabalhar. Vejamos o extrato de entrevista com uma estudante bissau-guineense de 27 anos de idade que concluiu o curso de

Técnica de Enfermagem. Na altura da entrevista residia em Fortaleza há quatro anos e, estagiava como enfermeira em um hospital particular de Fortaleza:

No estágio tá tudo bem, só que eles não pagam há sete meses no estágio. Há sete meses no estágio sem nada, sem pagar nada. Nunca tive problemas com a Polícia Federal, com eles não. Sempre fui bem tratada. Tudo ok. Às vezes, as pessoas ficam olhando assim como se fosse uma coisa do outro mundo que ele nem conhece. Aquela admiração. Às vezes, eu sinto algum preconceito. Mas eu não tô nem aí. Eu fico na minha porque eu sei o que é que eu quero na vida. Não vou ficar com a pessoa só fazer preconceito comigo não. Problema é dela, ela é que sabe. Atualmente, aqui, agora não estou a estudar porque eu já terminei de fazer o curso técnico e estou sem dinheiro pra fazer a faculdade, que é muito cara. A mensalidade é de 800 reais, 750 reais, dependendo da faculdade. Tem de 600 reais. Eu quero entrar no curso superior, fazer faculdade, que agora eu fiz o curso técnico. [...]. Agora eu não trabalho, estou no estágio. O estágio não é remunerado. Eu gosto do meu trabalho, gosto muito. Da minha área eu gosto. (Entrevista gravada em 19/03/2013).

As dificuldades e distintas formas de discriminação enfrentadas pelos jovens estudantes, suas interpelações raciais e ressignificações identitárias assemelham-se aquilo que Turner (2005) define como dramas sociais, isto é, dificuldades de se recriar universos sociais e simbólicos no mundo contemporâneo, onde os indivíduos se veem sozinhos e abandonados diante da responsabilidade de darem sentido à sua vida. O drama social seria uma experiência vivida que remete à noção de perigo, propiciando aos indivíduos acesso ao universo social e simbólico, que opõe o cotidiano ao extraordinário.

No cotidiano, os estudantes africanos percebem a dificuldade dos brasileiros em chamá-los pelos nomes próprios, substituindo-os pela categoria nativa brasileira “*negão*” e facilmente esquecem as nacionalidades e os nomes dos países de origem, diluindo tudo na categoria genérica de africano. Entretanto, tal situação não expressa, necessariamente, discriminação ou racismo, visto que, o esquecimento dos nomes próprios dos estudantes, seus países e nacionalidades de origem pode dever-se também ao desconhecimento ou até ignorância da parte de cidadãos brasileiros negros e brancos. Mendes (2010), em seus estudos sobre o racismo no Ceará, bem enfatiza que:

Os estudantes africanos não estão inteirados dos limites sociais tradicionalmente construídos pelos brancos para segregar os negros. Não estão informados desses espaços de exclusão, eles rompem as fronteiras estabelecidas e transitam em espaços brancos. (Mendes, 2010, p. 27).

Os estudantes africanos, nos percursos cotidianos em Fortaleza, também percebem a distância social dos brasileiros *negros* que, muitas vezes, acreditam que os africanos são *playboys*, sujeitos ricos oriundos das elites políticas africanas, ou então são indivíduos que vêm ao Brasil ocupar os lugares que, por direito, seriam seus. Existe ainda entre os brasileiros *negros* a representação de que os africanos são *cotistas*, isto é, estudantes beneficiários das cotas raciais no ensino superior no Brasil.

A rigor, as formas de interação dos estudantes africanos com a população cearense, no cotidiano, tende a expressar mecanismos de discriminação, colocando-os na posição de *outsiders* (Elias & Scotson, 2000). Nota-se entre os cearenses a existência de múltiplas representações acerca da presença africana, destacando-se visões estigmatizantes perpassadas de preconceito racial pela condição de negro. Sustento a hipótese de que, ao longo de suas trajetórias em Fortaleza, os africanos gestam diferentes configurações identitárias e afetivas, negociando-as em distintos momentos e situações: na rua, no contexto universitário, particularmente, nas festas africanas e relacionamentos.

2. Festas africanas, atores, cabelos, roupas e músicas

As festas ou “noites africanas” representam momentos de confraternização para rever amigos e conhecidos, matar saudades da terra de origem através das músicas, danças e comidas, mas também para união e resolução de conflitos. Acontecem, em Fortaleza, pelo menos dois eventos por mês, sejam eles “menores” com até trinta pessoas ou “grandes”, com mais de cem pessoas, sendo organizados via contribuição individual em dinheiro ou bebidas ou ainda, a partir da venda de ingressos que custam o entre 10 a 50 reais. As festas menores realizam-se em casa dos estudantes, enquanto que as grandes se realizam em centros sociais, clubes ou discotecas alugados.

As confraternizações comemoração do 25 de Maio – dia de África – e dos dias da independência dos países africanos com maior quantitativo de estudantes representados, apresentam-se como as maiores confraternizações anuais, com a participação de centenas de pessoas entre estudantes africanos, brasileiras e brasileiros e, às vezes, alguns turistas europeus, de países sul-americanos e das Guianas. Geralmente, tais festas são acompanhadas de muito álcool- cerveja, bebidas secas, cachaças, whiskies de marcas pouco conhecidas ou até duvidosas e refrigerantes.

Durante os eventos, quase sempre, falta comida ou ela acaba 30 minutos após começar a ser servida aos convidados, ainda que os organizadores se esforcem por oferecer pratos típicos da Guiné-Bissau como *caldo mancarra* e *caldo cacheu* ou a *katchupa* cabo-verdiana. Também são servidos arroz branco, arroz refogado e galinha frita, assim

como salgadinhos brasileiros. Poucas vezes são servidos bolos ou comidas típicas cearenses, como o “baião de dois” ou a “panelada”. Já os “bailes” e “noites” africanas são eventos menores que ocorrem, regularmente, em média duas vezes a cada mês, em clubes noturnos e discotecas de Fortaleza.

De fato, tais eventos constituem momentos privilegiados de interações e negociações identitárias entre estudantes africanos e sociedade cearense. A maioria dos indivíduos presentes nas festas são homens e mulheres bissau-guineenses e, em seguida as mulheres brasileiras. Longe de casa, os africanos e africanas podem ouvir e dançar músicas e degustar comidas tipicamente africanas, além de sentirem-se *livres* para se relacionar com pessoas independentemente de país, etnia, raça, idade e orientação sexual. E, de fato, ocorrem, com mais intensidade, as interações afetivo-sexuais entre africanos e africanas, mas também entre africanos(as) e brasileiros(as), envolvendo particularmente mulheres brasileiras mais velhas, designadas por *coroas*, e moças das classes populares em interações com jovens africanos. São momentos de encontro para além de discriminações, em meio à música e performances das danças e expressões afetivo-sexuais.

Tais eventos assemelham-se àqueles que Turner (1974) designa como “momentos liminares”, pois ocorrem sociabilidades interétnicas e interraciais entre africanos e africanas de diferentes países e etnias e, particularmente, entre africanos e brasileiras. O autor usa essa expressão para designar as fases dos rituais de passagem em grupos tribais e períodos em que os indivíduos transitam em uma ambiguidade de status, distanciando-se e, em seguida, reaproximando-se da estrutura social, perdendo seu status. Turner compara a liminaridade à morte e a invisibilidade, pois, nessas situações, os indivíduos não possuem mais o *status* e se distanciam simbolicamente da estrutura hierárquica da sociedade, passando a um estado de comunhão entre os indivíduos.

A roupa é um adereço fundamental nas festas, nas quais, africanos e brasileiras dificilmente se descuidam nesse quesito. Normalmente, os homens africanos vestem roupas ocidentais, calças de ganga ou social, assim como ternos, gravatas, chapéus clássicos ou bonés mais contemporâneos dos rappers norte-americanos, e até estilos clássicos de roupa social constituída de calças com suspensórios. Já a maioria das moças africanas traja roupas ousadas, shorts e saias curtas, vestidos decotados apertados a seus corpos típicos da cultura das mulheres brasileiras, acompanhados de sapatos de salto alto e outros adereços como colares, bolsas, muito brilho, batons e bem maquiadas.

Neste contexto, percebo que ao longo dos anos, durante as festas, as mulheres africanas tem adotado trajes de roupa, estilo mulher brasileira *gostosa* – roupas curtas e ousadas que se ajustam ao corpo. Por sua vez, as mulheres brasileiras adultas e jovens das classes populares, sensualizam com seus vestidos curtos e outras vestidas de blusas e shorts jeans bastante curtos os quais, exibem seus corpos, barrigas, etc. Nas últimas festas, quase nenhum africano ou africana traja mais roupas típicas de seu país de origem, contrastando com os anos anteriores, em que muitos africanos e africanas trajavam roupas típicas de seu país. Assim, verifica-se transição no uso de roupas africanas coloridas, para um estilo mais formal, totalmente ocidentalizado.

Além da roupa, o cabelo revela ser um adereço importante. Entre os africanos do sexo masculino, há uma tendência em mexer no cabelo, trançando-os ou fazendo em estilo *dreadlocks*, mais conhecido por *dreads* ou *rastafári*, mais conhecido por *rastas*. Parte dos estudantes aparece na festa de cabelo bastante curto ou até raspado. Já entre as mulheres africanas verificam-se várias tendências, a primeira é o alisamento dos cabelos estilo *chapinha*. Outra tendência é a implantação de cabelos enrolados verticalmente, cujas pontas são pintadas de louro num estilo conhecido como *mega grefage*.

Esse último estilo, muito comum nas meninas guineenses, cujo cabelo é importado desse país africano. A utilização de perucas também é uma prática cada vez notória entre as africanas que, portam perucas de cabelos curtos e liso em forma de tigelas, com franjas caídas até às orelhas e compridas na parte traseira. Entretanto, a grande moda dominante no momento são os *apliques* e *extensões* de cabelos castanhos e pretos, ao estilo da cantora negra norte-americana Beyonce.

A festa africana é rica em estilos musicais, toca-se música africana como zouk, passadas, gumbê e kuduro e, música brasileira como funk, sertanejo e forró, mas também toca-se música eletrônica de discografia europeia. O zouk, estilo com origem nas Antilhas francesas é dançado “bem agarradinho” por duas pessoas de sexo diferente, no qual as mãos são colocadas na cintura. Quando se toca zouk, os africanos parecem reinar, pois, representa o momento da *performance*, de mostrar harmonia de tronco, traseiro e pernas, de balançar os glúteos suavemente. Esse estilo de música cria conflitos, pois, a sensualização, o ato de passar a mão entre a cintura e a bunda nem sempre é visto com bons olhos entre os brasileiros, homens e mulheres. Normalmente, cabe às mulheres africanas “arrasar” durante esse estilo de música, dar um “chega pra lá” nas mulheres brasileiras.

Já o kuduro, um estilo de dança criado em Angola na década de 1980 ocupa um lugar especial na festa. Mesmo não sabendo dançar, quase todos inventam o seu próprio estilo. O kuduro representa subversão e crítica social, é dançado individualmente sem contato físico entre homens e mulheres, cantado em calão e gírias angolanas, uma mistura de português com as línguas nacionais, parecido com o break norte-americano misturado com danças africanas. Por seu um estilo de música oriundo das classes populares e nunca foi aceite pela elite mais educada e abastada angolana (Guiot, 2009).

Algumas letras de kuduro são obscenas ou caricaturadas que abordam o cotidiano – falta de dinheiro, usar roupas de marcas falsificadas, traição entre casais, aumento do custo de vida, etc. Quando toca a música, os africanos fazem um círculo, onde um deles entra no meio e faz um passo de dança com as mãos e os pés, enquanto os outros ficam assistindo batendo palmas, se revezando, entrando e saindo do círculo.

O kuduro não tem nada de sensual, pelo contrário, é improvisado e inventado no momento – seus dançarinos fingem ter membros do corpo, pernas ou mãos quebrados, imitam o andar de um esqueleto, etc. – em gestos muito habilidosos, lembrando o estilo break. Por sua vez, o funk é dançado por todos, suas músicas fazem enorme sucesso entre todos africanos, brasileiros e outras nacionalidades. Quando dançam, as mulheres inclinam a cabeça e o tronco para a frente, realçam e balançam os glúteos, algumas vezes com gestos sexualizados. Nesse estilo não se faz roda, normalmente, os homens ficam acochados por detrás das mulheres, sempre imitando gestos sexuais. De fato, o kuduro e o funk se aproximam na festa africana. Elas representam subversão aos valores aceitos na sociedade e ser oriundas das classes populares, são estilo de músicas de subversão. O kuduro é maioritariamente dançado por homens africanos com seus passos criativos, ao passo que o funk é dominado pelas mulheres brasileiras, com seus glúteos.

As festas e bailes africanos constituem momentos e espaços de liminaridade, de subversão às normas, nas quais, africanos e africanas e brasileiro(a)s confraternizam namoram, *ficam*, dançam sem os controles sociais vigentes no cotidiano e os olhares discriminatórios. De acordo com Turner (1974), a liminaridade resulta de uma subversão a uma ordem estrutural, ela é cíclica, ocorrendo em momentos nos quais os indivíduos libertam sua criatividade. Nas obras deste autor, a liminaridade é comparada à morte e à invisibilidade, pois, nessas situações, os indivíduos não possuem mais o status e, distanciam-se simbolicamente da estrutura hierárquica da sociedade, passando para um estado de comunhão e igualdade entre os indivíduos, que ele designa de *communitas*. A subversão ou oposição às normas torna

temporariamente aceitáveis, permissíveis ou toleráveis práticas que, habitualmente consideradas indesejáveis ou não recomendáveis.

3. As interações afetivo-sexuais entre africanos e mulheres brasileiras

Nos encontros cotidianos, em diferentes situações e circunstâncias, cearenses e africanos, de ambos os sexos, olham-se de forma ambivalente, discriminando-se e sexualizando-se. Nas interações, os estudantes africanos, na condição de negros e imigrantes, portanto, sujeitos marginais, são colocados em posição inferior e de subalternidade, ocupando um lugar secundarizado em termos de preferências afetivas para relacionamentos estáveis. Ao mesmo tempo em que são objeto de estigma, os estudantes africanos são também objeto de desejo sexual para encontros fortuitos, sem compromissos afetivos.

Durante os encontros, há um esforço de africanos e de brasileiras para caber nos estereótipos existentes acerca da insaciabilidade sexual do “outro”, havendo interesses e curiosidades mútuos pelo “diferente” – no tocante à cor da pele, etnia, cabelo, formas corporais e até origem social –, nos quais, a iniciativa da “paquera” pode iniciar tanto do homem africano, como da mulher brasileira. Contudo, o mesmo não acontece entre africanos e mulheres negras brasileiras, onde há certo distanciamento, verificando-se poucas interações entre esses dois grupos. Ao explicar o papel da representação dos estereótipos nas sociedades coloniais, Bhabha (2010) argumenta:

A pele, como o significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches, reconhecido como “conhecimento geral” em uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais. Em segundo lugar, pode-se dizer que o fetiche sexual está intimamente ligado ao “objeto bom”; é ele o elemento do cenário que torna o objeto todo desejável e passível de ser amado, o que facilita as relações sexuais e pode até promover uma forma de felicidade. (Bhabha, 2010, p. 121).

Por sua vez, africanos desenvolvem olhares estigmatizantes em relação, à população composta por gays, lésbicas, bissexuais e travestis (LGBT). No entanto, no âmbito da presença africana, tem-se, ainda com menor expressão e visibilidade, trocas de olhares entre africanos(as) e brasileiros(as) do mesmo sexo que, assumem distintas identidades como homossexuais, gays, e lésbicas, em relações veladas, subterrâneas, não assumidas em público. Vejamos o depoimento de um cidadão brasileiro de 35 anos de idade trabalhador em *call center*, assíduo em festas africanas.

Eu sempre gostei de vocês aqui, das vossas festas **[africanas]**. Comprei o ingresso e vim. Foi massa! No meio da festa fui pedir cerveja, e o africano que estava no balcão respondeu friamente que não tinha cerveja, mas eu sei que tinha porque ele dava aos amigos. De repente um africano que estava atrás de mim, na fila, apercebeu-se que eu queria cerveja, ele passou a mão na minha cintura com força, com aquela “mão”. Pedi duas cervejas e, me ofereceu a outra cerveja. Eu olhei pra ele e ele se fez de desentendido, mas eu percebi tudo. **[Grifos do pesquisador]**. (Extrato de conversa informal, gravada em 09/10/2011).

Uma via investigativa fecunda é considerar o universo simbólico que circunscreve os negros no imaginário brasileiro. A rigor, os olhares que discriminam e, ao mesmo tempo, sexualizam negros e negras africanas têm raízes históricas no Brasil, remontando ao período da escravidão, com ressignificações contemporâneas. De fato, as relações afetivo-sexuais entre africanos(as) e brasileiros(as) são dominadas por representações hipersexualizadas acerca do “outro”, no tocante às performances, aptidão e tamanho dos órgãos sexuais, revelando desejo e fetiche sexual acerca do homem africano, tido, no imaginário social, como “bom de cama”, insaciável, com performances sexuais acima da média e sempre disponível para satisfazer fantasias de mulheres e homens cearenses. Vejamos, em seguida, o extrato da conversa com uma mulher brasileira de quarenta anos de idade, servidora pública que, explicita em parte, o imaginário social brasileiro representado em relação aos africanos:

Eu gosto mesmo é de negro. Essa pele **[levou o dedo indicador à língua e em seguida esfregou nos braços do pesquisador]**. Sou fã do Akon **[músico nigeriano radicado nos EUA]**, adoro as suas músicas, tenho um DVD só com as músicas dele. Veja no meu Orkut, só tem negro. Se eu pudesse... É pena, o M. **[estudante africano]** fugiu de mim. Vocês nunca me convidam para as vossas festas. No dia que eu for, vou ficar doida com tanto negro para escolher. **[Grifos do pesquisador]**. (Extrato de conversa informal gravada em 28/05/2011).

Já na diáspora africana, o Brasil é visto como um lugar exótico, país do carnaval e da sexualidade liberada, caracterizado pela diversidade sexual e de gênero. Durante os momentos de interação, há esforço de africanos e de brasileiros para encarnar estereótipos existentes acerca da sexualidade do outro, dominados por curiosidade e interesses mútuos onde a raça é peça fundamental da diferença cultural. Nesse tipo de busca, e aproximações, a iniciativa pode partir tanto de africanos, assim como de brasileiros. Tais encontros articulam gênero, raça, etnicidade e são mediados por sexo, afetos, presentes e dinheiro (Piscitelli et al., 2011).

É fato inconteste que raça, sexo, formas corporais e cabelos apresentam-se como fatores de atração, existindo preferência de africanos por mulheres brasileiras corpulentas, de pernas grossas, de pele mais clara e, particularmente, por mulheres louras. Nesse mercado sexual, africanos têm preferência por mulheres brasileiras brancas em detrimento das brasileiras negras e das mulheres africanas.

Quando eu começo a ficar com as pessoas, eu fico, acabo. Rapaz, eu tipo, assim, ficar sério, serio, tipo assim, eu já fiquei sei lá, umas 30 ou 40 meninas, entende. [...] Brasileiras, elas são menos ciumentas, tipo, eu também sempre estabeleço: superfície, não vamos aprofundar. Naturalmente, elas são gostosas, elas gemem bem. Entendes? Nas africanas percebi um processo cultural mais intenso, elas são menos liberais. Entendes? O processo cultural delas é aquela coisa de família, casar, ter filhos e isso também repercute. Elas não ficam, elas querem namorar, querem casa, essas coisas entendeu? Já as brasileiras estão aí prá vida, querem curtir, querem pegar negão, essas coisas. Entendeu? Aí, tipo, cara eu só não gosto de gorda, favelada, tipo nesse sentido... que eu percebo que tem ah... incomível e gordas, entendes? São esses três tipos de mulheres que eu não gosto. Mas conversando, conhecendo pessoas, tipo, pode ter exceções, entendes? Então, eu sempre me deixei levar pelo meu cabelo, meu cabelo sempre foi meio doido. Eu cresci influenciado também por essa moda. Eu não quero ser gordo, eu queria ter um cabelo black, assim grande, mas tô ficando careca. Nas mulheres, assim eu já fiquei com mulher loira e tava gostando do cabelo dela. Aí fiquei com uma menina de cabelo curto e passei a achar bonito as mulheres de cabelo curto, varia. Entende? (Extrato de entrevista gravada em 15/11/2013).

Em seu *habitus* (Bourdieu, 2003), os estudantes africanos tendem a gostar de “mulheres cheinhas”, com carne, com seios e bundas avantajadas, tal é tipo ideal de mulher *gostosa*, propalada pelos africanos. Já entre mulheres brasileiras, existe a atração por africanos de pele mais escura, pelos mais altos e de corpo atlético, não distinguindo a etnia ou classe social. E cabe considerar que essa diáspora assume expressões heterogêneas, com estudantes de diferentes países, regiões e culturas, embora, ao mesmo tempo, tais sujeitos apresentem aspectos comuns, um *habitus* africano, como princípio a estruturar modos de viver, no contexto de imigração.

Normalmente, as brasileiras que se interessam pelos estudantes africanos são mulheres brancas mais velhas, *coroas*, mas também moças das classes populares, mulheres gordas, ou que não se enquadram no ideal estético e de beleza vigentes na sociedade brasileira. Algumas dessas mulheres possuem uma renda mediana ou alta, poder de compra e de consumo, carro, casa própria, carreira profissional, condições que, muitas vezes, atraem os “caça-brasileiras”, jovens estudantes africanos que somente se

relacionam afetiva e sexualmente com mulheres brasileiras. A expressão “caça-brasileiras” é inspirado em Cantalice (2009), na sua análise acerca das interações afetivo-sexuais entre jovens brasileiros e turistas do sexo feminino de países nórdico-europeus.

Tais preferências afetivo-sexuais, fundadas em determinados atributos tidos como desejáveis e atraentes – raça, origem, cor do cabelo, formato do corpo, classe, posição social, renda e outras formas de afirmação e diferenciação – encarnam múltiplas expressões discriminatórias, configurando aquilo que Crenshaw (2002) e Piscitelli (2008) designam de “discriminação interseccional ou interseccionalidade”.

Crenshaw (2002) argumenta que as discriminações de raça, etnia, gênero, classe, renda, não são mutuamente excludentes, e assim, muitas vezes se sobrepõem e se intersectam, criando complexas conexões onde se juntam dois, três ou mais elementos. Assim, a autora propõe a noção de discriminação interseccional como uma ferramenta capaz de circunscrever hibridizações nos processos discriminatórios. Tomando como exemplo a discriminação racial, Crenshaw aponta que, em determinados contextos, esse fenômeno se apresenta de maneira específica e diferenciada para os indivíduos, atingindo, de formas distintas, homens e mulheres.

Já Piscitelli (2008) propõe a interseccionalidade como categoria analítica para apreender a articulação de múltiplas formas de diferenças e desigualdades, esclarecendo que em muitas situações, não se trata somente de discriminação racial, étnica, sexual, de gênero ou de classe em esferas separadas, mas, sim, da diferença em seu sentido amplo a articular múltiplas expressões de discriminação. Tal noção se baseia na premissa de que as pessoas têm identidades múltiplas, derivadas das relações sociais, históricas e estruturas de poder, experimentando de forma diferente as várias formas de dominação e discriminação nas suas trajetórias.

Cumprе salientar que as interações entre jovens africanos e mulheres e homens brasileiros também ocorrem em meio a tensões e choques culturais e, alguns africanos e africanas sentem-se usados em relacionamentos permeados de poder e de dominação simbólicos (Bourdieu, 2002). Nessas relações, as mulheres brasileiras *bancam quase tudo*, ou seja, pagam as contas no cotidiano, em supermercados, lojas, restaurantes, aluguel de apartamentos, mensalidades das faculdades e outras formas de ajuda.

O fato de mulheres brasileiras não assumirem, publicamente, o relacionamento afetivo com africanos, o caráter descartável das relações, o *ficar* – relações fugazes e fluídas que podem durar de algumas horas a uma semana, ou um mês no máximo, são outras situações que representam violência simbólica (Bourdieu, 2002), que atinge os homens

africanos na sua autoestima, ao mesmo tempo que viabilizam melhores condições de vivência na diáspora.

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante quando ele dispõe – para pensar e para se pensar, ou para pensar a sua relação com ele – mais do que instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, faz esta relação ser vista como natural. Assim, as classificações são incorporadas e naturalizadas, como por exemplo, alto/baixo, masculino/feminino, negro/branco (Bourdieu, 2002, p. 43).

Todavia, as relações fugazes não afetam somente os africanos, mas os homens em geral. Os homens africanos parecem ainda não estar habituados a essas relações. Nesse padrão de interação, são as brasileiras quem *mandam* e ditam os momentos, as circunstâncias e os lugares em que estas relações podem ocorrer. Nesses processos, os homens africanos terminam por experienciar posições inversas que as assumidas no contexto das suas terras de origem, perpassadas de configurações machistas, de dominância e mando.

4. Afetividades subalternizadas: as moças africanas e o mercado afetivo

Nas interações afetivo-sexuais vivenciadas pelas estudantes africanas, verificam-se diversas formas de arranjos, desde namoros com africanos, seja do mesmo país e etnia, assim como com homens brasileiros, muitas vezes, em nítidas relações de submissão a envolver dependência econômico-financeira. As moças africanas costumam relacionar-se, particularmente, com homens que contribuam para seu equilíbrio financeiro. Nesse cenário, percebo que as mulheres negras, particularmente as africanas, ocupam o último lugar em termos de preferências afetivas em Fortaleza. Tal situação pode ser reflexo da representação histórica, existente sobre a mulher negra na estrutura social da sociedade brasileira que, por sua vez, parece ser incorporada pelos homens africanos.

Pesquisas de Berquó (1987) chamam atenção para a existência de um maior quantitativo de mulheres negras morando sozinhas no Brasil, na condição de viúvas, solteiras ou separadas. A este fenômeno afetivo, Silva (2008) designa metaforicamente de “solidão da mulher negra”. Na ótica da autora, tal “solidão” ocorre por conta da subjetividade e preterimento afetivo de mulheres negras por parte de homens negros e brancos, numa sociedade brasileira racialmente hierarquizada. Atualmente, além desse fator, são acrescentados outros, como o fato da maior parte dos jovens negros ser oriunda das classes populares, onde os laços afetivos se desfazem com mais facilidade.

Entretanto, o fator mais destacado são as mortes violentas e homicídios dos jovens negros, que concorrem para a alta taxa de mortalidade dos homens, um fenômeno designado por “extermínio/genocídio da juventude negra”. De fato, no Brasil, a maior parte da população negra, em quase todas as dimensões de sua existência, vivencia situações de exclusão, marginalidade e/ou discriminação socioeconômica, o que os coloca em posição de maior vulnerabilidade frente a uma série de agravos à saúde. Essa população ocupa posições menos qualificadas e pior remuneradas no mercado de trabalho, residem em áreas com menos infraestruturas básicas e sofrer maiores restrições no acesso a serviços de saúde. (São Paulo, 2011).

Já Fanon (1983) demonstra a existência de um número de frases, provérbios e linhas de conduta que regem a escolha de um namorado branco, entre as mulheres negras e, a consequente rejeição do homem negro, em sociedades pós-coloniais. O autor chama atenção para a condição de submissão das mulheres negras nos relacionamentos com homens brancos, pois, seriam caracterizadas pelo sentimento de inferioridade interiorizado pelas últimas. Na sua ótica, a mulher negra entra nesses relacionamentos numa posição desigual, sendo sempre desprezada e nunca tolerada no meio social branco, cujo amor pelo homem branco seria impossível e proibido em todas as sociedades. Via de regra, as estudantes africanas apresentam escolhas afetivas distintas e independentes da raça, mas, revelam preferências por aspectos como classe social e etnia. Assim, entre estas, verificam-se poucos relacionamentos com homens de países distintos dos seus, ou por homens com pouco poder econômico.

Diante da experiência de preterimento afetivo, as jovens africanas apresentam diversas estratégias de autoestima e inserção no mercado afetivo, que vão do investimento na estética e valorização da aparência pessoal, a frequência à salões de beleza e academias de ginástica, dentistas, ao uso de diversos acessórios como óculos, pulseiras, colares, bolsas. Assim como por meio de trajés e roupas abraileiradas ousadas, – vestidos com decotes ousados, saias e shorts curtos – ou de roupas africanas coloridas, mas também, através do uso de cosméticos da linha *blackpower*, tranças africanas, *apliques*, *extensões e mechas* nos cabelos.

Como diria De Certeau (1998), as mulheres africanas têm as “suas estratégias e táticas” de inserção e sobrevivência no mercado afetivo-sexual de Fortaleza. De fato, em seus relatos, as mulheres africanas apontam diferenças significativas nos seus relacionamentos com homens africanos e com brasileiros, nos quais, os últimos aparecem como mais carinhosos menos algozes, demonstrando assim, que trocam olhares, “flertam” e interagem com homens brasileiros.

Nesses relacionamentos percebe-se a sua preferência por homens de certa classe social ou poderio econômico, ou que sejam sensíveis à sua condição financeira, mas também por homens que trabalhem e que contribuam para pagar as despesas cotidianas. Em tais relações, parece haver certa preferência por homens brasileiros, por representarem maiores oportunidades de inserção, contatos e conhecimentos na cidade. É necessário ressaltar o papel da violência, que parece permear e estruturar suas relações afetivas com homens africanos, tidos como “brutos”.

De fato, são notórias as queixas de mulheres africanas e brasileiras sobre a violência nos relacionamentos com homens africanos. Nos discursos das africanas, percebe-se produção e representação do homem brasileiro como ideal – carinhoso, diferente, mas também ciumento –, criando-se uma escala hierarquizada de “brutalidade masculina” diferenciada entre os homens brasileiros e homens africanos.

Entretanto, suas falas parecem ignorar ou invisibilizar a “brutalidade” advinda do relacionamento com o homem brasileiro de maior poderio econômico. Assim como são incontestes os episódios de violência física de homens africanos em seus relacionamentos com mulheres africanas e brasileiras. Tal fato torna-se visível pela quantidade de denúncias feitas por amigos e vizinhos, assim como pelos Boletins de Ocorrência abertos por mulheres brasileiras, na única Delegacia da Mulher existente em Fortaleza. Se as mulheres brasileiras denunciam essas situações e dirigem-se à delegacia, as mulheres africanas parecem *consentir* tal violência. Assim, torna-se necessária uma pesquisa sobre a violência no namoro e no *ficar* com homens africanos e, o diferencial nas reações entre mulheres africanas e brasileiras diante da violência.

Considerações finais

Neste artigo, analisei as interações afetivas vivenciadas por jovens africanos de ambos os sexos, no contexto da imigração estudantil em Fortaleza. Até ao momento, concluo que as festas e as relações afetivas abrem preciosas janelas para apreciar e compreender processos de negociações identitárias em relação à classe, raça, gênero, sexualidade e outros atributos, engendrados pelos estudantes africanos na diáspora.

Nesse cenário migratório, percebo que os jovens africanos têm preferência por mulheres brasileiras brancas em detrimento das negras e africanas. Essas preferências, fundadas em determinados atributos tidos como desejáveis, encarnam múltiplas expressões discriminatórias. Durante as interações, tais atributos se sobrepõem e se intersectam criando correlações diversas que atingem homens e mulheres de formas distintas. Nesses processos, os homens acabam por experienciar posições inversas que as assumidas no contexto de suas terras de origem.

Nesse deslocamento, as mulheres ocupam uma condição peculiar, apresentando experiências, dramas sociais e interseccionalidades diferentes das dos homens. Sua condição de negras e imigrantes coloca-as numa posição de subalternidade no mercado afetivo. As moças se envolvem em nítidas relações de submissão, a envolver dependência econômico-financeira, em seus relacionamentos tanto com africanos como com homens brasileiros. Mesmo diante de dificuldades, elas apresentam suas estratégias, como a escolha de parceiros com melhores condições financeiras, que contribuam no pagamento de despesas.

Entretanto, tais relações entre africanos e africanas e entre africano(a)s e brasileiro(a) não estão isentas de choques culturais, assim como de relações de poder e dominação. Mesmo assim, esses padrões de interações não impedem os sujeitos de negociar suas posições sociais.

Referências bibliográficas

Baessa, Manuel (2005). *Estudantes africanos: um estudo sobre o conflito e a cooperação entre os estudantes cabo verdianos e guineenses em Fortaleza*. Monografia apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará-CE (Mimeo).

Berquó, Elza (1987). *Nupcialidade da População Negra no Brasil*. Campinas: NEPO UNICAMP.

Bhabha, Homi (2010). *O Local da Cultura*. 5ª reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Bourdieu, Pierre (2008). *A Distinção: crítica social do julgamento*. 1ª reimp. São Paulo: Edusp.

Bourdieu, Pierre (2003). *Questões de sociologia*. Lisboa: Fim de Século, 2003.

Bourdieu, Pierre (2002). *A Dominação Masculina*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Brás, Janaína (2011). *[Estudantes] Africanos na Capital sentem 'na pele' o preconceito*. O Povo, Fortaleza, 22 de ago. 2011. Especial, p. 4.

Cantalice, Tiago (2009). *"Dando um Banho de Carinho!"- os caça-gringas e as interações afetivo-sexuais em contextos de viagem turística (Pipa-RN)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia apresentada à Universidade Federal de Pernambuco- RE.

Crenshaw, Kimberlé (2002). "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero". *Revista Estudos Feministas*, v.10, n.001, jan. p. 171-188.

Dawsey, John (2005). "Victor Turner e a Antropologia da Experiência". *Revista Cadernos de Campo*, n. 13, p. 163-176.

De Certeau, Michel (1998). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes.

- Du Bois, W. (2007). *The Negro*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Elias, Norbert & Scotson, John (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Fanon, Frantz (1983). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Caldas, Adriano. Rio de Janeiro: Fator.
- Guiot, Olivier (2009). *Os Processos de Negociações Identitárias nas Culturas Expressivas Juvenis: o caso do kuduro na Área Metropolitana de Lisboa*. Dissertação de Mestrado em Imigrações Inter-Etnicidades e Transnacionalismos apresentada na Universidade Nova de Lisboa.
- Gilroy, Paul (2001). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Moreira, Cid. São Paulo: Editora 34, Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- Gusmão, Neusa (2006). *Os Filhos de África em Portugal: antropologia, multiculturalidade e educação*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- Hall, Stuart (2011). “Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior”. In Hall, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. (Org.) SOVIK, Liv. 1ª ed. atual. Belo Horizonte: UFMG, p. 25-48.
- Itamaraty (2002). Ministério das Relações Exteriores. Divisão de Temas Educacionais. Programa PEC-G. disponível em <http://www.dce.mre.gov.br/PEC/G/historico.html>. Acesso em: mai 2012.
- Memmi, Albert (2007). *O Imigrante. Retrato do Descolonizado árabe-muçulmano e outros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, cap. 2, p. 99-185.
- Mendes, Pedro (2010). *Racismo no Ceará: herança colonial, trajetórias contemporâneas*. Monografia em Bacharelado Ciências Sociais apresentada à Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- Mourão, Daniele (2009). *Identidades em Trânsito: África “na pasajen” identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas*. Campinas: Arte escrita.
- Piscitelli, Adriana (2008). “Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras”. *Revista Sociedade e Cultura*, v.11, n.2, jul/dez. p. 263-274.
- Piscitelli, Adriana (2011). “Introdução: transitando através de fronteiras”. In Piscitelli, Adriana et al. (Orgs.). *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas/São Paulo: UNICAMP/PAGU, p. 5-30.
- São Paulo (Prefeitura) (2011). “Análise do Quesito Raça/Cor a partir de Sistemas de Informação da Saúde do SUS”. *Boletim CEInfo Análise*, ano vi, n. 5, maio.
- Silva Souza, Claudete (2008). *A Solidão da Mulher Negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro em São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais apresentada à Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
- Turner, Victor (1974). *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

Turner, Victor (2005). “Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte), de Victor Turner”. Tradução de RODRIGUES, Herbert, (Rev.) DAWSEY, John. *Revista Cadernos de Campo*, n. 13, p. 177-185.

Ercílio Langa é Doutorando e Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC, Brasil). Foi bolsista de produtividade do CNPq no período 2010-2012 e, é bolsista CAPES desde o ano de 2013. Tem Bacharelato em Ciências Sociais e Licenciatura em Sociologia pela Universidade Eduardo Mondlane (UEM, Moçambique).

ercilio.langa@gmail.com

RECEÇÃO MEDIÁTICA E HISTÓRIA ORAL Operárias da Covilhã no Estado Novo

José Ricardo Carvalheiro

LabCom – Universidade da Beira Interior, Portugal

Diana Gonçalves Tomás

LabCom – Universidade da Beira Interior, Portugal

Resumo: O período do Estado Novo (1933-1974), caracterizado por um sistema social fortemente patriarcal, assistiu também à entrada de novos meios de experiência simbólica, a rádio e da televisão, na vida das mulheres. Recorrendo à história oral, este artigo procura pistas acerca da forma como decorreu essa implantação da receção mediática entre o operariado têxtil da Covilhã, recorrendo a memórias femininas sobre a articulação dos *media* com os espaços domésticos e os lugares públicos, e sobre os modos como as interações sociais se foram acomodando ou transformando nesse processo. O texto propõe um quadro teórico para analisar a história da receção numa perspetiva de género, partindo dos conceitos de receção mediática, hegemonia e dominação para explorar dados empíricos provenientes de entrevistas biográficas.

Palavras-chave: História oral; receção mediática; mulheres; Estado Novo

Em Portugal, usar história oral para abordar memórias femininas de meados do século XX é suscitar a rememoração de contextos fortemente patriarcais. Em certas evocações, as próprias mulheres que os viveram reconhecem-nos hoje como de grande assimetria entre géneros. Noutras o carácter assimétrico das relações entre masculino e feminino mantém-se naturalizado. Por isso, conceitos como hegemonia, dominação e ordem simbólica constituem instrumentos teóricos para examinar as memórias de mulheres acerca das suas experiências biográficas, e são esses que propomos para analisar o contexto entre as décadas de 1930 e 1960.

Durante este período, os *media* eletrónicos foram penetrando o quotidiano e a receção mediática deve ser abordada dentro de experiências biográficas mais vastas, num contexto em que os *media* foram passando de artefactos marginais a tecnologias emergentes. Procuramos, especialmente, compreender a coincidência histórica que articulou um sistema patriarcal com novas fontes de experiência social e simbólica constituídas pela rádio e pela televisão, com o objetivo de averiguar se a adoção dos *media* eletrónicos, em espaços domésticos e públicos, foi acompanhada por transformações nos papéis de género, ou se os novos *media* foram acomodados num

quotidiano hegemónico sem que as relações de subordinação feminina tenham sofrido alterações. À coincidência histórica de um regime autoritário e patriarcal com a gradual radicação de novas *mediações* simbólicas no quotidiano feminino, propomo-nos observá-la especificamente no interior de um contexto operário como era a Covilhã de meados do século XX.

Neste texto, recorreremos exploratoriamente a entrevistas biográficas para articular uma teia de memórias nas quais os *media* são uma parcela, frequentemente fragmentária, e cuja conceptualização desejamos, antes do mais, ponderar.

1. A história da receção e as suas dimensões

Nem sempre os estudos históricos sobre audiências recorrem a conceitos precisos acerca do que constitui a atividade de receção, surgindo por vezes esta noção indiscriminada a par da de usos e os dois conceitos como tendo sentidos intercambiáveis (Jensen, 1993; Podber, 2007).

Julgamos útil distinguir várias dimensões dentro de um conceito lato de receção. Embora essa distinção não passe de uma ferramenta analítica que se dispõe a separar conceptualmente aspetos que coexistem na realidade, propomos discriminar as noções de *usos dos media* e de *apropriação mediada* de formas simbólicas.

Para que os sujeitos se tornem audiência, há sempre alguma forma de ação em que eles têm de se envolver, uma forma de usar, e é aí que o conceito de *usos* tem relevância. A ideia de que usar os *media* implica ações concretas ajuda a encarar as práticas como específicas de certos contextos históricos. Aquilo a que nos referimos com este conceito é aos modos e às circunstâncias em que as pessoas escutam rádio ou veem televisão. Nesta base, é possível mapear historicamente a atividade das várias audiências em termos de usos individuais, contextos familiares ou reuniões coletivas, assim como em termos de espaços domésticos ou espaços públicos, e ainda considerar o conjunto de interações sociais em que os sujeitos se envolvem enquanto usam os *media*.

O conceito de receção, por sua vez, tomou um sentido específico dentro da tradição propriamente chamada de “estudos de receção”, onde o aspeto considerado fundamental na atividade das audiências é o processo de interpretação dos textos mediáticos. Esta atividade interpretativa não implica apenas dar sentido aos símbolos, mas envolve também sucessivos momentos de autorreflexividade por parte da pessoa que os interpreta, ou seja, trata-se uma atividade de *apropriação* simbólica e não de mera receção (Thompson, 1995). Em entrevistas biográficas surgem interpretações de textos mediáticos realizadas várias décadas após a sua receção, ‘leituras’ que não

podem deixar de ser processos reinterpretativos em que intervêm dados biográficos e simbólicos que são posteriores à receção: experiências vividas, reconfigurações identitárias, novas subjetividades e intertextualidades que os indivíduos entretanto acumularam vêm reconfigurar as interpretações de um texto. De acordo com a perspectiva de John Thompson (inspirada em Ricoeur), é a este “extenso processo de compreensão e autocompreensão” que se aplica o conceito de apropriação das mensagens mediáticas.

“Ao interpretar as formas simbólicas, os indivíduos incorporam-nas na compreensão que têm de si próprios e dos outros. Usam-nas como veículo de reflexão e autorreflexão, como uma base para pensar acerca de si próprios, acerca dos outros e acerca do mundo a que pertencem” (Thompson, 1995: 42).

O conceito de apropriação parece-nos, assim, adequado para uma abordagem histórica da dimensão da receção que diz respeito à rememoração interpretativa de conteúdos mediáticos num longo prazo, ou seja, aos seus significados enquanto textos. É a apropriação, enquanto significação prolongada na biografia dos indivíduos, que permite aos conteúdos manterem-se ativos na memória 50 anos após a sua receção e muito distantes do seu contexto original, enquanto outros textos que foram alvo de receção já entretanto deixaram de ter significado e apenas são evocáveis como referências nominais.

Pensamos, pois, que os dois níveis de análise - usos e apropriações – são valiosos para a pesquisa histórica sobre audiências, e que devem ser tomados como dimensões analíticas entrelaçadas quando se encara a receção como prática social. As circunstâncias em que o rádio foi instalado em casa, as formas como os membros da família se envolviam na escuta ou os programas específicos a que se deu significado, tudo isso pode ser abordado do ponto de vista da história oral.

Na verdade, todos os níveis de análise lidam com processos de significação, quer seja a interpretação de textos em si, quer sejam sentidos associados à própria atividade de escuta e ao ambiente social onde ela acontecia. Tratando-se de história oral, o que queremos enfatizar é a probabilidade de a memória ter diferentes articulações com os níveis da atividade das audiências que definimos como *usos* e como *apropriação*.

A nossa proposta para distinguir os usos dos *media*, visa captar as memórias não focadas na interpretação dos conteúdos mediáticos, mas as que se concentram no contexto de receção, com as suas ações e relações entre os membros da audiência. Assim, a memória dos usos dos *media* é uma memória especificamente acerca de

significados da *ação social*, e não propriamente sobre significados dos *conteúdos simbólicos dos textos* mediáticos.

Estas dimensões da receção articulam-se de maneiras diferentes com questões de género e de dominação. Por um lado, a memória dos usos dos *media* refere-se a *atores sociais concretos* e às relações entre eles enquanto audiências. Por outro lado, as memórias ligadas à apropriação dos *media* incidem sobre objetos *mediatizados* – histórias, personagens, eventos e pessoas públicas –, tendo por isso uma ressonância simbólica sobre *tipos e representações sociais* e sobre as suas posições, papéis e relações.

No presente texto partimos da divisão analítica exposta acima, mas na análise empírica baseada em entrevistas concentramo-nos na memória dos usos da rádio e da televisão.

2. Dominação e hegemonia

Interessando-nos articular um contexto histórico fortemente patriarcal com as práticas de receção hoje evocadas por audiências femininas, procuramos apoios teóricos capazes de iluminarem, ao mesmo tempo, uma estrutura assimétrica de poder e uma variedade de práticas não necessariamente homogêneas no seio dessa assimetria.

O conceito gramsciano de hegemonia designa uma liderança ideológica capaz de levar os grupos subordinados a interiorizar como seus o que na verdade são interesses do grupo hegemónico. Gramsci escreveu que “a constituição de um aparelho hegemónico, na medida em que cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma da consciência e de meios de conhecimento” (Gramsci *in* Forgas, 1999: 192). A hegemonia implica, assim, a capacidade de um grupo dominante para *guiar* os dominados sem que se trate simplesmente de impor ou de iludir, mas sim de produzir consentimento (idem: 197). Temos um quadro hegemónico quando a ascendência de um grupo sobre outros é vista como legítima por todos. Os modos de consciência (no sentido de cognição e não de consciencialização) são mobilizados de forma que os grupos dominados encarem como normal uma dada relação de subordinação.

Retomando o conceito, Raymond Williams sublinhou uma visão da hegemonia enquanto processo histórico nunca totalmente fixo ou sistemático, mas composto por vários tipos de práticas sociais, que podem ser dominantes, residuais ou emergentes. A hegemonia existe “em formas ativas de experiência e consciência”, diz Williams (1983: 145), mas algumas das práticas que ela acolhe podem ser intrinsecamente contraditórias, simultaneamente reafirmando e desafiando as relações dominantes. Por outro lado, tal como Gramsci não via a hegemonia ideológica como uma mera

“superestrutura” determinada pelas relações sociais e económicas, também Williams reafirma que a transformação nas instituições ou nas relações sociais não causa necessariamente, e por si só, mudanças nas formas hegemónicas de experiência e consciência. A hegemonia pode perdurar para além da alteração das condições estruturais que a criaram.

Uma outra conceção, porém, rejeita a ideia de consentimento dos subordinados e vislumbra um poder de tipo simbólico que vai para além do campo ideológico. É o caso da abordagem de Pierre Bourdieu à dominação masculina.

Se o conceito de hegemonia é do foro ideológico, já Bourdieu opera uma deslocação conceptual que alarga a análise para além do campo da cognição dos atores subordinados (a consciência das mulheres supostamente invadida pelas ideias naturalizadas do poder masculino) e a transporta para o reino da “ordem das coisas”, dos “princípios de visão e divisão” (de um mundo estruturalmente sexuado) que se tornam “disposições práticas” incorporadas nos atores sociais (Bourdieu, 1999: 7-8) e lhes limitam as possibilidades de pensamento e de ação. A “ordem simbólica” de que fala Bourdieu é a ordem androcêntrica, uma ordem de “oposições fundadoras” entre os sexos que “se impõem a cada agente como transcendentais” (1999: 29) e que se apresentam como “um sistema de exigências” (idem: 43) em que, por exemplo, o sentido de honra ou de estigma são inescapáveis porque *corporalmente* interiorizados.

Enquanto Gramsci considera (1999: 194) que a hegemonia *ideológica* é fundamental para se manter uma estrutura social assimétrica e relações de dominação, Bourdieu sustenta (1999: 34-36) que as raízes da dominação residem nas condições sociais de produção das disposições e que nem sequer a consciencialização dos subordinados é suficiente para a mudança, dado que a subordinação se funda em razões profundamente obscuras para si mesmas, pois estão acumuladas nos corpos e exprimem-se nas manifestações com que este foge ao controlo da vontade dos próprios atores (vergonha, retração, repulsa).

Mais do que uma ideologia que toma conta das mentes dos subordinados, o principal mecanismo reprodutor da dominação, segundo Bourdieu (1999: 36), é a assunção pelos subordinados de categorias de apreensão e de ação que são construídas do ponto de vista dos dominantes, e que os próprios dominados aplicam, fazendo-as parecer inteiramente naturais precisamente porque não são apenas atitudes do foro cognitivo.

Uma das raízes da dominação masculina reside na assimetria de posições que os homens (como sujeitos) e as mulheres (como objetos) ocupam na economia das trocas simbólicas. Num regime patriarcal, o feminino é o “ser-percebido” (Bourdieu, 1999:

54), cujo estatuto depende do olhar masculino e em última análise se destina à acumulação de capital simbólico dos homens através do casamento. As mulheres são encarregues da valorização e reprodução simbólica no seio da família, através da gestão daquilo que nesta se relaciona com a apresentação e a aparência perante outros (Bourdieu, 1999: 85).

Este e outros mecanismos estruturantes é que permitiram que as relações patriarcais se reproduzam apesar das mudanças, podendo a subordinação feminina, como diz Bourdieu, exprimir-se por vezes na exclusão do trabalho assalariado e noutras na sua inclusão. Também o lazer, o trabalho doméstico ou o uso de espaços públicos – e as práticas associadas aos *media* que aí estão presentes com frequência – podem ser marcadas por sistemas de disposições incorporadas em termos de género. Portanto, também quanto à introdução da rádio e da televisão no quotidiano interessa apreender que transformações se operam e que homologias se reproduzem.

Uma das distinções entre os conceitos de hegemonia e de ordem simbólica é no que toca às possibilidades de transformação. Um campo hegemónico, por se considerar que alberga incoerências no exercício de dominação, admite que os grupos subordinados encontrem práticas de autonomia e resistência, vislumbrando assim fissuras de natureza cultural com que os atores sociais podem abrir caminho a transformações mais amplas.

Encarar as diferentes dimensões da receção mediática num contexto patriarcal como o do Estado Novo, permite-nos pensar na hipótese de a hegemonia ter apresentado distintas feições e de as mulheres terem deparado com espaços heterogéneos de dominação, resistência ou autonomia. Nesta hipótese, seria possível pensar algumas práticas da receção mediática como reforçando a submissão feminina, ao mesmo tempo que outras contribuiriam para atenuar ou subverter a dominação masculina.

A ideia de ordem simbólica é distinta da de hegemonia no sentido em que convida a ver para além das mudanças sociais e a perscrutar homologias estruturais que se podem inscrever em “constantes ocultas” (Bourdieu, 1999: 47) de um sistema de dominação persistente através das suas transformações.

3. Método biográfico

Não abundam as fontes sobre antigas práticas de receção mediática, sobretudo fora dos grupos privilegiados que costumam documentar as suas visões sobre uma dada época. De uma forma geral, a história oral tem servido quer as tentativas de incluir no registo histórico as experiências e as perspetivas de grupos que de outra forma ficariam

escondidos da história, quer as pesquisas que visam apreender aspetos pouco acessíveis por outros meios, como o quotidiano doméstico (Perks e Thomson, 2008: ix).

A receção mediática está entre esses aspetos do passado que, além de pouco acessíveis, tendem também a não ser abordadas diretamente nas memórias orais das audiências. Razão pela qual a pesquisa histórica neste campo tem necessitado de uma indagação mais ampla, "olhando para as práticas sociais em torno dos *media*" (Bird, 2008: 96) em vez de procurar relatos diretos sobre a receção.

A história oral não tem como finalidade reconstituir as vidas dos entrevistados e interpretá-las como objeto de estudo em si, mas sim identificar processos e acontecimentos (Denzin, 1989: 41-42). Pode, porém, usar entrevistas biográficas como técnica de recolha, o que se justifica no caso de uma pesquisa histórica sobre receção pela necessidade de situar e articular os diversos relatos acerca dos *media* (audição da rádio, chegada da televisão, memórias de receção coletiva), com as várias fases da vida das audiências (infância, juventude, trabalho, matrimónio – nos planos doméstico e ‘público’) e as correspondentes fases históricas (quanto às circunstâncias políticas e às características dos *media*). Este trabalho de contextualização é fundamental para se compreender os processos de receção e pensamos que ele só é possível se baseado em entrevistas biográficas, uma vez que só elas fornecem à pesquisa material passível de entrelaçar a memória pessoal com a dinâmica histórica.

Neste caso, designamos por entrevistas biográficas uma metodologia, já utilizada noutras pesquisas de história oral sobre audiências (Bourdon, 2003), que combina várias entrevistas semiestruturadas, a primeira das quais procura reconstituir a “história de vida” do participante, e as entrevistas posteriores abordam as várias fases de vida em busca de memórias mediáticas, que frequentemente se encontram ancoradas a situações familiares (‘os primeiros anos de casada’), profissionais (‘quando recebi o primeiro ordenado’) ou a outras experiências pessoais.

É claro que a história oral requer cautelas de verificação e cruzamento com fontes externas e coevas, mas permite aquilo que será a principal vantagem desta metodologia: dar acesso, não apenas aos acontecimentos, mas sobretudo aos significados que os eventos tiveram (e têm) para as pessoas que neles participaram. Ou seja, a recolha oral não faculta apenas informação sobre o que as pessoas fizeram, mas também discursos sobre essas ações, revelando processos de subjetividade e reflexividade dificilmente acessíveis através de outros métodos (Portelli, 2008).

Neste texto usamos de forma exploratória material recolhido em entrevistas biográficas feitas com cinco operárias da Covilhã, que fazem parte de um conjunto mais alargado

de entrevistas com mulheres de duas gerações: a das nascidas antes de 1939 (início da II Guerra Mundial) e a das nascidas entre o fim da guerra e o início das emissões de televisão em Portugal (1945-1957). A globalidade das entrevistas foi recolhida entre setembro de 2012 e agosto de 2013, a partir de contactos desenvolvidos em associações recreativas e de apoio à terceira idade na Covilhã e em Lisboa (com vista a comparar contextos territoriais distintos). A seleção das entrevistadas foi feita de acordo com a classe social de origem ('classe popular' e 'classe média') e com a referida estratificação geracional (visando observar a entrada de novos *media* em diferentes fases de vida).

No trabalho de campo, foram realizadas duas entrevistas a cada mulher. A primeira iniciada com um relato autobiográfico livre, seguido de uma inquirição mais detalhada das várias fases da vida, focada em tópicos como o espaço doméstico, as relações familiares, o trabalho e os espaços públicos. A segunda entrevista seguiu um guião semiestruturado em torno dos objetivos da nossa pesquisa, inserindo nas fases de vida questões relacionadas com receção e género.

A partir das entrevistas transcritas na íntegra tentou-se compreender as "histórias de vida", no sentido de "vida vivida" (Rosenthal, 2006: 3), ou seja, olhando os investigadores para os dados biográficos de modo a interpretar as experiências vividas numa sequência diacrónica. A importância da reconstituição de "histórias de vida" (*life histories*), enquanto "tentativas de reconstruir vidas baseadas em entrevistas e conversações" (Denzin, 1989: 42), reside na já referida relevância para a compreensão sequencial e contextualizada das práticas de receção. Não se trata, porém, de histórias de vida como género (*life-stories*) nem como técnica de recolha, na medida em que as narrativas não foram estritamente guiadas pela iniciativa das biografadas segundo os tópicos por elas considerados mais significativos.

A valia das entrevistas biográficas é reforçada quando se aborda um mesmo território e período histórico, tentando entender as práticas culturais coletivas de uma comunidade, de modo a compreender o lugar e o sentido que os *media* foram adquirindo no seu seio. Nesse sentido, fez-se uma análise simultaneamente diacrónica e sincrónica das memórias de usos e apropriações da rádio e da televisão, procurando-se perceber as questões de género na gradual introdução de práticas de receção ao longo das vidas biografadas, mas também a articulação entre as várias dimensões e as várias biografias num mesmo corte temporal. Pontualmente, ensaiamos também alguns aspetos de análise do discurso, dentro do paradigma que examina "o papel do discurso na reprodução da dominação e da desigualdade" (Van Dijk, 1993: 253). Aqui, a abordagem prende-se com alguns modos "socio-semânticos" através dos quais os atores sociais são representados no discurso (Van Leeuwen, 1997).

4. Operárias da Covilhã e usos dos *media*

O modelo de mulher ‘domesticada’, que o Estado Novo queria exclusivamente dedicada à casa e à família, era difícil de concretizar na Covilhã, núcleo fabril de lanifícios fortemente polarizado entre uma pequena elite de industriais abastados e milhares de ‘colarinhos-azuis’ vivendo na miséria. No Portugal da década de 1930, o salário de um homem cobria apenas 72% das necessidades alimentares de uma família modesta (Barbosa, in Rosas, 1994: 94-95). Na Covilhã, o trabalho fabril não era complementado com agricultura de subsistência, pelo que todos os membros da família deviam contribuir com o seu salário, incluindo as crianças, na idade o mais precoce possível. A mulher apenas podia deixar de trabalhar temporariamente, e todos os salários da casa lhe eram entregues para que ela os gerisse.

O trabalho assalariado feminino coexistia quer com a retórica corporativa do regime acerca da família, que a sancionava como corpo coeso de membros desiguais, quer com a submissão das mulheres a apertados mecanismos de controlo social, em que a moral sexual e a vigilância sobre o corpo tinham um papel central. Não devemos, porém, vincular essa vigilância unicamente com as especificidades ideológicas do Estado Novo. As preocupações com a pureza e a honra das mulheres existem em muitas sociedades patriarcais (Ortner, 1996), onde a integridade dos membros da família, especialmente das mulheres, atesta a capacidade dos homens imporem disciplina dentro dos seus núcleos familiares.

Num Estado corporativista e tradicionalista como o Estado Novo, a correspondência entre integridade da família e integridade da nação era maior do que em outros sistemas políticos modernos, reforçando padrões de uma cultura patriarcal que já existia. Por exemplo, embora o culto da Virgem Maria já fosse parte importante da cultura católica em Portugal, foi durante o Estado Novo que Nossa Senhora de Fátima se tornou um ícone, com as celebrações anuais do santuário a serem transmitidas pela rádio (desde a década de 40) e pela televisão (a partir de 1958). É sintomático que a difusão deste evento seja dos episódios mais recordados entre as entrevistadas.

Em 1930, a taxa de analfabetismo entre as mulheres portuguesas era de 70%. Foi nessa década que o Estado estabeleceu a primeira escola na Covilhã, a “escola central”. No contexto local, a frequência escolar parecia depender mais da classe do que do género, com as crianças de classe popular a frequentarem, no máximo, quatro anos de ensino.¹

¹ Os dados de caracterização das operárias apresentados a partir daqui baseiam-se num conjunto mais alargado de entrevistas realizado na Covilhã (cerca de 25, das quais 16 de classe popular).

Em geral, a entrada no mercado de trabalho acontecia imediatamente após o final da escola primária, aos 11 ou 12 anos de idade. As crianças começavam por transportar cortes de fazenda entre a fábrica e as mulheres que cerziam em casa.² As raparigas eram iniciadas desde cedo no trabalho de cerzir, função que começavam a exercer em casa antes de entrarem na fábrica. Em 1934, o Estado reafirmou a proibição de trabalho para menores de 12 anos, mas a proibição era frequentemente desobedecida pelos empregadores. A forma como as crianças trabalhadoras se escondiam dos inspetores de trabalho é uma recordação corrente da infância das entrevistadas.

Também eram frequentemente desrespeitadas a duração da jornada de oito horas e a interdição de trabalho noturno para as mulheres. Era corrente as fábricas de lanifícios funcionarem continuamente, em três turnos diários. As mulheres geralmente trabalhavam nos turnos da manhã (das 6h30 às 15h) ou da tarde (das 15h às 23h30). Frequentemente, acumulavam o turno da fábrica com um segundo trabalho, em regra na limpeza de casas e escritórios. Era costume, até à adolescência, as raparigas acompanharem as mães nos trabalhos de limpeza e ajudarem-nas até à idade do casamento, continuando depois esse trabalho por sua conta. Nas décadas de 1950 e 1960 também se tornou uma segunda fonte de rendimento a venda de bolos e pastéis que se cozinhava a partir de casa.

À noite, depois de terminado o trabalho doméstico – inteiramente a cargo dos elementos femininos da família –, as cerzideiras e metedeiras de fios continuavam a trabalhar nos cortes que levavam da fábrica para casa. Esta entrada precoce no trabalho, tanto em casa como fora dela, reflete-se em narrativas biográficas onde o lazer está quase ausente.

Conceber os *media* como dispositivos usados pelas ‘donas de casa’ para preencherem tempos livres, que elas muitas vezes não têm, é algo que já foi desmistificado e que é contrariado também pela nossa pesquisa. Entre as operárias da Covilhã algumas das memórias mais antigas do uso da rádio exprimem um contexto de receção condicionado pelos papéis de género dentro do lar.

O excerto seguinte rememora uma certa rotina doméstica no núcleo familiar de Maria (nascida em 1935), no período em que ela tinha entre 12 e 15 anos e cerzia cortes de

² O trabalho de cerzideira era uma especialização feminina dentro da divisão sexual do trabalho que vigorava no setor laneiro, onde as funções com salários maiores e mais prestígio eram masculinas, com destaque para a tecelagem. Os trabalhos reservados à mulher eram os relacionados com a preparação do fio (penteação, fiação, a urdideira) e, com os acabamentos da fazenda, como o trabalho de cerzideira ou metedeira de fios, que consistia em localizar defeitos e reparar manualmente os tecidos.

fazenda em casa, trabalho que acumulava com o da fábrica, para minorar a insuficiência dos rendimentos familiares.³

Entrevistadora.- E ao sábado? Como era? Quando dava o Serão para Trabalhadores.⁴ Era a que horas?

Maria - Oh, era à noite, depois de jantar. Depois do noticiário. Ah, a gente, quer dizer... pronto, o meu trabalho como era de estar em casa, não é, eu estava a trabalhar e a ouvir... Ah, claro a minha madrasta e as minhas irmãs, pronto, andava-se na lida da casa e sempre a ouvir o Serão para Trabalhadores.

E.- E o seu pai?

M.- O meu pai também. Bem, o meu pai, claro, o meu pai estava sossegadinho a ouvir. Ah... quando era no inverno, pronto, aquilo naquele tempo era as braseiras, não é? As pessoas sentavam-se à braseira a ouvir, pronto, era assim.

[Maria, nascida 1935]

Maria evoca aqui o interior da casa de uma família operária, nos anos do pós-guerra (1947-1950).⁵ A casa, sem eletricidade nem água canalizada, tinha uma cozinha com fogão a lenha e uma sala com mesa, cadeiras, floreiras, um guarda-louça, e o rádio, “grande, com botões de madeira”, ficava numa mesinha pequena.

Nestas noites de sábado no inverno, a rádio surge no registo a que Bourdon (2003) chama *wallpaper memories* (“pano de fundo”), uma memória de práticas instaladas e repetidas, memória típica daquilo que designámos por *usos dos media*, ou seja, uma narrativa cujo primeiro plano é ocupado pelos atores sociais no desempenho dos seus papéis e nas suas relações enquanto dão uso à rádio, e não uma evocação dominada pela atividade interpretativa dos conteúdos simbólicos dos *media*.

A evocação que a entrevistada faz hoje daqueles sábados à noite mostra-no-los como momentos de notável saliência dos papéis de género, mas no seu discurso estes não são abordados em termos de desigualdade. Uma análise da forma como a cena é elaborada discursivamente pode dar-nos mais pistas.

Maria começa por situar esta memória no quadro da família, de um coletivo reunido ao serão, em casa (depois do noticiário, “a gente”...), mas quando tenta descrever os usos

³ Os nomes com que se identifica as entrevistadas são pseudónimos.

⁴ “Serão Recreativo para Trabalhadores” foi um programa transmitido pela Emissora Nacional, em colaboração com a Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho, a partir de 1941.

⁵ A Covilhã da década de 1940 incluiu fortes tensões sociais, exacerbadas pelo agravamento da carestia operária durante a guerra e que despoletaram a primeira greve que abalou o regime do Estado Novo, em 1941 (descrita por Ferreira de Castro no romance “A Lã e a Neve”).

da rádio vê-se obrigada a ligá-los a outras práticas da esfera doméstica, e o que acontece é que o discurso separa e distingue imediatamente três tipos de atores: ela própria, rapariguinha a cerzir fazendas para a fábrica; as mulheres da família, atarefadas no trabalho doméstico; e o pai, exclusivamente escutando rádio. Este movimento semântico liga-se ao discurso hegemónico acerca da família no Estado Novo, em que os indivíduos, dentro da sua condição fundamental de membros do coletivo, se encaram como naturalmente desiguais (e não simplesmente diferentes) através do género, que os dissocia nas práticas de trabalho e lazer domésticos com as quais o rádio se vem articular.

Isso mesmo é patente na escolha de pronomes indefinidos nas frases “andava-se na lida da casa” e “as *peessoas* sentavam-se à braseira a ouvir”. A estrutura das atividades domésticas atribui papéis diferentes a cada elemento da família, de acordo com o seu sexo: ao pai o de escutar rádio descansando; à madrasta e às irmãs o de escutar rádio trabalhando. Porém, o discurso de Maria sobre a divisão do trabalho e do lazer não só evoca esses papéis de forma naturalizada, como a linguagem recorre a modos de “indeterminação” dos atores, processo através do qual estes são anonimizados, tratando-se as suas identidades como irrelevantes (Van Leeuwen, 1997: 199). Tal indeterminação parece-nos uma modalidade do discurso hegemónico na medida em que escamoteia as desigualdades e assim se insere nos processos de construção da normalidade da subordinação feminina, apresentando um padrão ‘genderizado’ como se os papéis sociais incumbissem indiferentemente a qualquer um. O seu carácter hegemónico evidencia-se ao ser reproduzido ativamente na própria memória e no discurso femininos.

A exiguidade das habitações e o clima quente da Covilhã durante o verão fazia as pessoas saírem para a rua. Os vizinhos juntavam-se à porta das casas e, por vezes, faziam bailes. Os bailes eram muito apreciados pelas jovens como raras oportunidades de socialização para além da soleira da porta, especialmente quando eram autorizadas a ir a outros bairros ou a centros recreativos. Em todo o caso, só podiam ir se acompanhadas por irmãos, irmãs, mães ou vizinhas. A frequência destes bailes era geralmente interrompida assim que as mulheres se casavam ou se comprometiam com um namorado.

Aos 15 anos (1950), Maria conhece o futuro marido, precisamente num baile, e começa a namorar. Mas o namoro acaba por ditar o fim imediato das suas idas aos bailes: «Foi logo quando a gente começou a namorar, que ele me disse: Se me fizeres a vontade, não vais ao baile, não vais mais ao baile.» Também na biografia de outra entrevistada, Ilda (nascida em 1945), sobressaem vários episódios ligados ao lazer fora de casa, neles

avultando modalidades e protagonistas diversos no exercício do controlo sobre a ação e o corpo femininos:

«Em qualquer cantinho se fazia um baile. Além onde eu morei também se faziam bailes, e então o meu irmão se me visse lá assim à porta... Eu tinha um medo dele que me pelava! Era dele e da minha irmã mais velha.»

A frequência de espaços públicos por raparigas e mulheres era, pois, rigorosamente vigiada por atores sociais concretos – irmãos e irmãs, pais e namorados, parentes e vizinhas –, mas também se inseria numa teia de normas e interditos impessoais, manifestações particulares das estruturas de dominação masculina que se impunham na própria orgânica do baile. Aida (nascida em 1947) descreve um tipo de bailes que decorria segundo uma lógica de arrematação:

E.- E como é que eram os bailes? Como é que funcionavam?

A.- (...) Fazia-se lá os bailes e depois arrematava-se coisas, um ramito de flores, ou um pacote de bolachas. E era assim: a pessoa só podia dançar se um rapaz ficasse com aquilo; dançava com quem ia buscar e não podia mais ninguém dançar. (...) aquilo era arrematado. Por exemplo, era esta chávena, um rapaz ficava com ela. Ia buscar uma rapariga (...) [A rapariga] tinha que aceitar e depois só dançava com mais alguém se ele deixasse.

[Aida, nascida 1947]

A par de uma “economia económica” marcada pela magreza operária, funcionava uma vigorosa “economia simbólica” (Bourdieu, 2001) e nela verificamos de que modo objetos económicos (com um preço, como o pacote de bolachas) podem cumprir uma função proeminente de bens simbólicos, mas vemos sobretudo como coisas (bens materiais) e raparigas solteiras integram um mesmo sistema simbólico na qualidade de objetos, onde os sujeitos são os homens.

Depois do casamento, a sociabilidade quotidiana fora da esfera familiar, no caso das operárias entrevistadas, estava geralmente restringida à fábrica, à missa e ao mercado onde iam comprar comida. A gestão da “féria” (salário semanal dos operários, praticado na época) do conjunto dos membros da família era-lhes entregue praticamente sem restrições explícitas.

E.- Quando foi para a fábrica já só eram a senhora e esse irmão que viviam em casa dos pais.

I.- Sim. Pois, em casa dos meus pais, era. Era. E eu pronto, gostava de ganhar assim uma feriazinha para dar à minha mãe.

(...)

E.- Depois, quando a senhora se casou, também era a senhora que recebia a fêria do seu marido?

I.- Sim. Quando eu me casei tinha que me dar a fêria. Ficava com tanto para o bolso, está a perceber? Antigamente era assim. Que o meu marido fumava, pronto. E ele... dava-me, pronto, o que me havia de dar e depois ele ficava com xis para o resto.

[Ilda, nascida 1945]

Dentro desta economia doméstica, a mulher detém uma esfera de autonomia que tem duas implicações relevantes, exemplificadas também pela biografia de Maria. Por um lado, essa autonomia abrigava um contraste entre a garantia de uma (pequena) verba para o lazer do marido fora de casa e a ausência de dinheiro para uso pessoal da mulher.

M.- Ele dava-me a fêria, eu tinha que cuidar de tudo. O dinheiro com que ele ficava era para as paródias dele, pronto.

E.- E a senhora?

M.- Eu? Eu não tinha paródias [ri]. Olha, paródias... Não. Não.”

[Maria, nascida 1935]

Por outro lado, a autonomia na gestão da fêria significava que era da mulher o fardo de garantir o quotidiano sustentável da família, podendo-lhe ser imputadas as faltas e uma suposta incapacidade para orientar a casa.

Se a gente tirasse, por exemplo, dez escudos [da fêria] e os pusesse de parte, a gente ficava radiantes. Para que se houvesse alguma coisa de repente, a gente ter assim qualquer coisinha. Eu apesar que era muito novita quando casei, mas tinha esse pensar assim. Eu conseguia. Às vezes não era porque eu os lá pudesse pôr, mas fazia mil e um sacrifícios para pôr. [Maria, nascida 1935]

Ao sistema de vigilâncias restritivas sobre a sociabilidade da mulher acrescentava-se, portanto, a improbabilidade de dispor de dinheiro próprio e, sobretudo, um constrangimento moral para não fazer despesas consigo mesma.

De qualquer modo, o facto de esta esfera de consumo, que podemos caracterizar como de autonomia constrangida, ser eminentemente feminina proporcionava algumas brechas que mulheres e raparigas iam usando dentro de um apertado sistema de

normas e em que sobressaem os aspetos ligados à aparência, num jogo entre o serem vistas e o não se darem a ver, que pode igualmente ser interpretado como parte de uma economia simbólica, orientada para a acumulação pelas famílias do capital simbólico 'honra'.

Antigamente não se podia ir à missa sem um véu. (...) Eu tinha um muito bonito, assim cinzento e preto, que os véus era tudo preto. Antigamente não se entrava para a igreja sem o véu. Depois houve uma altura que as pessoas até tinham vaidade a ver quem é que levava o véu mais bonito. E a minha mãe comprou-me assim um grande, muito bonito... Se fosse agora não punha [ri], eu não queria ter nada na cabeça. (...) Pronto, usavam-se esses véus e eram essas tais mulheres que iam à Espanha, compravam, chamavam-lhe as madrilenes. (...). Vendiam assim muita coisa. Até garrafas de whiskey [sussurra]... por isso é que lhe chamavam o contrabando. Se a polícia as apanhasse, pagavam uma multa que não imagina. Elas andavam à chucha calada assim pelas ruas a vender essas coisas. O Tokalon era muito visto... eu ainda usei esse creme. E era uns frasquinhos de perfume que era o Tabu. [Ilda, nascida 1945]

É neste esfera de consumo, em que a economia económica se entrelaça com a economia simbólica, que gradualmente vão surgir as várias tecnologias domésticas, incluindo a “telefonía” e a televisão e todo o leque de publicidade comercial dirigida ao público feminino. Trata-se, como vimos, de uma esfera de ação onde a mulher casada detém uma autonomia que a dissuade de fazer gastos para seu benefício pessoal, mas que a autoriza a tomar decisões que possam ser consideradas em prol da casa e da família.

E.- Já tinham aparelhos elétricos na primeira casa?

A.- Na primeira não, na segunda já tinha frigorífico, depois tive a máquina de lavar roupa.

(...)

E.- E rádio e televisão?

A.- Não. Depois é que comprei. Uma vez andava a varrer a casa, a casa era muito... doía-me as costas, pousei a vassoura, saí de casa, fui buscar um aspirador [ri]. (...) E a televisão também foi assim.

E.- Mas já na casa nova? Já nesta onde está vive hoje?

A.- Não, não. Na segunda. A televisão, a minha filha, coitadinha, dizia... pronto, era pequenina, depois queria ver televisão. Um dia também saí de casa, disse assim: Eu vou comprar uma televisão. Quando o meu homem chegou a casa, já lá tinha a televisão [ri].

[Aida, nascida 1947]

Maria, que aos 15 anos (1950) acatou o pedido do namorado para nunca mais ir a bailes, aos 23 anos comprou com a sogra um rádio para oferecer ao marido; e em 1963 decidiu, por sua iniciativa, comprar uma televisão, que já não foi apresentada como uma prenda para o marido, mas que veio inserir-se no mesmo sistema doméstico de disposições práticas que lhe estava incorporado desde os tempos do escutar rádio trabalhando ao serão em casa do pai. Depois de casada, a aquisição de televisor também corresponde às funções de representação simbólica que lhe competem no seu próprio núcleo familiar, onde aquele funciona como capital simbólico perante vizinhos e parentes.

Quando comprei a televisão, era a mesma coisa. Enchia-se uma casa com os vizinhos a verem a televisão e eu estava a trabalhar. Eu ouvia. Eu não via, eu ouvia. (...) porque naquele tempo nem qualquer pessoa comprava televisão, e então as pessoas que não tinham... E então no prédio onde eu morava havia muitos moços e, eles coitados, gostavam de ver, e então iam para a minha casa ver, à noite. Andavam na escola, depois à noite iam para a minha casa. Eu estava a trabalhar...

[Maria, nascida 1935]

Porém, esta audiência atarefada não era única forma de as mulheres usarem os novos *media* eletrónicos da época. A rádio já incluía uma espécie de audição ‘comunitária’ com os sons a propagarem-se através das janelas, pelas ruas e a tornarem-se envolventes, podendo também acontecerem algumas ocasiões de escuta em casa de parentes. Mas a televisão alargou claramente esta modalidade de uso coletivo em espaços domésticos de familiares e vizinhos.

Foi nessa altura [idade de 15 anos] que as televisões começaram a aparecer. E então, no bairro acho que a primeira pessoa a ter televisão foi a minha irmã. (...) À noite íamos todos lá para casa da minha irmã, tudo sentado no chão. Quem se podia sentar, sentava-se, não é, porque... as cadeiras também não eram muitas, e a casa também era pequenina, que a minha irmã morava também no bairro. (...) E então nós íamos todos para lá ver... A minha irmã Augusta – ainda não tinha -, era a minha mãe e o meu pai, e era a garotada toda, iam as vizinhas e tudo para ali ver a televisão. (...) Nós tínhamos que ver os programas todos, enquanto a gente ali estivesse. [Ilda, nascida 1945]

Nesta modalidade de uso da televisão há vários aspetos significativos. Em primeiro lugar, a deslocação para casa de parentes ou vizinhos não se dava acoplada a quaisquer outras práticas, mas era feita propositada e assumidamente para ver televisão. Em segundo lugar, a televisão parece ter proporcionado às operárias da Covilhã na década

de 60, a criação de um tempo regular de lazer, umas horas de descanso e entretenimento que, de forma inédita, se tornam rotineiras ao serão, algo que até aí era uma prerrogativa exclusivamente masculina. Por fim, a instituição deste ritual de visionamento coletivo parece ter envolvido, sobretudo, mulheres e crianças, a maior parte dos homens mantendo os seus espaços coletivos públicos. Mas este não foi um tempo de lazer definitivamente adquirido pelas mulheres, porque a aquisição do seu próprio televisor veio de novo combinar a visualização com o desempenho das tarefas domésticas.

Um ponto relevante para a nossa análise consiste precisamente em notar a aparente permissividade com que aquela estrutura de dominação masculina que vimos ser fortemente constrangedora para a mulher acolheu desde o início a televisão e as práticas que com ela se articularam. Em contraste com os interditos do acesso feminino a espaços públicos, estão notavelmente menos presentes as restrições de acesso à esfera pública mediada através da rádio ou da televisão, e é admitido um leque de usos possíveis dos *media* por parte das mulheres.

Mas, na verdade, estes usos femininos dos novos *media*, a sós ou em grupo, na própria casa ou em casa de outras mulheres, não apenas se mantiveram no interior das normas estruturadas pela ordem masculina (e quanto aos conteúdos simbólicos, esta podia confiar na ideologia do Estado Novo e no seu sistema censório), como também a rádio e a televisão podem ser vistas como aliados no projeto de ‘domesticação’ da mulher, oferecendo-lhe motivos para se manter voluntariamente na esfera doméstica após o tempo passado na fábrica. A associação entre televisão e frequência feminina de espaços públicos é invulgar, tornando-se memorável nas biografias.

E.- [Lembra-se] Assim algum acontecimento importante, que as pessoas ficaram todas a ver na televisão?

A.- (...) Lembro-me de ver o Papa quando veio a Fátima, o... Como é que se chamava? João Paulo I. Quando veio a Fátima, as tabernas eram das mulheres nesse dia. Estava tudo na taberna. Os homens... Verdade! Tinha lá um vizinho, que era... eu sei lá, enquanto não acabou, ninguém saiu. O meu vizinho chegou lá e disse assim:

- Ó Rita, então mas hoje venho-te eu chamar à taberna?

As mulheres, estava tudo na taberna, porque, quer dizer, pouca gente tinha televisão, e foi um acontecimento, pronto, que eu me lembrasse nunca tinha acontecido, não é? Ele veio a Fátima e a gente foi todas para a taberna. Eu era

miúda, e lembro-me de ir para a taberna ver o Papa. Toda a manhã. Estivemos lá toda a manhã até acabar as cerimónias de Fátima.

[Aida, nascida 1947]

O evento mediático referido neste trecho⁶ não é o facto central na memória da entrevistada, cujo discurso atribui o significado proeminente à ação protagonizada pelos atores sociais em articulação com determinado uso da televisão. Este exemplo reafirma que uma parte importante da história e da memória da receção mediática tem a ver com o envolvimento dos sujeitos em práticas e relações significativas entre si, e não apenas com encontros entre “textos” e “leitores” dominados pela atividade interpretativa das audiências.

O enquadramento principal da narrativa rememorada não nomeia atores específicos, mas antes os categoriza através da “classificação” (mulheres e homens), modo socio-semântico que identifica as classes de atores sociais tidas como mais relevantes num dado quadro histórico e cultural (Van Leeuwen, 1997: 202). Em contraste com o caso antes apontado de indeterminação dos atores no contexto doméstico (que indicava o género como impercetível), esta irrupção de mulheres e homens como classes de atores no discurso sugere a consciência de uma condição de género, precisamente porque se põe em causa o quadro hegemónico que definia uma genderização clara dos espaços públicos. A nomeação de alguns atores surge posteriormente na narrativa, especificando indivíduos cuja relevância reside, também, na inversão dos papéis sociais habituais de marido e mulher.

O episódio é rememorado devido ao carácter excecional do uso da televisão. Aida não o apresenta, porém, como algo que converta um determinado espaço em território permeável para ambos os sexos, mas sim como uma substituição ocasional de um género pelo outro, como se fosse um ritual que, ao invés de diluir linhas de separação, o que faz é vincar o sentido de diferença entre papéis masculinos e femininos e a sua inscrição em espaços próprios. Neste aspeto, a articulação dos usos com a apropriação do conteúdo simbólico é analiticamente relevante, pois a momentânea condescendência da presença das mulheres num local marcadamente masculino dá-se associada à visualização de um programa que acentua a demarcação de papéis sociais: as cerimónias religiosas marianas, um evento particular da religião católica, que constituía um dos núcleos ideológicos do regime político e do sistema patriarcal.

⁶ Provavelmente, trata-se da transmissão das celebrações de Fátima num ano anterior ao da visita do Papa. A transmissão televisiva da visita de Paulo VI ocorreu nas cerimónias de Maio de 1967, e foi a única ocasião em que um Papa veio a Portugal durante as décadas de 1950 e 60. A alusão ao tempo de “miúda” e o facto de em 1967 a entrevistada trabalhar como criada de servir em Lisboa levam a crer que se trate de uma sobreposição dos dois eventos na sua memória.

Portanto, esta atitude de especial e fugaz permissividade “territorial” para com as mulheres no interior da ordem masculina deverá algo ao facto de a religião ser interpretada como a principal fonte de valores morais que a mulher, como guardiã do lar e da família, estava compelida a seguir. Para mais, a Virgem Maria representava a harmonização de duas virtudes ideais, porém paradoxais, da feminilidade: a maternidade e a virgindade.

Apesar disso, e voltando aos usos da televisão, a alusão a que tal “nunca tinha acontecido” refere-se implicitamente à possibilidade, que mais tarde se abriu, de as mulheres passarem a frequentar espaços públicos anteriormente reservados aos homens. Esta possibilidade é aqui relacionada com a televisão, pelo que podemos admitir que a receção televisiva tenha sido, *a posteriori*, incorporada nalguns discursos femininos como uma prática que contribuiu para um uso menos rígido do espaço público em termos de géneros.

Conclusão

A teia de dados biográficos aqui expostos permite-nos ensaiar uma tentativa de compreender o que a introdução de novas práticas, ligadas a novos *media*, representou no meio operário da Covilhã, em termos de hegemonia ou de ordem masculina, ao longo do período do Estado Novo.

Os primeiros anos da televisão parecem ter inaugurado uma rotina diária de repouso e entretenimento para algumas mulheres, mas os dados exploratórios que obtivemos não indiciam um esboço de mudança cultural no qual começassem a emergir aspirações ao lazer por parte das mulheres entrevistadas.

Nesse processo, parece não ter havido abalos num campo hegemónico que continuou a produzir um senso comum, partilhado por mulheres e homens, com papéis de género bem demarcados e fortemente assimétricos. As práticas sociais reprodutoras dessa assimetria então associadas à rádio e à televisão, ainda hoje são evocadas, geralmente, de uma forma naturalizada.

Nas entrevistas biográficas analisadas, a criação de um tempo de lazer feminino, sobretudo em redor da televisão, esteve episodicamente ligada ao seu usufruto coletivo – com a parentela ou a vizinhança – em espaços domésticos bem determinados, e a aquisição de televisor próprio não significou de todo a instituição de um período quotidiano de lazer, só o proporcionando em fases da vida menos sobrecarregadas de trabalho doméstico e assalariado.

Esta manutenção da ordem masculina não deixou de permitir espaços de autonomia, cujo principal exemplo era a gestão das finanças familiares. Mas as práticas levadas a cabo nesses espaços autónomos pelas mulheres entrevistadas – tomar a decisão de comprar um televisor; reservar o serão para ir a casa de irmãs ou vizinhas ver televisão; invadir as tabernas numa ocasião particular – talvez possam ser vistas como episódicos momentos de resistência perante as normas de género. Mas nunca parecem ter configurado práticas de subversão da ordem simbólica androcêntrica, com a sua estruturação do mundo, na qual os novos media se integram proporcionando apenas novas variantes da mesma dominação, reafirmando a mulher nos mesmos papéis e lugares tradicionais relativamente à esfera doméstica e aos espaços públicos.

Referências bibliográficas

Bird, Elisabeth (2008). Seeking the Historical Audience: Interdisciplinary Lessons in the Recovery of Media Practices. In B. Zelizer (ed.), *Explorations in Communications and History*. New York: Routledge, 90-106.

Bourdieu, Pierre (1999). *A Dominação Masculina*. Oeiras: Celta.

Bourdieu, Pierre (2001). *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Acção*. Oeiras: Celta.

Bourdon, Jérôme (2003). Some Sense of Time: Remembering Television. *History & Memory*, 15 (2), 5-35.

Denzin, Norman (1989). *Interpretive Biography*. Newbury Park: Sage.

Forgacs, David (ed.) (1999). *A Gramsci Reader: selected writings 1916-1935*. Londres. Lawrence and Wishart.

Jensen, Klaus Bruhn (1993). The Past in the Future: Problems and Potentials of Historical Reception Studies. *Journal of Communication*, 43 (4), 20-28.

Ortner, Sherry (1996). *Making Gender: The Politics of Erotics and Culture*. Boston: Beacon Press.

Rosenthal, Gabrielle (2006). The Narrated Life Story: On the Interrelation Between Experience, Memory and Narration. In *Narrative, Memory & Knowledge: Representations, Aesthetics, Contexts*. Huddersfield: University of Huddersfield, 1-16.

Rosas, Fernando (1994). *História de Portugal. Sétimo volume: O Estado Novo (1926-1974)*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Editorial Estampa.

Perks e Thomson (eds.) (2008). *The Oral History Reader*. Londres: Routledge.

Podber, Jacob (2007). *The Electronic Front Porch: An oral history of the arrival of modern media in rural Appalachian and the Melungeon community*. Macon: Mercer University Press.

Portelli, Alessandro (2008). What makes oral history different. In R. Perks & A. Thomson (eds.), *The Oral History Reader*. Londres: Routledge, 32-42.

Thompson, John B. (1995). *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*. Cambridge: Polity.

Van Dijk, Teun (1993). Principles of critical discourse analysis. *Discourse & Society*, vol.4 (2), 249-283.

Van Leeuwen, Theo (1997). A representação dos actores sociais. In E. R. Pedro (org.), *Análise Crítica do Discurso*. Lisboa: Caminho, 169-222.

Williams, Raymond (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Londres: Fontana.

José Ricardo Carvalheiro é Mestre em Sociologia e Doutor em Ciências da Comunicação. No LabCom, integra a linha de investigação Media, Identidades e Cidadania e coordena o projeto de pesquisa “Recepção e Memória de Audiências Femininas no Estado Novo”. Entre os seus interesses de investigação salientam-se, ainda, as relações entre os *media*, as migrações e as identidades culturais. Faz parte do Departamento de Comunicação e Artes da UBI, onde dirige a licenciatura em Ciências da Comunicação. Desde 2012, dirige a editora Livros LabCom.

Diana Gonçalves Tomás é bolsista de investigação no LabCom, no âmbito do projecto “Recepção e Memória de Audiências Femininas no Estado Novo”. Tem uma licenciatura em Antropologia, pela Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), e um mestrado em Migrações, Inter-etnicidade e Transnacionalismo pela Universidade Nova de Lisboa.

Agradecimento:

Este trabalho é financiado pelo FEDER através do Programa Operacional Factores de Competitividade – COMPETE e por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projecto de investigação PTDC/CCI-COM/119014/2010.

REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS DA MULHER NEGRA NO BRASIL E EM MOÇAMBIQUE

Iza Reis Gomes Ortiz

Instituto Federal de Rondônia, Brasil

José Famir Apontes da Silva

Instituto Federal de Rondônia, Brasil

Eliane Auxiliadora Pereira

Instituto Federal do Acre, Brasil

Resumo: O estudo presente busca expor duas representações de mulher através da Literatura. Considerando a poesia, uma forma de experiência de vida, um autoconhecer-se, evocamos Octávio Paz para dialogar com seus conceitos, pois este apresenta o espaço como um encontro do sujeito histórico com o desejo da imaginação, do sonho. E as duas poetisas que serão trabalhadas neste artigo, são sujeitos que transformam o poema em um tecido vivo, cheio de história e vida, uma história que corrompe a do dominador e apresenta outra, a dos marginalizados. Através destas reflexões sobre poesia e História, supomos que as autoras Conceição Evaristo, brasileira, e Noémia de Sousa, moçambicana, construíram uma Literatura em que a mulher é colocada em evidência, ou seja, é trabalhada, é dada a voz a ela. Duas mulheres que refletiram sobre os problemas da escravidão e do preconceito: questões de raça e de gênero. São poesias que apontam para uma realidade estampada em todos os lugares: a desigualdade de gênero. Por mais que se tenha passado por um processo de valorização da mulher, ainda há ideias de que a mulher pode dançar, cozinhar, cantar, mas escrever, nem pensar, lembrando Conceição Evaristo. Noémia constrói sua poesia como um espaço para ecoar as vozes de uma identidade que foi por muito tempo sufocada, deformada e aniquilada. Em suas poesias, ressurge a mulher negra guerreira, lutadora, cheia de cultura e vida, é redesenhado um sujeito que foi apagado pela História e pela sociedade dominante. Através de autores como Stuart Hall, Michel Foucault, Octávio Paz e Homi Bhabha, tentaremos visualizar como Conceição Evaristo e Noémia de Sousa representaram a mulher negra em suas poesias, perpassando pela História, colonização e identidade cultural.

Palavras-chave: Conceição Evaristo; Noémia de Sousa; Poesia; Mulher negra; Igualdade de gênero.

Introdução

As abordagens relativas à igualdade de gênero devem considerar todas as nuances próprias da atuação social das mulheres no mundo contemporâneo, de modo a desconstruir as imagens estigmatizantes da mulher que foram construídas no decorrer dos tempos. Antes, segundo algumas correntes histórico-descritivas, a mulher era considerada controlada, submissa, silente e resignada em relação à História que lhe era determinada pela própria história de punho masculino, contra a qual não cabiam questionamentos ou ecos da existência do universo feminino. Ao longo do tempo e em razão das implicações decorrentes de novos olhares sobre as questões de gênero, pode-se visitar essa História, dando-lhe outras leituras, dentre elas o viés da construção de

sujeito-feminino no intrincado mundo da construção histórica masculina. Parametrizados em Michel Foucault (1989), segundo o qual nossas ações são controladas, nosso discurso é polido, direcionado, é questionado se a mulher conseguiu estratégias para escapar a essa dominação, a essa aceitação ‘inquestionável’. São tratamentos de verdades que foram quebradas e reinventadas com outro olhar, revisitadas pelo olhar do sujeito-mulher, em foco a mulher negra. Nesta perspectiva, as autoras Noémia de Sousa e Conceição Evaristo nos incitam a repensar o papel da mulher na História. Esta construção será alicerçada pela análise de dois poemas, nos quais serão buscados os indícios das contribuições discursivas para o arrefecimento do preconceito contra o sujeito-mulher, sobretudo negra. Não se busca o lado frágil construído pela sociedade de sujeito-homens, mas a capacidade de um ser, reinventar sua formação identitária, utilizando-se das estratégias construídas em experiências locais e reconhecidamente subalternizadas.

A questão da subalternidade em relação à mulher foi teorizada por Spivak (2010), uma escritora indiana que ao escrever “Pode o subalterno falar?”, permitiu-nos interpretar que esse subalterno pertence aos grupos em desvantagem, desfavorecidos, marginalizados. É aquele pertencente “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (Spivak, 2010, p.12). Agora, imaginemos a mulher negra nesta questão, é impedida de se auto representar, por ser mulher e por ser negra. Spivak (2010) sustenta que a condição de ser mulher impõe à marginalidade, à condição da subalternidade, e sendo negra, emerge a questão racial, uma visão do racismo. Sendo assim, a mulher negra não podia falar e não possuía meios para expor suas ideias. Segundo esta autora, deviam ser criados meios para que esses grupos falem, e espaços para expor suas ideias, seus projetos, suas queixas, seus sonhos e desejos. Não apenas no mundo das reflexões, mas também nas realidades destes sujeito-mulheres negras. Nos dizeres de Spivak, a mulher negra e pobre se encaixa nos quesitos de subalternidade: pobreza, gênero e raça. Essas três condições cristalizam a mulher no lugar determinado pela sociedade: à margem do discurso oficial, nas extremidades do centro.

Já Noémia de Sousa, em uma entrevista a Michel Laban (1998), relembra uma situação que concretizava a situação do negro em geral no espaço de Moçambique:

E eu lembro-me de uma vez estar num autocarro, num machimbombo, como se chama lá [em Moçambique] a ler um livro e um ‘senhor’ troçar de mim. Foi uma coisa, eu era uma criança, devia ter para aí dez anos, que me chocou muito, tanto mais que se me dirigiu macaqueando a pronúncia do negro a falar português, com um forte sotaque a insinuar que eu não sabia ler e que estava a fingir para mostrar aos brancos. Eu era uma miúda e ele chocou-me. Está a ver? [...] Mesmo na igreja o negro tinha que ficar lá para trás, nos bancos de trás; nos autocarros, aquele banco corrido assim de trás, era para eles, não podiam vir à frente. Nós éramos descendentes de colonos, nós mestiços tínhamos direito a ficar em qualquer lugar, mas eu via os outros lá atrás. Eu via a mulher grávida negra que ficava de pé e se não fosse um dos negros a dar-lhe o lugar ninguém lhe dava; mas a senhora branca que entrava, tinha logo, fosse quem fosse, alguém que se levantasse para lhe dar o lugar, grávida ou não grávida... (Laban, 1998, pp. 268-269).

Neste depoimento, vê-se que a poetisa passou pelos problemas da discriminação racial, mais acentuadamente intensificada pela sua condição de ser mulher. Articulado com Octávio Paz (1982), a experiência da poetisa é expressa na poesia, no discurso literário, um discurso que congrega a luta do colonizado pela sua identidade.

Assim, tem-se vertentes de análise para mulher negra, tanto brasileira quanto moçambicana no enfrentamento das situações de preconceito em relação à raça e ao gênero. Neste artigo, intenta-se o desanuviamento das estratégias discursivas de luta contra estas imposições, tendo a literatura, através da poesia, como uma arma que buscaram e utilizaram contra toda sorte contextual de violência e desagravo praticados contra a mulher, resgatando o seu lugar enquanto sujeito histórico.

1. Objetivos

Pretende-se neste artigo investigar como as escritoras Conceição Evaristo e Noémia de Sousa representaram a mulher negra em suas poesias. O olhar dessas mulheres negras em relação à sua cultura, às suas identidades, às suas construções políticas, sociais e culturais diante de um espaço que ainda não propicia, inteiramente, abertura para os discursos das minorias, dos considerados inferiores ou ‘subalternos’. Tentaremos perpassar por todas essas redes de saberes e poderes, buscando relacionar o discurso da própria mulher negra sobre si e outros discursos e grupos que falam ou trabalham com este grupo, grupo este que por muito tempo foi marginalizado, colocado às margens da sociedade.

Através de duas poesias, demonstraremos esferas da estória que se juntam à História oficial e vão ganhando força e novos contornos. Esta pesquisa tentará mostrar como

duas poetisas fazem parte deste círculo, deste novo olhar para a História das mulheres negras.

2. Metodologia

Os estudos sobre as mulheres devem abarcar uma visão diferente daquela que foi durante muito tempo determinada pela História Ocidental. É uma visão que coloca a mulher como escritora, narradora e personagem da História. Restringir a Literatura escrita por mulher apenas como algo de gênero ou raça pode causar outra forma de exclusão, de preconceito. Precisa-se ver a produção feminina como outro olhar para a História, como qualquer outro pesquisador ou escritor.

E para analisar e dialogar com essas ideias, propomos nos apoderar, por um momento, das teorias do Pós-Colonialismo, da Poética da Identidade e da Análise do Discurso. O Pós-Colonialismo visa estudar como as ideias, movimentos e culturas ficaram após a colonização de um espaço. Após um período de dominação, o país passa a questionar sua posição, suas ideias, sua representação e identidade diante dos acontecimentos e do novo desenho espacial.

Trabalharemos com Edward Said e seu ‘Orientalismo’, considerado por alguns o início da Teoria do Pós-Colonialismo. Neste texto, Said disserta sobre a questão de construir o Outro (Oriente) através de outro olhar (Ocidente). O Orientalismo é a invenção do Oriente pelo Ocidente. Não significa que seja o ‘real’, mas apenas uma construção aos olhos do Ocidente. Said nos confirma isto:

O Oriente não é apenas adjacente à Europa; é também o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultural e uma de suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro. (2007 p. 27-28). Dito isso, deve-se passar a indicar algumas observações razoáveis. Em primeiro lugar, seria errado concluir que o Oriente foi essencialmente uma ideia ou uma criação sem realidade correspondente... Havia – e há – culturas e nações cuja localização a leste, e suas vidas, histórias e costumes têm uma realidade bruta obviamente maior do que qualquer coisa que se poderia dizer a respeito no Ocidente. (Said, 2007, pp. 31-32).

Visualizando a mulher negra como a outra, a não-civilizada, a subalterna, a diferente, a não-europeia, o conceito de Oriente descrito por Edward Said dialoga com a da mulher, uma criação estereotipada sobre o mundo que não era europeu, ocidental, portanto, inferior e diferente. E os estudos de Said perpassarão pelas vozes das poetisas, vozes subalternas, emergentes e que lutam por um espaço para se expressarem, se mostrarem e mudar a visão dos outros em relação à mulher negra.

Outro teórico que buscamos para tecer uma rede de sentidos é Stuart Hall, o qual trabalha com o conceito de identidades pós-coloniais. Após uma realidade de colonização, para qualquer grupo, a busca da identidade é essencial. Segundo Hall (2004, p. 109)

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm 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”

A questão central é verificar se as duas poetisas em seus distintos espaços de atuação podem vir a contribuir para a desconstrução do preconceito que ainda hoje as mulheres negras sofrem, seja em Moçambique ou Brasil.

A poética da Identidade será pautada nas reflexões de Octávio Paz (1982), em seu texto ‘A lira e o arco’, que aborda questões de criação entre poesia e identidade, entre o eu lírico e a experiência do sujeito. Segundo Paz, a criação poética é

Exercício de nossa liberdade, de nossa decisão de ser. Essa liberdade, conforme já foi dito muitas vezes, é o ato pelo qual vamos mais além de nós mesmos, para sermos mais plenamente. Liberdade e transcendência são expressões, movimentos da temporalidade. A inspiração, a ‘outra voz’, a ‘outridade’ são, na sua essência, a temporalidade brotando, manifestando-se sem cessar. Inspiração, ‘outridade’, liberdade e temporalidade são transcendência (Paz, 1982, p. 218).

Com este conceito, tentaremos nos indagar sobre a posição criativa das poetisas em relação à experiência de vida, como sujeitos que participam e se identificam com a realidade política, cultural, econômica e social de uma determinada sociedade.

A Análise do Discurso virá com o filósofo Michel Foucault, ao trabalhar a questão do discurso e do poder, para o filósofo, o conhecimento é adquirido através do discurso, ou seja, precisamos nos expressar para sermos ouvidos e declarar nossas posições sujeitos em relação à realidade. Outro conceito a ser trabalhado com Foucault são as ‘vontades de verdade’, ou seja, a quebra de paradigmas determinados por um grupo que detém o poder naquele momento. Esses totens podem ser questionados, discutidos, reavaliados e reescritos conforme o novo discurso do sujeito. A novidade não está no que é dito, mas no como esse dito voltou, ou seja, quais estratégias e subjetivações o sujeito

‘mulher negra’ construiu para representar a si mesmo e apresentar ao mundo sua visão da História do mundo.

3. Conceição Evaristo não canta, nem dança, ESCREVE.

Em uma entrevista¹ de Conceição Evaristo cedida à Revista Raça Brasil (2007), perguntada sobre a questão do papel da mulher na sociedade, comentou:

Espera-se que a mulher negra seja capaz de desempenhar determinadas funções, como cozinhar muito bem, dançar, cantar, mas não escrever. Às vezes me perguntam: ‘você canta?’. E eu digo: ‘não canto nem danço.

Com este comentário não quer criar nenhum mal-estar com as mulheres que cantam ou dançam, mas apenas mostrar que a mulher negra não apenas canta, dança, cozinha, mas também escreve, constrói discursos sobre a raça e o gênero, tentando mostrar que a educação, os questionamentos, as perguntas sobre determinadas posições e verdades prontas, pode criar conhecimento, pode mudar o foco do olhar, o ângulo da História.

A escritora Conceição Evaristo é considerada o pilar e a mais importante e atuante voz da Literatura Afro-brasileira, atualmente. Sua origem é Minas Gerais, cresceu na favela, conheceu a pobreza de perto. Pertencia a uma família de cozinheiras, queria outro futuro para si, desejava estudar, mas como? Sua mãe, uma lavadeira. Uma importante peça na sua construção de leitura, aquela contava histórias para os filhos, exercia o papel de contadora de histórias. Com muita dificuldade, terminou os estudos básicos, optou por Letras por ter sido incentivada à leitura, quando criança, por sua mãe, a contadora de histórias oficial. Fez Mestrado em Literatura Brasileira pela PUC do Rio de Janeiro, defendendo em 1996 a dissertação: *Literatura Negra: uma poética da nossa afro-brasilidade*, e doutorou-se em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense. Sua tese versou sobre a Literatura Brasileira afrodescendente e as Literaturas de Língua Portuguesa.

Esta poetisa negra busca apresentar ao público leitor uma História diferente da oficial, divulgada pelos representantes do poder. Conceição é uma representante da mulher negra crítica, revolucionária, questionadora. A sua escrita é perpassada por suas experiências, pelo seu viver. Em suas palavras, percebemos a importância da escrita na sua vida, como passou a ser uma forma de luta contra os paradigmas da escravidão e do servilismo das mulheres negras:

¹ Entrevista com Conceição Evaristo. *Enpublicacion: Boletín PPCOR*, no. 31. LPP, Laboratório de Políticas Públicas, UERJ: Brasil. Abril-Maio. 2007. Acesso ao texto completo: <http://www.lpp-uerj.net/olped/acoefirmativas/boletim/31/entrevista.htm>

e se inconscientemente desde pequena nas redações escolares eu inventava um outro mundo, pois dentro dos meus limites de compreensão, eu já havia entendido a precariedade da vida que nos era oferecida, aos poucos fui ganhando alguma consciência. Consciência que compromete a minha escrita como um lugar de auto-afirmação de minhas particularidades, de minhas especificidades como sujeito-mulher-negra. (Evaristo, 2007, p. 20)

A poetisa consegue construir em sua poesia um lugar para a voz da mulher negra, através da poesia, contornar o discurso oficial e subverter a ordem do mesmo. Evocando Foucault, seria uma estratégia de subjetivação, uma forma de escapar aos mandos e desmandos da sociedade que teima em dizer e assegurar a submissão de determinados sujeitos, colocá-los como inferiores. E Evaristo refaz a História, assegurando um espaço para as ideias, os desejos, os lamentos, para a História da mulher negra. A escolha pela poesia EU-MULHER, deu-se pela presença do eu-lírico se questionar e se identificar com a construção de efeitos de sentido do vocábulo “mulher”.

Vamos analisar todo este caminhar na seguinte poesia:

EU-MULHER

*Uma gota de leite
me escorre entre os seios.
Uma mancha de sangue
me enfeita entre as
pernas
Meia palavra mordida
me foge da boca.
Vagos desejos insinuam
esperanças.*

*Eu-mulher em rios
vermelhos

inauguro a vida.
Em baixa voz
violento os tímpanos do
mundo.
Antevejo.
Antecipo.
Antes-vivo
Antes agora o que há de
vir.*

*Eu fêmea-matriz.
Eu força-motriz.

Eu-mulher
abrigo da semente
moto-contínuo
do mundo.*

(Evaristo 1990: 32)

A poetisa consegue construir todo um conjunto entre passado, presente e futuro através da memória. Podemos considerar a escrita da poesia uma forma de resistência, uma estratégia de luta para não concordar com a posição de subalternidade. Escrever é uma forma de mostrar sua identidade através de sua própria voz:

O que eu tenho pontuado é isso: é o direito da escrita e da leitura que o povo pede, que o povo demanda. É um direito de qualquer um, escrevendo ou não segundo as normas cultas da língua. É um direito que as pessoas também querem exercer. Então Carolina Maria de Jesus não tinha nenhuma dificuldade de dizer, de se afirmar como escritora. (...) E quando mulheres do povo como Carolina, como minha mãe, como eu, nos dispomos a escrever, eu acho que a gente está rompendo com o lugar que normalmente nos é reservado, né? A mulher negra, ela pode cantar, ela pode dançar, ela pode cozinhar, ela pode se prostituir, mas

*escrever, não, escrever é uma coisa... é um exercício que a elite julga que só ela tem esse direito. (...) Então eu gosto de dizer isso: escrever, o exercício da escrita, é um direito que todo mundo tem. Como o exercício da leitura, como o exercício do prazer, como ter uma casa, como ter a comida (...). A literatura feita pelas pessoas do povo, ela rompe com o lugar pré-determinado.*²

Desta forma, a poetisa se coloca na poesia e em seus textos na mesma posição que seus personagens e seus antecessores, no caso, sua avó. São sujeitos inseridos em uma rede de representações que buscam validar o discurso do Outro, do colonizado, do subjugado.

Estudar os marginais, as laterais do poder, implica dar voz aos excluídos, automaticamente, discutir os paradigmas, as verdades estabelecidas, a ordem do discurso dominante. Não há outra forma de colocar este assunto em voga, senão através do próprio discurso do dominado, do considerado incapaz. É uma tentativa de produzir sujeitos, individual ou coletivamente, capazes de auto representar sua cultura, suas cores, suas bandeiras de luta. E a poesia é um meio que Evaristo encontrou para disseminar e discutir esses paradigmas, esses conceitos, essas 'verdades'. Mas como disse Foucault, não temos 'verdades', temos 'vontades de verdade', ou seja, dependendo de quem fala, para quem fala, quando fala, como fala, teremos interesses e construções diferentes.

Em sua poesia '*Eu mulher*', Conceição Evaristo nos apresenta várias definições de mulher, várias características ímpares que a mulher, de forma geral, possui em sua constituição. No título, já há uma autoafirmação, uma auto definição: '*Eu-Mulher*'. Não se sabe se o eu-lírico está dentro da poetisa ou a poetisa está dentro do eu-lírico 'mulher'. Assim como a escritora, o eu-lírico busca afirmar um espaço, uma identidade feminina maiúscula, forte e segura de sua construção. No primeiro verso, temos o índice da mãe, '*Uma gota de leite me escorre entre os seios*', uma imagem que gera o sentido de criação, de produzir alimento, de dar vida a outro ser. Mas também evoca a imagem de tristeza, comparando a gota de leite à gota de lágrima, a um corpo que chora pelos maus tratos ocasionados pelo patrão. O verso '*uma mancha de sangue me enfeita a perna*' sinaliza o parto, o nascimento do filho, a geradora da vida, o ser que dá a vida aos outros. A questão do dizer, do falar, do se identificar é cortada, é interrompida: '*meia palavra mordida me foge a boca*'. Tenta dizer algo, mas algo ou alguém a impede, a interrompe. O ser mulher no momento de sua função mais magistral, dar a

² Entrevista de Conceição Evaristo concedida a Bárbara Araújo (Blogueiras Feministas) em 30 de setembro de 2010. Disponível em <http://racabrasil.uol.com.br/Edicoes/96/artigo15620-2.asp/>. Acesso em 25 de abril de 2012.

vida a outro ser, é inibida, é tolhida, por ela mesma, demonstrando medo, ou por força de outro sujeito considerado superior. No decorrer da poesia, há o desejo da vida ser diferente, da esperança em um novo ser: *‘Vagos desejos insinuam esperanças / Eu-mulher em rios vermelhos inauguro a vida.’* Ao mesmo tempo que demonstra medo, fragilidade com as palavras *‘vagos’* e *‘insinuam’*, ou seja, desejos imprecisos, parecem que não podem ser desejados, não estão claros, e *‘insinuam’* remete-se a não afirmar, a não se declarar; também demonstra uma veemência na hora que se diz mulher inaugurando a vida em rios vermelhos, este sangue que pode ter dois efeitos de sentido: o do sangue da nova vida, do ato de nascer, e também ser mulher na guerra, na luta, na morte. E quando o eu-lírico expressa o sentimento através da hipérbole *‘em rios vermelhos’*, nos remete ao coletivo, a mais de uma mulher, a várias mulheres dando vida a outros, através da luta de sangue ou através da luta do nascer. Nascer mulher e ainda negra, pode determinar o futuro daquela criança, dependendo do momento histórico em que nasceu. No decorrer da poesia, temos uma reviravolta, o ser mulher assume seu papel de construtora de ideias, de espaços, de revolta e de mudança. Quando diz *‘em baixa voz violento os tímpanos do mundo’*, nos diz que aos poucos, devagar a mulher está conseguindo se identificar, se mostrar, não impondo, mas de modo não repressivo ou manipulador, de forma questionadora e reflexiva. É a vez de ouvir a voz da mulher, do sujeito que foi destinado pela sociedade a manter-se na alcova, na cozinha, nos bastidores, à margem da História. A partir do verbo *‘inaugurar’*, o eu-lírico parte para a ação, coloca-se como sujeito ativo da História, não serão mais *‘vagos desejos’* ou *‘insinuações’*, agora são afirmações, verbos de ação: *“eu inauguro a vida / Antevejo. / Antecipo.”* Há uma demonstração da força da mulher, agora ela vê e fala, possui o poder de se expressar, possui o poder do discurso, possui assim, o poder do conhecimento. Era uma mulher que vivia no passado, espaço este criado pelos dominadores, pelos que disseram que a mulher não era igual ao homem, era inferior, frágil e incapaz. Em seguida, o eu-lírico utiliza o advérbio *‘agora’* para determinar uma mudança no tempo, tudo era antes, *‘agora – o que há de vir’* – evoca a representação da mulher da sociedade, a luta das mulheres contra a desigualdade em todos os sentidos, não importa o *‘antes’*, *‘o agora’* ou *‘o que há de vir’*, tudo será enfrentado pela mulher, por ela, a força motriz e matriz da geração do mundo. É uma forma de gritar ao mundo, *‘estou aqui e agora em diante, vocês irão me ouvir’*. Nos últimos versos, há auto-adjetivação, um nomear-se como *‘força matriz’* e propulsora dos novos tempos que virão: *“Eu fêmea-matriz.”* Neste verso, temos a marcação da identidade de gênero, a mulher que gera, que é a origem.

Ela reclama um lugar para ecoar o discurso de outras vozes, precisa-se descortinar o véu que cobre a História dos marginalizados, das culturas não estudadas, das Histórias

não escritas. Desta forma, a sociedade sempre direcionou o seu discurso em relação ao negro como algo a ser controlado, selecionado, pois se vendia a ideia de que negro não tinha alma, negro só servia para trabalho escravo, considerado inferior cientificamente, através de estudos em relação ao tamanho do cérebro, pesagem. Assim, criava-se uma imagem do negro e defendia-se como verdade, como algo a ser temido. A cultura islamita justificava a escravidão no século XVI com as seguintes ideias em relação aos negros: “são brutos sem razão, sem inteligência e sem experiência. Eles não têm absolutamente nenhuma noção do que quer que seja. Eles assim vivem como as bestas, sem regra e sem leis” (Cohen *apud* Santos, 2006).

Temos então a luta do negro (mulher ou homem) por sua representação, por sua identidade, pela sua auto representação. E os três últimos versos nos mostram a vontade de verdade da mulher em se emancipar e se construir como sujeito ativo e participativo da sociedade do mundo: “*Eu-mulher / abrigo da semente / moto-contínuo do mundo.*” Em outras palavras, o eu-lírico apresenta-se mulher, geradora da vida e mola propulsora da continuidade da vida, do mundo. Diferente do início do poema, o eu-lírico consegue visualizar seu papel e função diante de todos, reclamando um espaço e um ouvir para os outros a olharem diferente da visão que foi construída pelos colonizadores e exploradores existentes. Fazemos um diálogo desta realidade com os dizeres de Conceição sobre o exercício de ser escritora em uma entrevista à Revista Raça³:

Para um negro desconhecido tornar-se escritor, há todas essas dificuldades. Para uma mulher negra, pode multiplicar isso por mil, pois você vai assumir uma função que a sociedade não está acostumada a esperar. A sociedade tem uma expectativa que nunca é intelectual.

Ou seja, confirma-se a ideia de que precisamos rever os discursos em relação ao negro, e especificamente, à mulher negra. Conceição Evaristo é uma escritora que luta por isso, tenta mostrar sua visão ao mundo, de seu lugar e posição como mulher negra e escritora.

4. Noémia de Sousa, uma filha da Mãe-África

Agora, partiremos para Noémia de Sousa, uma escritora moçambicana que também representa a mulher negra em sua poesia. Antes, façamos uma ponte entre as duas poetisas. Em uma entrevista, Conceição Evaristo falou sobre a importância da Literatura Africana de Língua Portuguesa:

³ Entrevista de Conceição Evaristo cedida à Revista Raça Brasil. Disponível em <<http://racabrasil.uol.com.br/Edicoes/96/artigo15620-2.asp>> Acesso em 30.08.2012.

Qual a importância da Literatura Africana na Língua Portuguesa e na Literatura Brasileira?

– Creio que essa pergunta coloca dois níveis de questões distintas. Eu diria que a importância das Literaturas Africanas na Língua Portuguesa estaria na possibilidade de ampliação de sentidos da própria língua portuguesa. Os escritores africanos que herdaram da colonização portuguesa, como nós herdamos, o idioma português, fazem “maravilhas”, produzem novos efeitos estéticos com uma língua que, desde que emigrou da metrópole para as suas antigas colônias, deixou de ser só a língua de Camões. Transformou-se em uma língua que ganhou novos donos, novas marcas culturais, diversificou-se, enriqueceu-se ao misturar-se com locais falares, por onde ela aportava. Falamos, todos nós, uma mesma língua. Falamos e não falamos... E do ponto de vista da linguagem, nesse falar e não falar a mesma língua portuguesa reside, muitas vezes, o fundamento estético dos textos africanos. A segunda pergunta, talvez seja preciso inverter. Seria qual a importância da literatura brasileira nas literaturas africanas? Interessante observar que os escritores brasileiros, notadamente os modernistas, tiveram uma grande influência nas literaturas africanas de língua portuguesa. Jorge Amado, Guimarães Rosa, o poeta Manuel Bandeira e outros marcaram a escrita de escritores africanos. Há vários textos africanos que dialogam com uma escrita brasileira. Só para exemplificar, podemos pensar na escrita do angolano Luandino Vieira e do moçambicano Mia Couto.⁴

Com estes dizeres, percebemos que Conceição possui consciência de sua ligação com a Literatura Africana de Língua Portuguesa. São expressões de representação que evocam uma História silenciada que precisa ser contada e escrita, para também fazer parte da História oficial, ou possuir o mesmo status para ser repassada a todos os leitores.

Noémia de Sousa, uma escritora moçambicana que lutou pela África, pelo povo africano, representou todas as possíveis dores do povo colonizado, sua escrita é agressiva, reclamadora, exaltante. Nasceu em Catembe, Moçambique, em 1926, escreveu vários poemas, reunidos em “Sangue Negro”. Morreu, aos 82 anos em 2003, em Cascais, Portugal. Sua poesia pode ser considerada agressiva, mas ela consegue chamar atenção através desta estratégia, de chocar o leitor com imagens sobre a África. Francisco Noa comentou sobre a escrita de Noémia:

⁴ *Entrevista com Conceição Evaristo. En publicacion: Boletín PPCOR, no. 31. LPP, Laboratorio de Políticas Públicas, UERJ: Brasil. Abril-Maio. 2007. Acceso ao texto completo: <http://www.lpp-uerj.net/olped/acoesafirmativas/boletim/31/entrevista.htm>*

O pendor apelativo e messiânico que caracteriza o seu verso, a exaltação dos valores negro-africanos, o afrontamento corrosivo às imagens do europeu acerca dos africanos, a (re)constituição da sua própria imagem identitária são algumas das marcas mais evidentes do alinhamento estético da escrita da Noémia por uma reivindicação sobretudo com um profundo sentido humanista. (Noa, 2001, pp. 157-158)

Assim, Noa nos afirma que a escrita de Noémia é uma tentativa de reclamar um espaço e um momento para mostrar a identidade da África, ao mesmo tempo, a identidade do povo africano e da mulher africana. É um espaço em que Colonialismo e Anticolonialismo são representados por um sujeito que representa o povo colonizado, o subalterno, que não tinha direito a nada, apenas a obedecer ao colonizador. Frantz Fanon (2005) no livro “*Os condenados da terra*”, nos apresenta a ideia do colonizador em relação ao continente africano: “Para o colonialismo, esse vasto continente era um antro de selvagens, uma região infestada de superstições e fanatismo, digna de desprezo, carregada de maldições divinas, lugar de antropófagos, lugar de negros” (Fanon, 2005, p. 245). Contra esta ideia Noémia lutava, imagens como estas figuravam em suas poesias para que todos soubessem o verdadeiro olhar da Europa para com os africanos.

Refletindo sobre esse discurso do colonizador, Noémia de Sousa tenta abrir os olhos dos leitores enaltecendo a Mãe África. A escolha pela poesia “Sangue negro” deu-se visando a relação do eu-lírico com o espaço África e a identidade da mulher com a História. Vamos à leitura da poesia.

SANGUE NEGRO

Ó minha África
misteriosa, natural!
Minha virgem violentada!
Minha Mãe!...

Como eu andava há tanto
desterrada
de ti, alheada distante e
egocêntrica
por estas ruas da cidade
engravidadas de
estrangeiros
Minha Mãe! Perdoa!

Como se eu pudesse viver
assim,
desta maneira,
eternamente,
ignorando a carícia,
fraternalmente morna
do teu olhar... Meu
princípio e meu fim...

Como se não existisse para
além dos cinemas e cafés
a ansiedade dos teus
horizontes estranhos,
por desvendar...
Como se nos teus matos
cacimbados,
não cantassem em surdina
a sua liberdade, as aves

mais belas, cujos nomes
são mistérios ainda
fechados!

Como se teus filhos
- régias estátuas sem par –
altivos, em bronze
talhados,
endurecidos no lume
infernol
do teu sol
causticante
tropical –

Como se teus filhos
intemeratos, sofrendo,
lutando,
à terra amarrados
como escravos
trabalhando, amando,
cantando,
meus irmãos não fossem!

- Ó minha mãe África –
Magna pagã, escrava
sensual
mística, sortílega,
à tua filha tresvairada,
Abre-te e perdoa!

Que a força da tua seiva
vence tudo
e nada mais foi preciso
que o feitiço impor
dos teus tantãs de guerra
chamando,

dum-dum-dum-tam-tam-
tam
dum-dum-dum-tam-tam-
tam
para que eu vibrasse
para que eu gritasse
para que eu sentisse!
– fundo no sangue a tua
voz – Mãe!
E vencida reconhecesse os
nossos erros
e regressasse à minha
origem milenar...

Mãe! Minha mãe África,
das canções escravas ao
lunar,
Não posso, NÃO POSSO,
renegar
o Sangue negro, o sangue
bárbaro
que me legaste...
Porque em mim, em
minha alma, em meus
nervos, ele é mais forte
que tudo!

Eu vivo, eu sofro, eu rio,
através dele.
Mãe!
(Sousa, 1988, pp. 25-26)

Sua poesia parece sangrar, mostrar as feridas ao mundo, o sofrimento que o colonizador causou ao território África e metaforicamente aos sujeitos africanos. O título já traz uma carga semântica bem enfática: “*Sangue negro*”, o sangue não é vermelho, é negro, relacionando à raça, ao negro da África. Os primeiros versos já apresentam a intenção de denúncia do eu-lírico: “*Ó minha África misteriosa, natural! / Minha virgem violentada! / Minha Mãe!...*”, há no início uma evocação da África junto com o sentimento de pertencimento e da exaltação do natural, ou seja, ainda intacta, sem a presença do invasor, repleta de mistérios, superstições, mandingas, rituais; mas no próximo verso temos a violência, a invasão do colonizador que sem piedade, invadiu e determinou sua raça como mais poderosa, mais bonita e mais correta. Aniquilou a cultura do outro e impôs a sua cultura eurocêntrica. E por fim, compara a África à sua mãe, a tantas mães que foram também violentadas, amedrontadas, silenciadas pela força do homem branco.

Os versos seguintes apresentam o remorso, a vontade de regressar ao espaço da mãe, da África mãe: *“Como eu andava há tanto desterrada / de ti, alheada distante e egocêntrica / por estas ruas da cidade engravidadas de estrangeiros / Minha Mãe! Perdoa!”* Nestes versos, temos o eu-lírico feminino desgarrado, perdido, distante da mãe que deu origem, que trouxe ao mundo, das raízes étnicas e raciais. O eu-lírico apresenta a situação da mãe-África com ruas da cidade engravidadas de estrangeiros: o colonizador invadiu e deixou frutos na terra invadida, são sujeitos que não possuem a cultura da África, não praticam as danças, os rituais, são estrangeiros literalmente. E o eu-lírico pede perdão para retornar à mãe (espaço África), aos costumes, à cultura africana, às origens.

No decorrer da poesia, há um re-olhar para a África, para sua valorização. Noémia expõe toda uma angústia ao ter ficado distante de seu espaço, de suas raízes. Colocamos a importância da mãe-África na vida dela.

Noémia de Sousa apresenta-nos uma África cheia de beleza, de espaços a serem desvendados, mas de forma humanística, não violenta. A liberdade está sempre presente, sempre evocada, na surdina, na beleza das aves mais belas ou nos nomes misteriosos que abarcam toda uma configuração cultural.

Há uma nomeação dos filhos da África, os escravos que trabalham, mas ao mesmo tempo, cantam e amam o lugar de sua terra, de suas origens. E o eu-lírico se pergunta, como renegar toda essa História, toda essa cultura, os irmãos africanos que ficaram e enfrentaram a colonização, sofrendo e lutando, debaixo do sol causticante? O Eu-lírico pede perdão, licença para retornar ao seio materno.

- Ó minha mãe África –

Magna pagã, escrava sensual
mística, sortílega,
à tua filha tresvairada,
Abre-te e perdoa!
(Sousa, 1988, pp. 25-26)

E como se fosse uma filha pedindo perdão à mãe, pedindo ajuda, perdão por ter ficado um longo tempo distante, implora os braços abertos e o perdão à filha “tresvairada”. Há o reconhecimento do valor da África, lugar que foi colonizado, mas também apresenta resistência através dos seus tambores, dos instrumentos de luta construindo o som da guerra, da evocação dos filhos:

[...]
dos teus tantãs de guerra chamando,
dum-dum-dum-tam-tam-tam
dum-dum-dum-tam-tam-tam
para que eu vibrasse
para que eu gritasse
para que eu sentisse!
– fundo no sangue a tua voz – Mãe!
E vencida reconhecesse os nossos erros
e regressasse à minha origem milenar...
(Sousa, 1988, pp. 25-26)

O som dos tantãs causou efeitos de sentido em seu viver, o eu-lírico vibrou, gritou e sentiu a presença da voz da mãe-África, chamando, conclamando sua presença na Terra colonizada. E vencida pela força da mãe-África, regressa à sua origem, ao seu espaço de pertencimento.

E por fim, o eu-lírico se convence do poder que a África possui em evocar seus filhos, seus representantes, em lutar contra o colonialismo do lugar de origem. O eu-lírico só é representável através de seu espaço, de seu lugar, de sua cultura, de seu sofrimento, de sua busca pela liberdade. Ele vive, sofre, se alegra através de seu contexto social e histórico. É a identidade de raiz, raça, gênero, de se representar mulher negra através de sua luta, junto com os outros irmãos negros que sofreram junto a ela, não iguais, mas ao lado. São posições sujeitos que estão sendo reavaliadas, resignificadas diante do discurso, da voz ecoando e ressonando pelo mundo. A presença do estrangeiro, do outro provoca uma mudança na conjuntura cultural da África, ameaçando a identidade africana, os rituais, as posições ocupadas pelos homens e mulheres negras. Noémia de Sousa nos apresenta uma África sangrando, mas também uma África orgulhosa de sua negritude.

5. Algumas conclusões

Na poética da desconstrução de discursos, Conceição Evaristo e Noémia de Sousa ensaiam a busca do entre-lugar, um espaço de reflexão sobre a verdade do colonizador e o desejo de invenção de uma nova verdade libertadora à luz do contexto do sujeito-mulher colonizado, articulado por processos culturais que enfatizam as diferenças, que dão possibilidades de novas identidades, individuais e/ou coletivas, de onde derivaria uma subjetivação genuína, transformadora, re-afirmadora ou contestadora da realidade, mas que instigasse a mudança, construísse um olhar feminino ao sujeito colonizado, subalterno e considerado, por alguns como inferior (Bhabha, 2005).

A recuperação da ancestralidade nas duas autoras nos mostra a dimensão histórica e política no viés da Literatura. A poesia transformada em arma, em luta de dizeres, de desconstrução discursiva que reconstrói a realidade, outro fio da História. A poesia é um espelho da identidade dessas mulheres, representa a entrega à imaginação e ao saber refazer o conhecimento, rediscutir as verdades prontas e acabadas.

Por outro viés, as poesias possuem uma força cultural enorme, à medida que estabelece uma relação pujante com a oralidade, com o falar do povo, com o cotidiano. Estas possíveis leituras de resistências oriundas de Conceição Evaristo e Noémia de Sousa catalisam diferentes visões que se reportam às pessoas e suas impressões sobre as mulheres negras. As autoras, por esta leitura, almejam a construção de um sujeito social feminino capaz de dar voz às experiências vividas e/ou lembradas. Nesta vertente, as autoras desaviltam o ver literário como um conjunto entre interior e exterior e ampliam este ver às representações femininas imersas num contexto social, comprometidas com as “verdades” insculpidas nas questões políticas, sociais e históricas, inclusive de submissão e posicionamentos de resistências. Os discursos das poetisas podem rasurar a História Oficial, marginalizá-la, infiltrá-la em discursos não-oficiais para que possam ser visualizados e estudados também como silenciamentos estratégicos, propositadamente acionado contra o domínio e o poder patriarcal e colonial.

O sujeito-mulher presente nas poesias das duas autoras incorpora-se de posições marginais e centrais, ocasionando um deslocamento do pensamento social sobre a mulher negra. Numa possibilidade de tornar este sujeito crível, presente e visível com todas as armas poéticas que uma mulher pode conquistar e construir para que sua presença não seja vista apenas como coadjuvância da suprarrealidade, mas também como tudo que lhe é permitido por autoria declarada.

Referências bibliográficas

Araújo, B. (2010, 30 de setembro). *Entrevista concedida por Conceição Evaristo a Bárbara Araújo*. (Blogueiras Feministas).

Bhabha, H. K. (2005). *O Local da Cultura*. (M. Ávila, E. L. de L. Reis & G. R. Gonçalves, Trad.). Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Evaristo, C. (1990). *Cadernos Negros 13*. São Paulo: Quilombhoje.

Evaristo, C. (2007). *Entrevista com Conceição Evaristo*. Enpublicacion: Boletín PPCOR, no. 31. LPP, Laboratório de Políticas Públicas, UERJ: Brasil. Abril-Maio. 2007. Acesso ao texto completo: <http://www.lpuerj.net/olped/acoesafirmativas/boletim/31/entrevista.htm>

Fanon, F. (2005). *Os Condenados da Terra*. (E. A. Rocha, L. Magalhães, Trad.). Juiz de Fora: Ed. UFJF.

Foucault, M. (1989). *Microfísica do poder*. (R. Machado, Trad.). 8 ed. Rio de Janeiro: Graal.

Frederico, C. (2012). *Entrevista de Conceição Evaristo cedida à Revista Raça Brasil*. Disponível em <<http://racabrasil.uol.com.br/Edicoes/96/artigo15620-2.asp>> Acesso em 30.08.2012.

Hall, S. (2004). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Laban, M. (1998). *Moçambique. Encontro com Escritores*. (Vol 1). Porto: Fundação Eng. António de Almeida.

Noa, F. (2001). Noémia de Sousa: a metafísica do grito. In: SOUSA, Noémia de. *Sangue Negro*. Maputo.

Paz, O. (1982). *O arco e a lira*. (O. Savary, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Said, E. W. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

Santos, G. A. dos. (2006). *A Invenção do Ser Negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas.

Sousa, N. de. (1988). *Sangue Negro*. Moçambique: Associação de Escritores Moçambicanos.

Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Minas Gerais: UFMG.

Iza Reis Gomes Ortiz é doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia pela UFAM; Mestre em Letras: Linguagem e Identidade pela UFAC; Professora do Instituto Federal de Rondônia (IFRO); Coordenadora do NEABI – Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas do IFRO; Pesquisadora no Grupo Poesia Africana do Séc. XX e XXI da UFRJ. iza.reis@ifro.edu.br

José Famir Apontes da Silva é Mestre em Linguística pela UNIR; Professor do Instituto Federal de Rondônia (IFRO); Coordenador do NEABI. jose.famir@ifro.edu.br

Eliane Auxiliadora Pereira é Doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia pela UFAM; Mestre em Literatura e Crítica Literária pela PUC de Goiás; Professora do Instituto Federal do Acre (IFAC); Membro do NEABI do IFRO. eliane.pereira@ifac.edu.br

O FOTOJORNALISMO DOS PERIÓDICOS CORREIO DA MANHÃ E TRIBUNA DO NORTE E AS MARCAS CULTURAIS DAS FESTAS POPULARES DO MÊS DE JUNHO

Élmano Ricarte de Azevêdo Souza

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Itamar de Moraes Nobre

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Resumo: Investiga-se e analisa-se as marcas e a produção de sentido sobre a cultura popular, em homenagem aos santos católicos do mês de junho: Santo Antônio, São João e São Pedro (celebrados, respectivamente, nos dias 13, 24 e 29) nas fotografias jornalísticas dos periódicos *Tribuna do Norte* (Natal, Rio Grande do Norte, Brasil) e *Correio da Manhã* (Lisboa, Portugal), publicadas no mês de junho de 2012. Toma-se como base teórica e metodológica a Fotocartografia Sociocultural e a Folkcomunicação. Pressupõe-se que tais imagens possuem conteúdo e significados representacionais das manifestações e identidades culturais populares das festas de junho e dos santos católicos daquele mês. Busca-se identificar e analisar como as manifestações e culturas populares foram apropriadas pela mídia fotojornalística.

Palavras-chave: Fotografia Jornalística; Manifestações Culturais; Festas de Junho; Fotocartografia Sociocultural; Folkcomunicação.

1. Introdução

O estudo foi concentrado nas fotos produzidas e publicadas pelos jornais *Tribuna do Norte*, com sede no município de Natal, Rio Grande do Norte (nordeste do Brasil), e *Correio da Manhã*, com sede na cidade de Lisboa, Portugal. O período analisado corresponde a todo mês de junho de 2012, no qual são realizadas as manifestações culturais populares voltadas para as homenagens aos santos católicos Santo Antônio, São João e São Pedro¹ (celebrados, respectivamente, nos dias 13, 24 e 29 de junho).

¹ Santo Antônio é festejado no dia 13 de junho. Santo Antônio também é conhecido como Santo Antônio de Pádua ou Santo Antônio de Lisboa. Nasceu em Lisboa, no dia 15 de agosto de 1195, e morreu em Pádua, em 13 de junho de 1231. Foi monge da Ordem Franciscana e doutor da Igreja. É o santo patrono de Portugal e carrega o menino Jesus em seus braços. [...] São João Batista, o anunciador de Cristo – a comemoração de seu nascimento foi fixada em 24 de junho. Quando viu ao longe a fumaça da fogueira, Maria soube que sua prima Isabel dera à luz naquele dia um menino, chamado João, que não só preparou a vinda do Messias como o batizou, nas águas do rio Jordão. [...] São Pedro – é representado nos Evangelhos como o primeiro apóstolo. Nos momentos decisivos, em que a missão de Cristo envolve crise, é ele o porta-voz dos apóstolos. O santo é comemorado no dia 29, data da sua morte. É o guardião das portas do céu e o comandante das chuvas. Nasceu em Betsaida, Galiléia. Pescador de Carfanaum, tornou-se discípulo de Jesus, que o escolheu como líder do colégio apostólico (Lucena Filho, 2012, p. 46-48).

Após a coleta de todas as edições dos jornais mencionados no período relacionado, selecionaram-se reportagens jornalísticas que estejam claramente relacionadas ao objetivo-geral pretendido: investigar e analisar como é construído o significado das marcas culturais sobre as manifestações populares em homenagem aos santos católicos do mês de junho nas fotografias jornalísticas dos periódicos *Tribuna do Norte* e *Correio da Manhã* no mês de junho de 2012. A atenção direcionou-se para os aspectos e elementos emblemáticos da cultura popular daquelas cidades presentes nas fotografias jornalísticas.

Como aporte teórico e metodológico, utilizou-se o Método da Fotocartografia Sociocultural defendido por Nobre (2011), o qual descreve e analisa o processo de interpretação e percepção sociocultural das comunidades pertencentes à Reserva de Desenvolvimento Sustentável Estadual Ponta do Tubarão no estado do Rio Grande do Norte (nordeste brasileiro) a partir da fotografia, utilizando-a como uma carta, um mapa sociocultural. De forma sintética, a Fotocartografia Sociocultural seria descrita como a união dentre os conceitos teóricos e técnicos da fotografia e da cartografia, resultando em um novo método, cujo propósito é mapeamento pelo ato fotográfico, aliado às técnicas de: observação; entrevistas; pesquisa documental e pesquisa bibliográfica.

Em sua investigação, Nobre (2011) é o produtor das imagens. Todavia, seu método pode ser aplicado à leitura de fotografias jornalísticas, buscando aspectos socioculturais que representem os modos de vida de uma determinada comunidade como a religiosidade, o lazer e saberes tradicionais, acrescentando-se aqui nesta investigação, todavia uma nova categoria: economia (a partir do turismo, agricultura e pesca).

Em cada uma das fotografias jornalísticas selecionadas, o significado de sua representação na cultura popular não está diretamente revelada ao leitor, com a leitura daquela imagem impressa. Nesse aspecto, a Folkcomunicação auxilia a identificar como a mensagem popular e seus modos de vida estão presentes no cenário sociocultural local, passando a construir sentido àquela imagem, revelando aspectos que podem estar ocultos no quadro fotográfico como o saber tradicional, a devoção, as simpatias e heranças de eras pagãs agregadas ao catolicismo durante os séculos.

A fotografia jornalística, enquanto ofício, é encarada como mediação entre o mundo e o leitor do periódico, buscando trazer uma parcialidade desta cultura em honra aos santos católicos do mês de junho. Sendo assim, pode reportar manifestações culturais presentes em uma sociedade.

Propõe-se, portanto, uma compreensão de como a cultura popular, com seus modos de vida e comunicação do povo sobre si, pode ser codificada pelos autores da fotografia jornalística. E, ao realizar-se uma leitura destas imagens, entende-se o ser humano como “dotado da capacidade de organizar a sua cultura e a sua sociedade a partir da produção de conhecimento, por meio da linguagem e dos modos de vida” (Nobre, 2011, p. 50). Por sua vez a cultura é em si um ingrediente social importante para a organização de uma sociedade, porque é, de acordo com Flusser (s.d., p. 3), um “conjunto de fenômenos ligados entre si ‘simbolicamente’”, sendo um mapa simbólico como discute Nobre (2011), vindo a auxiliar na localização do homem no mundo, com a sua leitura. Ou seja, a fotografia no jornalismo, ao tratar sobre a cultura popular, pode trazer representações dos fenômenos de uma cultura local e ser um signo sobre aquela cultura.

2. As fotografias do jornal *Tribuna do Norte*

Como herança da tradição pré-cristã, as sociedades de matriz cultural católica, como parte do Brasil e Portugal, mantêm traços dos festejos populares em reverência aos seus santos, na qual há uma hibridização entre o que é dito como católico e tratado como pagão. Uma delas é a população da região metropolitana, mas também de toda capital do município de Natal, com cerca de 1 milhão e 400 mil habitantes (Brasil, 2010), capital do estado do Rio Grande do Norte (nordeste brasileiro). Na região metropolitana do município de Natal, as principais festas são em homenagem a São João e ocorrem em bairros populares como Cidade da Esperança e Felipe Camarão (Zona Oeste), Mãe Luiza, Rocas e Santos Reis (Zona Leste), Alecrim, Quintas e Cidade Satélite (Zona Sul e Centro) e Panatis, Parque das Dunas, Igapó e Santa Catarina (Zona Norte), e também nas cidades da grande Natal como São Gonçalo do Amarante, Extremoz, Parnamirim, Ceará-Mirim, Macaíba, São José de Mipibu, Nísia Floresta, Monte Alegre e Vera Cruz. São em sua maioria festas com procissões e carreatas com fiéis pelas ruas das cidades, feiras de comidas típicas da região nordeste a base de milho, como canjica, mungunzá e pamonha, arraiais em vias públicas, quadrilhas juninas e concursos de quadrilhas matutas e estilizadas, realizados pelas emissoras *InterTV Cabugi* e *TV Ponta Negra*, filiadas no Rio Grande do Norte da *Rede Globo* e do *SBT*, respectivamente.

Quando estas festas e manifestações populares foram impressas nas páginas do jornal *Tribuna do Norte*, no mês de junho de 2012, foram publicadas 10 reportagens e três chamadas sobre o tema em análise.

Para efeito de análise, recortou-se o material coletado e foram selecionadas duas dessas reportagens e manchetes para investigar as suas fotografias por serem as mais emblemáticas sobre a cultura popular, uma vez que trazem ao leitor uma marca cultural a qual poder ser classificada como a mais representativa no imaginário coletivo. A primeira marca a ser analisada foi a fotografia da manchete publicada no dia 10 de junho de 2012 (Santo, 2012):

Imagem 1: “Comemorações e simpatias em torno de Santo Antônio - padroeiro dos namorados - abrem as festas juninas, tradição nordestina com raízes na antiguidade” (Santo, 2012).



» **SANTO** Comemorações e simpatias em torno de Santo Antônio - padroeiro dos namorados - abrem as festas juninas, tradição nordestina com raízes na antiguidade. [NATAL 3]

Autor: Júnior Santos, 2012 (Santo, 2012).

A imagem 1 do fotógrafo Júnior Santos mostra, em cores, uma jovem olhando a imagem de Santo Antônio virada de cabeça para baixo. A foto está com a jovem em segundo plano sem foco e com um enquadramento em plano detalhe para mãos dela, já em primeiro plano com foco, há o santo. A fotografia jornalística foi realizada com ângulo contrapicado. Nesta imagem, a escolha desse ângulo, com o uso deste foco apenas na mão e na imagem do santo, além da composição com o desfoque para o rosto da devota e enquadramento de seus olhos atentos proporcionam um destaque para o ato da simpatia com o fato do santo está ao inverso.

A imagem 1 representa uma simpatia. O significado deste termo popular no Brasil é apontado por Cascudo (2000, p. 637) como “[...] um conjunto de atos e palavras preestabelecidas, repetidos sem qualquer alteração, a não ser o nome do interessado”, sendo um ritual que “mobiliza as forças e poderes ocultos para satisfazer nossos desejos”. O ritual da simpatia não é uma prática prescrita pela Igreja Católica, mas de origem na cultura do povo. No caso da imagem 1, constata-se a simpatia, normalmente, realizada por mulheres solteiras, nos festejos antoninos, que pedem ao Santo Antônio, conhecido popularmente no Brasil e em Portugal, como santo casamenteiro. As mulheres que praticam este ato solicitam ao santo “arranjar” um marido. É uma das simpatias mais populares por todo o Brasil, em que Santo Antônio é colocado de cabeça para baixo para que atenda ao pedido. As devotas colocam o santo na posição que mostra a imagem 01, fazem o seu pedido e o deixam assim até que ele “encontre” um noivo para casar em seu dia, celebrado em 13 de junho.

Cascudo (1985) também relata que outros atos são realizados durante o mesmo período de festas no Brasil com a imagem deste santo, desde mergulhá-lo em um balde com água para pedir que chuva venha ou colocá-lo próximo a uma fonte de luz para acalmar a força do sol em tempos de seca ou poucas chuvas.

Os maus tratos a Santo Antônio não são públicos. Pertencem aos cultos pessoais. Põem o santo dentro d’água amarrado, para ser retirado quando do implemento da promessa, arrancam-lhe do braço o Menino Jesus, colocam-no de cabeça para baixo dentro do resto d’água do açude semi-esgotado, deixam-no em cima do telhado, exposto ao sol ardente para que melhor sinta o horror da sede e providencie chuvas (Cascudo, 1985, p. 52).

Ainda segundo Cascudo (1985), essa tradição popular de maus-tratos ao Santo Antônio é uma herança grega e romana praticada com as imagens dos deuses da guerra e da fortuna.

Logo, o sentido da imagem 1, de uma forma mais aprofundada quando observamos estas nuances na cultura popular e os significados cuja cena pode trazer implicitamente, é de um saber tradicional, composto por uma herança trazida de geração em geração.

No dia 22 de junho de 2012, o caderno *Fim de Semana* trouxe uma manchete (imagem 2) que remete a duas reportagens. A fotografia jornalística mostra uma quadrilha junina em formação de coreografia. A imagem 2 percorre quase 90% de toda a página²

² A página de tal caderno, no jornal *Tribuna do Norte*, tem 30cm x 20cm, sendo uma edição apenas para o fim-de-semana.

para chamar o leitor para o conteúdo seguinte dentro do suplemento. O fotógrafo Aldair Dantas optou por um ângulo contrapicado, enquadrando as bandeirolas, ao fundo, buscando dar ênfase na coreografia e no cenário dispostos na cena retratada, revelando a alegria presente naquele ambiente, a partir dos elementos que são visíveis na imagem. A quadrilha representada na imagem 2 faz parte das festas que acontecem na rua São João, no bairro de Lagoa Seca, no município de Natal, Rio Grande do Norte, Brasil, como parte das comemorações em honra ao santo primo de Jesus Cristo.

Imagem 2: “LAMPEJOS DE SÃO JOÃO: *Fim de Semana* visita tradicional da rua São João, em Lagoa Seca (...)” (Vivane, 2012, p. 06).



Autor: Aldair Dantas, sem data (Vivane, 2012, p. 06).

A rua é transformada em um arraial, um lugar onde se unem os devotos para celebrar e prestar honras a São João. Vários elementos simbólicos fazem parte desse cenário e um deles aparece em destaque com muitas cores. Tratam-se das bandeirolas com várias pequenas bandeiras ou fitas coloridas. A presença delas, nesta festa, remete e significa, segundo Cascudo (1985), a um antigo costume de purificação por meio da água. Os devotos, a cada ano, realizam a “lavagem do santo” nos rios próximos às capelas em que o santo do dia é padroeiro. Como representação desse ato, as bandeirinhas eram postas molhadas de um lado para o outro nas ruas ou no arraial para purificar os que passassem por baixo delas. Dessa forma, todos que passassem pelo espaço da festa podiam se sentir abençoados pelo santo como anteriormente acreditavam estar ao banhá-lo nas águas do rio. Por esta razão, ao escolher o ângulo contrapicado na

imagem 02, o fotógrafo não apenas capta os componentes da coreografia e seus trajes, mas também a bandeirola como elemento importante para atribuir sentido àquela cena, remetendo àquele conhecimento anterior da bênção pela água. Sendo assim, a imagem 02 significa o local abençoado pelo ato de fé dos devotos, um lugar em que todos celebram em família e amigos.

3. As fotografias do jornal *Correio da Manhã*

Na área metropolitana da cidade de Lisboa, as principais festas são em homenagem a Santo Antônio e ocorrem nas áreas turísticas, como na praça Restauradores, na região do cais, no pavilhão Atlântico e ainda nos municípios da Área Metropolitana de Lisboa: Azambuja, Mafra, Amadora, Cascais, Lisboa, Loures, Odivelas, Oeiras, Sintra, Vila Franca de Xira, Alcochete, Almada, Barreiro, Moita, Montijo, Palmela, Seixal, Sesimbra e Setúbal. São em sua maioria, Casamentos de Santo António na Catedral da Sé na cidade, feiras populares como a de Festas das Sardinhas, apresentações ao ar livre em praças e logradouros públicos com artistas locais e convidados e as Marchas Populares. Essas últimas reúnem os habitantes das freguesias para desfilarem e se apresentarem com trajes estilizados ao som de marchas com temas de cultura local ou elementos naturais da região lisboeta como o fado, personalidades ou fauna e flora locais.

Ao serem retratadas estas festas e manifestações populares a partir do jornalismo impresso nas edições do *Correio da Manhã*, no mês de junho de 2012 publicaram-se 28 inserções jornalísticas (que variam entre notas e reportagens) reportagens e duas chamadas sobre o tema em análise.

A título de ilustração para este artigo, foram selecionadas apenas três das fotografias, nas quais se aplicaram a metodologia e teoria escolhidas, buscando revelar o conhecimento e saber tradicional e religioso e também os aspectos socioculturais de cada comunidade. Por sua vez, estas foram escolhidas por retratarem com maior força o tema escolhido para análise dentro da cultura popular local.

O ponto alto das festas populares de junho em Lisboa ocorre na véspera do dia de Santo Antônio, homenageado em 13 de junho, quando acontece o evento “Casamentos de Santo Antônio”, realizado na Sé de Lisboa, localizada no bairro da Mouraria. Esta Igreja traz um simbolismo para os católicos daquela cidade, pois foi a Igreja na qual o santo local foi batizado, recebeu a primeira comunhão, e onde ele realizou alguns milagres, como quando fazia parte do coral e, sentindo-se mal, em meio a uma canção, sustentou a sua mão na parede de pedra, deixando a sua forma lá e, em seguida, passando a aparecer ao lado do coral. Este episódio ficou conhecido como Milagre da Bilocação (estar em dois lugares ao mesmo tempo). É importante ressaltar ainda que:

“(…) Santo Antônio é muito acariciado pelos lisboetas. É considerado protetor das almas do purgatório, defensor dos animais, curandeiro, advogado dos objetos perdidos, além de assumir no imaginário popular um propiciador dos bons casamentos (...)” (Lucena Filho, 2012, p. 102).

Sendo assim, o Santo nascido em Lisboa é o principal personagem desta festa e anima as ruas da cidade.

Na análise do jornal *Correio da Manhã*, apresentam-se no dia 13 de junho de 2012 as seguintes reportagens que preenchem as páginas 26 e 27 do caderno Especial: "Noivos juram amor eterno" e "Sardinha no pão por 1,5 euros". A primeira reportagem traz três fotografias sobre o “Casamentos de Santo Antônio”. Escolheu-se a imagem 03 para representar esta reportagem, por trazer o maior número de noivos. Em plano geral de pessoas, ocupando parte das duas páginas, a fotografia mostra 11 casais selecionados pela Câmara Municipal de Lisboa para se casarem neste dia, véspera de Santo Antônio, naquela Igreja. A fotografia significa, com este enquadramento, a quantidade de casamentos realizados e da realização dos mesmos na Sé de Lisboa. Esta imagem pode representar um vasto número de casais que escolhem a data para se casarem justamente neste dia por acreditarem na intercessão do Santo Antônio para sua concretização. Além disso, a fotografia vem testificar esta tradição popular relacionada ao santo de Lisboa, como uma prova de seus milagres intermediados junto a Deus.

Imagem 3: “Um momento único com os 11 casais que deram o nó na Sé de Lisboa. No final, centenas de populares aguardavam” (Carvalho, 2012, p. 27).



Fonte: Carvalho, 2012, p. 26.

O jornal *Correio da Manhã* dessa forma aproxima-se dos seus leitores ao trazer um evento popular e típico da cultura local. Ao se olhar essa marca cultural, dentro das

origens pagãs das celebrações em homenagem aos santos católicos do mês de junho (período relacionado ao solstício de verão no hemisfério norte), encontra-se a celebração da fertilidade com um grande número de jovens casando-se, e dos quais esperam-se pelos filhos para perpetuar a cultura e a tradição locais. Outro ponto não enquadrado nesta imagem é a saída dos casais em cortejo em carro aberto e centenas de pessoas os saúdam como reis e rainhas como um elemento de alegria pela renovação daquela fertilidade vinda com a força do sol nos cultos pagãos e ao mesmo tempo católico com a devoção ao santo conterrâneo popular por unir casais em Portugal.

No dia 13 de junho de 2012, o jornal *Correio da Manhã* publicou a imagem 4, a qual traz uma das marcas culturais mais típicas das festas em Lisboa, as sardinhas.

Imagem 4: “Sardinha assada atrai centenas ao bairro de Alfama” (Nogueira, 2012, p. 27).



Fonte: Nogueira, 2012, p. 27.

As sardinhas fazem parte da culinária da festa do mês de junho em todo Portugal. São marcas da fartura da atividade econômica da pesca naquele ano e, ao mesmo tempo, são a alegria de uma festa, pois enche a mesa, sendo servida acompanhada de pimentões, pão e bebida a gosto. Lucena Filho (2012, p. 107) relata que

a sardinha é sempre presente em qualquer festa popular, citadina ou na província, dos Santos Populares ou nas romarias, à mesa ou à mão sobre uma boa fatia de pão com gordura a pingar. [...] A sardinha assada é popularmente denominada a rainha da festa, e consumida nas noites dos Santos Populares. Faz parte da ementa dos estabelecimentos gastronômicos e nos hotéis são oferecidas aos turistas acompanhadas de caldo verde, broa e um bom tinto.

Ao se direcionar o olhar para a imagem 4, pode-se observar que estas marcas estão presentes no enquadramento em plano geral de pessoas, em uma mesa farta em

primeiro plano, com convidados e amigos ou familiares, em um momento de descontração, em uma rua lisboeta transformada em um grande banquete ao ar livre. Em segundo plano, observa-se a estação do ano: pleno verão (a ver pelos trajés utilizados) e se nota uma grande movimentação em torno do local de lisboetas e turistas.

Na imagem 5, em cores, vê-se a marca cultural maior de toda a festa de Lisboa, as Marchas Populares.

Imagem 5: “De regresso à competição, a marcha mostrou barcos, figurinos verdes e vermelhos, e evocou o mito de Ulisses e a fundação de Lisboa” (Carvalho, 2012, p. 27).



Fonte: Carvalho, 2012, p. 27.

As Marchas Populares são elementos da cultura de Lisboa as quais remontam uma antiga tradição de lavar os rostos nas bicas dos logradouros públicos durante a madrugada das noites de verão, em que os participantes saíam pelas ruas para despertar para o novo dia a mais de folia, após uma longa noite de festa. Atualmente, elas são realizadas por comunidades organizadas de cada um dos bairros e freguesias populares de Lisboa, um trabalho em conjunto que revela união. Nas noites de 12 e 13 de junho, em alegorias, os participantes descem a Avenida da Liberdade (antigo limite da cidade entre mouros e cristãos) até a praça dos Restauradores (Abel, 2006). As Marchas Populares, na visão de Lucena Filho (2012, p. 61):

(...) que constituem o ponto alto dos festejos, são um evento aglutinador de centenas de pessoas, forças vivas da cidade constituídas pelas coletividades, marchantes, ensaiadores, coreógrafos, figurinistas, músicos e as estrelas anônimas dos bairros que, na sua dedicação e empenho permitem a continuidade deste acontecimento cultural popular. Trata-se enfim, de um conjunto de pessoas unidas pelo seu amor ao bairro onde vivem e o que cada Marcha representa.

Na imagem 5, o mito popular de que a cidade teria sido fundada pelo lendário Ulisses é o tema da Marcha da freguesia da Ajuda (um bairro popular da capital portuguesa).

A imagem 5 enquadrada, no primeiro plano, em plano americano, uma participante daquela marcha e, em segundo, os demais componentes. A escolha de um ângulo normal para tomada do retrato aproxima em pé de igualdade o interpretante e a representação visual, dando um aspecto de que o observador desfila com a marcha. A perspectiva da imagem traz a dimensão da festa local e o tamanho da marcha que desce a Avenida da Liberdade. A imagem simboliza o valor dado esta tradição nascida no âmbito popular, nas ruas da cidade do fado em uma forma única de se manifestar e dar sentido a vida de seus habitantes.

4. Considerações finais

Constata-se que, apesar de reportar sobre essas manifestações e representações da cultura popular, a fotografia jornalística dos periódicos escolhidos para análise resgata parcialmente o sentido daquela cultura popular. Sendo assim, a partir da discussão trazida com a metodologia e a teoria abordadas sobre a fotografia jornalística, a investigação buscou desvendar o que não ficou dito pelo retrato impresso nos jornais. A cultura popular foi retratada em uma superficialidade, com um aparente propósito de comercialização de edições daqueles jornais, não oferecendo ao leitor os sentidos e os significados mais apurados sobre tais manifestações culturais. Evidenciamos como importantes as contribuições da estratégia metodológica Fotocartografia Sociocultural e da teoria da Folkcomunicação, tendo em vista serem dois campos do conhecimento originalmente brasileiros com expansão para outras regiões além do Brasil.

Há uma marca da cultura popular nos jornais *Tribuna do Norte* e *Correio da Manhã*, entretanto trata-se de um ponto de vista hegemônico, ou seja, trazendo aquele tema como um conhecimento menor, não-válido, exótico, de uma aparente sociedade distante, com estética de cartão postal, quando na verdade, é parte da mesma sociedade cujos jornais estão inseridos. Observa-se que da cultura popular é construída uma imagem a qual não põe aquela tradição como um conhecimento válido, quando não

discute o significado daquelas marcas dentro do contexto da cultura popular, mas sob os aspectos do espetáculo, do evento dentro do cenário turístico e econômico.

Referências bibliográficas

Abel, Marília (2006). *As Marchas Populares: Pesquisa sobre as Origens*. Lisboa: Sete Caminhos.

BRASIL.(2012) IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2010*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 22 maio 2012.

Carvalho, Débora. (2012) Noivos juram amor eterno. *Correio da Manhã*, Lisboa, 13 jun. 2012. Caderno Especial, p. 26-27.

Cascudo, Luís da Câmara. (2000) *Dicionário do folclore brasileiro*. 9 ed. São Paulo: Global, 2000.

Cascudo, Luís da Câmara. (1985) *Superstição no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.

Flusser, Vilém. (s.d.). *Como ler sintomas*. Berlim. Manuscrito não publicado, Arquivo Vilém Flusser.

Lucena Filho, Severino Alves de. (2012) *Festa junina em Portugal: marcas culturais no contexto de folkmarketing*. João Pessoa: Editora da UFPB.

Nobre, Itamar de Moraes. (2011) *Revelando os modos de vida da Ponta do Tubarão: a fotocartografia sociocultural como proposta metodológica*. Natal: EDUFRN.

Nogueira, Joana. (2012) Sardinha no pão por 1,5 euros. *Correio da Manhã*, Lisboa, 13 jun. 2012. Caderno Especial, p. 27.

Peirce, Charles Sanders. (1931-1958). *Collected Papers*. Vol. I-VIII. Cambridge: Harvard University Press.

Santo. (2012) *Tribuna do Norte*, Natal, 10 jun. 2012. Capa.

Vivane, Gladis. (2012) Arraial com as bênçãos de São João. *Tribuna do Norte*, Natal, 22 jun. 2012. Caderno Fim de Semana, p. 06-07.

Élmano Ricarte de Azevêdo Souza é Graduado em Comunicação Social – habilitação em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, com graduação sanduíche na Universidade Católica Portuguesa em Lisboa, e mestrando na linha de Pesquisa de Produção de Sentido do Programa de Pós-graduação de Estudos da Mídia da UFRN. Integrante do Grupo de Estudos BOA-VENTURA - CCHLA/UFRN, em convênio com a Universidade de Coimbra-Portugal. Pesquisador do Grupo de Pesquisa PRAGMA - Pragmática da Comunicação e da Mídia. Membro da REDE FOLKCOM – Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação.
ricarteazevedo@gmail.com

Itamar de Moraes Nobre é docente e pesquisador do Departamento de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia (PPgEM), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN. Mestre e Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Pesquisador do Grupo de Pesquisa PRAGMA - Pragmática da Comunicação e da Mídia: teorias,

linguagens, indústria cultural e cidadania. Integrante do Grupo de Estudos BOA-VENTURA - CCHLA/UFRN, em convênio com a Universidade de Coimbra-Portugal. Membro do Núcleo de Pesquisa: Fotografia, da INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Membro da REDE FOLKCOM – Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação.

itanobre@gmail.com

Esta pesquisa contou com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES.

ESTUDOS CULTURAIS E FORMAÇÃO PROFISSIONAL EM LAZER

Das Identidades e Concepções de Sujeitos

Samuel Santos

Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Resumo: Atualmente, o campo do lazer necessita de novos estudos sobre as concepções de sujeito, sobretudo pela multiplicidade de projetos e propostas de formação nesse setor. O estudo em questão discute identidades culturais e concepções de sujeito, ambas embasadas em Stuart Hall. Com isso, procuro apontamentos dos Estudos Culturais para a formação profissional em lazer. Na metodologia da pesquisa são articulados os referenciais bibliográficos de cultura, currículo e lazer. Assim, pesquisas de currículos para formação profissional em lazer, identidades culturais e atuações em distintos contextos com múltiplos sujeitos são novos mapas de estudo para a área. Logo, precisamos pensar a mobilização de saberes e as transformações nas experiências cotidianas das políticas educacionais, esportivas e culturais com lazer.

Palavras-chave: concepções de sujeito; currículo; formação profissional; identidades culturais; lazer.

1. Introdução

Essa pesquisa, além de reflexo da formação no curso de mestrado¹interdisciplinar, é também produto da participação no Laboratório de Pesquisa sobre Formação e Atuação Profissional em Lazer (ORICOLÉ)². A mesma compreende uma produção científica na perspectiva dos Estudos Culturais.

Como resultado da formação profissional e acadêmica, o estudo desenvolveu-se num processo coletivo e com aproximações interculturais³. O mesmo indica a importância do intercâmbio na pesquisa científica e a relevância da troca de experiências entre países, contextos e sujeitos interessados nas ciências humanas e sociais. Ademais, apresenta a necessidade de nexos dos pesquisadores e estudantes interessados na construção de saberes profissionais, acadêmicos e culturais.

¹Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil. Endereço eletrônico <https://www.ufmg.br/mestradoemlazer/index.php>

²O Laboratório de Pesquisa sobre Formação e Atuação Profissional em Lazer (ORICOLÉ) está localizado na Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional (EEFFTO) da (UFMG), na cidade de Belo Horizonte. O grupo de pesquisa Oricolé surgiu junto com a proposta do Mestrado em lazer da (UFMG) e sua agenda de estudos contempla a discussão dos autores dos Estudos Culturais Britânicos e Latino-americanos. Maiores detalhes podem ser acessados no endereço eletrônico: <http://oricole.wordpress.com/>

³Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada como comunicação oral no III Congresso Internacional em Estudos Culturais - "Ócio, Lazer e Tempo Livre nas Culturas Contemporâneas", Aveiro, Portugal, em 2013.

Tenho observado uma ampliação de pesquisas sobre os Estudos Culturais no âmbito da formação profissional em lazer e, com isso, um aumento de abordagens teóricas metodológicas para qualificação desse campo.

A cada semestre, mestrandos e doutorandos da Pós-Graduação tornam-se responsáveis por estudar, sistematizar e relacionar os principais autores dos Estudos Culturais com a formação e atuação em práticas de lazer. As perspectivas teóricas são diversificadas, desde Henry Giroux (1987), Michel Foucault (2004), Stuart Hall (1997, 1998, 2000, 2006), Raymond Williams (1992), Edward Palmer Thompson (1998), Gilles Deleuze (1992) e Richard Hoggart (1973), até as teorias Queer (Louro, 2004) e o multiculturalismo (Leite, 2002). Esses são alguns motivos dos esforços mobilizados para qualificar o campo do lazer, em suas relações com os Estudos Culturais.

Sendo elemento cultural presente no cotidiano das pessoas, o lazer é prática política, econômica, humana e social. Mobiliza a cultura material e simbólica dos sujeitos e as transformações e acontecimentos da sociedade. As práticas de lazer tornam-se profícuas para entender as identidades culturais contemporâneas.

A produção científica do lazer tem-se aproximado de grupos marginalizados, culturas juvenis violentas, políticas de segurança pública e profissionais de educação física que intervêm em comunidades pobres, com poucos recursos materiais e dificuldades de promoção da cidadania (Santos, 2013b).

Para Brasileiro (2013, p. 107), encaminhar novos saberes e outras perspectivas para os estudos do lazer sugere o entendimento das transformações socioculturais, pois vivemos “um tempo com novas configurações e realidades novas”, demandando, a interpretação de “novas categorias e uma linguagem também nova, para as quais, ainda não possuímos um arcabouço teórico bem desenvolvido”.

Dessa forma, os Estudos Culturais vêm ampliar o olhar sobre o lazer, visto que, visualizam a cultura como modo de vida e não um elemento de distinção social. Ao passo que foi buscando um esclarecimento das modificações e formas de resistências da cultura pós 60, que os Estudos Culturais, segundo Martins (2011), deslocaram inúmeras reflexões para entender os estilos de vida das sub-culturas e grupos sociais.

A despeito dos Estudos Culturais discutirem um campo social marcado por lutas, negociações, conflitos, consensos e interesses políticos, no Brasil, eles ainda aparecem com timidez em algumas áreas. Só, aproximadamente nos últimos 20 anos ganham notoriedade nos estudos de Educação Física e Lazer. O que fica demarcado que os

Estudos Culturais circunscrevem-se, principalmente em nosso meio, nas ciências sociais e humanas (História, Sociologia, Comunicação, Antropologia, Educação e Psicologia).

Parto das arquiteturas e cartografias das identidades culturais como aspectos marcantes da vida cotidiana. Também dos sujeitos, suas experiências, contextos, práticas, tempos e espaços sociais que se apresentam como desafios para formação e atuação do profissional em lazer.

Estudar a cultura no lazer exige apreender as práticas cotidianas, adotar posturas metodológicas e métodos resignificados de pesquisa. Nesse sentido, abrem-se possibilidades de avançar com os estudos da área. E se ancorarmos nos Estudos Culturais, as perspectivas de compreensão da estrutura cultural de lazer se ampliam.

Logo, apropriar do arcabouço teórico de um dos pais fundadores dos Estudos Culturais torna-se desafio como estudioso do lazer, e de certa forma, um novo procedimento de reconstrução dos saberes profissionais.

A seguir, apresento as concepções de sujeito e as transformações nas noções de identidade cultural. Posteriormente, articulo lazer com currículos pós-modernos para desafiar a formação e a atuação profissional na área.

2. O sujeito iluminista

Criadas para explicar nossa existência no mundo e constituir consciências, as concepções de sujeito funcionam para estruturar o eu significativo na formação da identidade e construir interações dos indivíduos com a sociedade.

Segundo Hall (1997), concebendo os indivíduos como seres dotados de capacidade racional e fixação na realidade, o sujeito iluminista criou o ideal de que somos capazes de elaborar um interior e externalizá-lo como saber pronto.

Neste caso, o indivíduo é definido biologicamente e não sofre interferências do mundo social. E do nascimento até a morte é entendido como resultado do individualismo, onde o meio externo ao sujeito é neutro, sem história e dinamicidade.

Tal perspectiva, gestada no seio da filosofia ocidental moderna, foi influenciada pelo pensamento do filósofo, matemático e francês, René Descartes (1596-1650). De acordo com Hall (1998), Descartes pensou o sujeito portando um centro racional e cuja identidade é formada pelo eu interno, constituído por substância espacial, fruto do pensamento lógico-matemático.

Sabe-se que essa concepção de sujeito está presente em diversos projetos e propostas de formação profissional em lazer, entretanto, torna-se necessário a superação dessa abordagem, identificando trabalhos teóricos e práticos que possibilitem soluções a esse respeito.

O estudo de Isayama (2010), por exemplo, identifica que estudar a ação profissional em lazer numa visão restrita da realidade é necessário para ampliar as perspectivas de formação na área. Segundo o autor, compreender o processo de construção de significados culturais, pedagógicos e sociais em lazer contribui na superação de propostas fundadas no conhecimento dado.

Contudo, significados não podem ser compreendidos mecanicamente, visto que, do contrário, iremos reforçar posturas dadas de formação de sujeitos. O interessante é transformar as ações práticas e teóricas no âmbito dos processos educativos e de lazer.

Espero que as ações profissionais em lazer sejam estudadas com o objetivo de resolver os problemas sociais ocultos nas propostas de intervenção, e que as desigualdades sociais e econômicas dos contextos, bem como conteúdos do lazer, metodologias, intervenções e currículos sejam problematizados.

Apesar disso, cabe destacar que, as teorias de análise ensinadas nos processos profissionais de formação precisam possibilitar o conhecimento das realidades, o aprimoramento das técnicas recreativas, esportivas, culturais e os saberes de jogos populares praticados por grupos específicos. Isso irá, grosso modo, qualificar o universo de saberes sobre as competências requeridas para intervir com práticas de lazer.

O profissional atento à construção de significados culturais, pedagógicos e sociais na atuação precisa perceber o valor da teoria na ação e o limite da própria intervenção. Com isso, entendo a teoria como uma possibilidade de transgressão da realidade, embora, persistam teorias que foram mal formuladas e não atendem aos contextos e sujeitos específicos. As realidades são tão complexas que a própria produção científica não dá conta de saber.

Devo dizer que questionar o caminho da pesquisa torna-se movimento de resistência contra a formação inicial vivenciada no passado e, atitude crítica frente às representações incorporadas no presente. Para mim não deixa de ser uma postura adequada no sentido de vislumbrar o futuro.

Na atualidade, o que se vê, é que propagam visões restritas de lazer nos meios de comunicação de massa. Imagens de projetos sociais em propagandas muitas vezes ocultam as injustiças reais. Não sendo apenas ação da mídia, universidades públicas, artes e campo político apresentam concepções de lazer arraigadas em propostas seletivas e excludentes.

No Brasil, candidatos à reitoria de uma Universidade Federal colocaram como prioridade de sua gestão, na área de Artes, Cultura, Esportes e Convivência, a seguinte proposta: “revitalizar o Centro Esportivo Universitário (CEU) e viabilizar esse espaço para uso da comunidade universitária” e, “disponibilizar as dependências do Centro de Treinamento Esportivo (CTE) para o desenvolvimento de atividades de lazer de interesse da comunidade universitária” (Emediato e Tavares, 2013, p.21).

Nesse caso, já se seleciona a quem devem interessar as atividades de lazer e os espaços usados para tais fins. Universitários e comunidade acadêmica são públicos privilegiados. Por isso, os candidatos à reitoria negligenciaram que a Universidade deve proporcionar interação de ensino, pesquisa e extensão em favor das comunidades, ou que a Universidade é espaço público de interesse coletivo e cujo papel é de produzir conhecimentos de qualidade com acesso para toda população.

No campo da arte, Prysthon (2011, p.167) afirma que o lazer é visto como entretenimento e não componente de seriedade. Para ele, “o entretenimento vai assim se agregando à noção de lazer e incorporando em alguma medida a carga negativa que ela implica (ser o avesso do trabalho, o lugar da irresponsabilidade, o tempo ocioso, o contrário da obrigação)”.

As pessoas veem o lazer como reposição da força de trabalho e válvula de escape, outrora minimizando os conflitos sociais comunitários. O campo político também o observa como um dos componentes do direito social e bom número de projetos sociais faz seu uso para obtenção de votos nas campanhas eleitorais.

No setor mercadológico, o lazer aparece como elemento lucrativo da indústria do entretenimento, tanto na prestação de serviços quanto na comercialização de produtos. Aqui, despontam-se as diversões e divertimentos no tempo livre de crianças, jovens, adultos e idosos.

Noto nessas visões de lazer a noção do pronto e acabado, assim como sua transição em diferentes tempos e espaços sociais. O lazer é alvo dessa variedade de atores, por ser uma prática política, humana, econômica, cultural e social. O mesmo reúne

consumidores, empresários, educadores, trabalhadores, alunos, políticos, atletas, cidadãos, dentre outros.

Na produção científica do lazer, é preciso contrapor lógicas de pesquisa e práticas docentes dadas, enfrentando-as com incertezas (Marques, 2012). Esse autor afirma que, ao trabalhar com certezas, pesquisadores e docentes do lazer possuem discursos democráticos, participativos e que realizam métodos dialéticos nas pesquisas e relações de ensino-aprendizagem. No entanto, práticas discursivas nessa área têm-se utilizado de estratégias que minimizam o aparecimento de questões levantadas pelos estudantes.

Ao focar as ações e discursos docentes, incoerências entre teoria e prática docente poderão aparecer, e assim, intervenções lineares e mecânicas na educação e no lazer abrem possibilidades de investigação da neutralidade. Tanto educação quanto lazer não são campos ou fenômenos isolados dos discursos políticos, econômicos e acadêmicos.

O que Marques (2012) nos coloca é que a pesquisa científica permite levantar dúvidas, incertezas, conflitos e colocações de perguntas, portanto, espaço para o questionamento de receitas, certezas e estratégias fabricadas para uso ou consumo, ações comumente encontradas no lazer e na educação.

Assim, as práticas teóricas formuladas em programas curriculares de formação em lazer precisam ser estudadas, levantando as ações aproximadas do concreto da realidade, visto que, do contrário, teremos o dilema do discurso X e a prática Y, onde a teoria pode ser dialética, mas a prática iluminista.

Considero que se a formação do profissional em lazer for dialogada com respeito aos interesses culturais e políticos, voltando-se para capacitar ações coletivas com comunidades, aquela atenderá aos anseios de democratização pública do lazer.

Todavia, conhecer o funcionamento dessa concepção de sujeito não é garantia que as práticas sobre o uso do tempo livre e a ocupação da população no lazer serão compreendidas. A ideia aqui é problematizar essa abordagem e ver até onde as experiências práticas de lazer podem ser iluminadas noutras concepções.

3. O sujeito sociológico

Este sujeito é sistematizado a partir da interação ser humano e mundo social vivido, o que corrobora para internalização de relações coletivas e mediadas por práticas simbólicas. Com isso, as subjetividades constroem-se na cultura e na identidade idealizada, uma vez que aquela estabiliza o indivíduo e esta o prevê articulado na estrutura.

Nas palavras de Hall (1998), os interesses subjetivos alinham-se às condições objetivas da realidade. E foram as ciências sociais as responsáveis por criar noções de que o sujeito é coerente e previsível, e a identidade cultural construída pelas nações e regiões nacionais unificadas. No entanto, “a identidade totalmente segura, completa, unificada e coerente é uma fantasia” (Hall, 1997, p. 10), uma imaginação elaborada. A unificação cultural é uma fantasia construída e, com isso, a identidade, a nação e a cultura nacional são comunidades imaginadas e elaboradas pelos discursos. Processos de formação aliam-se projetos de socialização e sociedade. Para Hall, a teoria social (Sociologia):

Localizou o indivíduo em processos grupais e normas coletivas que, argumentava, sustentam qualquer contrato entre sujeitos individuais. Ela desenvolveu, portanto, uma explicação alternativa de como os indivíduos são formados subjetivamente, através de suas associações e participações em relações sociais mais amplas; e, inversamente, de como processos e estruturas são sustentados pelos papéis que os indivíduos neles desempenham (Hall, 1997, pp. 31-32).

Entende-se a teoria social no processo de mediação das instituições coletivas de representação cultural e significação simbólica, ao passo que as especialidades profissionais adotam métodos de isolamento dos indivíduos, controlando seus comportamentos com modelos de formação técnica (Hall, 2006).

Postulando uma relação social estável e estruturada entre subjetividade, identidade e sociedade, a sociologia auxiliou na organização das contradições humanas. Também contribuiu com a política no sentido de administrar a oferta de direitos e serviços que gerenciam necessidades humanas, ou, outrora, para ampliar demandas do mercado e regular os interesses das políticas dos Estados.

Nessa ótica, “as teorias liberais clássicas de governo baseadas em direitos individuais e consenso viram-se obrigadas a chegar a um acordo com as estruturas do estado nacional e as grandes massas que constituem uma democracia moderna” (Hall, 1997, p. 29).

Encontra-se aqui um ponto de convergência para se pensar a relação lazer, mercado e Estado. Conforme destaca Lopes (2012), as demandas de grupos organizados do mercado e do Estado ampliam ou restringem os serviços e direitos sociais, assim como as atividades e políticas de lazer. O setor público oferece de modo fragilizado e precário às práticas, espaços e manifestações culturais nesse setor. Desta forma:

As ações de lazer nos espaços públicos têm muitas vezes, reproduzido práticas globalizadas, sem respeitar e envolver as identidades culturais locais; partem de organizações sociais e institucionais com interesses diversos e são difundidas sem uma intervenção pedagógica crítica, dificultando ainda mais o estabelecimento da especificidade e das possibilidades educacionais (Lopes, 2012, p. 17).

Considera-se que as ações de lazer nos espaços públicos precisam estabelecer diálogos locais, respeito à especificidade de grupos e projetos educativos. Pesquisar ações nessa área exige reconhecimento da diversidade dos grupos sociais e qualificação constante da intervenção profissional (Lopes, 2012).

Entretanto, não é apenas dialogando e respeitando, ou implantando ações educativas que se avançará com as propostas públicas de lazer. Embora esses critérios sejam importantes, os profissionais da área têm uma tarefa crucial, a de identificar quais políticas e práticas estão ancoradas no sujeito sociológico, a fim de minimizar os variados currículos de conformação e adaptação do humano.

Freire (2005) compreende a adaptação como um movimento inferior do ser humano, já que no processo adaptativo ocorre a submissão dos indivíduos às condições hierárquicas da sociedade. Os sujeitos necessitam mobilizar movimentos de inserção no contexto social, tornando-se ativos na busca pelo poder e na superação das condições vigentes.

Nesse movimento de inserção ativa no contexto de trabalho, os profissionais de lazer com suas práticas poderão ampliar a intervenção e desenvolver questionamentos como, por que modelos de Estado de Bem Estar Social ou políticas sociais são oferecidas tendo o lazer como área importante? De que maneira eles/elas veem o lazer e por que veem dessa forma e não de outra?

No Brasil, as políticas sociais têm operado com o lazer em programas e projetos de promoção da cidadania, assim como na diminuição da vulnerabilidade social. Políticas de esporte, educação e segurança pública utilizam-se do lazer como um campo de interlocução (Santos, 2013b).

A partir da Constituição Nacional de 1988, o lazer passou a figurar como um dos direitos sociais e tornou objeto de diferentes ações políticas. No entanto, práticas recreativas e esportivas já faziam parte do cenário brasileiro, ainda no começo do século XX. Apesar de que aqui não se têm afirmações concretas de que houve um Estado de Bem Estar Social como dos países da Europa.

Para Delgado e Porto (2007, p. 20) o Estado de Bem Estar Social “é certamente a mais completa, abrangente e profunda síntese dos grandes avanços experimentados pela história social, política e econômica nos últimos trezentos anos”. Ainda segundo os autores, “somente um Estado de Bem Estar Social, adequado às peculiaridades latino-americanas e brasileiras, em particular, será capaz de tomar medidas eficazes assecuratórias de um significativo crescimento econômico com a simultânea construção de justiça social” (p.29).

Mas por que será que mesmo em países desenvolvidos e com históricos de Bem Estar Social coeso, existam ainda taxas nada desprezíveis de desigualdades sociais e pobreza. Fora isso, se focarmos os países pobres, a discrepância entre desenvolvimento social, político e econômico pode não demonstrar grandes avanços de justiça social, embora proclamadas pelas políticas de Bem Estar.

Na América Latina, dados econômicos e sociais não confirmam que os serviços proporcionados pelas políticas sociais são tão avançados como dos países ricos. No Brasil, políticas sociais devem ser estudadas e analisadas nos currículos de formação profissional em lazer, no intuito de aprimorar saberes, práticas e produções científicas.

Encaminho a proposta de que a formação profissional em lazer aborde estudos comparativos de sistemas de proteção social e Estado de Bem Estar Social de países ricos e pobres, bem como a retração e a expansão de ambos na sociedade contemporânea, isto é, pensar as implicações disto nos campos de formação profissional que atuam com lazer.

“Nesse contexto não se podem desconsiderar a precarização do trabalho e a perda da proteção social, fatores que interferem diretamente na subjetividade do profissional” (Isayama, 2010, p. 18).

O Estado de Bem Estar Social é um mecanismo funcional e de continuidade do sistema de produção e reprodução capitalista. Ele acompanha o desenvolvimento da produção econômica, a retração e expansão do sistema de proteção aos indivíduos, embora, com regulação e desregulação do trabalho junto aos sistemas econômico-sociais (Delgado e Porto, 2007).

A formação do profissional em lazer não está isenta dos sistemas de estruturação das políticas sociais na área, e estas se voltam para a formação de consensos, regulações e controles, mas também de discursos e práticas políticas de interatividade humana com a sociedade. Logo, políticas e identidades são sistemas sociais que precisam ser

problematizadas, elas são categorias de análise ou pressupostos teóricos para entendermos o cotidiano do lazer.

4. O sujeito pós-moderno

Apesar das concepções iluminista e sociológica verem-se desestabilizadas pela concepção pós-moderna, é imprescindível entender quais interesses essa última atende. Essas concepções são criadas de acordo com as mudanças sociais e culturais de cada época e acompanham as modificações da mentalidade intelectual em cada período, situada no contexto histórico e político.

Hall (2006) considera o pós-moderno uma nova forma de pensar humanidade e social. São os processos de reestruturação da sociedade capitalista e a própria noção de ser humano que estão mudando, por isso, o pós-moderno é aquele que está entrando em colapso, devido às desestruturações do nosso tempo. A identidade agora é provisória, móvel, múltipla, contraditória e diversificada.

No mundo globalizado e pós-moderno, teorias buscam superar as concepções iluminista e sociológica, bem como os sujeitos e identidades nelas imbricadas. Sabe-se que elas criaram fundamentos teóricos, práticos e lógicos, mas não diminuíram os conflitos entre desejos e interesses humanos (Hall, 1998).

Caberia então deslocar a fixação e centralidade dos sujeitos na contemporaneidade. Seguindo as pistas de Hall (1997, p. 09) “o que é por vezes descrito como nosso mundo pós-moderno, também somos pós no que diz respeito a qualquer concepção fixa ou essencialista de identidade”. De tal maneira, somos interpelados a romper com visões simplificadas da realidade.

Isso exige teorizações em abordagens materialistas, históricas e dialéticas, cabendo revisitar trabalhos de Marx (1982) sobre modos de produção e exploração da força de trabalho e Althusser (1967, 1974) acerca da ideologia; Freud (1996) e Lacan (1996) sobre a descoberta do inconsciente e dos processos psíquicos; Ferdinand de Saussure (2006) e Jacques Derrida (2002) sobre estrutura e filosofia da linguagem; da mesma forma, Foucault (2004, 2005) acerca da genealogia do sujeito moderno e poder disciplinar; outrora, estudos feministas, negros, de movimentos sociais e políticas identitárias do início dos anos 60 do século passado (*apud* Hall, 2006).

O exame rigoroso desses estudos possibilita o descentramento do sujeito racional e previsível, oferecendo outras leituras da identidade. Conforme salienta Hall (1997, p. 26), esse conjunto de autores permite afirmar que: “as identidades modernas estão

sendo fragmentadas... o que aconteceu à concepção do sujeito moderno na alta modernidade não foi simplesmente seu estranhamento, mas seu deslocamento”.

Da mesma forma, citado por Hall (1998) a ideia de descontinuidade de Giddens (1990), o pensamento de ruptura e fragmentação de David Harvey (1989), e o conceito de deslocamento e descentração de Ernest Laclau (1990) permitem a sistematização aberta da identidade.

Acredito no diálogo entre esses autores e a teoria do lazer, primeiro, por este campo requisitar novas descobertas e interpretações que contribuam com a temática da identidade. Segundo, por ser a identidade um elemento essencial na compreensão da cultura. Terceiro, porque boa parte dos estudos do lazer entendem a cultura como constituinte do seu conceito e da conformação de teorias na área, ressoando assim, na formação de identidades profissionais em lazer.

Com base nisso, esse profissional poderá descobrir concepções e entender fenômenos que interferem na construção da cultura e da identidade, já que sua ação afeta propostas e ao mesmo tempo, provoca avanços e limites teóricos e práticos.

Descobrir conhecimentos e compreender saberes passa pela ideia de que, “nada seria mais compreensivo do que indagarmos sobre nossa própria existência, levantando questões que certamente nos levariam a uma maior percepção de nós mesmos e do meio que nos envolve” (Pereira *et al.* 2012, p. 9).

O compromisso dos estudos do lazer passa pelo pensar crítico, mas a ele não se deve prender. É coerente formar profissionais éticos para desmobilizar a colonização do saber e o poder eurocêntrico em nosso meio. Assim como, valorizar saberes dos povos da América Latina, equilibrando a importação de conhecimentos de outras partes do globo, embora estes últimos pesem sobre nossa realidade social e histórica (Gomes, 2011).

Marques (2012) acredita na interdisciplinaridade para os estudos do lazer e no cruzamento das fronteiras de diferentes campos disciplinares, amarrando a complexidade do pensamento. O autor indaga o anti-isolacionismo das disciplinas acadêmicas e debate modos de se produzir conhecimento científico sobre lazer.

Por mais que os processos sociais transformam o ser humano e o meio ambiente, no mundo pós-moderno, o que prevalece é o sentimento de dúvida, instabilidade subjetiva e formação “hibridizada” das identidades. O sujeito atual vive com ações instáveis, incorpora fragmentações, mas também modifica estrutura e instituições do cotidiano.

Por isso, torna-se relevante descentrar lugares, conhecimentos e sujeitos da experiência com práticas de lazer. Portanto, descentrar é uma ação de competência desse profissional, sobretudo no campo da pesquisa, formação e atuação.

A pós-modernidade acentua debates de tempo e espaço, sujeitos e identidades na cultura, e ambas temáticas são de interesse do profissional do lazer. Ademais, o desenvolvimento humano e a transformação social compartilham dessas demandas, frutos dos avanços comunicacionais e informacionais da sociedade do conhecimento.

Vive-se em um tempo e espaço de novas competências técnicas, políticas, dinâmicas e tecnológicas para o uso dos profissionais. Por conseguinte, torna-se parte do processo de trabalho saber empreender, questionar, refletir, selecionar e mobilizar técnicas e conhecimentos tecnológicos.

5. Da Formação profissional em lazer: O enfoque do currículo

Lazer é um campo de intervenções multiprofissional, requer abordagens distintas nos estudos da realidade e uma formação profissional ancorada em currículos interdisciplinares. Isayama (2010) acredita que as ações em lazer devem priorizar experiências culturais com grupos e sujeitos dos mais variados.

De acordo com Marques (2012), o lazer permite exercício dialógico, complementar e antagônico entre as disciplinas e ciências, e pode favorecer relações e cruzamentos de fronteiras com outros campos de investigação.

A interdisciplinaridade, ao caminhar na contramão do isolamento disciplinar e social, se difere do engessamento das ciências. Atualmente, enquanto as pessoas se afastam do convívio social, os profissionais se isolam em setores específicos de atuação. É justamente nesse ponto que a interdisciplinaridade busca entender os problemas sociais, para superar a violência nas cidades (Marques, 2012).

Todavia, atitudes de enfrentamento ao isolamento do pensamento nas ciências e nos campos profissionais demandam posturas ativas e dialogadas. Nesse sentido, superar a violência passa pela compreensão de aspectos profundos de sua emergência e do desenvolvimento dos indivíduos (Santos, 2013a).

Solucionar problemas humanos, naturais, sociais e tecnológicos exige rompermos com violências ameaçadoras da vida. E isso é o mínimo que se espera do compromisso das sociedades democráticas e socialmente saudáveis.

Gomes (2011) afirma que é preciso encontrar “alternativas para enfrentar situações complexas, como as desigualdades sociais, os conflitos armados, a marginalização, a destituição de direitos sociais, a precarização do trabalho e as distintas formas de violência que marcam profundamente toda a região latino-americana, entre muitas outras” (p. 15).

A autora considera fundamental identificar de onde vêm os conhecimentos, práticas e teorias que fundamentam as questões sobre o lazer. Indica que a crítica na pesquisa possibilita entender de onde os conhecimentos foram produzidos e quais interesses de mundo defendem.

Por isso, formar profissionais em lazer demanda a construção de currículos acadêmicos, mas também cursos de qualificação oferecidos pelo mercado de trabalho, com iniciativas políticas e públicas. Acredito na construção e apropriação de saberes em espaços que apresentam conflitos e geram violências, pois nesses locais profissionais do lazer atuam com perspectivas para o desenvolvimento da pesquisa e da intervenção mediada (Santos, 2013b).

Se por um lado, formar profissionais exige pensar em propostas universitárias, por outro, requer a busca por espaços alternativos de qualificação e que ofereçam excelência ao conjunto diversificado de atores sociais, incluindo áreas e regiões que concentram elevados índices de homicídios, pobreza e conflitos entre pessoas (Santos, 2013b).

Os contextos pós-modernos são marcados por violências e carecem de novas práticas, serviços e equipamentos de lazer. Além disso, profissionais qualificados e que abordem conteúdos culturais nas políticas sociais em comunidades.

A interdisciplinaridade no âmbito acadêmico e profissional pode contribuir para a reconstrução e mobilização de saberes nas relações humanas, equilibrando desigualdades sociais entre pessoas e, minimizando violências.

Segundo Melo (2010), o profissional do lazer deve transpor os espaços e projetos tradicionalmente instituídos, isto é, atualizar no que diz respeito às técnicas de atuação, às manifestações e linguagens culturais, aos horizontes e dimensões formativas com diferentes linguagens, saberes e práticas.

Trato do lazer como cultura na perspectiva dos Estudos Culturais, o que demanda saberes interdisciplinares e conhecimentos dos modos de vida. Assim, a cultura é elemento central presente nas identidades dos sujeitos e nas ações de lazer.

Portanto, entendo a cultura como lugar crítico e de relações de poder potencialmente incertas, presente nas práticas de lazer e serviços mobilizados por profissionais da área. Penso em ações culturais e currículos de lazer construídos nas relações de poder e na mobilização de saberes cotidianos (Santos, 2013b).

As práticas de lazer precisam superar visões dadas ou estáveis em projetos que imperam na área. Sendo um campo incerto e movediço, o lazer, se ancorado nos estudos da cultura, potencializa a área da formação e atuação profissional nas realidades. Embora, seja necessário assumir conflitos políticos, culturais e comunitários, abordando processos de atuação coletiva e compartilhamento da produção cultural e profissional.

Apesar de currículos profissionais em lazer serem construídos em lógicas das mais variadas, agregando concepções de sujeitos e de identidades, deve “haver alterações significativas a este nível, sendo necessárias mudanças de posturas e atitudes, reformulações de currículos, envolvimento e empenhamento por parte dos professores” (Pereira *et al.*, 2012, p. 18).

Tão importante quanto construir currículos são as ações de resistir neutralidades nos mesmos, assim como resistir a passividade de alunos e professores na prática educativa e pedagógica. Sabe-se que a pós-modernidade anseia por currículos que desenvolvam formações com respeito à diversidade de etnias, gêneros e faixas etárias. Aliás, currículos que abordem culturas no plural e noutras lógicas de governar condutas.

Para Paraíso (2010) as práticas culturais e discursivas imprimem marcas ao currículo do lazer, e reforçam sistemas de produção e conteúdos formados por artefatos culturais. Estes são processos industriais de divulgação em massa e, em sua maioria, usados para entreter, divertir, formar, educar, moldar e transformar relações coletivas. O lazer está imerso em máquinas de ensinar, discursos, textos culturais, artefatos produtores de sujeitos, poderes, currículos e ações de governos.

Alguns programas educativos propõem conexões de lazer e currículos pela cultura, e também ensinam modos de conduzir comportamentos diante das ações profissionais nos contextos de criminalidade e violência entre jovens. (Santos e Isayama, 2014).

Trata-se de ver “os currículos e todas as práticas de lazer como artefatos culturais divulgadores e produtores de cultura... como uma prática discursiva... sempre associadas às relações de poder de diferentes tipos, presentes em todas as relações sociais” (Paraíso, 2010, p. 39).

Como analista cultural do currículo, o profissional do lazer tem a função de analisar textos culturais, linguagens e discursos. “O currículo de formação em lazer necessita contemplar ferramentas que instrumentalizem” (Paraíso, 2010, p.44), acrescentando a leitura crítica dos artefatos culturais como currículos.

É papel do profissional do lazer racionalizar, instrumentalizar, oferecer ferramentas e delimitar caminhos de formação para o campo. Além disso, buscar linguagens, palavras, teorias e práticas com a cultura em constante devir. Como diriam Pereira *et al.* (2011, p. 9), de que “é um equívoco desprezar a cultura passada no presente e ignorar, no futuro, sua forma dinâmica e inacabada de ser”.

Os currículos de lazer incorporam significados e sentidos presentes nas identidades humanas e, embora sejam explicados por processos racionais significativos, não se encerram em si mesmos ou em conteúdos curriculares fechados, pois:

Tudo o que dizemos possui um antes e um depois, uma margem, na qual outros podem escrever. O significado é inerentemente instável: ele busca um fechamento (identidade), mas é constantemente rompido (pela diferença). Ele está constantemente fugindo de nós. Há sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subverterão nossas tentativas de criar palavras fixas e estáveis (Hall,1997, pp. 44-46).

Essas idéias desmobilizam fechamentos e abordam outras dimensões de currículos, alternativas que trabalham no materialismo e em mapas contemporâneos de organização social.

Entendo o currículo mediado não apenas pelo professor, mas por pessoas que formam caminhos didáticos, pedagógicos e metodológicos com práticas de lazer, seja na escola ou na rua, no esporte, na política e nos costumes cotidianos, bem como na economia, ciências e tecnologias. A intervenção profissional em lazer passa pela dialética das profissões, fundando saberes concretos e abstratos, materiais e imateriais ao mesmo tempo.

No âmbito da cultura, ao produzir e ser produto dos significados que o cercam, os currículos são explicados e reconhecidos (Oliveira *et al.*, 2007). É reconciliando a possibilidade de currículos como planejamentos abertos e imprevisíveis que, observa-se cidadãos e consumidores nas práticas de entretenimento, diversão, educação e lazer.

O currículo quando mediado é capaz de iluminar o oculto e, simultaneamente integrador do humano no ato de conhecer. O currículo do lazer, ao proporcionar

reflexões sobre nossa época, incorpora práticas sociais e desafios do tempo e espaço das culturas.

A mediação em lazer é vista aqui como movimento curricular, com conteúdo, método, metodologia e lógica de avaliação da ação. Também compartilha visão, profissão, processo de ensino, contexto, tempo e identidade. O currículo mediado em lazer busca a ação de ensinar nos espaços e tempos que se modificam transitoriamente.

Devo dizer que o enfoque do currículo mediado é, por um lado, confrontador das identidades culturais e seus comportamentos contemporâneos e, por outro, perpassado pelos artefatos da globalização e das tecnologias da informação e comunicação.

No contexto pós-moderno, são muitos os currículos e dispositivos móveis que constituem identidades e sujeitos. Os currículos são novos sentimentos e desejos *linkados* por janelas e quadros de vidro. Eles são fronteiras e territórios presenciais, mas também espaços reais substituídos por tempos de representação virtual, e cuja temporalidade é mediada por espelhos e dispositivos de comunicação nas linguagens contemporâneas.

Os currículos vêm sendo formados por identidades do e no lazer e, portanto, são objetos que precisam ser questionados e compreendidos, mediados na sua interface com a formação e atuação profissional em lazer.

6. Considerações finais

Neste estudo, busquei ampliar as contribuições teóricas de Stuart Hall e pensar a formação profissional em lazer. Durante a revisão de literatura pesquisei as identidades culturais e as concepções de sujeito iluminista, sociológico e pós-moderno. Estes dados reúnem diálogos com os Estudos do Lazer, currículo e Estudos Culturais.

Os Estudos Culturais oferecem perspectivas para pensar os currículos do lazer impressos nos sujeitos, nos modos de andar, sentir, pensar e ser. Desta maneira, toda forma humana de ação compreende currículos impressos com características identitárias.

Nessa direção, instituições e estruturas sociais são responsáveis por construir currículos que fornecem legados identitários na história. Currículos são objetos interdependentes de sujeitos, processos históricos, estruturas sociais e pensamentos políticos.

As concepções de sujeito iluminista, sociológico e pós-moderno são extremamente atuais como teorias de análise. As mesmas são ferramentas analíticas para os profissionais do lazer, contribuem para identificar projetos de sujeitos, mapas contemporâneos das políticas de direito social e serviços de lazer, ambos acessados pelos cidadãos. O conhecimento destas teorias de análise fornece repertórios teóricos, metodológicos e práticos.

No mundo pós-moderno, lazer e identidades estão sendo movidos nos currículos escolares e não escolares, nas ações profissionais, nos programas de promoção da cidadania, sejam eles privados, públicos ou do terceiro setor. A veiculação de identidades ocorre nos mais diferentes espaços, eventos políticos, midiáticos, acadêmicos e práticas que adotam fluxos interculturais de saberes sobre lazer.

A formação profissional em lazer precisa extrapolar os horizontes de investigação. Deve-se inserir no contexto da atuação para perceber os currículos contemporâneos. Analisar programas de lazer na graduação e pós-graduação com estratégias que passam pelo discurso. Aliás, programas de lazer que fazem parte das agendas de pesquisas, atividades políticas e ações profissionais.

Formar para atuação com novas concepções de sujeitos é uma forma de mobilizar saberes no plano da cultura. Além disso, fabricar currículos de lazer voltados para as transformações sociais e democráticas.

Assumo as divergências da participação em sociedade, sobretudo num quadro de que “dentro de nós coexistem identidades contraditórias, pressionando em direções diversas, de modo que nossas identificações estão sendo continuamente mudadas” (Hall, 1998, p. 10).

Identidades culturais e currículos se encaixam na formação profissional em lazer e nas intervenções cotidianas. Por isso, atuo com a perspectiva de currículos mediados no lazer, o que não significa se fechar aos modelos de identidades e concepções de sujeito, visto que, num tempo em que as teorias funcionam como intervenção e o lazer se destaca com ações práticas e teóricas, o que se move e nos move são os sentidos e significados da cultura.

Referências bibliográficas

Althusser, L. (1967). *Análise Crítica da Teoria Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1974). *Aparelhos Ideológicos do Estado*. Lisboa: Presença.

- Brasileiro, D. (2013). O lazer e as transformações socioculturais contemporâneas. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, 1 (2). 91-109. Recuperado em 15 de fevereiro, 2014, de <http://estudosculturais.com/revistalusofona/index.php/rlec/article/view/35/51>
- Deleuze, G. (1992). *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Trinta e Quatro.
- Delgado, M. G.; Porto, L. V. (2007). O Estado de Bem Estar Social no capitalismo contemporâneo. In: Delgado, M. G., & Porto, L. V. (Org.). *O Estado de Bem Estar Social no Século XXI* (Cap.1, pp. 19-30). São Paulo: LTR.
- Derrida, J. (2002). *A Escritura e a Diferença*. (3ª ed.). São Paulo: Perspectiva.
- Emediato, W; Tavares, R. H. (2013) Chapa 1: Candidatos a Reitoria da Universidade Federal de Minas Gerais. Recuperado em 20 de julho, 2013, de <https://www.ufmg.br/eleicoes2013/wander-rosilene/>
- Isayama, H. F. (2010). Formação Profissional no Âmbito do Lazer: Desafios e Perspectivas. In: Isayama, H. F. (Org.). *Lazer em Estudo: Currículo e Formação Profissional* (Cap.1, pp. 09-25). Campinas: Papirus.
- Foucault, M. (2004). *A Arqueologia do Saber* (7ª ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2005). *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Freire, P. (2005). *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa* (31ª ed.). São Paulo: Paz e Terra.
- Freud, S. (1996). Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Os chistes e sua relação com o inconsciente. (8ª ed.). Rio de Janeiro: Imago.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giroux, H. (1987). *Escola Crítica e Política Cultural*. São Paulo: Autores Associados.
- Gomes, C. L. (2010). A contribuição da pesquisa para a formação profissional em lazer. In: Isayama, H. F. (Org.). *Lazer em Estudo: Currículo e Formação Profissional* (Cap.4, pp. 87-102). Campinas: Papirus.
- Gomes, C. L. (2011). Estudos do Lazer e Geopolítica do Conhecimento. *Revista Licere*, 14 (3). 01-25. Recuperado em 22 de novembro, 2012, de http://www.anima.eefd.ufrj.br/licere/pdf/licereV14No3_ar1.pdf
- Hall, S. (1997) *Identidade cultural*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina.
- Hall, S. (1998). *A questão da identidade cultural* (2ª ed., A. B. M. Jacinto & S. M. Frangella, Trad.). Campinas: UNICAMP/IFCH. (Obra original publicada em 1992).

- Hall, S. (2000). Quem precisa de identidade? (3ª ed., T. T. Silva, Trad.). In: Silva, T. T. (Org.). *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes. (Obra original publicada em 1996).
- Hall, S. (2006). *Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (11ª ed., T. T. Da Silva & G. L. Louro, Trad.). Rio de Janeiro: DP&A. (Obra original publicada em 1992).
- Harvey, D. (1989). *The Condition of Post-Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoggart, Richard. (1973). *Utilizações da Cultura: Aspectos da vida da classe trabalhadora*. São Paulo.
- Lacan, J. (1996). *Escritos*. (3ª ed.). São Paulo: Perspectiva.
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Resolution of our Time*. Londres: Verso.
- Leite, C. M. F. (2002). *Currículo e o Multiculturalismo no Sistema Educativo Português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Lopes, C. G. (2012). *Os princípios políticos do BH cidadania: o olhar de profissionais da Secretaria Municipal Adjunta de Esportes*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, MG, Brasil.
- Louro, G. L. (2004). *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Marques, W. E. U. (2012). Lazer, Pesquisa e Interdisciplinaridade: Algumas reflexões acerca do contexto atual das produções acadêmicas. *Revista Licere*, 15 (2). 01-16. Recuperado em 25 novembro, 2012, de http://www.anima.eefd.ufrj.br/licere/pdf/licereV15NO2_ar4.pdf
- Martins, M. L. (2011). *Crise no castelo da cultura: das estrelas para as telas*. São Paulo: Annablume.
- Marx, K. (1982). *O capital: Crítica da Economia Política*. (8ª ed.). São Paulo: DIFEL.
- Melo, V. A. (2010). A formação cultural do animador cultural: antigas reflexões, persistências, continuidades. In: Isayama, H. F. (Org.). *Lazer em Estudo: Currículo e Formação Profissional* (Cap. 6 pp. 127-142). Campinas: Papirus.
- Oliveira, E. M., Almeida, J. L. V., & Arnoni, M. E. B. (2007) *Mediação Dialética na educação escolar: teoria e prática*. São Paulo: Loyola.
- Paraíso, M. A. (2010). Currículo e Formação Profissional em Lazer. In: Isayama, H. F. (Org.). *Lazer em Estudo: Currículo e Formação Profissional* (Cap. 2 pp. 27-58). Campinas: Papirus.
- Pereira, A., Isayama, H. F., Silveira, L., & Cunha, C. (2012). Educação Física, Lazer e Multiculturalismo: Sentidos e Desafios. *Revista Licere* 15 (3). 01-26. Recuperado em 20 de novembro, 2012, http://www.anima.eefd.ufrj.br/licere/pdf/licereV15NO3_ar1.pdf
- Prysthon, A. (2011). Richard Dyer: utopias da frivolidade. In: Junior, J. J.; Gomes, I. M. *M. Comunicação e Estudos Culturais* (Cap. 10 pp. 163-176). Salvador: EDUFBA.

Santos, S. (2013a) *Dialogando com Stuart Hall: Algumas contribuições para a formação profissional em Lazer*. Anais do Congresso Internacional em Estudos Culturais “Ócio, Lazer e Tempo Livre nas Culturas Contemporâneas”, Aveiro, Portugal, III.

Santos, S. (2013b). *A intervenção no lazer na política de segurança pública: a construção de saberes dos oficinairos do Programa Fica Vivo!*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, MG, Brasil.

Santos, S., Isayama, H. F. (2014). O lazer na política de prevenção social à criminalidade de Minas Gerais: O programa Fica Vivo! *Revista Brasileira Ciência e Movimento* 22 (1). 58-69.

Sovik, L. (2011). Pensando com Stuart Hall. In: Junior, J. J.; Gomes, I. M. M. Comunicação e Estudos Culturais (Cap. 3 pp. 49-62). Salvador: EDUFBA.

Saussure, F. de. (2006). Curso de Linguística Geral. (2º. ed.) São Paulo: Cultrix.

Thompson, E. P. (1998) *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras.

Williams, R. (1992). *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Samuel Santos é Licenciado em Educação Física, Especialista em Docência e Gestão do Ensino Superior, tem mestrado em Estudos do Lazer, sendo Docente do Curso de Licenciatura em Educação Física da Universidade Estadual de Minas Gerais. Também é professor municipal da Prefeitura de Belo Horizonte, Brasil e pesquisador do Laboratório de pesquisa sobre Formação e Atuação Profissional em Lazer (ORICOLÉ). samusantos08@yahoo.com.br