

Fronteiras internas da nação brasileira culturas negras - interdição e sobrevivência*

Idelma Santiago da Silva
Universidade Federal de Goiás¹

Resumo

Este trabalho aborda a questão das fronteiras 'internas' da nação, discutindo a situação de invisibilidade da contribuição cultural negra à formação da sociedade brasileira. É resultado de estudo bibliográfico, procurando discutir e evidenciar as interpretações que contribuem para uma compreensão histórica do objeto e as possibilidades teórico-metodológicas para a produção acadêmica sobre o tema na atualidade.

Palavras chaves: culturas negras, nação, fronteira

Resumen

Este trabajo aborda la cuestión de las fronteras 'internas' de la nación; discute la situación de la invisibilidad de la contribución de la cultura negra para la formación de la sociedad brasileña. El resultado del estudio bibliográfico, busca discutir y evidenciar las interpretaciones que contribuyen para una comprensión histórica del objeto y las posibilidades teórico-metodológicas para la producción académica sobre el tema en la actualidad.

Palabras claves: culturas negras, nación, frontera

**Recebido em Dezembro de 200; aprovado em janeiro de 2005*

Abstract

This work approaches the issue of the internal frontiers of the nation, discussing the invisibility situation of the black cultural contribution to the Brazilian society formation. It is a result of a bibliographic study, searching to discuss and to make evidence of the interpretations which contribute for a historical understanding of the subject and the theoretical and methodological possibilities to the academic production about the theme in our days.

Keywords: Black cultures, Nation, Frontier

Eu venho de longe/ eu sou do sertão
sou Pedro, sou Paulo,/ Maria e João.
Eu sou brasileiro,/ mas sou estrangeiro,
lutei pela Pátria/ e ganhei cativo.

Eu sou a nação,/ eu também sou irmão,
sou povo de Deus/ e não tenho porção.
Eu venho da fome,/ da seca e da dor,
eu sou do trabalho/ e não tenho valor.

E agora me digam/ se eu tenho direito
se sou cidadão/ ou por Deus não fui feito.

Eu faço a cidade/ e não moro, me arranho,
plantei e colhi,/ mas não como, sou anjo.
Eu venho da terra/ sem distribuição
eu sou do cansaço/ sem compensação.

Eu venho de longe,/ eu sou do sertão,
sou Pedro e sou Paulo,/ eu sou a nação.
Eu faço a cidade/ mas sou estrangeiro,
lutei pela Pátria/ e ganhei cativo.

[Lamento nativo]²

Introdução: de *novos* sujeitos e a *di-visão* da nação

O texto da epígrafe é uma música encontrada em muitos livros de *cânticos* utilizados pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) da Igreja Católica, nos anos 80 do século XX, em diferentes regiões do Brasil. É um texto que fala de subjetividades múltiplas e fraturadas, construídas nas fronteiras “internas” da nação. Esta, apesar das pretensões homogeneizadoras, não consegue ocultar suas diferenças e desigualdades. A renovação vem dessas culturas empurradas para a margem, onde vidas e experiências cruzam-se e geram vozes heterogêneas, mas também lugares comuns de enunciação e solidariedade.

A última metade da década de 1970 e o início dos anos 80 são considerados períodos de emergência de novos sujeitos sociais no país, especialmente provenientes de setores populares urbanos e de segmentos que sofreram, historicamente, processos de discriminação. Nestes últimos encontram-se, por exemplo, as mulheres e as populações negras que colocaram-se em (atu)ação, na cena pública, seus corpos e vozes pelo direito de (re)significar suas experiências e sua visão de futuro.

Este foi um momento importante para o questionamento da conservadora narrativa do Brasil como construção de uma comunidade homogênea, especialmente assentada no discurso da harmonia das raças. Segundo Dalmir Francisco (2000), é nos anos 70 do século XX que emerge um modo de ver o negro como sujeito de sua história e de seu destino³. E esse olhar é corroborado, nos anos 80, pela expressão cultural-religiosa e artística dos afro-brasileiros. Mas, mesmo assim, o discurso da harmonia futura das três raças continuou sendo legitimado a partir de duas vertentes político-ideológicas: uma à esquerda (desqualificar a discussão do racismo em nome da unidade do proletariado) e outra de cerne nacionalista (achavam que os

movimentos negros estavam importando o problema norte-americano, pois o preconceito no Brasil era brando) (2000, p. 138).

Neste contexto brasileiro que ficou conhecido como de emergência de novos atores sociais, a questão do descentramento da identidade nacional pode ser pensada menos em função de condicionantes da globalização econômica e cultural, e mais especificamente como um movimento da “nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população” (BHABHA, 2003, p. 209). Ela é palco, inclusive, da luta pelo poder de di-visão da realidade social (BOURDIEU, 1989, p. 107-132).

A questão da diferença cultural recoloca a problemática da fronteira nacional, especialmente num país como o Brasil constituído pelas relações entre os diferentes e em condições desiguais. E, neste caso, não se trata da fronteira “exterior” da nação e sim de sua finitude “interior”. Ou seja, quando o problema da diferença cultural não é mais uma questão da relação com “outro” povo, mas uma questão da “alteridade do povo-como-um” (BHABHA, 2003, p. 213). Nesta situação, vozes marginais entram em cena requerendo espaços de negociação, não podendo, assim, serem simplesmente negligenciadas (negadas).

Para Bhabha (2003, p. 211), as contra-narrativas da nação evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras e perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais “comunidades imaginadas” recebem identidades essencialistas. No caso do Brasil, segundo Fonseca (2000, p. 90), a construção de representações ficcionalizadas de povo e cultura se fez através do silenciamento sobre a questão do negro no ideal de nacionalidade. Para Cabrera (2003, p.33), essa eliminação do negro do projeto nacional brasileiro é algo mais que silêncio e pode ser apresentada, de maneira sutil, envolvida nas visões de

uma maior fraternidade racial no Brasil. Apesar de uma construção retórica que descreve o povo como uma entidade abstrata, a nação, na realidade, é resultado de um tempo cindido que desestabiliza o significado do povo como homogêneo (BHABHA, 2003, p. 209):

O conceito de povo não se refere simplesmente a eventos históricos ou a componentes de um corpo político patriótico. Ele é também uma complexa estratégia retórica de referência social: sua alegação de ser representativo provoca uma crise dentro do processo de significação e interpelação discursiva. Temos então um território conceitual disputado, onde o povo tem de ser pensado num tempo-duplo; o povo consiste em 'objetos' históricos de uma pedagogia nacionalista, que atribui ao discurso uma autoridade que se baseia no preestabelecido ou na origem histórica constituída no passado; o povo consiste também em 'sujeitos' de um processo de significação que deve obliterar qualquer presença anterior originária do povo-nação para demonstrar os princípios prodigiosos, vivos, do povo como contemporaneidade, como aquele signo do 'presente' através do qual a vida nacional é redimida e reiterada como um processo reprodutivo (BHABHA, p. 206-207).

Bhabha está se referindo a uma duplicidade (ambivalência) do tempo da nação, conforme Kristeva: "o processo de identidade constituído pela sedimentação histórica (o pedagógico) e a perda da identidade no processo de significação da identidade cultural (o performativo)". Isso porque o lócus de enunciação (e interpretação) é híbrido, pois "atravessado por toda gama heterogênea das ideologias e valores socioculturais que constituem qualquer sujeito" (SOUSA, 2004, p. 119). E, ainda, porque a cultura-enquanto-signo (como produção desigual, irregular e incompleta de significação e

valores) se torna “uma arena antagonística de diversas formas de conflitos e agências culturais”, rasurando narrativas continuistas e homogeneizadoras (BHABHA, 2003, p. 16, 204; 1995, p. 48 Apud. SOUSA, 2004, p. 125-126).

Portanto, para Bhabha (2003, p. 212), as reivindicações hegemônicas ou nacionalistas de domínio cultural não se sustentam, “pois a posição do controle narrativo não é nem monócula nem monológica”. Das temporalidades disjuntivas da cultura nacional emergem formas de identidade cultural e solidariedade política que desestabilizam a significação cultural homogênea e as formas fixas e estáveis da narrativa nacional. Para esta análise, Bhabha está usando, especialmente, a idéia de dialética de temporalidades diversas de Frantz Fanon.

O presente da história do povo é, portanto, uma prática que destrói os princípios constantes da cultura nacional que tenta voltar ao passado nacional “verdadeiro”, frequentemente representado nas formas reificadas do realismo e do estereótipo. Tais conhecimentos pedagógicos e tais narrativas nacionais continuistas deixam escapar a “zona de instabilidade oculta” onde reside o povo (expressão de Fanon). É a partir dessa instabilidade de significação cultural que a cultura nacional vem a ser articulada como uma dialética de temporalidades diversas — moderna, colonial, pós-colonial, ‘nativa’ — que não pode ser um conhecimento que se estabiliza em sua enunciação: ela é sempre contemporânea ao ato de recitação. É ato presente que, a cada vez que ocorre, toma posição na temporalidade efêmera que habita o espaço entre o ‘eu ouvi’ e o ‘você ouvirá’ [LYOTARD, 1984] (BHABHA, 2003, p. 215).

É possível dizer que a questão da alteridade do povo — como — um acentuou-se, no Brasil, com a emergência de novos sujeitos sociais, na década de 80 do século XX. Tornou-se evidente os múltiplos lugares de fala (lócus de enunciação),

assim como as demandas e repertórios de significados e práticas. Os movimentos negros e/ou a expressão cultural-religiosa de afro-brasileiros contribuíram para recolocar a questão de seus aportes culturais à formação da sociedade brasileira, bem como sobre as formas contemporâneas de discriminação do negro. Isto não significa homogeneidade de perspectivas, inclusive porque era possível localizar diferentes orientações de práticas e de análises teóricas, como por exemplo, aquelas mais voltadas para uma abordagem nostálgica da tradição. Segundo Pereira e Gomes (2000, p. 55), o problema de certos discursos de militância e de análises centrados numa tradição nostálgica e reduzidos à noção de raça, é que “numa sociedade multiétnica o discurso se caracterize pelo afro-centrismo”.

Para a compreensão das temporalidades instáveis da nação é preciso ver o outro lado da moeda da identidade nacional, isto é, aquilo que precisou ser silenciado, mas que não pôde ser eliminado da “zona de instabilidade oculta”(FANON APUD BHABHA, 2003, p. 215) que trama, permanentemente, significações culturais marginais e contra-narrativas que rasuram a narrativa totalizadora. Esse olhar não deve visar apenas a visualização dos antagonismos (ou o diferente fora de qualquer relação), mas também evidenciar o que se apresenta como mestiçagem na construção de simplificações e estereótipos⁴, bases para processos de discriminação e racismo, ou, por outro lado, o que se constrói daquilo que Glissant (1997) chama de “poética da relação”. A questão de como sobrevivem as culturas que sofrem processos de interdição no contexto da narrativa totalizadora da nação ou, como se processam as relações entre os diferentes nos contextos de encontros culturais decorrentes da colonização e das migrações (“livres” ou forçadas), é um campo fértil para debate. Vale lembrar as recorrentes discussões acadêmicas

em torno de categorias como hibridismo, mesclagem cultural, mestiçagem, sincretismo, diferença cultural e outras.

No presente texto pretendo abordar algumas discussões acadêmicas em torno da situação de invisibilidade dos aportes e mediações culturais negras ao complexo cultural brasileiro (CABRERA, 2004) e as possibilidades teórico-metodológicas para o estudo dessas culturas. Isto é, sobre a iluminação do que precisou ser silenciado (FONSECA, 2000, p. 101). Para isso, estudei, especialmente, artigos organizados por Maria Nazareth Soares Fonseca na publicação *Brasil afro-brasileiro* (2000) e que reúne trabalhos representativos das “atuais” discussões teórico-metodológicas sobre os estudos das culturas negras no Brasil. Também estudei dois artigos de Olga Cabrera, pesquisadora que tem abordado e questionado a perspectiva dos estudos das culturas negras no Brasil por considerar que estes permanecem, ainda, limitados aos marcos da concepção de *afro-brasileiro*. Sua principal referencia teórica é a filosofia caribenha e suas articulações que aproximam história e literatura na busca de interpretações para as realidades marcadas pelas experiências dos encontros e desencontros culturais de diferentes povos (temporalidades diversas) num mesmo espaço geográfico.

Racismo, interdição e modo de ver para fazer desaparecer

Se um país não é velho para se venerar,
ou rico para se fazer representar, precisa
ao menos tornar-se interessante.

Nina Rodrigues (1894)

Esta frase de Nina Rodrigues⁵ revela um contexto em que as elites brasileiras se preocupavam em resolver o “problema”

da identidade da nação. Ela pode ser situada na passagem que se fez necessária entre uma visão da miscigenação como o “espetáculo” e laboratório curioso e degradante das raças e a saída por um “modelo racial particular”, em que raça aparece como um conceito negociado. Ou seja, um instrumento de ação e de modificação da realidade (SCHAWARCZ, 2000). Ainda segundo Schawarcz, a discussão racial abortou o debate sobre as condições de cidadania no país, naturalizando diferenças sociais, políticas e culturais, ganhando os locais de vivência cotidiana e a esfera das relações pessoais.

A positivação da mestiçagem, através da construção do “mito das três raças” ou da “democracia racial”, na década de 1930, mostra, novamente, a centralidade ocupada pelo tema da raça nos discursos de identidade nacional. Novamente quem faz essa constatação é Schawarcz (2000, p. 33-34), acrescentando que o sucesso da obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1930) que, de certa forma, oficializa a imagem dispersa do “mito das três raças” (como a grande representação nacional), devia nos lembrar que “a questão racial é fundamental entre nós e que é preciso que levemos à sério a singularidade de nosso processo de socialização e formação. Mais do que o cruzamento biológico, essa é uma sociedade de religiões mistas, de práticas alimentares miscigenadas, de costumes cruzados” (SCHAWARCZ, 2000, p. 33-34). Para esta autora, é preciso enfrentar o mito e entender por que ele continua a repercutir e a ser re-significado entre nós.

Assim, num país que se define pela raça, numa perspectiva etnocêntrica — a *metarraça*, mestiça —, cujos ideais de identidade nacional (fortemente influenciado pelo Estado Novo) fundamentados na unidade política e a homogeneidade racial (a ideologia da “democracia racial”), o racismo como prática não reconhecida (não assumida) contribuiu para que, no outro lado, a questão do reconhecimento das diferenças, especialmente, das culturas negras e seus

aportes à formação cultural brasileira, se constituísse em campo interdito.

Abordar os temas da discriminação racial, da ocultação da diferença e de formas variadas de interdição às práticas culturais negras no Brasil, não é tarefa fácil, pois requer uma disposição de leitura a contrapelo da história e uma postura pessoal de autocrítica e reconhecimento do lugar de onde se fala. Isto é, estar “consciente” de falar a partir das possibilidades e limites oferecidas por uma bagagem de conteúdos culturais aprendidos — na experiência de interditos (ou da sua tradução) e dos valores socioculturais disponíveis, incorporados e praticados (nem sempre de forma consciente).

A *maldição da cor*, difundida através do mito semiológico e do mito da miscigenação é uma construção cultural que sustenta formas diversas de interdição e discriminação. O primeiro mito, segundo Depestre (APUD FONSECA, 2000, p. 89-90), “hierarquizou e regulamentou o valor dos homens a partir da cor da pele” fazendo com que o corpo humano veicule “um tipo de código moral e estético determinado, sobretudo, por seus traços externos”. Segundo Fonseca, “a atribuição de valores negativos a detalhes do corpo negro e mestiço induz à formação de uma baixa auto-estima responsável pela disseminação sutil da ideologia do branqueamento difundida no país”⁶ (2000, p. 102).

Penso não ser possível falar da *maldição da cor* sem relacioná-la à questão da *cor da pobreza*. Contudo, estou ciente de não confundir relações de classe e relações raciais, conforme certas abordagens estruturais funcionalistas que deduzem o preconceito de cor da divisão social do trabalho, da riqueza e do poder (DALMIR FRANCISCO, 2000). Para o entendimento dessa questão, Fonseca (2000, p. 93-94) considera que,

pode-se deduzir que, no Brasil, as teorias raciais, que transformaram as desigualdades sociais em marcas de

diferenças essenciais, tiveram que conviver com o mito da miscigenação visto como tendência de transformação positiva, porque entendida como impulso ao branqueamento da população. Desde o início deste século, a cor da pobreza é, no Brasil, majoritariamente negra e mulata, mas, mesmo nos segmentos de predominância de não-brancos, circulam traços diferenciadores dos quais não se é possível fugir, porque são construídos por um discurso, legitimado como verdadeiro, demarcador de lugares que devem ser preservados pela sociedade como um todo.

Compreendo que a *maldição da cor* demarca lugares e também sentido de destino. E essas leituras estão culturalmente difundidas em nossa sociedade, orientando a construção de significações, atuações e crenças que influem sobre auto-estima, identidade e projetos de vida. E, em certos casos, o sentimento de inferiorização e destinação (ser preta, feia e pobre) somente é superado pela possibilidade ou “situação” de branqueamento, ou seja, a diluição da marca da cor.

A segunda forma de interdição refere-se a *demonização* e a *classificação/inferiorização* (selvagem, tribal, atrasada) das práticas culturais-religiosas negras. A primeira questão foi, especialmente, construída e veiculada pelas igrejas cristãs ocidentais. Para apontar um possível campo de estudo, retomo a referência às Comunidades Eclesiais de Base para fazer uma consideração que, ressalto, não é baseada em pesquisa sistematizada, mas em minha experiência de interação nestes espaços. Considero que as CEBs foram espaços de solidariedade e atuação de setores socialmente marginalizados (heterogêneos), inclusive as populações negras. Mas, penso que foram espaços de atuações ambivalentes em relação às culturas negras. Se, de um lado, incorporavam elementos dessas culturas, especialmente em suas performances musicais e acessórios litúrgicos, bem como determinadas demandas e/ou repertórios da luta contra a discriminação racial, por outro lado,

creio que também foram espaços e elementos de pressão sobre essas culturas e suas transformações⁷.

Um terceiro modo de interdição é a referência a raça como marcador da classificação social, compreendida no esforço de naturalizar as diferenças e relações sociais, políticas e culturais. Esta questão, além de constituir-se em mecanismo de ocultação da diferença, também se relaciona ao interesse de não reconhecimento da existência de discriminação racial. Florestan Fernandes, citado por Schawarcz (2000), considera que no Brasil existe um preconceito retroativo — um preconceito de ter preconceito. E que, segundo Schawarcz, isso pode ser definido como um racismo mestiço e cordial. Conforme resultados de uma pesquisa realizada pela Universidade de São Paulo, em 1988, 98% da população negra ter preconceito, 99% afirma conhecer pessoas que têm preconceito. Nesta ótica, “cada brasileiro parece se auto-representar como uma “ilha de democracia racial” cercada de racistas por todos os lados” (SCHWARCZ, 2000, p. 35). Também configura um tipo de racismo contra o(a) negro(a) o jogo entre visibilidade (a partir de predicados que explicam a sua exclusão do modelo de cidadão e sociedade definidos à sua revelia) e invisibilidade (suas reais necessidades, porque se quer garantir um tipo de sociedade hipoteticamente harmonizada) (FONSECA, 2000).

A fronteira possível de reconhecimento fixa-se no “interessante” (lembra a conclusão de Nina Rodrigues), enquanto mestiço e exótico (mistura fascínio e medo). O afloramento dos antagonismos sociais e culturais constitui-se a perspectiva a ser evitada. Os conflitos são “esconjurados” como acontecimentos sempre prejudiciais. A negociação “necessária” e “adequada” é aquela que preserve como meio e fim a harmonia da convivência social.

Segundo Dalmir Francisco (2000), na compreensão sobre o fenômeno racial e étnico no Brasil, o modo predominante de ver-o-negro é o “modo de ver para fazer desaparecer”. A “narrativa do por-vir” silencia sobre o real presente da

diversidade racial e social brasileira (esconjurando sobre a realidade dos conflitos, do racismo e da exclusão racial dos negros) e pretende tornar presente um tempo futuro de brasileira harmonia racial e social. Assim, a ideologia da comunidade tangida pela harmonia das raças visa fazer desaparecer o outro que deverá diluir-se, misturar, desfazer-se. O negro, na ideologia da mestiçagem, não é mais (foi escravo), não permanece (está se diluindo pela mestiçagem) e que não será, pois estará diluído (lavado) na futura metarraça.

Certamente, pesa-nos a história (o nosso modelo racial particular) de “elogio” da mestiçagem sincrética, da cordialidade e da democracia racial (ABDALA JR., 2004). A mestiçagem sincrética foi uma narrativa que pretendeu ocultar e neutralizar diferenças e conflitos, bem como a realidade da desigualdade entre as raças. Segundo Zilá Bernd (2004, p. 100), “o conceito de mestiçagem pode servir de camuflagem à manutenção de uma identidade calcada na homogeneidade, preocupada em integrar os grupos marginalizados, mas sempre de acordo com as concepções dominantes da nação”. A cordialidade contribuiu para invisibilizar o papel do negro na história. Conforme Dalmir Francisco (2000, p. 136), o “Estado patrimonial é, por excelência, territorialidade como bem de família, ou de grupos, de histórias fundamentadas em biografias, genealogias, onde o outro entra como membro honorário ou quase-membro-da-família”. E a democracia racial serviu para ofuscar e desviar o debate sobre as condições de cidadania no país. Essa história faz com que, no geral, nos definamos como mestiços. No entanto, ainda ocorre desta designação representar o ideário do “mulatismo: o mestiço que quer ser branco” (ABDALA JR., 2004, p.19).

A iluminação do que precisou ser silenciado

ao choque atual de tantas culturas que se entrelaçam, se repelem, desaparecem, subsistem, adormecem ou se transformam, lentamente

ou a uma velocidade fulminante: fragmentos estilhaçados dos quais ainda não compreendemos o princípio nem a economia e dos quais não podemos prever os desdobramentos.

(GLISSANT, 1997)

Neste texto, Glissant está se referindo à idéia de *Caos-Mundo*, globalidade derivada dos processos de criolização, somente possível de ser pensado através da *Poética da Relação*. Segundo Zilá Bernd (2004, p. 101-102), os trabalhos de Glissant sobre a antillhanidade, a poética da Relação e o conceito de crioulização “representam uma renúncia ao isolamento a que a negritude poderia conduzir, abrindo-se a compreensão dos processos híbridos da formação cultural e literária do Caribe e das Américas”. Um processo interacional ou transacional (de influências e concessões recíprocas) de elementos culturais múltiplos constitui “como uma especificidade aberta, contrariamente à negritude, que se concentrava em torno de uma especificidade fechada: a etnia e a cultura negras” (BERND, 2004, p. 101-102).

A trajetória do pensamento afrocaribenho, no século XX, desde o movimento da negritude às teorias da atual filosofia caribenha, conseguiu construir referenciais teóricos próprios de interpretação de suas sociedades (pós-coloniais), marcadas pelas experiências dos encontros e desencontros de culturas. A produção dos pensadores caribenhos pode ser entendida nos termos da noção de pensamento da margem, conforme entendido por Mignolo (2000), especialmente na sua acepção de uma produção construída nas fronteiras de territórios culturais diversos e que passa a oferecer novos horizontes críticos aos discursos confinados no interior de cosmologias hegemônicas (Apud. BERND, 2004).

Para o caso do estudo das culturas negras no Brasil os referenciais da filosofia caribenha são importantes pela possibilidade de dar visibilidade à presença das diferentes matrizes culturais, sem o apego a ideais de pureza ou a crença sobre a existência de uma mestiçagem controlada e previsível

das culturas. No pensamento de Glissant, as noções de abertura e de processo são centrais: “a abertura ao outro na Relação substitui os sentimentos de ensimesmamento, de ressentimento e de fechamento na comunidade de origem” (BERND, 2004, p. 104). A abordagem da questão da identidade cultural não pode ser pensada na unicidade de uma raiz única, mas em suas raízes múltiplas e abrangentes.

Zilá Bernd afirma que o conceito de mestiçagem foi uma cilada da modernidade e chama a atenção para os “perigos” da utilização atual do conceito de hibridação.

Assim como o conceito de mestiçagem foi uma cilada da modernidade, pois, sob a aparência da aceitação do múltiplo, encobriu na verdade um projeto racista que previa a mistura das raças desde que — através do branqueamento progressivo da população — acabassem predominando os valores brancos, talvez também o conceito de hibridação corresponda a mais uma utopia (da pós-modernidade), que encobriria um certo imperialismo cultural prestes a apropriar-se de elementos de culturas marginalizadas para reutilizá-las a partir dos paradigmas de aceitabilidade das culturas hegemônicas. Tratar-se-ia então apenas de um processo de glamourização de objetos culturais originários da cultura popular ou de massas para inseri-los em uma outra esfera de consumo, a da cultura de elite. Mas se por híbrido queremos nos referir a um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem a tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma outra cultura, então estamos diante de um processo fertilizador. (BERND, 2004, p. 100-101)

Percebo que a autora, apesar de estar propondo uma discussão a partir dos autores francófonos do Caribe, neste momento de levantar suas suspeitas sobre a noção de hibridação e, ao mesmo tempo, observar o lado positivo de seu uso, limita-

se à concepção fornecida por Garcia Canclini. Este próprio autor, na introdução à edição de 2001 de seu livro *Culturas Híbridas* (2003), realiza uma discussão que retoma as principais objeções formuladas ao conceito e incorpora outros elementos (ressalvas) à sua compreensão da noção. Dentre as questões ele ressalta que “hoje se tornou mais evidente o sentido contraditório das misturas interculturais” e que é “necessário registrar aquilo que, nos entrecruzamentos, permanece diferente” (CANCLINI, 2003, p. 25; 33). Mas, a diferença principal da concepção de Canclini e aquela que pode ser compreendida dos pensadores caribenhos, especialmente das noções de criouliização e Poética da Relação, é que para o primeiro, o que não se mistura já não é então o híbrido, e para os últimos, a hibridação pode abrigar o diferente num contexto de relação.

Abdala Jr.(2004, p. 19-20) considera que,

é das formas misturadas, crioulas, diríamos, que é possível se promover uma coexistência contraditória, onde cada unidade considerada não se anule na outra; ou então se feche nas perspectivas de guetização ou dos fundamentalismos.

(...) com os pés no Brasil, podemos então sonhar no âmbito da cultura com os enlaces comunitários que mantemos com o mundo ibero-afro-americano. Um enlace que não seja apenas defensivo, para fazer face à americanização do mundo.

Talvez, as possibilidades de resignificação de nossa história, reconhecendo as mediações das culturas negras no complexo cultural brasileiro (CABRERA, 2004), a “decisão de retomar a história do povo brasileiro pela contra-mão, pela iluminação do que precisou ser silenciado” (FONSECA, 2000, p. 101, 112), poderá conquistar terreno nessa atual tendência de se “pensar a questão cultural brasileira a partir de um sistema relacional, em que a África é assumida como a grande vertente da identidade do país”(FONSECA, 2000, p. 112). Aproximações aos referenciais da filosofia caribenha, dentre outras questões é

importante por construir contrapontos e alternativas intelectuais em relação ao pensamento ocidental⁸. Além disso, e por isso, é difícil não experimentar a sensação de estar sendo “confundido” num jogo de novos conceitos (quase sempre denominados de pós-modernos) e que, talvez, possa representar apenas uma nova forma de gerenciar crises de um sistema de dominação imperialista ou, ainda, reproduzir formas novas de racismo. Acerca dos conceitos de etnia, território e diferença, uma abordagem interessante e talvez polêmica sobre o assunto foi realizada por (autores localizados no mundo ocidental/europeu) Ramón Flecha e Jesús Gomes, no livro *Racismo: no, gracias. Ni moderno, ni postmoderno* (BARCELONA, 1995).

Também não podemos negar a existência de orientações diversas entre aqueles que lutam no campo teórico e/ou na prática política pela visibilidade das culturas negras no Brasil. Aí pode haver também perspectivas etnocêntricas — a *raça* negra se torna o centro e isolada da relação com os outros diferentes — e de essencialização de identidade (apego a uma tradição nostálgica da cultura afro-brasileira versus uma compreensão da plasticidade da cultura e seus processos de mudanças) (PEREIRA, 2000).

Leda Maria Martins (2000), tomando como objeto de estudo os Congados em Minas Gerais, procura discutir referenciais teórico-metodológicos para a análise das culturas afro-brasileiras. Ela ressalta a importância de se estudar as performances — da palavra⁹ e do corpo¹⁰ — como lugares da memória dos saberes que se fundam dialogicamente em relação aos repertórios das tradições africanas, européias e indígenas, através dos jogos de linguagem, intertextuais e interculturais. A autora adota o conceito de encruzilhada, conforme sua concepção nagô/yoruba e na cosmovisão de mundo das culturas bantos, como,

o lugar das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimento diversos, sendo frequentemente traduzida por

um cosmograma que aponta para o movimento circular do cosmos e do espírito humano que gravitam na circunferência de suas linhas de interseção.

Nessa via de elaboração, as noções de sujeito híbrido, mestiço e liminar, articuladas pela crítica contemporânea, podem ser pensadas como indicativas de alguns dos efeitos de processos e cruzamentos discursivos, intertextuais e interculturais (MARTINS, 2000, p. 65).

A temporalidade espiralada (cosmograma *yowa*¹¹) representada através do provérbio *nicongo Ma'Kuenda! Ma'Kwisa!* — o que se passa agora, retornará depois — constitui-se noutra concepção importante para a interpretação dos atos de performance, como processos de reativação e atualização da ação (no tempo e no espaço), não só em seus aparatos, mas também em sua cosmovisão filosófica e religiosa. Martins trabalha, ainda, com o conceito de “oralitura”¹². Para denominar esses gestos, inscrições e palimpsestos (manuscrito sobre cujo texto se descobre a escrita ou escritas anteriores) performáticos.

É preciso considerar, no estudo das culturas negras, esses processos de reterritorialização e ressemantização culturais. Martins cita exemplos, na cultura afro-brasileira, de processos de justaposição analógica (sistemas em si distintos que convivem simultaneamente em um registro terceiro) e processos de deslocamento contíguo (possibilidade de tradução através, por exemplo, da devoção a um santo católico, preservando a concepção e visão de mundo acentuadamente africana).

Assim, penso que os estudos culturais e de identidade cultural, no Brasil, devem dar conta de perceber um mundo de elementos culturais em relações de combinação, justaposição, sobreposição e espaços intervalares de existência e negociação cultural. O discurso em torno do conceito de fronteira deve ajudar a pensar a experiência cultural — desses entrecruzamentos —

como, por exemplo, o entre-lugar de que fala Bhabha (Cf. CABRERA, 2003). Além disso, é preciso entender que as culturas sobreviventes aos processos de interdição no contexto da narrativa totalizadora da nação sobrevivem de vestígios e das relações que estabelecem com outras culturas, inclusive com a narrativa da “comunidade imaginada”. Elas participam do jogo de construir a nação e também de sua di-visão, apresentando sua diferença, suas significações marginais e suas condições desiguais.

Notas

- 1 Historiadora, especialista em história do Brasil, mestranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob orientação da Profa. Dra. Olga Cabrera, e pesquisadora do Centro de Estudos do Caribe no Brasil (CECAB).
- 2 A autoria não localizada nas fontes consultadas: Diocese de Osasco-SP. *Cantos do povo de Deus*. 1989; Região Episcopal de Itapeverica da Serra — SP. *Cantando a Libertação*. 1982; MEB de Imperatriz-MA. *Caminhando e Cantando*. 2ª edição, 1992.
- 3 “apesar da escravidão, da marginalização pelo abolicionista e pela república, pela discriminação racial e pela repressão de suas manifestações políticas e culturais, o negro foi e é sujeito de sua história e de seu destino e da possibilidade de destinação” (DALMIR FRANCISCO, 2000, p. 141).
- 4 “O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais” (FANON apud BHABHA, 2003, p. 117).
- 5 Médico da escola de medicina da Bahia, onde predominava as teses sobre medicina legal, em que se acreditava que o olhar médico deveria se voltar mais para o sujeito do que para o crime, com especial atenção às teorias

raciais (e a condenação do cruzamento racial), conforme modelos darwinistas sociais. Nina Rodrigues dizia que “os homens não nascem iguais” e defendia a atuação médica em questões penais, inclusive a existência de dois códigos no país, um para negros e outro para brancos (SCHAWARCZ, 2000).

- 6 Pesquisa DataUFRJ, 2000, quando 50% dos entrevistados afirmaram que “repeliriam um chefe de cor preta” (APUD. FONSECA, 2000, p. 103). Outra pesquisa, Data UFF/Ceap mostrou que mesmo os negros preferem ver a si mesmo como morenos e pardos. Confira as respostas, a partir da pergunta “Qual a categoria que melhor descreve sua cor ou raça?” 30% morenos, 28% brancos, 16% pardos, 10% negros, 5% mestiços, 4% mulatos, 3% pretos, etc. (Cf. FONSECA, 2000, p. 103)
- 7 Minha impressão, fruto de conversas e observações, sobre esta questão em comunidades rurais no Sul do Estado do Pará, me leva a hipótese de que, num primeiro período da ocupação e assentamentos nas áreas, as práticas culturais-religiosas negras (inclusive mescladas com a cultura indígena) são mais presentes. Posteriormente, a tendência é a estruturação de uma comunidade católica e igrejas evangélicas e o movimento de “desaparecimento” ou permanência residual das práticas mais explicitamente percebidas como de culturas negras.
- 8 Mesmo que seu objetivo (principal) não seja contrapor ou confrontar a cultura ocidental, essas formas de pensamento (filosofia) e interpretação sócio-histórica, certamente se constituem através da relação e da perspectiva da alteridade com o mundo ocidental.
- 9 “ a palavra vocalizada ressoa como efeito de uma linguagem pulsional do corpo, inscrevendo o sujeito emissor num determinado circuito de expressão, potência e poder. (...) ecoa na reminiscência performática do corpo, (...) (MARTINS, 2000, p. 81). (...) ‘a palavra pronunciada não existe (como o faz a palavra escrita) num contexto puramente verbal; ela participa de um processo mais amplo, operando sobre uma situação existencial que altera de algum modo e cuja totalidade engaja os corpos dos participantes’ (ZUMTHOR, 1993, p. 244, Idem, p. 82).
- 10 “O corpo em performance restaura, expressa e, simultaneamente, produz esse conhecimento, grafado na memória do gesto” (MARTINS, 2000, p. 81).
- 11 “inscrição africana, transcrita de vários modos nas religiões afro-brasileiras, signo do cosmos e da continuidade da vida” (MARTINS, 2000, p. 80).

- 12 Significando “a singular inscrição cultural” e “seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significante, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas.” (MARTINS, 2000, p. 83).

Bibliografia

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. “Um ensaio de abertura: mestiçagem e hibridismo, globalização e comunitarismos”. In: *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 9-20.

BERND, Zilá. “O elogio da criouldade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe”. In: ABDALA Jr. (Org.) *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 99-111.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. 2ª reimpressão. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 198-238.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, p. 107-132. (Coleção Memória e Sociedade)

CABRERA, Olga. “A literatura e a filosofia da contracultura caribenha em Alejo Carpentier”. In: ALMEIDA, Jaime de, CABRERA, Olga e CORTÉS ZAVALA, María Teresa (Orgs.). *Cenários Caribenhos*. Brasília: Paralelo 15, 2003, p. 32-48.

CABRERA, Olga. “Entre a invisibilidade e a cor do medo: Literatura e escravidão no Brasil e em Cuba”. In: CABRERA, Olga e ALMEIDA, Jaime de. (Orgs.). *Caribe: sintonias e dissonâncias*. Goiânia: CECAB, 2004, p. 27-43.

DALMIR FRANCISCO. “Comunicação, identidade cultural e racismo”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 117-151.

FLEXA, Ramón; GÓMEZ, Jesús. *Racismo: no, gracias. Ni moderno, ni postmoderno*. Barcelona: El Roure Editorial, 1995.

FONSECA, Maria N. Soares. “Visibilidade e ocultação da diferença”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.) *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 87-115.

GARCIA CANCLINI, Nestor. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina

Lessa; tradução prefácio à 2. ed. Gênese. 4ª edição. São Paulo: EDUSP, 2003. (Ensaio Latino-americanos, 1).

GLISSANT, Édouard. *Poetics of Relation*. Translated by Betsy Wing. United States of America: University of Michigan Press, 1997.

GLISSANT, Édouard. *Traité du tout-monde*. Paris: Gallimard, 1997.

HERSCHMANN, Micael. “Mobilização, ritmo e poesia. O hip-hop como experiência participativa”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.) *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 183-210.

MARTINS, Leda Maria. “A oralitura da memória”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.) *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 61-86.

PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de. “Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.) *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 41-59.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. “Raça como negociação: sobre teorias raciais em finais do século XIX no Brasil”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.) *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 11-40.