

## ENTRE O PASSADO E O AGORA: Diáspora Negra e Identidade Cultural

Ricardo Santos Rodrigues\*

**Resumo:** A partir das proposições de Stuart Hall, discutiremos o conceito de diáspora e seus efeitos, no amplo processo de constituição da identidade cultural, que engendra a presença civilizatória dos povos africanos que foram espalhados pelo “Novo Mundo”. Mais que isso, coloca-se em questão os ideários de purificação, que perpassam nossas concepções de cultura como um dado impermeável e avesso ao sincretismo, tencionando nossas concepções de origem étnico-racial. O texto retoma as noções de origem e se apoia em tradições afro-brasileiras para confirmar a proposição de que não há a possibilidade de se alcançar uma “pureza” que informaria quem somos enquanto afro-descendentes.

**Palavras-chave:** diáspora; migração; identidade cultural e negritude.

**Abstract:** From the propositions of Stuart Hall discusses the concept of diaspora and its effects, the broad process of constitution of cultural identity that engenders the present civilization of African people that were around the "New World". Moreover, it calls into question the ideals of “purification” that underlie our conceptions of culture as a given waterproof and averse to syncretism, intending to our conceptions of racial or ethnic origin. This paper revisits the notions of origin and is supported by african-Brazilian traditions to confirm the proposition that there is the possibility to achieve a purity that inform who we are as african descent.

**Keywords:** diaspora; migration; cultural identity and blackness

### I – Apresentação

Este texto foi escrito no momento em que empreendia meu mestrado na Universidade Federal de Minas Gerais. Naquela ocasião, ao me deparar com os escritos de Stuart Hall (2003), considerei pertinentes seus apontamentos para o desenvolvimento de minha pesquisa que buscava compreender o processo de constituição da identidade negra em terreiros de candomblé em Belo Horizonte.

O texto que se segue é uma releitura do original e retoma o apontamento de que a diáspora inaugura um campo paradigmático para a análise da cultura. A diáspora negra é uma ocorrência dramática e histórica para os africanos, mas revelou incansáveis perspectivas de enfrentamento à escravidão. Os efeitos desses acontecimentos ainda estão em curso e nos orientam a rever nossos lugares de vítimas e carrascos.

A história oficial desenvolve uma imagem dicotômica entre derrotados e vencedores. Todavia, a diáspora possui efeitos contraditórios para nossas

---

\* Mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

origens permitindo laços de reciprocidade e solidariedade com outros grupos marginalizados, estabelecendo trocas. Podemos sustentar que isso é estratégico para a superação da subordinação que nos é imposta.

Estudar a diáspora e suas consequências permite aumentar nossa capacidade de resistência à secular opressão que vivenciamos por nossa especificidade étnica e cultural. Como aponta Boaventura (2002), é preciso criticar a razão indolente com seus ideais de pureza. Assim, retomando a indagação de Rousseau – acerca da virtude na ciência – o autor desenvolve uma reflexão sobre o conceito de emancipação e formula um novo paradigma para a ciência implicado no desenvolvimento de um mundo melhor: “conhecimento prudente para uma vida decente”.

Consideramos que a diáspora contempla a possibilidade de produzir emancipação como propõe o paradigma anunciado por Boaventura (2002). A diáspora negra revela que as grandes “viagens” em navios negreiros introduziram rupturas em nossas tradições. Nossa gente teve que sobreviver à barbárie, mas isso sempre foi insuficiente para nós, e assim impusemos nossa presença cultural e civilizatória e enfrentamos nossa condição de subalternos. Conseqüentemente, influenciemos aqueles que nos escravizaram em todos os aspectos.

Como sustenta Paul Gilroy (2002), nunca fomos apenas músculos, porque trouxemos conosco nossas tradições. Assim, a descrição de Bastide (1971), acerca do processo de reinvenção das religiões africanas no Brasil, pressupõe encontros e desencontros entre as diversas etnias e seus saberes ancestrais e religiosos. Essa elaboração é eminentemente afro-brasileira, ou seja, ela é africana em sua matriz e brasileira em sua continuidade histórica. Isso demonstra que os valores tradicionais das etnias foram compartilhados e se abasileiraram. Essa é uma estratégia que desenvolve meios de se apropriar do “Novo Mundo”.

A matriz africana a que nos referimos é a simbologia de nossa ancestralidade, pensamentos, sonhos, crenças, tradições, costumes, enfim, de nossa negritude. Temos convivido com percepções pejorativas que desconsideram tal matriz. Um de nossos maiores escritores e influente homem público era afro-descendente, entretanto, em seu atestado de óbito é declarado como branco: Machado de Assis foi reconhecido como branco, para contemplar

o racismo de nossas elites nacionais. Seu atestado de óbito historicamente informa: “negro desapareça ou se torne branco”, injunção racista que nos remete ao impossível.

O processo brutal que sofremos no período escravocrata foi combatido por nosso movimento cultural. Esse movimento retoma as navegações que nos trouxeram, faz parte de nossa condição existencial de sermos viajantes e de termos a diáspora como elemento constitutivo. Podemos nos utilizar dessa historicidade para produzirmos emancipação em frente à desigualdade racial.

Podemos retomar Machado de Assis para ratificar o atestado infame que desconsidera sua origem afro-brasileira. Isso contribui para a produção de referências que orientam nossas lutas porque revelam que, em algum tempo, fomos bestialidades advindas da escravidão. A presença africana no Brasil representada pelo samba, a capoeira, o candomblé, o maracatu, entre outras coisas, constituem expressões culturais representativas que revelam nossa humanidade e o vigor de nossa cultura.

## **II – Discussão do conceito de Diáspora**

Hall (2003), ao pensar a identidade cultural, estabelece um entendimento em que os valores culturais são mantidos como elementos permeáveis às mudanças empreendidas pelas migrações territoriais. O autor considera que as culturas são abertas e compõem-se em meio às diásporas, expressando-se como um tributo que reinventa as tradições. Essa constatação revela que as culturas não são puras. Isso fornece às tradições um conteúdo sincrético, em que se pode observar a incorporação de outros valores culturais e a manutenção de aspectos vinculados às origens étnico-raciais.

O autor destaca que um dos legados do império é a migração dos povos colonizados para as metrópoles. Esses movimentos inscrevem transformações nas tradições dos povos colonizados e dos colonizadores. Seguindo os fluxos desses movimentos, a metrópole transforma-se em uma referência de dominação política, econômica e cultural.

Esse processo é embaraçoso e não sinaliza uma única direção. De acordo com Munanga (2004), o eurocentrismo determinou a constituição da identidade nacional, desconsiderando a importância civilizatória negra e indígena na formação do Brasil. Os efeitos dessa ocorrência reforçam a

ideologia de que a civilização está do outro lado do Atlântico, cabendo a nós – na condição de colonizados – apenas copiá-la. Esse tipo de processo, que é mobilizado pelas diásporas e migrações, exige análises que não comporta maniqueísmos. Sendo assim, possibilidades emancipadoras e coercitivas se contrapõem, portanto, é preciso reconhecer a importância politicamente estratégica das culturas, das diásporas, das migrações e dos movimentos de tradução e sincretismo para a elaboração da liberdade.

No esforço de fornecer um exemplo sobre essas considerações, apontamos que a língua que falamos no Brasil é uma elaboração dos encontros linguísticos dos povos que nos constituem como brasileiros. Se a língua revela uma identidade cultural, no nosso caso, ela não é integralmente portuguesa. Nossa língua – essa que encarnamos – também é indígena e africana e nossos vocábulos, nossas palavras, nossas expressões provam isso de forma irretocável.

Nossa percepção de ancestralidade, incorporada nos candomblés, reencarna uma matriz religiosa, que compartilhamos como tradição africana. Essa tradição encontra-se em permanente processo de mutação. A manifestação candomblecista é a expressão de uma reminiscência relativa a uma África perdida, que, no ambiente da senzala, sobreviveu abasileirando-se. Esse processo conserva um mecanismo de enfrentamento à escravidão, ainda útil, para combater o racismo.

As religiões afro-brasileiras nos conferem uma origem, uma identidade cultural e religiosa multicultural, ou seja; feita em trânsito. Assim, podemos encontrar uma possibilidade, entre outras, de inscrevermos um tornar-se negro. Essa possibilidade contrapõe-se aos discursos segregacionistas impostos por àqueles que não são devotos dos cultos afro-brasileiros. Portanto, buscar a pureza é nos aproximar de um ideal potencialmente mortífero: tornar-se branco ou algo do tipo.

Estamos em contato com as diferenças e com os processos de exclusão que bestializam os loucos, os candomblecistas, entre outros. Estigmatizando essas alteridades elas se tornam “perigosas”. Isso revela o que aponta Bauman (2003): vivemos numa modernidade líquida cuja opressão efetiva-se através de um discurso banal que demonstra nossa peculiar brutalidade. Esse olhar

estigmatizante, quase sempre, se apresenta como pretensamente superior, belo, civilizado, ordeiro e cordial.

### **III – Efeitos desumanizadores dos Ideais de Pureza**

O mundo ocidental tem se configurado como uma ficção dogmática que hierarquiza territórios reconhecendo-os como mundos dentro de um único planeta. A globalização, em sua versão liberal capitalista, é a melhor expressão dessa circunstância. Ela propõe globalizar os valores do capital, nos unindo em torno de seus ideários. Entretanto, ao acatarmos essa proposta, produzimos um mundo dividido por distinções pejorativas, murros e mísseis teleguiados. Os ideários capitalistas contemporâneos perderam seus valores civilizatórios.

Na medida em que os ideais do liberalismo não foram compartilhados, perdendo seu potencial revolucionário, isso ampliou as desigualdades, desenvolvendo a noção de que o genocídio faz o mundo funcionar “melhor”. Para nós, o capitalismo liberal elabora um discurso banal como aquele que Bush pronunciou para justificar a guerra do bem ocidental contra o mal islâmico e oriental.

Nosso pragmatismo ocidental coloca em vulnerabilidade a existência humana produzindo uma ordem mortífera. A busca pela pureza instiga Hall (2003) a considerar que essa empreitada formaliza a construção de um mito fundador que pode produzir genocídios. Nunca fomos e não haveremos de ser iguais, contudo, nossas semelhanças são inegáveis.

Esse mito fundador conserva uma aspiração terrorista incentivando a retomada de movimentos combatentes do multiculturalismo, e idealizadores da pureza étnica e cultural como elemento garantidor de ordem e progresso. Essa concepção está ligada à negação da condição mestiça que constitui as sociedades modernas. Contemporaneamente, as migrações revelam essa estratégia das nações que, em nome da paz, edificam variados tipos de segregação. Esse fato denuncia que na impossibilidade de se conquistar a pureza podemos produzir guetos.

Nesse sentido, Foucault (2003) nos revela, em seu livro *Em Defesa da Sociedade*, que o racismo é necessário ao Estado Liberal de Direito. Ele funciona como um mecanismo que reintroduz a ordem monárquica do soberano, que detém “o direito de vida e morte sobre o vassalo”. Dessa

maneira, a pureza é essencialmente um sonho mortífero, um modo de colocar em movimento o genocídio. Esse é um sonho antigo, que paira sobre nós e que nos acompanha a tempos imemoriais.

No Brasil, em 1922, Mário de Andrade e outros intelectuais produzem a Semana de Arte Moderna. Um dos efeitos dessa rebeldia intelectual foi o tropicalismo, movimento que articula a cultura pop e corrente artística tipicamente brasileira. Tal movimento é sincrético, ou seja, nos revela como agentes artísticos interligados às expressões de lugares não tropicais se comunicam e se articulam. Sendo assim, ele é brasileiro, mas também global.

O belo, que ele revela, nos identifica, mas tem valor universal. Inúmeros artistas estavam envolvidos nesse movimento como: Caetano Veloso, Gilberto Gil, Gal Costa, Glauber Rocha, entre outros. O tropicalismo é uma manifestação, brasileira e mundana, da diáspora negra. Ele não é semelhante à ditadura militar brasileira, um movimento nacionalista que deseja, em certa medida, a pureza: “Brasil ame-o ou deixe-o”. Ambos são oriundos do mesmo período histórico, entretanto, seus endereçamentos são diferentes.

Por isso, sustentamos que o imigrante, mesmo sendo visto como um estranho, não representa uma “bestialidade” que deve permanecer subordinado aos imperativos da cultura do colonizador. O lugar da subordinação produz violências e antagonismos, que inevitavelmente alimentam enfrentamentos e conflitos. Nesse caso, todos são vítimas e carrascos e não há inocentes. Apesar de todos os inúmeros aparatos de segregação, os sincretismos e as trocas culturais são impossíveis de serem evitadas. A própria lógica colonialista revela isso porque seus empreendimentos nas colônias não seriam realizáveis sem interlocução com os nativos.

#### **IV – Velhos Horizontes versus Novas Conjunturas**

Entretanto, o cenário contemporâneo, atravessado por inúmeras crises e insurreições, revela que o sistema mundo – em seus ordenamentos hierarquizantes – está abalado pela importância que os países subdesenvolvidos conquistaram. Essas conquistas em seu caráter econômico liberal são exaltadas, mas elas também são fruto de uma “autonomia” de nossos pensamentos. Não se trata apenas de avanços capitalistas, ocorre, a

nosso ver, que as periferias estão mais insubordinadas. A história recente da democracia brasileira, apesar dos inúmeros antagonismos políticos, revela isso. Elegemos um presidente oriundo das camadas populares. Há um mérito nessa vitória, que deve ser atribuída ao pensamento do povo brasileiro que escolhe alguém com sua “visionomia” para representá-lo. Circunstâncias como essas revelam que a realidade está em movimento.

Por isso, Hall (2003) sustenta que os povos negros tiveram suas culturas modificadas pelos encontros ao longo da história da colonização. Uma história que, ao permitir registrar as derrotas, não se restringiu apenas a essas narrativas. Nenhuma derrota é absolutamente plena. Nossas vitórias são parciais, mas elas expressam que sobrevivemos à barbárie. O que queremos apontar é que se não há pureza, também não há completude. De alguma forma, as tradições culturais afro-brasileiras conservam as marcas das trocas culturais, típicas aos movimentos migratórios da diáspora negra. Por isso, elas podem agregar pessoas de diversas origens, como Pierre Verger – membro digno de estar em seus cerimoniais.

Essa possibilidade é multicultural, ou seja, é fruto das interlocuções entre Brasil e África, que permite invenções como o candomblé. Ela também é política e social, porque registra olhares peculiares que apreendem essas interlocuções, interpretando-as a partir de uma origem francesa. Nos candomblés, Pierre Verger não é apenas um pesquisador – como todo candomblecista – ele foi renomeado pelos orixás. Entre nós ele é reconhecido como *Fatumbi*.

Todavia, ao nos deparar com os mitos dos orixás encontramos diversas fabulas guerreiras. É como se a guerra fosse um acontecimento inevitável que se personifica nessas lendas. Podemos considerar que questões culturais implicadas em uma expressão purificadora ganham uma interpretação bélica. Não seria esse o mecanismo que contribui para que legítimas expressões religiosas ganhem uma direção terrorista? Nesse registro, a intolerância encontra legitimidade nas escrituras sagradas para fazer morrer os infiéis de todas as espécies. Tudo isso – em nome de Deus – argumento historicamente usado para justificar guerras e extermínios.

Essas interpretações do sagrado envolvem um complexo processo de negociações multiculturais que são submetidas às coletividades. Entretanto,

todo esse movimento não é suficiente para anular conflitos e estranhezas. Podemos observar que há um nós que, da “periferia” território onde reside muitos terreiros –, elabora estratégias para institucionalizar movimentos que visam a garantir o Direito Constitucional de Liberdade Religiosa apresentado na Constituição de 1988. São ações que desejam proteger as tradições ancestrais desses cultos e retirá-las do imaginário pejorativo que reside em outros discursos religiosos. Esses movimentos surgem na “periferia” do discurso hegemônico cristão e, principalmente, neopentecostal como estratégias de diabolização dos cultos afro-brasileiros.

De qualquer forma, Hall (2003) nos permite pensar que é estratégico, para superar o mito fundador em sua versão purificadora, buscar a perspectiva transformadora da diáspora. A diáspora negra se produz a partir dos interesses coloniais, mas sua resistência e inventividade cultural inauguraram veredas que reinventaram as tradições africanas. O candomblé, como uma manifestação afro-brasileira, impõe ao Brasil uma dupla inscrição, ou seja, uma condição de ser africano e brasileiro na continuidade de nossa história. Esse tipo de concepção propiciada pela diáspora negra acolhe a presença cultural e humana de nossa ancestralidade. Inscreve a miscigenação e o sincretismo fora dos ditames do racismo com suas justificativas pejorativas. A diáspora possibilita constatar que colonizados e colonizadores, senhores e escravos possuem papéis assimétricos, mas complementares, não sendo possível um retorno a uma tradição pura e absoluta. Essa perspectiva sustenta que, ao buscar uma pureza negra, corremos o risco de perpetuar as ideologias que colocam os povos negros como culturalmente inferiores aos brancos.

Hall (2003) esclarece que a diáspora negra e as migrações não são sem consequência para os registros culturais do novo mundo. Supor que não houve misturas e trocas é apostar num ordenamento teleológico. É desejar uma saída redentora para os conflitos culturais, ou seja, algo impossível para a superação das desigualdades e das opressões. Nesses termos, o autor desconstrói a “esperança” metafórica de que há meios de recuperar plenamente as origens africanas para se tornar negro. A questão que se impõe é que as origens africanas são memoriais e não se pode tudo lembrar. Portanto, é impossível encontrar um *ethos* puro e essencial para garantir uma identidade negra plena e completa. Ser negro é se deparar com as injunções racistas e,



inevitavelmente, inscrever uma condição identitária, que, por ser atravessada por considerações pejorativas, formaliza uma posição política sobre a cultura, sobre a história, sobre nossa condição afro-brasileira, para fazer pensar nossa negritude. Que negro eu e nós podemos ser?

## **V – O Trânsito Cultural da Diáspora**

Nessa lógica de trânsito cultural formaliza-se outra forma de autenticidade que também é produzida dentro das circunstâncias de ser imigrante. A transculturação transmite ao dado da origem um princípio de mutação. Esse princípio subverte a lógica fixa da origem articulando a tradição aos efeitos da diáspora. Nessa articulação uma instância de originalidade surge como um indicativo que traduz, em outros termos, a origem propiciando ao grupo étnico um marco para a elaboração de sua identidade racial.

Todo esse processo é impulsionado pelo que Hall denomina zona de contato, um termo que invoca a copresença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas cujas trajetórias se cruzam. Essa perspectiva é dialógica e dialética porque está interessada em como o colonizador produz o colonizado.

Para explicitar esta questão acerca da tradição sincrética, da autenticidade reinventada e da identidade cultural híbrida que compõe o campo de análise da diáspora, Hall sugere que pensemos em termos de uma *differance* como propõe Jacques Derrida.

A *differance* não é o mesmo que diferença. A questão não é reconhecer que não somos iguais, mas, acima de tudo, ultrapassar esta instância da diferença para propor o abandono dos binarismos que se erguem sobre muralhas de exclusão e dependência que constituem o “outro” como um inimigo que deve ser aniquilado.

Neste sentido, podemos recorrer às proposições de Badiou (1995) sobre a ética. O autor aponta que reconhecer o mal não é suficiente para produzir a ética que deve refletir sobre a necessidade política e social de pensar o bem. Segundo ele, se não somos capazes de pensar o bem nossa ética é bélica.

A concepção ética do homem, além de ser no final das contas ou biológica (imagem de vítimas), ou ocidental (satisfação do benfeitor armado), proíbe toda visão positiva e ampla dos possíveis. O que é aqui

elogiado, o que a ética legítima, é na realidade a conservação, pelo pretense “ocidente”, daquilo que ele possui. Baseada nessa posse (posse material, mas também posse de seu ser), a ética determina o mal como aquilo que, de certa maneira, não é com que ela goza. Ora, o homem, como imortal, se sustenta a partir do incalculável e do impossível. Ele se sustenta a partir do não sendo. Pretender de ter uma representação do bem, de nele ordenar seus poderes coletivos, de pensar o que pode ser em ruptura radical com o que é. Tudo isso é proibir-lhe, simplesmente, a própria humanidade (1995, p.28).

Badiou (1995) parece dialogar com Hall (2003) quando este propõe a *difference*, como algo que está para além do reconhecimento da diferença. No entanto, não se trata de um dado absoluto e acabado, mas um produto calcado em meio aos processos de transculturação e fronteiras de contato que são mediados pelos diálogos fundamentados pelas rupturas e trocas culturais. O esforço é demonstrar a inconsistência dos binarismos e muralhas que fornecem a sensação de que há uma pureza a alcançar.

A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial “à cultura”. Mas num movimento profundamente contra intuitivo, a linguística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o deslize inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado (2003, p. 33).

Numa outra instância Badiou propõe uma ética da verdade. A verdade como um princípio que reconhece a imortalidade humana e sua capacidade de pensar e criar o novo. Colocando o humano como um ser capaz de desenvolver a emancipação e de fazer o bem. Assim, ele sustenta:

Não há ética senão das verdades. Ou mais precisamente: não há ética senão dos processos de verdades, do trabalho que faz advir a este mundo algumas verdades. A ética deve ser tomada no sentido suposto por Lacan quando ele fala – opondo-se assim a Kant e à temática de uma moral geral – de ética da psicanálise. A ética não existe. Não há senão ética de. Não há efetivamente um único suspeito, mas tantos suspeitos quantos procedimentos de verdade. (...) Uma filosofia propõe-se a construir um lugar de pensamento em que os diferentes tipos subjetivos, dados nas verdades singulares de seu tempo, coexistam. Mas essa coexistência não é uma unificação, e por isso é impossível falar de uma ética (1995, p. 42).

Com isso, Hall nos ensina que a diáspora negra não é única, pois os povos negros nunca foram iguais nem na origem étnica ou cultural. As mulheres negras também nunca foram iguais, elas vieram de lugares distintos

e vivenciaram relações de gênero particulares de cultura para cultura. Portanto, há várias diásporas negras, brancas, asiáticas etc., que inscrevem no âmbito da cultura novas maneiras de constituição das identidades.

Identidades que se entrecruzam e se tocam para produzir outros valores e significados. Os encontros culturais estabelecem diásporas e propiciam processos criativos de reinvenção e tradução para manter a autenticidade, a tradição e estabelecer uma originalidade dialógica. No entanto, Hall (2003) nos aponta que este desejo de homogeneidade e pureza cultural e étnica que perpassa o Estado pode ser comparado a uma ilusão de ótica. Isto porque a metrópole transfigurada em seus interesses mercantis teve que estabelecer relações multiculturais.

## **VI – Considerações finais**

Como procuramos apontar ao longo desse texto, compartilhamos o entendimento de Hall (2003), que sustenta que a diáspora é um produto cultural, que conjuga as tradições a um processo de tradução e reinvenção dos valores. Desse processo, advêm diferenças e similaridades, impondo aos conteúdos tradicionais instâncias de rupturas e trocas culturais. Isso permite surgir uma autenticidade renovada, uma originalidade atualizada, que compõem um horizonte plural, mestiço, híbrido e crioulo. Nessa atmosfera, o tornar-se negro pode apoiar-se nas tradições ancestrais abordando-as na atualidade, como reinvenção da África de onde viemos. Essa possibilidade permite compreender nossas manifestações culturais, artísticas, *performáticas*, religiosas, nosso modo de andar, falar e dançar como uma recriação de nossa humanidade, cerceada pela escravidão. Nossa cultura negra é o tributo dos que se foram ela é por excelência um dado político que confirma uma luta que expressa: nunca, em tempo algum, fomos apenas escravos. Sua especificidade, cultural e étnica, tornou-se plural e, nesse percurso, muito se perdeu. Entretanto, temos reminiscências poderosas, que refletem nossa negritude, esse dado não pode ser negado, embora possa se alienar nas vias do processo de branqueamento. A diáspora, portanto, não é apenas o registro da travessia do Atlântico que nos foi imposta; é, acima de tudo, a história de uma inventividade humana, que não se dobrou ao açoite.

Entretanto, podemos sustentar, a partir de Foucault (2002), que o racismo em suas aspirações hegemônicas reproduz – nos interditos do Estado Liberal – a lógica mortífera do poder que o soberano detinha. Poder de vida e morte sobre os vassalos, poder totalitário, possível de se manter – no Estado Liberal – pela via do racismo que determina quem deve morrer primeiro. Contradição, inaceitável, cuja veracidade pode ser observada quando constatamos que 47% da população brasileira, sendo afro-brasileira, encontra-se – em sua grande maioria – na base da pirâmide social.

Segundo Jaccoud e Beghin (2002), os dados do IPEA revelam que se encontrar na base da pirâmide social brasileira é conviver com um severo processo de exclusão e marginalidade. Essa condição determina péssimas condições de acesso à saúde, à moradia, à educação, ao lazer etc. Há uma maquinaria de extermínio eficiente como os campos de concentração. Nesse ponto, podemos observar que as considerações acerca do totalitarismo de Arendt (1951) são análogas às considerações de Foucault (2002), quando discute o racismo na estrutura de funcionamento do Estado Liberal de Direito.

Retomando os apontamentos acima, quero convocar o exemplo de Mandela, que, para muitos, trata-se de um herói que conduziu seu povo à superação do *apartheid*. Além disso, ele conseguiu evitar o confronto definitivo entre negros e brancos na África do Sul, o que poderia levar seu país a uma guerra civil sem precedentes. Mandela é, certamente, uma das personalidades mais influentes do mundo. Condenado à prisão por terrorismo, sua personalidade de líder da resistência a esse regime totalitário se forjou, em grande medida, nos longos 27 anos em que esteve na Ilha Robben. Esse homem é fruto da diáspora, ele representa o que há de mais original quando pensamos a África como nossa terra natal e, ao mesmo tempo, demonstra seu peculiar sincretismo que o define como um africano atravessado, em sua constituição, pela presença do império inglês.

Segundo Stengel (2010), “sua *persona* é uma mistura de realza africana e da aristocracia britânica. É um *gentleman* vitoriano em um *dashiki* de seda” (p. 12). Mandela é uma inspiração para a luta contra o racismo, ensinando-nos que a ponderação não pode ser confundida com subjugação. Na prisão, ele tinha de moderar suas respostas. Sua autonomia era mínima e tudo estava ordenado, minuciosamente, para o seu próprio aniquilamento.

Esse era o objetivo da Ilha Robben e o imperativo máximo do sistema, ou seja, silenciar o grito de liberdade dos movimentos de luta que eclodiam audaciosamente nesse país de maioria negra. Stengel (2010) revela que:

Quando entrei pela primeira vez na antiga cela de Mandela na Ilha Robben, assustei-me. Não havia espaço para um ser humano, era muito menor que o tamanho de Mandela. Ele não podia se esticar quando estava deitado. Era óbvio que a prisão o tinha moldado, literal e figurativamente: não havia espaço para movimento insignificante ou emoção, tudo tinha que ser aparado, tudo tinha que ser ordenado (2010, p. 23).

Esse relato revela a severidade do sistema e sua inerente brutalidade. A luta de Mandela constituía-se em dois campos complementares: um dentro da Ilha Robben – onde o mínimo deslize poderia servir de justificativa para a execução de um “terrorista” – e outro do lado de fora – nas ruas da África do Sul, onde Mandela deveria espalhar esperança para a continuidade da luta. De acordo com Stengel (2010), ele era o líder dos prisioneiros e, mesmo na cadeia, sustentava uma frase emblemática, que o acompanha até hoje: “isso não está certo”. É preciso coragem e prudência para pronunciar isso em determinadas circunstâncias. Em outro ponto, o autor revela que:

A prisão o endureceu, mas destruiu muitos outros. Entender isso o tornou mais empático, não menos. Nunca foi senhor absoluto sobre os que não conseguiram. Nunca culpou ninguém por ceder. Capitulou era apenas humano. Ao longo dos anos, desenvolveu um radar e uma profunda simpatia pela fragilidade humana. De certo modo, estava lutando pelo direito de todo ser humano não ser tratado da maneira como ele o fora. Ele nunca perdeu a suavidade e a sensibilidade daquele jovem, apenas desenvolveu uma concha mais dura e mais invulnerável para protegê-lo (2010, p. 25).

Como podemos observar, essa trajetória revela o aprisionamento de um homem, de um líder, e de uma das melhores expressões da diáspora negra. Para nós, isso confirma, empiricamente, o caráter potencialmente revolucionário que reside em nossas demandas por igualdade. A diáspora coloca em movimento demandas seculares de reconhecimento de nossa condição humana exigindo respeito às nossas tradições, às manifestações culturais, religiosas, *performáticas*, artísticas etc., que nos caracterizam como negros e, acima de tudo, humanos como qualquer outro que se qualifique nessa categoria.

Para encerrar, quero descrever a concepção de coragem edificada por Mandela: para ele coragem não é ausência de medo. Essa concepção retoma uma antiga memória de sua infância. O pai de Mandela era um líder local e conselheiro do rei do povo Thembu. Quando morreu, Mandela tinha nove anos e foi conduzido à vila real denominada Mqhekezweni para ser criado por Jongintaba – o rei local.

De acordo com Stengel (2010), “Mandela ouvia histórias sobre a bravura de lendários líderes africanos, como Dingane, Bhambootha e Makana”. O autor considera que isso moldou sua singular concepção de coragem. Para nós, isso reafirma que nosso passado ancestral não é uma ficção. O próprio Rei de Thembu era oriundo de uma longa dinastia real e queria preparar Mandela para ser conselheiro de seu filho.

Segundo Stengel (2010), “o Rei via a si mesmo em uma longa linhagem de heróis africanos, e seguia as tradicionais cerimônias e rituais xhosa. Uma dessas cerimônias perseguiu Mandela, pelo resto da vida” (p. 34). Stengel (2010) relata que, quando Mandela completou 16 anos, em janeiro de 1934, ele foi reunido com outros 25 meninos da mesma idade e foram isolados em duas cabanas nas margens do rio Mbashe. Esses jovens representavam a elite dos meninos da vila. Eles tiveram seus corpos depilados, cobertos por uma pintura branca e traziam mantas sobre seus ombros. E estavam reunidos para a realização de um ritual de circuncisão que Mandela reconhece como: “o passo essencial e necessário na vida de todo macho xhosa”. Mandela é grifado por uma dupla consciência: de ser africana da etnia xhosa e, mais tarde, sendo influenciado pela presença britânica, tornar-se cidadão da diáspora para constituir-se no líder que conduziu a África do Sul a vencer o *apartheid*.

De acordo com Stengel (2010), Mandela, recorda que esse ritual era um rito de passagem, mas ele representava, acima de tudo, um teste público de coragem. Um jovem de cada vez seria circuncidado por um *ingcibi*, ou seja, um sacerdote especialista nesse procedimento. Mandela relata:

O velho estava se movendo rápido e, antes que eu entendesse o que estava acontecendo, ele estava diante de mim. Olhei direto nos seus olhos. Ele estava extremamente pálido e, embora o dia estivesse frio, seu rosto estava brilhando de suor. Sem dizer uma palavra, pegou e puxou o meu prepúcio e passou o assegai. Foi um corte perfeito, limpo e redondo como um anel. Em uma semana a ferida cicatrizou, mas sem

anestesia a incisão era como se chumbo derretido estivesse correndo nas minhas veias. Por segundos, esqueci-me do refrão e tentei absorver o choque do assegaí afundando minha cabeça e meus ombros em uma cerca de relva. Recuperei-me e só consegui repetir a fórmula Ndiyindoda – sou um homem. Os outros meninos pareciam muito mais fortes e repetiram o refrão pronta e claramente quando chegou a vez de cada um (Mandela in STENGEL, 2010, p. 35).

Por que esse acontecimento foi tão marcante para Mandela? Por que ele nos orienta a pensar a diáspora, a luta contra o racismo e a desigualdade racial? Esse episódio, constitutivo – que demarca a passagem da vida infantil para a vida adulta – inscreve-se sobre a égide de uma questão crucial para compreender a sobrevivência e a vitória que esse homem liderou. A questão que se coloca e acompanha Mandela em sua trajetória remonta a seu passado ancestral e o indaga sobre a coragem. Ele nos ensina que a coragem não é um bem inato ao homem, mas uma conquista pessoal. Foi exatamente o constrangimento, segundo ele mesmo, de “ter vacilado, não gritei com voz firme” que moldou sua coragem, e conseqüentemente sua capacidade de resistir a todas as atrocidades que ele vivenciou na luta contra o *apartheid*.

Qual seria a herança que temos que resgatar do exemplo de Mandela? A herança de que podemos desenvolver, apesar de todas as injunções, uma coragem que nos permita avançar em nossas lutas. Onde podemos recorrer para encontrar referências sobre a coragem? Em nossa ancestralidade que reside em inúmeras de nossas manifestações culturais. Para nós, sem desejar sermos pretensiosos, a diáspora é a fonte da coragem de Mandela. Ele mesmo, ao lado de outros tantos, como Stephen Biko, Abdias do Nascimento, Malcolm X, Zumbi dos Palmares – em tempos distintos e em lugares diferentes –, é oriundo da diáspora e teve, em meio ao medo, de inscrever a coragem como um tributo para as novas gerações. Esses afros descendentes são analogias críticas acerca da realidade, são poéticas de lutas e são horizontes de transformações. Construir analogias críticas nos impõe inventividade para enfrentar as opressões que o racismo representa. Temos exemplos, inúmeras vitórias, arte e cultura e um povo belíssimo: vamos aos combates.

### **Referências bibliográficas**

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 3. ed. Vol. I & II. Rio de Janeiro: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971.

- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: CARONE, Iracy & BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BHABHA, Homi. K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- CARNEIRO, Edson. *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1950.
- CASTRO, Yeda Pessoa. Colaboração, Antropologia e Linguística nos Estudos Afro-brasileiros. In: LODY, Raul; MARTINS, Cléo (Orgs.). *Faramará: O caçador traz alegria*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- COSTA, Sergio. A Construção Sociológica da Raça no Brasil. *Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, ano 24, n. 1, 2002.
- D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: Racismos e Anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- FANON, Frantz. *Pele negra, Máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.
- FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afro-descendentes: Identidade em Construção*. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: Curso Collège da France (1975–1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil – I*. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- GILROY, Paul *O Atlântico negro: A modernidade e a dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 8. ed. Rio de Janeiro: D&A, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HOLANDA, Sergio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JACCOUD, Luciana & BEGHIN, Nathalie. *Desigualdades Raciais no Brasil: Um Balanço da Intervenção Governamental*. Brasília: IPEA, 2002.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da Viagem: Escravos e Libertos em Minas Gerais no Século XIX*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.
- LODY, Raul. *Candomblé: Religião e Resistência Cultural*. São Paulo: Ática, 1987.
- MARTINS, Leda Maria (2000). A Oralitura da Memória. In: SOARES, Maria Nazareth (Org.). *Brasil Afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- MATTOS, Hebe Maria. *Das Cores do Silêncio: Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista – Brasil Século XIX*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Negra versus Identidade Nacional*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O Sortilégio da Cor: Identidade, Raça e Gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NOGUEIRA, Oracy. *Tanto Preto Quanto Branco: Estudo de Relações Raciais*. São Paulo: T. A. Queiros, 1985.
- OJO-ADE, Femi. O Brasil: Paraíso ou Inferno para os Negros? Subsídios para a Nova Negritude. In: BACELAR, Jéferson & CARDOSO, Carlos (Orgs.). *Brasil: Um País de Negros? 2*. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- REIS FILHO, José Tiago. *Ninguém Atravessa o Arco-Íris: Um Estudo sobre Negros*. Belo Horizonte: Annablume, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-modernidade*. 3. ed. Porto: Afrontamentos, 1994.



- \_\_\_\_\_. *Globalização, Identidade e Diferença: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*. São Paulo: Autêntica, 2003.
- SILVA, Consuelo Dores. *Negro, Qual é o seu Nome?* Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro: As vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- STENGEL, Richard. *Os Caminhos de Mandela: Lições de Vida, Amor e Coragem*. São Paulo: Globo, 2010.
- VERGER, Pierre. *Orixás: Deuses da África no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.

Recebido em: 27/10/2012

Aceito para publicação em: 18/12/2012