



Da África em Casa à África fora de Casa (Notas sobre uma exposição em trânsito)

Antonio Motta

Não são poucas as controvérsias que envolvem os museus e suas formas de representação. Todavia, em torno deles, há certamente um consenso: para que sobrevivam, necessitam antes de tudo adaptar-se a mudanças políticas e socioculturais mais amplas, o que exige a redefinição de seus papéis no mundo contemporâneo.

Assim, tradicionalmente identificados com projetos de construção de nacionalidades, os museus adquiriram no presente novos sentidos e significados políticos. Não mais se constituem em espaços de produção de memórias nacionais hegemônicas ou de consagração da unidade da Nação. O que parece importar na configuração atual do campo museal brasileiro é, em sentido inverso, a crescente fragmentação das grandes narrativas que urdiam os discursos da identidade nacional. Nesse contexto, o que se ressalta contemporaneamente naquele campo, a partir de modos e perspectivas variadas, é o reconhecimento da diversidade cultural como valor ético e político fundamental.

Nessa nova ordem discursiva e política, há uma tendência à recusa, por parte de alguns museus, a se identificarem apenas como espaços depositários e legatários associados a coisas passadas, resultado de coletas seletivas e acumulativas. São museus que buscam, cada vez mais, integrar processos sociais dinâmicos que, em última instância, revelem e deem novos sentidos aos artefatos neles conservados e expostos. Alguns chegaram inclusive a romper em algum momento com as fórmulas canônicas de exibir artefatos culturais, com o intuito de, ao invés disso, estabelecer um diálogo com grupos sociais subalternos, convidados para neles intervirem e se verem representados.

Experiência dessa natureza ocorreu recentemente no Museu da Abolição (MAB), na cidade do Recife, criado oficialmente pelo governo brasileiro em 1954. Como o próprio nome sugere, ele tem como interesse principal a presença e a participação do Negro na sociedade brasileira, tanto a partir de uma





perspectiva histórica quanto contemporânea. Desde sua fundação, intermitentes períodos de funcionamento caracterizaram a trajetória desta instituição. Permanecendo fechada nos últimos anos, foi reaberta ao público em 2010, quando uma nova direção lhe foi designada.

O fato inovador foi o processo participativo que mobilizou, ao longo de vários fóruns de discussão, organizações não governamentais, lideranças de movimentos negros, de associações locais, representantes de movimentos sociais e de estudantes africanos no Brasil. O objetivo premente era rediscutir o próprio sentido do museu e, deste modo, incentivar os participantes a traçarem um macroroteiro para uma exposição de longa duração, já que o museu não possui acervo, nem tampouco exposição permanente.

Acalorados debates se sucederam durante várias sessões daqueles fóruns. Ao término de intensas negociações, chegou-se a um acordo sobre algumas ideias gerais para o projeto expográfico, que previa a criação de vários espaços temáticos relacionados à África e à presença do Negro na sociedade brasileira. Entre os que participaram das etapas de concepção e de montagem do projeto havia a nítida predominância daqueles que se reivindicavam como afrodescendentes, seguidos de outros simpatizantes da ideia da exposição e, finalmente, de alguns africanos que se encontravam na qualidade de estudantes conveniados em instituições de ensino superior no Brasil.¹

Provavelmente, o desafio maior era a proposta de uma curadoria coletiva e participativa que, em princípio, romperia com a autoridade e a legitimidade de um saber conferido a um único especialista, como de praxe ocorre na maioria das exposições. Além disso, um dos corolários, previamente discutidos, era o da não predominância de certos valores, crenças e ideais sobre outros, mas, em sentido contrário, de um campo de tensão e embate permanentes, propiciando a interlocução e a representação de ideias antagônicas, a partir de níveis diferenciados de aprofundamento. Isto porque a intenção era articular conteúdos e objetos diversos, criando assim teias de relações que pudessem comunicar, informar, registrar, testemunhar e, sobretudo, questionar a realidade, transformando-a em mensagens compreensíveis para um público diversificado. A exposição não era algo conclusivo, mas *work in progress*, podendo, a qualquer momento, novos elementos serem nela inseridos ou dela subtraídos.

1 O Programa Estudante Convênio de Graduação-PEC-G é um programa educacional que o governo brasileiro mantém através de reserva de vagas nas Instituições de Ensino Superior, destinadas, geralmente, aos estudantes da África, da Ásia e da América Latina. O estudante de convênio é um aluno selecionado diplomaticamente em seu país de origem pelos mecanismos previstos no Protocolo do PEC-G em vigor desde o ano 2000.





No entanto, o que realmente interessa e motiva este ensaio não é o museu; mas entender de que modo a construção de uma narrativa expográfica é capaz de desencadear conflitos de interpretação e tensões gerados a partir de diferentes lógicas de compreensão sobre o continente africano, aqui convertidas em objeto de análise. Por isso, mais do que o resultado do próprio conteúdo expositivo apresentado, ganha destaque o processo de discussão e disputa através do qual a narrativa expográfica foi sendo construída.

O que se viu, então, foi a representação de imagens tanto de uma África que se reivindicava “em casa”, como queriam os afrodescendentes, tendo em vista o lócus territorial brasileiro como referencial da África, quanto de uma outra, “fora de casa”, tal como a reconheciam os “estudantes africanos”, que ganham aqui esta denominação genérica que compreende estudantes de países africanos no Brasil. Estes, por sua vez, partiam da ideia de um continente culturalmente diversificado, em situação pós-colonial, tendo como orientações espaciais a circulação de indivíduos e de objetos, bem como seus diferentes trânsitos, a formar redes de conexões e, com elas, a expansão de tecnologias da informação e possibilidades cada vez maiores de interconectividade – ambas as interpretações, todavia, aparentemente incompatíveis como diálogos possíveis.

Mas antes de analisar os processos de tensão, discussão e intervenção dos estudantes africanos na exposição, seria interessante situar, grosso modo, alguns de seus universos relacionais e suas conexões com o Brasil e com o exterior, assim como preferências, motivações, expectativas e visões de mundo.²

AFRICA AWAY FROM HOME: MOBILIDADES, TRÂNSITOS E PREFERÊNCIAS ENTRE ESTUDANTES AFRICANOS NO BRASIL

Ao total foram 33 estudantes que participaram da exposição, dos quais 22 procedentes de Países Oficiais de Língua Portuguesa (PALOP), sendo os demais de Nigéria, Gana, Benin, Senegal e Congo. Entre eles havia naturalmente afinidades eletivas, o que os aproximava pela língua e a nacionalidade,

2 Esta pesquisa faz parte de um projeto mais amplo (PROCAD), desenvolvido com a UnB (Universidade de Brasília), a UFPE (Universidade Federal de Pernambuco) e a UFBA (Universidade Federal da Bahia), intitulado “Relações de Alteridade e a Produção das Desigualdades: uma perspectiva Sul Sul”. No caso aqui mencionado, trata-se de uma investigação realizada com estudantes de países africanos no Brasil, na modalidade de acordos de cooperação internacional, firmados entre o Brasil e os países da África, vinculados a diferentes instituições de ensino superior brasileiras por meio de redes virtuais e de contatos *in situ*. Entre os objetivos perseguidos, busca-se pensar como, a partir de certos fluxos e interconexões, diferenças e semelhanças culturais, é possível dialogar com coletividades construídas à distância ou até mesmo comunidades imaginadas.



mas acabava diferenciando os “lusófonos” dos anglófonos e francófonos, e vice-versa. A faixa etária variava dos 18 aos 30 anos, equilibrada entre jovens do sexo masculino e feminino com origens sociais diferenciadas.³

Para uma grande parte daqueles procedentes de países oficiais de língua portuguesa, a escolha pelo Brasil se deu mais pela oferta de bolsas de estudo do governo brasileiro do que pelas afinidades culturais que se imaginava existirem entre esses países com o Brasil, sobretudo por meio da língua e dos laços históricos que ligam as ex-colônias de Portugal. Dos estudantes palopianos, sete eram da Guiné-Bissau, seis de Cabo Verde, cinco da Angola, três de Moçambique e um de São Tomé e Príncipe. Alguns deles demonstraram claramente a preferência por outros destinos geográficos, como Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, França, Alemanha, Japão, caso tivessem opção de escolha. Nesses países visualizavam maiores oportunidades de aquisição linguística e aperfeiçoamento de conhecimentos técnicos de última geração, da mesma forma que representavam para eles modelos de sociedades e culturas mais próximos de seus interesses profissionais.

No quadro geral dos participantes africanos, muitos deles possuíam irmãos ou parentes em diferentes países da Europa e nos Estados Unidos, o que possibilitava um fluxo de comunicação intensa e, em alguns casos, deslocamentos temporários. Enfim, o Brasil apresentava-se para a maioria, em princípio, como uma passagem ou acesso a uma formação profissional a ser capitalizada em seus países de origem ou em outros lugares. Isto foi possível de se notar a partir de alguns depoimentos durante o processo participativo da montagem da exposição, o que revelou escolhas e trajetórias diversas.

Ariosvaldo, cabo-verdiano de São Vicente, 23 anos, é o terceiro filho de uma família de pescadores. Por um bom tempo nutriu a expectativa de um dia poder juntar-se a seu irmão mais velho, Joaquim, motorista de táxi em Boston, que

3 O recorte aqui apresentado foi resultado de uma experiência realizada com alguns estudantes africanos convidados a participar e a interagir durante a montagem da exposição no MAB, na cidade do Recife. A pesquisa ocorreu durante discussões de grupos focais que reuniram afrodescendentes e os estudantes africanos convidados e, posteriormente, no período de 8 a 15 de novembro de 2010, durante a montagem da proposta expográfica. As narrativas aqui transcritas são parte do material de uma pesquisa mais ampla, ainda inédita, realizada através de rede virtual, nacional, com estudantes conveniados em IES no Brasil. Entretanto, a amostra dos pesquisados, cujos nomes são fictícios, teve como critério a participação dos estudantes africanos nas discussões e na montagem expográfica no MAB-Recife. Para isso, utilizaram-se fragmentos orais de algumas entrevistas e depoimentos por meio da transcrição direta, coloquial, como habitualmente se utiliza como estratégia da escrita etnográfica, a fim de conferir maior “efeito do real”. Por outro lado, utilizaram-se também transcrições escritas pelos próprios estudantes, como metodologia previamente acordada com eles. Muito deles descreveram em seus cadernos de campo a situação vivenciada durante as discussões e a montagem da exposição, discutindo de forma subjetiva algumas impressões pessoais e registrando informações sobre suas trajetórias biográficas. É importante também ressaltar que muitas das falas selecionadas (acompanhadas de observações etnográficas subsidiárias e de observação *in situ*) foram convertidas em pequenos esquetes, isto é, focos narrativos oniscientes, o que permite realçar a situação etnográfica experienciada. Tal escolha se deve a uma economia textual, já que se trata de um breve ensaio.



contribui financeiramente para o estudo de seus irmãos. Como o sonho americano não vingou, a possibilidade de cursar no Recife Ciência da Computação, na Federal de Pernambuco, pareceu-lhe uma alternativa para o “futuro” e, “quem sabe”, realça ele, “um dia poder tentar a vida nos Estados Unidos ou no Canadá”. Ainda ressaltou que mantinha contato regular com o irmão e com outros amigos imigrantes cabo-verdianos nos Estados Unidos, comunicação sistemática através da internet que lhe possibilita atualizar diariamente os assuntos.

Para Anselmo, moçambicano, 28 anos, estudante de design da Federal do Ceará, o Brasil só se apresentou, finalmente, como opção depois de ter sido indeferido seu pedido de bolsa para o Japão:

Era particularmente o destino almejado para minha formação superior, não só pelo fato de o Japão possuir melhores instituições, qualidade do ensino e de avanços tecnológicos, mas, sobretudo, pelo alto valor da bolsa e de condições especiais de estadia e integração que o governo japonês oferecia aos bolsistas. Também a oportunidade de aprender uma segunda língua, globalizada, além, é claro, de uma vivência cultural ímpar por se tratar de um país completamente diferente de Moçambique. Isto não ocorre aqui no Brasil, tanto por ser a mesma língua como por não constituir uma formação tecnológica de ponta que me permita propor um diferencial de mercado – se for o caso de ir para outro país ou até mesmo retornar a Maputo.

Sourou é do Benin, 21 anos, e por várias vezes havia tentado bolsas do governo francês, sem sucesso. Com muita dificuldade financeira para se manter, Sourou acabou se convencendo a estudar economia na Federal de Pernambuco. É evangélico e a igreja à qual se filiou, ao chegar no Recife, o apoia financeiramente para a realização de seus estudos. Por outro lado, há também aqueles para quem o Brasil já constituía um destino previamente escolhido. Para alguns, havia certa familiaridade através de notícias de parentes e amigos que vivem no Brasil, como é o caso de Amodu, 18 anos, oriundo da região de Bafatá, na Guiné-Bissau, de religião islâmica. Seu pai partiu para o Brasil nos anos 1980 para tentar a vida em São Paulo, deixando ele, o irmão mais velho e a mãe em Bissau. Amadu tem notícias esporádicas do pai, que atualmente vive e trabalha em São Paulo, tendo constituído nova família no Brasil. Faz três anos que seu irmão mais velho veio estudar engenharia em Fortaleza, casou com uma brasileira e conseguiu trabalho. Não pretende retornar a Bissau. Já Amadu, quando finalizar o curso





de relações internacionais, na Federal do Rio Grande do Norte, espera retornar a seu país e trabalhar em uma ONG, na qual, por um bom tempo, foi voluntário de causas ecológicas.

Outro elemento não menos significativo diz respeito à escolha desses estudantes pelos destinos geográficos no Brasil. Alguns não tinham a intenção de estudar no norte nem no nordeste do Brasil, mesmo que, posteriormente e independentemente de suas vontades, fossem enviados para essas regiões. Ainda em seus países de origem, a preferência era por outras capitais localizadas no centro-sul do Brasil, como Rio de Janeiro e São Paulo, embora o custo de vida ali fosse bem mais elevado, comparado a outras cidades do país. Trata-se de lugares identificados por eles como “mais industrializados” e com maiores potenciais e oportunidades no campo acadêmico e, sobretudo, de trabalho. É o caso de Amanda, estudante angolana, de Serviço Social, na Federal da Paraíba. Recorda que quando o Brasil se apresentou como a única possibilidade no estrangeiro para continuar os estudos, logo lhe veio o desejo de se instalar no Rio de Janeiro ou em São Paulo. Eram estas as imagens de metrópoles “mais desenvolvidas” que havia retido das telenovelas brasileiras no início dos anos 2000, o que a fazia associar tais cidades à visão do “mundo moderno e urbano”:

Essa era a imagem de Brasil desenvolvido que me atraía, com cidades movimentadas e com um mundo de coisas a oferecer. Quando concluir o curso, vou tentar alguma coisa por lá, pois há maiores chances de trabalho, além do que possuo amigos angolanos e também de Cabo Verde e da Guiné que vivem e trabalham no Rio, e outros, em São Paulo.

Provavelmente uma das mais frequentes expectativas desses jovens seja o ideal de modernidade, associado à visão de mundo globalizado e cosmopolita, em que as oportunidades de estudo e de trabalho possam convergir. Isto também transparece no comentário de Nicolau, jovem guineense, da região de Gabu, estudante de informática da Federal de Pernambuco, quando indagado sobre o que realmente o motivou a estudar no Brasil. “A oportunidade da bolsa e o fato de não falar uma língua estrangeira”, esta última sendo a primeira facilidade identificada por ele. Depois explica:

Porque a imagem que me vinha do Brasil era a de um país tecnologicado, muito desenvolvido na área da informática, o que em Bissau é impossível se pensar. Para quem vem de um país economicamen-





te desfavorecido e com pouca oportunidade, acreditava estar no primeiro mundo, pois tudo parecia ser muito desenvolvido. Agora já não penso mais o mesmo e, se pudesse escolher, seria a Europa. O mesmo que fazem meus colegas brasileiros. O intercâmbio deles é sempre com países europeus ou Estados Unidos, jamais pensam em ir para outros países vizinhos da América Latina, porque dizem que são terceiro-mundistas. A África, então, nem sequer é cogitada: simplesmente não existe no mapa deles. Estão certos de que a África é apenas savana e safári. Para eles, tudo lá é fome e desgraça, que ali não se faz ciência e tudo é só magia e bruxaria.

Outras capitais do sul, como Curitiba, Florianópolis e Porto Alegre, onde prevalece maior contingente de população estrangeira branca, são também destinos cobiçados por alguns desses jovens estudantes. Foi assim com Sammir, congolês de Kinshasa, estudante de engenharia na Federal de Alagoas. Nas férias passadas, Sammir foi visitar seus amigos congoleses em Curitiba e em Florianópolis. Relembra que ainda em seu país já nutria a vontade de estudar em Curitiba, pois dois de seus amigos já haviam comentado com ele sobre as condições favoráveis que esta cidade oferecia, além do elevado número de imigrantes estrangeiros europeus. Sobre isso justifica Sammir:

Pode até parecer contradição eu querer me mudar para Curitiba, pois se em Maceió o preconceito com o negro é grande, lá também deve se passar o mesmo ou até mais, porque tem muitos brancos imigrantes alemães e italianos. Mesmo assim, tenho vontade de me mudar para lá, pois sempre quis ter contato com outras paisagens, outras línguas e culturas, embora não tenha podido ainda conhecer outros países.

Como outros de sua geração, Romildo, angolano, estudante de cinema na Federal de Pernambuco, também ambiciona o consumo de bens culturais: cinema e shows de *heavy metal* são os seus preferidos. Nas horas vagas é DJ e *beatmaker*. Mas o que o motivou a vir ao Brasil para estudar foi a expectativa de aperfeiçoar a técnica de finalização em videocliques, que pratica, mas de forma amadora. Viveu alguns meses em Salvador onde, juntamente com uma equipe local que o havia contatado ainda em Luanda, participou de um documentário etnográfico que se propunha a comparar mercados populares na Bahia com outros semelhantes em Bissau e Luanda. A experiência foi positiva para ele porque





o introduziu no campo profissional, embora – como lembra – não estivesse muito interessado em identificar semelhanças culturais entre Angola e Bahia, sobretudo porque, diz ele:

O meu ideal estético não combina com a Angola do passado, nem estou interessado em buscar tradições culturais. Estou a querer apenas captar o presente, e se possível através de uma estética urbana, com muita tensão e disputas entre os bandos juvenis. Meu primeiro vídeo amador foi protagonizado por jovens *rappers* angolanos. É claro, com muita influência americana e, sem dúvida, todos por certo reconhecerão a influência marcante do meu mestre e inspirador Hochi Fu. Foi ele quem me fez ver que Angola pode exportar talentos jovens para o mundo e até para Hollywood.

No que concerne à religiosidade, a maioria deles era muçulmana, dividida com boa parte de protestantes e católicos, o que, de certa forma, frustrava a expectativa de interesse dos afrodescendentes pelas religiões de matriz africana. Ao desembarcarem no Brasil – e depois de um determinado período de integração – muitos desses estudantes africanos começaram a frequentar as igrejas católicas e protestantes como forma de expressar suas religiosidades. Os que são da religião islâmica se depararam com dificuldades para encontrar mesquitas, já que na região Nordeste, e como de resto no Brasil, não há uma tradição islâmica difundida.

Geralmente nos códigos de vestir – ao contrário do ideal estético preconizado pelos brasileiros, em particular afrodescendentes – os estudantes africanos no Brasil, ao que parece, buscam evitar inscrições corporais, indumentárias ou algum tipo de diacrítico que remetam aos padrões étnicos de seus países e que chamem a atenção para qualquer referencial exótico. Como costuma ocorrer entre os jovens brasileiros e de outros países da América Latina, preferem incorporar signos ocidentais de consumo, a exemplo das calças jeans, dos tênis, das *t-shirts* e de outros adereços do *design* contemporâneo. Do mesmo modo que se interessam também pelas últimas novidades tecnológicas disponíveis no mercado (*notebooks*, *ipod touch*, *ipad*, *iphone*) como desejo de consumo, mesmo que não correspondam ao real poder aquisitivo desses jovens.

Como se passa com a maioria dos imigrantes estrangeiros, existem também momentos de sociabilidade por meio da gastronomia e da música de seus países, como redes de sociabilidade com outros estudantes africanos de nacionalidades diversas. Vale salientar, todavia, que esses estudantes costumam, entre





eles, definir-se por categorias de pertencimento (angolanos, guineense, cabo-verdianos, congolese, nigerianos etc.). Mas, ao chegarem ao Brasil, são obrigados a convergir para uma categoria mais ampla e situacional, denominada simplesmente de “estudantes africanos”. O que se observa então é uma articulação entre esses vários níveis de identificação, que vai desde o pertencimento de nacionalidades específicas – responsável pelas primeiras redes de acolhimento e sociabilidades mais estreitas entre seus compatriotas, quando esses estudantes chegam ao Brasil – passando em seguida pelas identificações linguísticas mais genéricas do tipo lusófonos *versus* anglófonos *versus* francófonos, sem que sejam levadas em conta as inúmeras línguas nacionais, até ascender, finalmente, à categoria genérica de “africanos”, comumente imputada pelas políticas de convênios universitários e adotada pelos estudantes brasileiros.

Essas dinâmicas de sociabilidade e identificação são postas em cena a cada celebração de datas cívicas comemorativas de seus respectivos países de origem, ocasiões em que se realizam festas sob o pretexto de se reunirem para o divertimento. Entretanto, tais eventos não deixam também de constituir momentos de encenação de afinidades e diferenças, tanto em relação à sociedade de acolhimento, isto é, a brasileira, quanto entre as distintas nacionalidades africanas que se fazem representar nas festas. Nessas circunstâncias, observa-se a presença de estudantes de diferentes nacionalidades africanas, formando aquilo que genericamente se poderia definir como uma espécie de “comunidade de sentido”. Tal fenômeno pode ser entendido como um momento especial que se manifesta através desses encontros comemorativos e que permite a esses estudantes, de diferentes nacionalidades, compartilharem e vivenciarem então interesses de sociabilidade comuns ligados à música, à dança, à moda, ao consumo e a outras dimensões da vida afetiva (“ficar”, “namorar” etc.).

Geralmente, as festas ocorrem nos clubes universitários ou em locais alugados, dependendo do que as cidades ou as universidades nelas localizadas possam oferecer. Em tais situações, o que se tem notado é uma verdadeira “disputa” por quem está mais bem vestido. As estudantes africanas costumam exibir roupas elaboradas, orientadas por padrões da moda ocidental, inspiradas no *design* de *griffes* consagradas, com uma particular característica que divergia do gosto de algumas estudantes brasileiras, que eventualmente participavam desses eventos. Ocorre que, para as brasileiras dessa mesma faixa etária, o estilo “casual” e descontraído seria o mais adequado para tais ocasiões, já que se tratava de reuniões de jovens universitários. Entretanto, ao que tudo indica, tal código de vestir não corresponde ao ideal estético preconizado por muitas das jovens africanas que frequentavam esse tipo de festa. Para elas, a identificação do vestir passava por referenciais bem mais elaborados, próprios daquilo que no Brasil se condicionou





a ser usado nas grandes cerimônias (casamentos, bailes de formatura, jantares de gala etc.), sendo privilegiados as maquiagens especiais e os penteados, como também, na medida do possível, um *look* pomposo que pudesse ser visto e admirado por todos. Enquanto para as moças os vestidos, os sapatos altos e coloridos de *griffes*, as bolsas e os adereços estéticos tornam-se signos de distinção, para os rapazes são as marcas das camisas, de *blazers*, cintos, sapatos e calças que adquirem especial fetiche.

Exemplo daquilo que se está buscando realçar ocorreu com um jovem brasileiro, que se definia como afrodescendente, estudante de ciências sociais na Paraíba, e que veio participar de uma festa comemorativa da revolução angolana no clube universitário da Federal de Pernambuco. Para ele, que integrava um núcleo e uma rede de estudos afro-brasileiros, e também militava no movimento negro de sua cidade, a ocasião seria propícia para difundir e reafirmar suas convicções de uma política identitária em prol da cultura afro-brasileira. Sua expectativa era a de que a festa, além de espaço de sociabilidade e de entretenimento, servisse também como um espaço de “militância”, como diz ocorrer em festas semelhantes organizadas por seus colegas brasileiros. Segundo ele, nessas festas são “reafirmados os laços de identidade afro-brasileira, através da comida de origem africana, das roupas étnicas, dos ritmos e das danças afro-religiosas e profanas”. Mas nada disso ele havia identificado no referido evento, como comenta:

Quando cheguei ao clube, fiquei sem jeito. Não pensava estar numa festa africana, que imaginava ser outra coisa, completamente diferente. Não tinha nada a ver com o que eu buscava. Senti-me um tanto humilhado, pois minha roupa destoava do ambiente. Estava de bermuda, tênis e uma camisa de pano estampado com motivos étnicos, que havia sido presenteada por um colega guineense, que estuda comigo na Paraíba. Por isso é que resolvi vesti-la, pois imaginava que todos se vestiriam com roupas étnicas e coloridas de seus países. Na pista de dança rolava muita *world music*, *lounge* e som eletrônico. As estudantes africanas pareciam verdadeiras *top models* de tão produzidas que estavam, e os caras também com roupas de marca. Tudo aquilo me parecia irreal, como se sáísse de alguma revista da burguesia, tipo *Caras*. A galera nem sequer me olhava, ignorava simplesmente minha presença. Fiquei sobrando por um bom tempo até que encontrei uns jamaicanos, uns cinco ou seis. Eram estudantes do *PEC-G* da UFPE e estavam isolados num canto do jardim. Conversavam entre eles. Aproximei-me e logo fui intro-





duzido no grupo. Houve uma interação legal, rolou muito *baseado* e fiquei com eles até o amanhecer, quando a festa acabou. Acho que se sentiam discriminados, como eu, talvez por não serem africanos e terem um visual meio jogado, assim de rastafári, ou alternativo, como era o meu caso. De tudo o que lembro ficou a imagem de que aquela, com certeza, não era a África que eu buscava.

COLETAR O PASSADO: REAPROPRIAÇÕES MÍTICAS DA ÁFRICA EM CASA

O argumento de que o Brasil e a África encontram-se ainda associados à imagem da escravidão era recorrente entre os que participaram da exposição. Mas o passado de longa duração, no qual se situa esse evento histórico, era visualizado pelos brasileiros como mácula de origem e, por isso, a *mea culpa* de uma política pública de reparo se fazia prioritária. O mesmo tipo de compreensão, no entanto, não se aplicava aos estudantes africanos, de outra geração, que também se faziam representar nos debates e não se sentiam parte dessa memória coletiva.

Dessa constatação histórica derivam outras interpretações das quais a predominante entre aqueles que reivindicavam a afrodescendência era a de que o continente africano constituía parte integrante de um “Nós”. Tal lógica levava a crer que os vínculos ancestrais com o outro continente sempre estiveram presentes na vida social brasileira e, por isso, tornava-se lugar-comum afirmar que as influências africanas acabaram por se transformar em manifestações genuinamente nacionais, tamanho o grau de suas interpenetrações.

O fio condutor dessa premissa é antigo e bem conhecido, pois se encontra na base de uma das declarações de princípio, formulada por Sílvio Romero, em 1888. Para o autor de *Poesia Popular do Brasil*, ir à África parecia-lhe completamente inútil, pois ela já se encontrava “em casa” (ROMERO, 1888). Nem o gosto pela aventura na travessia do Atlântico era preciso para descortinar a alteridade exótica; bastava apenas dirigir o olhar ao redor de si mesmo: no espelho do quarto, na cozinha ou no outro lado da rua. É que a África tornara-se elemento intrínseco da propalada identidade nacional brasileira e, com ela, o conceito de cultura afro-brasileira posteriormente se afirmaria como linhagem no chamado pensamento social brasileiro e na antropologia nacional.

Deste modo, com matizações diversas, a África e suas representações deslizarão do etnopessimismo que prevaleceu no final do século XIX, caracterizando as gerações de Romero, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, entre outros, para o etnoufanismo culturalista, como fez Gilberto Freyre (1933), Artur Ramos (1937), Edison Carneiro (1948) e tantos outros a partir da década de 1930. É verdade





que as teorias de Freyre e, sobretudo, aquelas que conferiam à mestiçagem funções “democratizadoras” logo se tornaram alvo de críticas, da mesma forma que o culturalismo deu lugar a uma sociologia que privilegiaria o estudo do Negro a partir das desigualdades sociais, das relações de classes e do preconceito da cor (NOGUEIRA, 1954; CARDOSO, 1959; FERNANDES, 1965).

Divergências ideológicas à parte; permanece, todavia, a tônica em visualizar os povos africanos como elemento constitutivo de formação da sociedade nacional, bem como considerar determinante seu legado na cultura brasileira. Este argumento vem ganhando força não apenas no senso comum, mas também no repertório de políticas públicas voltadas para a cultura. Além disso, não se pode ignorar que preocupação discursiva semelhante tem sido capitalizada pela atual “diplomacia cultural” brasileira no estímulo ao comércio internacional e a outros investimentos na esfera do capital financeiro privado no continente africano. Tal política não somente tem motivado interesses econômicos do Estado brasileiro nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), como também destes para com o Brasil, notadamente no que diz respeito aos acordos de cooperação no campo da educação, possibilitando a vinda de muitos estudantes africanos.

Quando convidados para participar da exposição, a primeira reação manifestada por alguns desses estudantes foi a de construir narrativas que refletissem facetas contemporâneas de seus países, e não aquela da África brasileira. Isto principalmente porque o interesse deles era contemplar a visão de seus respectivos países a partir de uma perspectiva dinâmica, cosmopolita, de integração aos fluxos da economia mundial, liberta, assim, da visão de um continente apenas guardião de memórias e tradições passadas.

Durante os debates que antecederam a montagem da exposição já havia sido expressa certa oposição dos que se reconheciam afrodescendentes em relação à orientação seguida pelos estudantes africanos, que preferiram se manter críticos ao macrorroteiro proposto para a exposição. Do lado dos afrodescendentes – tal como se autodenominavam – era nítida a tendência em acionar o repertório de africanidades ou africanismos no Brasil, sempre a partir de um recuo temporal, reativando, deste modo, aquilo a que Peter Fry já se referiu como a “fase romântica” ou até mesmo “heroica” dos estudos afro-brasileiros (FRY & VOGT, 1996, p. 32). Para este fim, os recursos expográficos e cenográficos se fizeram representar através de objetos e de fotos que buscavam tematizar o passado por meio da sobrevivência e da transformação das religiões de matriz africana no Brasil; do campo ritual com suas respectivas divindades; da influência da comida, de produtos e alimentos trazidos da África; de palavras africanas incorporadas ao léxico brasileiro; do destaque da sonoridade da língua e das técnicas corporais; das danças e festas; das manifestações da cultura popular e de seus ritmos.





Estas e outras tantas contribuições do continente africano à cultura brasileira não estavam sendo contestadas pelos estudantes africanos, que reconheciam como legítima a preocupação dos afrodescendentes em se considerarem “verdadeiros guardiões” de uma memória social, tal como era por eles reivindicada. A maioria dos estudantes africanos parecia apenas questionar a validade desse universo de referências culturais quando se voltava para a realidade contemporânea de seus países e suas diversidades populacionais, em contextos pós-coloniais, aspectos muitas vezes desconsiderados pelos afrodescendentes brasileiros.

Entre alguns integrantes do Movimento Negro e de outros movimentos sociais, além da narrativa expográfica de inspiração predominantemente culturalista, havia também uma tímida proposta de politizar a exposição, reportando-a ao Brasil contemporâneo sob a forma de denúncia social, cujo lema principal era: “O que a abolição não aboliu?”. Com isto, pretendiam avançar para além da imagem do negro preso ao passado escravocrata, sugerindo reflexões sobre o direito dele a terra, à moradia, ao trabalho, à educação, ao consumo, assim como a respeito do estigma da cor ainda presente na sociedade brasileira contemporânea.

No entanto, o ímpeto de “realismo sociológico” de algumas lideranças em quererem trazer à baila as relações de poder, as ações afirmativas e o direito à cidadania logo se viu tolhido por outros interesses individuais, diluindo as questões sociopolíticas numa ênfase cultural. Querelas hierárquicas, de poder e de prestígio entre babalorixás e adeptos das religiões afro-brasileiras – a mensurarem a legitimidade e a importância das casas de santo pela afiliação ancestral ao “passaporte africano” – praticamente dominaram a cena, convertendo o conteúdo expositivo em uma “disputa de terreiro”, como bem observou um dos estudantes guineenses, Sissoco, da região de Gabu, que protestava contra o excessivo foco religioso. Afinal, concluía ele: “querem tomar a parte pelo todo: a África não é terreiro de pai de santo no Brasil, do mesmo modo que uma *balouba* não é a Guiné Bissau”. Daí em diante, as intenções iniciais do projeto expográfico se distanciaram de seus propósitos, transformando a África em comprovante ou “passaporte” de “autenticidade” da cultura afro-brasileira e, por metonímia, da própria “cultura brasileira”.

Em outro contexto, Peter Fry já havia sugerido muito sutilmente que a busca de legitimidade do Negro no Brasil – quando este deixou de ser escravo – exigiu-lhe uma reaproximação mítica com a África de seus ancestrais. Seguindo este tipo de raciocínio, seria preciso, primeiro, torná-lo “estrangeiro” para, depois, fazê-lo “entrar novamente no país”, isto é, no Brasil, juntamente com a sua bagagem de equipamentos culturais trazidos de seus países africanos, só assim reconhecendo-lhe a “dignidade de suas origens”, ao mesmo tempo em que era



convertido em guardião da memória em desapareção (FRY & VOGT, 1996, p. 32-33). Corroborava com essa ideia o antropólogo baiano Vivaldo da Costa Lima, ao notar que

a ida à África de africanos libertos e de seus filhos, pelos fins do século XIX, era, naquele tempo, um importante elemento legitimador de prestígio e gerador de conhecimentos e poder econômico. Enquanto negociavam várias mercadorias trazidas da Costa e levadas do Brasil, também, como hoje se diz, reciclavam o saber da tradição religiosa aprendida com “os antigos”, nos terreiros da Bahia. Assim foi com Martiniano Eliseu do Bonfim, que voltou de Lagos “cheio de saber e razão”, para integrar-se pelo resto da vida na comunidade baiana que permeava com naturalidade e orgulho (LIMA, 2004, p. 205).

Tanto o mito sobre os africanos “abrasileirados” que retornaram às origens, para novamente voltarem à “África da Bahia”, quanto sua contraposta, isto é, a dos africanos “abaianados” que regressaram à África de seus ancestrais transportando novos costumes e estilos de vida brasileiros, povoavam também o imaginário dos afrodescendentes ali envolvidos com a exposição. A segunda hipótese é aventada por Gilberto Freyre no ensaio *Acontece que são baianos*. Na interpretação do autor pernambucano, os africanos “brasileiros” que voltaram à África de suas origens estabeleceram um novo tipo de relação cultural com os seus respectivos países, ao introduzirem, assim, novos códigos por eles adquiridos na Bahia por meio da cultura africana (FREYRE, 1973, p. 209).

A segunda hipótese era também vista com simpatia, mas a primeira seguramente era mais fácil e conveniente de ser encampada pelos afrodescendentes que monopolizaram a discussão durante a montagem da exposição. Isto pela boa razão da legitimidade de conhecimento então pleiteada entre eles: para tê-lo era preciso esquadrihar as origens. Deste modo, muitos acreditavam que a busca pelas raízes no outro continente fazia com que alguns lugares no Brasil, especialmente a Bahia, mantivessem e preservassem ainda intacta uma espécie de “reserva cultural” da memória africana que não mais encontrava correspondência no continente de origem. Visto através desta ótica, o Brasil seria capaz de restituir ou repatriar ao continente africano, e notadamente aos estudantes, “um patrimônio comum, por eles ignorado”, como bem enfatizou um conhecido babalorixá recifense. Protestava este que a cultura iorubá era “berço de sua tradição” e, portanto, “mais importante do que as outras”; a destacar ainda o *status* de sua casa perante as demais que ali se faziam representar. Seu argumento era



de que havia complementado parte do conhecimento religioso em Lagos, com os nagôs-iorubas de sua nação.

Na verdade, a observação do babalorixá referia-se ao desconhecimento da língua iorubá por parte de um estudante nigeriano do curso de informática da Federal de Pernambuco, que integrava a equipe da exposição. Este fato parecia-lhe inadmissível, o que o obrigava a lembrar que possuía proficiência não apenas na língua iorubá moderna como também conhecimento da antiga. Ocorre, todavia, que o estudante em questão vivia no norte da Nigéria, na cidade de Katsina, pertencente à etnia Haussa-fula. O referido babalorixá esquecia que a língua iorubá, embora reconhecidamente importante pelo número de falantes, é utilizada com maior frequência no sudoeste da Nigéria, não constituindo primazia entre outras várias línguas igualmente faladas naquele país, que abriga mais de 250 grupos étnicos. No caso do estudante nigeriano, de religião muçulmana, embora falasse a língua haussa-fula e não desconhecesse a importância do iorubá, preferiu adotar o inglês como língua principal, já que esta, segundo ele, facilitava seu trânsito de comunicação internacional e, especialmente, em sua área de atuação acadêmica, isto é, a engenharia de *software*.

Com efeito, a divergência de repertório entre ambas as partes foi tornando cada vez mais inviável o diálogo, sem nenhum “compartilhamento temporal”, motivando, por isso, os estudantes a se ocuparem unicamente da montagem da última sala do percurso expositivo, exatamente aquela dedicada à África contemporânea. A lógica do percurso, baseada no macrorroteiro expográfico previamente desenhado, contemplava, em primeiro plano, uma sala intitulada “África como Berço da Humanidade”. Nela foram exibidos grandes mapas do continente africano que cobriam diferentes períodos históricos: o povoamento, a partilha colonial, a rota do tráfico negreiro e a nova reconfiguração geopolítica pós-colonial.

Os espaços subsequentes eram dedicados a variações temáticas sobre a contribuição dos africanos na formação da sociedade brasileira, com especial ênfase no campo religioso. Objetos sagrados, pertencentes a algumas casas de santo de Pernambuco e Bahia, foram expostos juntamente com outros artefatos cotidianos que testemunhavam a materialidade e a imaterialidade da África no patrimônio cultural brasileiro. No dia da montagem expográfica e cenográfica houve divergência entre alguns pais de santo quanto à orientação e à posição de destaque ocupada pelos orixás, como também de assentamentos e de objetos que eram reivindicados como de maior ancestralidade que outros. O sistema classificatório, baseado na filiação nagô ou gêge, refletia disputas internas quanto à legitimidade de saberes e prestígio de suas casas. Contemporizavam alguns filhos de santo que o mais importante era o grau de sacralidade e o significado que alguns objetos rituais poderiam transmitir através da cenografia montada, tanto para os iniciados quanto para o público em geral.





Em meio à tensão que se voltava cada vez mais para o mundo sagrado e suas querelas terrenas, Lamine Bangura, da Guiné Bissau, estudante da Federal de Sergipe, 25 anos, inseria-se na contenda questionando a ausência de referências à ascensão social daqueles que se reconheciam afrodescendentes. Tinha especial interesse em conhecer melhor como se dava a mobilidade social no Brasil e quais as ambições de futuro de alguns jovens que, como ele, provinham de camadas populares e depositavam na escolaridade e na formação profissional grande expectativa para a ascensão social.

Enquanto isso, em outro espaço reservado à África contemporânea, alguns estudantes africanos aproveitavam para ajustar certos detalhes sobre aquilo que poderiam materializar através da expografia. Mauro, 24 anos, angolano, estudante de administração da Federal do Rio Grande do Norte, aproveitou para introduzir o tema da globalização na África, ao mesmo tempo em que Zenaide, cabo-verdiana, 22 anos, estudante de comunicação da Paraíba, entrava na discussão chamando a atenção para a difusão e o consumo internacional de ritmos afro-pop no mercado da *world music*. Embora não fosse exatamente este o exemplo esperado por Mauro para ilustrar o seu argumento, sentiu-se, contudo, obrigado a redirecionar a explicação, voltando-se para a importância do mercado musical global – então levantado por Zenaide. Assim, arrematava ele que o *funk* carioca foi transformado em produto de exportação para alguns países africanos, do mesmo modo que o rap-kuduro angolano.

Já Suleimanne, moçambicano, 27 anos, estudante de letras da Federal de Pernambuco, parecia destoar completamente do quadro de curiosidades compartilhado por seus colegas africanos. Abruptamente, interceptou o debate ao indagar sobre a condição de mulato do escritor Machado de Assis. Havia lido Machado no liceu ainda em Maputo, a quem devotava verdadeiro culto de admiração, ponderando ele:

... não pela condição de ser mulato, como querem alguns, mas pela capacidade dele em colocar os problemas universais acima de qualquer cor local e sabor exótico. Como um escritor brasileiro, carioca, bisneto de escravo, e de origem humilde, naquele tempo, veja bem, naquele tempo em que nem se imaginava a tal globalização, pôde ter sido um autor tão cosmopolita? E, aliás, continua ainda atualíssimo, para além de qualquer idioma e cultura em que seja lido!

Um silêncio enorme se fez presente. Nisso, chegaram outros estudantes e novas questões foram postas. O processo abolicionista e seus desdobramentos recentes na sociedade brasileira eram temas centrais da sala seguinte, que antecedia a última





etapa do projeto expográfico, denominada “O continente africano hoje”, da qual se ocuparam os africanos.

COLETANDO O PRESENTE: DO “ESPÍRITO” DOS OBJETOS SAGRADOS AO FETICHE DOS ARTEFATOS GLOBALIZADOS

Se havia imagens a serem privilegiadas e consumidas pelos “de dentro”, isto é, por aqueles que reivindicavam a afrodescendência e um público simpatizante, havia também as visões “de fora”, concebidas pelos estudantes africanos, que resolveram romper com a queixosa ancestralidade dos que reivindicavam as descontinuidades sincrônicas entre vivos e mortos. A proposta alternativa resultou na montagem da última parte do projeto, intitulado “África fora de casa”.

De que modo objetos e documentos pessoais, de uso e valor no cotidiano, poderiam fazer parte da exposição? Dito de outra forma: de que modo narrativas, tecidas a partir de experiências afetivas da memória individual e, sobretudo, do presente, poderiam converter os artefatos ali expostos em signos e mensagens que pudessem ser lidos e interpretados pelo público como uma África plural e heterogênea em contraposição a uma África monolítica, homogênea e idealizada no passado? Como negociar sentimentos de pertencimento, laços de reciprocidade e de solidariedade em contextos de descontinuidades espaciais e temporais?

Este certamente parecia ser o desafio maior para os estudantes africanos, que resolveram encampar a ideia e desenvolvê-la por meio da exposição de objetos pessoais que cada um deles optou por exibir em suportes distribuídos pela sala. Para isso, foram confeccionados artesanalmente grandes dispositivos, sob a forma de móveis, suspensos do teto, dos quais desciam vários fios transparentes em que se fixariam os objetos.

O princípio norteador era de que cada um dos estudantes deixasse em con-signação um objeto qualquer que considerasse significativo e que remetesse a situações diversas, ligadas aos seus países de origem. Por exemplo: algo importante em suas próprias trajetórias, ou algo que reportasse a um evento particular ou a uma determinada experiência coletiva. Os objetos não necessariamente estariam ligados a memórias passadas, mas também podiam se referir ao momento presente. Com efeito, esses objetos atuavam como uma espécie de operadores simbólicos, nada impedindo eventualmente que mobilizassem memórias do passado, mas, sobretudo, recursos imagéticos que desencadeassem diferentes possibilidades quanto aos sentidos a eles atribuídos. Os objetos poderiam variar de tipologia, dependendo da escolha individual: objetos fetiches, objetos signos, objetos sociais e utilitários etc. No momento de fixá-los aos móveis, cada um dos estudantes africanos deveria exprimir algo sobre o objeto escolhido, articulando-o a uma narrativa pessoal, a ser registrada através de multimeios. Tal recurso posteriormente





desempenharia papel crucial na comunicação durante a exposição.

Contrariando a expectativa dos que reivindicavam a “África em casa”, isto é, a preferência pela exposição de objetos como testemunhos do passado inscritos numa memória de longa duração, a partir de um distanciamento temporal, os estudantes africanos optaram por deixar na amostra artefatos utilitários do seu cotidiano, destacando sua função social no presente, ao mesmo tempo em que a esses objetos eram atribuídos sentidos diversos. Como é comum nas culturas juvenis, vários foram os casos em que os artefatos tecnológicos foram convertidos em objetos de conexão com o mundo por parte de alguns desses estudantes, como é o caso de Vanessa, 20 anos, cabo-verdiana, estudante de comunicação da Federal do Maranhão. Para ela, o seu *ipod*, recentemente adquirido com a economia da mesada enviada pelos pais, metaforizava de forma exemplar a proposta de objeto a ser exposto, conforme explicava:

Ele já é parte de minha memória. Eu o tenho a meu lado, o dia inteiro. Até mesmo quando vou me deitar, fico a ouvir música e adormeço. É nele que guardo minhas recordações: fotos, vídeos, músicas, minha família, minha terra, meus amigos. Ele me aproxima dos que estão distantes, pois acesso o meu *facebook* e *e-mail* a todo o momento que posso. Quando retornar para minha terra, carregarei também nele minha memória do Brasil.

Compartilhavam dessa mesma ideia o estudante nigeriano Mahdi, o guineense Nicolau e o cabo-verdiano Ariosvaldo, todos da área de informática. Por razões práticas, seria impossível exibirem seus *laptops* ou *ipads*, já que eram ferramentas de trabalho. Por outro lado, tais objetos tornavam-se cúmplices e inseparáveis do cotidiano e, por isso, o desejo de torná-los visíveis. Assim, atribuíam também a esses objetos o sentido de “arquivos de memórias pessoais”, que para eles independiam do espaço-tempo, metaforizando, deste modo, a ambígua relação de estar “fora de casa” e ao mesmo tempo “dentro de casa”.

Para outros estudantes africanos, os objetos escolhidos para serem expostos adquiriam diferentes tipos de valores: afetivos, religiosos, artísticos, de consumo etc. Foi assim que Danfa, 25 anos, estudante guineense de comunicação da Federal do Ceará, ao preferir reafirmar suas convicções religiosas mulçumanas, exibiu o *masbaha* (terço mulçumano) com que seu avô paterno o havia presenteado ainda quando criança, enquanto Romildo, angolano, católico, mas não praticante, estudante de cinema, exprimiu suas ambições materiais ao expor ao lado do *masbaha* um cartaz com o retrato do compatriota e performático produtor de vídeos Hochi-fu, com o seguinte *slogan*: “Minha meta é Hollywood”. Já





para outros, as escolhas foram menos iconoclastas, preferindo alguns o recurso afetivo da memória, como fotos de família e de amigos; artefatos eletrônicos de consumo, como celulares, *pen drives*; adereços femininos de marca (óculos de sol, colares, pulseiras, perfumes); réplica da bola da Copa de 2010, a jabulani; um par de chuteiras Adidas, entre outros artefatos globalizados, atualmente encontrados nos mercados e nas feiras tradicionais africanos.

Seguindo a mesma liberdade de escolha, Serge, congolês, 21 anos, estudante de ciências sociais da Paraíba, optou por algo de foro mais íntimo ao invocar a importância da circulação e do significado de um determinado objeto a partir de um presente recebido. Deste modo, resolveu deixar exposto um cinto de couro, já gasto, que havia ganhado do pai quando completou 15 anos:

No final dos anos 70, meu pai foi estudar engenharia aeronáutica na França. Lá se casou com a minha mãe que nos teve, a mim e a meus irmãos. No início dos anos 90, ele comprou esse cinto que praticamente usou por toda a década. Em 2001, quando completei 15 anos, ainda morávamos na França e ele me presenteou o cinto que se mantinha à época em bom estado de uso. Desde então nunca mais me separei deste cinto. Acho que para mim ele representa um laço, um vínculo afetivo, que me enlaça à distância. É por isso que, quando me perguntaram sobre qual o objeto que me tocava mais, logo me veio este: o cinto que meu pai usou e depois me presenteou. É um objeto que não se encerra numa única fronteira, de espaço e tempo, e que está comigo aqui e poderá estar depois em outros lugares. Mas por ora quero deixá-lo exposto para que os outros o vejam. Pois, agora, ele já não é mais um cinto, é um objeto de memória, extraterritorializado.

Recém-chegados ao Brasil, Koutoumi (Congo-Kinshasa), 20 anos, e Jecol Bamutsha (Congo-Kinshasa), 19 anos, foram convidados para participar apenas do processo final de montagem museográfica, não tendo compartilhado das discussões anteriores com os demais estudantes africanos. Destoavam de seus colegas africanos não somente pela forma teatralizada de se exprimirem, mas também pelos artefatos escolhidos para serem expostos. Ambos se definiam entusiastas e ativistas da chamada *Société des Ambianceurs et de Personnes Elegantes (SAPE)*⁴ e, por isso, se autodenominavam *sapeurs*, isto é, aqueles para

4 Foi por volta dos anos 1960, depois da independência do Congo – de Brazzaville e de Kinshasa – que surgiria com ímpeto a chamada *Société des Ambianceurs et de Personnes Elegantes*, a SAPE (Sociedade de Ambientadores e de Pessoas Elegantes). Tal fenômeno teve suas origens no bairro de Bacongo, em Brazzaville, atraindo, na maioria das vezes, jovens de origem social modesta que se autodenominavam *sapeurs*.





os quais o culto à elegância constituía um fim em si mesmo. Para eles, ser *sapeur* representava mais do que um estilo de vida. Era uma “condição” de estar no mundo, ou seja, condição em que a moda excedia suas funções estéticas de representação e distinção sociais para adquirir também valores intrínsecos ao comportamento e à conduta individuais. Deste modo, para os adeptos da *sapologie*, tais valores assumem outras dimensões na vida social, proporcionais ao grau de crença e veneração às grandes griffes ocidentais e ao consumo conspícuo de produtos de luxo importados (camisas, ternos, sapatos, meias, gravatas etc.), assim como ao cuidado sempre zeloso com a aparência pessoal e os atos performáticos, recriados a cada dia.

Daí porque, em língua portuguesa, ao invés de “ambientadores” (tradução ao pé da letra), talvez seja mais adequado chamá-los de “animadores” (Sociedade de Animadores e de Pessoas Elegantes), atributo mais vivo e dinâmico, como é próprio do ato performático de um *sapeur*, partidário da “cultura do *look*” que possa ser exibida e apreciada por todos. Com efeito, seguindo o corolário da *sapologie*, a roupa que se veste é o próprio tecido da pele e, por isso, não se pode imaginar um *sapeur* sem o *dress code* impecável e, sobretudo, aquilo que dá vida e estilo ao que é vestido, isto é, *un moyen de créer une ambiance* (um modo de criar uma atmosfera): princípio norteador que define um *sapeur*, como sintetizava Koutoumi:

Não se nasce *sapeur*, mas nos tornamos *sapeur* simplesmente porque temos um membro na família ou amigo que foi ou é *sapeur*, enfim, um contexto favorável. É como as várias línguas que falamos em nosso país: absorve-se naturalmente sem saber por quê. É também assim com o vestir: acabamos incorporando um estilo e a ele acrescentando nossa criatividade. Foi o que se passou comigo. Quando me tornei adolescente, comecei a frequentar os lugares da noite e a usar as roupas dos meus amigos. Quando completei 15 anos, ganhei de um tio, também *sapeur* e que estava morando em Paris, um par de sapatos J. M. Weston (modelo *mocassin à pampilles*). O Weston foi o meu reconhecimento oficial na SAPE, como *un mot de passe*, e a partir daí nunca mais consegui deixar a SAPE. Quando resolvi vir estudar no Brasil, coloquei na mala o par de Weston, que está em perfeito estado, e me acompanhará por toda a vida. Mas não quero deixá-lo aqui em exposição, pois tenho muito cuidado com ele. Vou substituí-lo por outra marca de sapatos, que comprei em Lisboa, antes da viagem para o Brasil.





Devido à diversidade de objetos escolhidos por esses estudantes, seria impossível reagrupar e registrar no espaço deste ensaio todos os depoimentos e as narrativas que reportaram a experiências individuais ou coletivas. Vale ressaltar, contudo, que o mais importante não foi o resultado exibido, sintetizado pela diversidade de objetos dependurados nos móveis, que atuou como uma espécie de instalação coletiva: “Floresta de Signos”, como foi definida por alguns. O mais significativo, sem dúvida, foram os processos de discussão a partir dos quais os estudantes selecionaram os artefatos, a eles atribuindo valores e significados particulares, a partir de suas próprias vivências e percepções do mundo, por meio de elaboração narrativa.

Além da notória divergência de repertório entre aqueles que reivindicavam a afrodescendência e os estudantes africanos, havia também entre estes últimos desacordo quanto àquilo que deveria ser exposto, e também a própria dificuldade de tradução do continente africano por meio da leitura dos objetos. Os dois depoimentos acima mencionados constituem um bom exemplo dessa dificuldade de enunciação ou mensagem a ser transmitida através dos objetos expostos. Embora da mesma nacionalidade, congolezes, Serge e os dois *sapeurs* tinham valores completamente diferentes. Por exemplo, Serge conferia ao cinto um valor afetivo e de memória, que fazia parte de sua trajetória pessoal, ao mesmo tempo em que este artefato metaforizava para ele o símbolo de uma África dinâmica, globalizada, em constante transformação, através da mobilidade de pessoas, de objetos e trânsito de comunicação. Havia também da parte dele uma preocupação política em face do destino democrático de seu país, o que efetivamente não se manifestava claramente no universo relacional dos dois *sapeurs*. Para Koutoumi, por exemplo, o artefato de uso pessoal, “o par de sapatos”, convertia-se em objeto ritual e de fetiche, agregado à distinção da marca, signo identitário dos *sapeurs*, enquanto remetia também à memória coletiva de um determinado grupo (La SAPE), que para ele representava marca identitária do seu país, mas não do continente africano. Já para alguns estudantes africanos, de outras nacionalidades, nada daquilo lhes parecia convincente para metaforizar o continente ou mesmo alguma expressão inteligível da África que se pretendia enunciar.

Entretanto, o conflito de interpretações diante dos diferentes objetos e assuntos a eles inter-relacionados permitiu aos estudantes africanos problematizarem acerca de como, a partir de certos fluxos e interconexões, diferenças e semelhanças culturais podiam dialogar com coletividades construídas à distância ou até mesmo comunidades imaginadas. Mais importante ainda do que a presença física desses estudantes no Brasil, eram para eles as redes de conexão que se formavam e, com elas, a possibilidade cada vez mais crescente de comunicação, de mobilidade e trânsitos de informações.





Mesmo sem chegarem a um acordo, os objetos foram capazes de revelar temporalidades de um continente ignorado por grande parte dos brasileiros, mas, também, desconhecido por muitos dos jovens africanos. Assim, mais do que a presença física dos objetos, os registros temporais desempenharam um papel decisivo na revelação de sentidos, pondo em evidência o descompasso de temporalidades entre a imagem de uma África como projeção do passado – ou de espectro temporal, sempre presa a um tempo mítico – e as imagens de uma África plural e dinâmica, sincronizada com fluxos culturais globalizados, que não se prestava a uma leitura consensual e estereotipada.

Não há dúvida de que esse descompasso temporal, mediado por valores culturais e geracionais diferentes, provocou certo desconforto entre os que participaram dessa experiência. Mal-estar ainda maior para os estudantes africanos, na medida em que não estavam interessados em “autenticar” um passado comum, que liga Brasil e África, tampouco obrigados a se sentirem parte dele. Por outro lado, possuíam cidadanias e “passaportes africanos”, diferentemente dos seus compatriotas escravizados, que aportaram em solo brasileiro, e dos afrodescendentes, que reivindicavam tal ancestralidade. Este fato tornou-se especialmente relevante porque lhes franqueou o direito e a legitimidade da fala, embora a partir de outra temporalidade histórica e de interesses que não correspondiam exatamente às expectativas criadas pelos seus interlocutores brasileiros que, em última instância, buscavam converter os estudantes africanos em imagem especular da África brasileira. Embora houvesse esforço da parte de alguns brasileiros, mesmo assim não conseguiram se desvencilhar da assimetria temporal e histórica legada pela velha máxima: “Tal pai tal filho”, o equivalente de “Tal África tal Brasil” ou “Tal Brasil tal África” – o que tem, ainda hoje, se prestado a alguns desses equívocos no campo da cultura e de suas representações.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPADURAI, Arjun. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
- BONNOT, Thierry. *La vie des objets*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2002.
- CARDOSO, Fernando Henrique & IANNI, Otávio. *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1959.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Secretaria da Educação e Saúde, 1948.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DANTAS, Beatriz G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DE JONG, Ferdinand & ROWLANDS, Michael (orgs.). *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.
- FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classe*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1965.
- _____. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difel, 1972.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946 [1933].
- _____. Acontece que são baianos. In: _____. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973. p. 263-314.
- FRY, Peter & VOGT, Carlos. *Cafundó: A África no Brasil: linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GELL, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GRAVES-BROWN, Paul. *Matter, Materiality and Modern Culture*. Londres: Routledge, 2000.
- HOSKINS, Janet. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. Londres: Routledge, 1998.
- KARP, Ivan; KRATZ, Corinne & SZWAJA, Lynn (orgs.). *Museum Frictions: Public Cultures, Global Transformations*. Durham: Duke University Press, 2006.
- KARP, Ivan & STEVEN, Lavine. *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991.
- LATOUR, Bruno. Une sociologie sans objet? Remarques sur l'interobjectivité. In: DEBRAY, Octave & TUGEON, Laurier. *Objects & Mémoires*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007. p. 37-58.
- LECLUD, Gerard. Être un artefact. In: DEBRAY, Octave & TUGEON, Laurier. *Objects & Mémoires*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007. p. 59-90.

- LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados*, 18 (52), p. 201-221, 2004.
- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- MILLER, Daniel. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- MOTTA, Antonio. *L'autre chez soi. Émergence et construction de l'objet en anthropologie: le cas brésilien (1888-1933)*. Tese (Doutorado), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1998.
- MOTTA, Roberto . L'Expansion et la Réinvention des Religions Afro-Brésiliennes: Réenchantement et Décomposition. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, 117, p. 113-125, 2002.
- MYERS, Fred. *The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture*. Santa Fé: School of American Research Press, 2001.
- NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor Ltda., 1985 [1954].
- POMIAN, Krystof. *Collectionneurs, amateur et curieux*. Paris: Gallimard, 1987.
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1937.
- _____. *O Negro na Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1956.
- RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977 [1905].
- _____. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006 [1900].
- ROMERO, Sílvio. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949.
- ROMERO, Sílvio. *Poesia Popular do Brazil*. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1888.
- SKIDMORE, Thomas. *Black into White. Race and Nationality in Brazilian Thought*. New York: Oxford University Press, 1974.
- TILLEY, Christopher. *Metaphor and Material Culture*. Oxford: Blackwell, 1999.
- TRAJANO FILHO, Wilson. *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: ABA, 2010.
- TURGEON, Laurier. La mémoire de la culture matérielle et la culture matérielle de la mémoire. In: DEBRAY, Octave & TUGEON, Laurier. *Objects & Mémoires*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007, p. 13-36.



