

## **MUSEUS, RUAS E MERCADOS: processos identitários e alianças da diáspora<sup>1</sup>**

---

**Mailsa Carla Passos**  
Faculdade de Educação – UERJ/Brasil

### **Resumo**

Este artigo consiste em resultados parciais de uma pesquisa em curso que discute processos identitários de sujeitos da diáspora africana. Trato aqui de como vão se manifestando sentimentos de pertença a partir de acontecimentos e encontros em espaços público diversos – em museus, nas ruas, nos mercados. No texto são narrados fatos ocorridos com um grupo de pós-graduandos e professores de uma disciplina do Curso de Mestrado em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro em situação de trabalho de campo. A experiência com essa disciplina, que teve como título “Arte e conhecimento do diáspora africana” dá pistas dos movimentos dos processos identitários vividos pela diáspora africana no Brasil, e as relações desses processos com as práticas e os artefatos culturais. Todo o trabalho aqui apresentado tem como pressuposto que as práticas e os artefatos culturais estão articulados aos processos identitários dos sujeitos e que estes ao viverem a situação de rememorar/narrar estas práticas e reconhecerem-se nos artefatos passam por processos de atualização identitária.

**Palavras-chave:** práticas culturais; processos identitários; diáspora africana.

### **Abstract**

This article consists of the partial results of a research still in progress which discusses identity processes in individuals of African Diaspora. Here I discuss the way the feeling of belonging appears on meetings and events in different public spaces – museums, streets, markets. In this text are narrated facts that occurred with a group of students and teachers of a discipline from the Master in Education’s Course of Universidade do Estado do Rio de Janeiro during a fieldwork. The experience with this discipline, that had as a title “Arte e conhecimento do diáspora africana” – or “Art and knowledge of African Diaspora” – gives hints of the movements of identity processes lived by the African Diaspora in Brazil, as well as the relation between these processes and cultural artifacts and habits. In the whole work presented here we presuppose that the cultural artifacts and habits are articulated with the identity processes of the individuals, also that when they live situations where these habits are remembered and reported or when they recognize themselves in the artifacts these individuals go through processes of identity updating.

**Keywords:** cultural habits; identity processes; African Diaspora.

*As identidades são complexas e múltiplas, e brotam de uma história de respostas mutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades (...). Elas florescem a despeito do nosso “desconhecimento” de suas origens, isto é, a despeito de terem suas raízes em mitos e mentiras. (...) Não há por conseguinte, muito espaço para a razão na construção das identidades.*

(Kwame Anthony Appiah, *In: Na casa de meu pai*)

Esta epígrafe resume aquilo do que tratarei neste texto e, além disso, esclarece o ponto-de-vista que assumirei ao tratar do tema. Discutirei processos identitários – que pressuponho sejam acontecimentos dinâmicos, complexos e se são muito mais da ordem do subjetivo do que do objetivo. Pretendo debater estes níveis de complexidade que envolvem a assunção de uma identidade, as relações desta com as práticas, com a linguagem e com os contextos nos quais o sujeito está inserido.

É um texto que traz resultados parciais de uma pesquisa em curso que tem como foco as práticas culturais de sujeitos afro-brasileiros e seus processos de construção identitária. Tenho compreendido que as práticas e os artefatos culturais estão articulados aos processos identitários dos sujeitos. Ao viverem a situação de rememorar/narrar as práticas e reconhecerem-se nos artefatos eles passam por processos de pertencimento e atualizam suas identidades. Nossa discussão concentra-se na tentativa de compreender como essas identidades emergem em contextos diversos, mobilizadas por situações de encontro com outros sujeitos e suas práticas.

As experiências narradas aqui tiveram como contexto uma disciplina ministrada por mim junto com outros dois colegas professores – O Professor Roberto Conduru e o Professor Carlos Roberto de Carvalho - no Curso de Mestrado em Educação do Programa de Pós-graduação em Educação da UERJ. A disciplina contou com a participação de treze estudantes do curso de pós-graduação em Educação. Havia ali orientandos dos três professores, bem como alunos especiais e ouvintes, mas todos tinham como questão de pesquisa as práticas culturais e identidades afrobrasileiras.

### **Uma disciplina, uma proposta de conhecer a diáspora africana e suas práticas.**

Penso que todas as vezes que uma educadora ou o um educador vai com um grupo de estudantes para além dos muros da escola ou da universidade – como é aqui o caso – tem como intenção ampliar as possibilidades de experiência com o conhecimento em seu curso. Entendo o processo educativo como um encontro. Que não se dá somente entre iguais, mas sim na diversidade, sempre<sup>2</sup>. Este encontro pode acontecer dentro do ambiente escolar – e tantas vezes é assim que se dá – ou fora dele.

Com a disciplina eletiva elaborada por nós para um grupo de estudantes da pós-graduação, que pretendia discutir arte e conhecimento na/da diáspora africana, não foi

diferente. A proposta era montarmos uma disciplina na qual as aulas teóricas se articulassem as idas a campo, saídas do grupo para museus e outros lugares considerados como patrimônio da população negra, em nossa cidade e fora dela. Pensávamos que este tipo de proposta nos auxiliaria no sentido de compartilhar uma experiência, estética e ética, diferenciada, já que no ambiente acadêmico, boa parte do que se é vivido, muitas das vezes resume-se ao contato com os textos teóricos e com outros artefatos culturais (através de apresentações montadas no computador, por exemplo). Essas ocasiões têm como ações recorrentes os pares “ler o texto/discutir o texto” como dinâmica, o que às vezes vem a colaborar para a dicotomização que tanto temos questionado em nosso trabalho. A cisão entre a teoria e a prática e entre a emoção e a razão – produzida pela ciência moderna.

Eu e meus colegas professores – bem como os estudantes, também professores – imaginávamos naquelas aulas não só “falar sobre” as práticas, a arte e o conhecimento dos sujeitos da diáspora, mas principalmente experimentar a convivência e o diálogo com este do qual falamos, que estudamos (e que afinal somos nós mesmos): o sujeito diaspórico.

Bakhtin (2003) nos provoca sobre o compromisso do pesquisador em Ciências Humanas. Em seu texto “Arte e responsabilidade” diz: *Os três campos da cultura humana – a ciência, a arte e a vida só adquirem unidade no indivíduo. Que os incorpora a sua própria unidade* (p. XXXIII). Ciência, arte e vida são partes constitutivas do indivíduo mesmo que ele pareça não compreender-se desta forma. Fazer ciência e arte é responsabilizar-se pela vida – no sentido de responder a ela, comprometer-se com o que está na vida e com os outros. E se estamos trabalhando com pessoas, nada mais justo do que deixarmos-nos afetar por elas e suas histórias. Só alguém que está na vida junto com os outros pode estar fazendo ciência e arte. Nem o discurso científico, nem tão pouco a arte podem estar divorciados da vida humana.

Essa aproximação entre arte, ciência e vida, perseguimos – os três professores – acompanhados pelos estudantes, que assumiram também o desafio. Escolhemos então como campo empírico para compreender os processos identitários da diáspora três diferentes *cronotopos*<sup>3</sup>: o museu, o mercado e a rua.

Os museus se dividiam em dois tipos: primeiramente, os museus etnográficos/históricos, aqueles onde pudéssemos estudar as concepções de africanidades, e afrobrasilidade, além de obras produzidas por artistas da diáspora. Além disso, pretendíamos também visitar museus que tivessem as culturas afro-brasileiras como tema – museus de arte de uma maneira geral.

O mercado – no caso aqui um mercado popular no subúrbio da Cidade do Rio de Janeiro – O *Mercadão de Madureira* – a começar porque ali estão concentradas uma quantidade e diversidade de artefatos culturais relativos à diáspora africana e também porque tínhamos como pressuposto teórico, baseados principalmente em Vogel (2007) que o mercado é o lugar um lugar de dinâmica de trocas e negociações, não só econômicas mas culturais, que nos interessava discutir.<sup>4</sup>

Em relação à rua, escolhemos uma em especial mais significativa para nossos fins, mas como ir a campo é estar nas ruas e estar na rua é encontrar sempre as pessoas e poder conversar com elas, tínhamos sempre nestas saídas aquilo que nos interessa: a conversa.<sup>5</sup>

### **Ir a campo: identificar emergências onde só víamos ausências**

Organizamos assim a disciplina intercalando os encontros na universidade com os encontros no campo, e ao longo desses “encontros na universidade” e “encontros fora da universidade” outros foram atravessando e dialogando com estes provocando a reflexão do grupo em torno dos processos identitários e das práticas culturais da diáspora africana.

Para este texto apresentarei e discutirei dois acontecimentos: o primeiro que teve o como cenário o Museu Histórico e como protagonista um de seus funcionários; e o segundo que se deu na rua, na “barraquinha” de um ambulante, na oportunidade da nossa visita à Pinacoteca de São Paulo. Acontecimentos que atravessaram nossa ida a campo – o acaso atravessando o cotidiano da pesquisa.

Entendo, como Santos (2006, p.94)), que *a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição política e filosófica ocidental conhece e considera importante* e acredito, ainda como o autor, que há neste momento um desperdício dessa experiência social em função daquilo que ele chama de *razão indolente* - um modelo de racionalidade que funciona no/com o apagamento das outras racionalidades possíveis.

Este movimento se dá muitas vezes por uma certa ignorância do pensamento científico hegemônico em relação às experiências do mundo social, que são plurais, diferenciadas, dinâmicas.

Tenho me perguntando então, o que seria afinal uma ciência que assumisse este outro modelo, que não tratasse do universo social de maneira “metonímica”, diria Santos (2008), como se só existisse uma única forma de explicação para o que há no mundo.

Como ensina ainda o autor, tanto a “sociologia das ausências”, ou seja, a expansão do *domínio das experiências sociais já disponíveis*, como a “sociologia das emergências” - que consiste na *expansão do domínio das experiências sociais possíveis* - implicam necessariamente em uma outra forma de olhar as práticas e os sujeitos praticantes (Santos, 2008). Implicam em compreender os sujeitos não somente como assujeitados a uma ideologia onipresente e determinadora de gestos, gostos, modelos de pensamento, mas - como nos ensina Certeau (2006) - *sujeitos-praticantes* que inventam e re-inventam no cotidiano o mundo. Sujeitos inventores nas artes de fazer, que re-configuram “o tabuleiro” do jogo social vigente, que ao inventar se re-inventam, e que nos ensinam que compreender aquilo a que chamamos de realidade é muito mais complexo do que se possa pensar.

Assim, orientados pela idéia de que pesquisar no campo das ciências humanas é comprometer-se com a vida e com os sujeitos com os quais trabalhamos Bakhtin (*op. cit.*) e imbuídos do desejo de fazer uma *sociologia cosmopolita* (Santos, *op. cit.*), ou seja, compreender como efetivamente uma presença aquilo o quê, municiados somente da razão instrumental e do modelo hegemônico de ciência, não conseguimos ver como tal, o grupo foi a campo para aprofundar seus estudos na disciplina “Arte e conhecimento da diáspora africana”.

## **Um segurança que é Rei**

Logo na primeira de nossas saídas – seguindo o princípio de que “quem não se desloca não aprende”<sup>6</sup> defendida por nós em nossa proposta pedagógica – vivemos uma experiência bastante significativa para nossos estudos futuros, rememorada por nós nas aulas que se seguiram.

Como um de nossos objetivos consistia em conhecer as representações de África e das africanidades em alguns museus, nossa primeira visita foi ao Museu Nacional, situado na Quinta da Boavista, no Rio de Janeiro. Apesar de sabermos que o museu encontrava-se em obras e que a visita estaria limitada a alguns espaços somente, desejávamos observar a organização de seu acervo dedicado à África.

Chegamos às 10 horas da manhã e dirigimo-nos – cerca de doze pessoas – à parte que nos interessava. Na disposição do museu uma grande sala era dedicada exclusivamente ao Egito, que curiosamente localizava-se em separadamente do acervo relativo à África. Aliás, a parte dedicada à África subsaariana estava concentrada em um conjunto de três vitrines – apenas parte de uma sala.

Não é minha intenção aqui questionar a organização do museu, mesmo porque o próprio fato do prédio estar em obras, como era o caso, já anuncia uma possível reformulação de sua organização, inclusive daqueles setores destinados à África. Narro aqui apenas o que pôde ser observado por nós naquela ocasião.

Canclini (1997) fornece subsídios para pensar a organização do museu como uma tradução. Ali, a disposição dos objetos, a iluminação, os textos que acompanham as peças, tudo sugere um discurso moderno e modernizante, que tenta justificar o porquê daquela peça ocupar aquele lugar. Mais ainda, em um museu tudo está organizado no sentido de identificarmos como sendo nosso patrimônio, como sendo de todos.

Canclini (1997) diz:

O museu é sede cerimonial do patrimônio, o lugar em que é guardado e celebrado, onde se reproduz o regime semiótico com que os grupos hegemônicos o organizam. Entrar em um museu não é somente adentrar um edifício e olhar obras, mas também penetrar em sistema ritualizado de ação social. (p. 169).

E era afinal isso que fazíamos: penetrávamos neste sistema ritualizado no qual o Egito – celebrado como um dos berços da cultura e da civilização equivocadamente apareceria divorciado da África, continente cuja representação historicamente tem sido a de um continente primitivo, bárbaro, miserável.

No museu, a vitrine dedicada à África – na verdade a África subsaariana - reunia algumas imagens, objetos rituais de alguns povos, peças classificadas - pelo ocidente branco moderno – de “arte primitiva”.

Quando nosso grupo se posicionou em frente da primeira vitrine com os objetos africanos e iniciou uma conversa sobre eles, um rapaz negro, funcionário da segurança do museu, começou a seguir o grupo e acompanhar a certa distância a conversa que

travávamos – nós, os professores, e os estudantes. Em certo momento um dos professores dirigiu-se a ele para perguntar o que achava de um dos quadros que estava ali exposto e do museu de uma maneira mais geral, qual a impressão que tinha daquele setor – remetendo-se também à luxuosa sala do Egito.

O rapaz respondeu timidamente. Conversamos com ele um pouco mais, genericamente, sobre o funcionamento da instituição e seguimos discutindo a organização dos objetos na vitrine. O segurança continuava nos acompanhando, em silêncio.

Concentraríamos-nos em seguida nas vitrines destinada às religiões afro-brasileiras, compostas de objetos rituais. Em uma dessas podíamos notar diversos fios-de-contas – objetos de identificação dos fiéis com os orixás e símbolo do recebimento dessas entidades. Os fios-de-contas, desde a sua confecção, acompanham a vida do fiel no terreiro, bem como marca a sua vinculação ao santo. Como parte do grupo não entendia a simbologia contida nos fios de contas – quais cores seriam identificadas com que orixás, por exemplo – os iniciados de nosso grupo – um professor e alguns estudantes – passaram a explicar aos leigos as funções dos fios, as combinações de materiais e cores.

Bakhtin (2004, p.44) nos lembra que *todo signo (...) resulta de um consenso entre indivíduos socialmente organizados no decorrer de um processo de interação*. No caso do fio-de-contas, um leigo o identifica apenas como um adorno, pois para quem não faz parte deste universo religioso, ali estão contas coloridas de vários tipos, organizadas em um cordão, cujo sentido o leigo muitas vezes não alcança. Ele pode até saber que aquele cordão está relacionado ao contexto das religiões de matriz afro, mas não sabe tem a compreensão do objeto como a tem quem conhece a linguagem das cores, dos fios e das contas no universo religioso.

Um iniciado na cultura do candomblé “lerá” o fio-de-contas como um objeto carregado de significados, a partir do qual é possível identificar, dentre outras coisas, qual é o orixá da cabeça, o tempo de iniciação, a trajetória espiritual do iniciado. Ou seja, sempre há produção de sentidos, em ambos os casos – para o que conhece e para o que não conhece – mas são sentidos de diferentes ordens.

Durante nossa conversa a respeito dos fios-de-contas que compunham a vitrine, imediatamente o grupo se dividiu entre iniciados e não-iniciados, os que conseguiam “ler” nos fios os sentidos religiosos e os que estabeleciam com eles ou uma relação puramente estética ou talvez de curiosidade antropológica.

Neste momento então, o rapaz da segurança – que havia assumido até o momento uma atitude de ouvinte, ou melhor, daquele que ouve e responde somente ao que foi perguntado – toma a palavra e começa a nos ensinar sobre os fios-de-contas e os preceitos do candomblé, entrelaçando a explicação dos significados dos fios com a sua própria história. Conta que é de Omulú, afirma que já nasceu rei no terreiro que frequenta, explica para nós os sentidos religiosos de cada um dos fios da vitrine.

A dinâmica do encontro transformou-se inteiramente. O rapaz saiu do lugar de um ouvinte tímido que somente respondia às perguntas que lhe eram endereçadas para protagonizar a conversa. Não só nos contou sobre as experiências que vivia em seu cotidiano – também de preconceito em relação a ele e a sua família por causa da religião

que professava – como passou a nos “ensinar” várias coisas sobre o terreiro que freqüentava, os rituais dos quais participava, as coisas de santo.

O rapaz havia invertido completamente a relação que se havia estabelecido no início da conversa. Agora ele ensinava, explicava e nós assistíamos, aprendíamos.

Ao final daquela manhã todos nós que havíamos estado ali tínhamos a sensação de que alguma coisa muito especial acontecera. Não éramos definitivamente as mesmas pessoas que haviam entrado naquele museu. Ainda no final do mesmo dia, quando nos encontramos pelos corredores, já no ambiente acadêmico, cumprindo outras atividades, comentávamos emocionados o que havíamos testemunhado.

A rápida metamorfose daquele rapaz de alguém que timidamente respondia ao que era perguntado, quase sussurrando, em alguém que cheio de orgulho falava de seu terreiro, de suas práticas e de seus saberes foi para nós um acontecimento mobilizador. Um acontecimento que nos sugere que os sujeitos quando assumem o lugar de narradores/protagonistas de sua própria história ressignificam sua identidade, seu pertencimento. Em algum momento dessa nossa conversa com o rapaz, na relação que se estabeleceu ali, ele sentiu seus conhecimentos e suas práticas legitimados. Não é o caso de dizer que o funcionário fosse alguém silenciado ou sem consciência dos seus direitos. Não fomos nós que lhes demos voz ou consciência. Ver a questão sob este prisma colocaria mais uma vez “nós”, indivíduos do universo acadêmico, como aqueles que ocupam o centro do lugar do conhecimento e que “dão” voz e iluminação aos silenciados e aos invisibilizados. A questão é um pouco mais do que esta. Ela toca na nossa descoberta deste “outro”, que idealizamos e que muitas vezes discriminamos.

Talvez esperássemos ser aqueles que “iluminariam” este encontro no início do nosso diálogo, perguntando coisas cujas respostas já sabíamos, já estavam prontas. No início do encontro, antes dele tomar a palavra, perguntávamos talvez mais para confirmar o que já sabíamos do que para dialogar com ele.

Em um momento da conversa, por exemplo, ele nos conta do encontro que teve com a diretora da escola de sua filha porque a menina era obrigada a assistir a aula de ensino religioso. Ali, ela só ouvia falar dos preceitos das outras religiões e não da sua. Impedida de professar sua religião, ou melhor, forçada a silenciar sobre a mesma, pediu à família para não assistir mais as aulas de ensino religioso. O pai foi à escola e solicitou à direção que a criança fosse dispensada, explicando os motivos. A diretora ponderou que as aulas de ensino religioso eram obrigatórias e o rapaz exigiu então que a menina tivesse o direito de professar a sua fé, assim como as outras crianças. Que houvesse um “professor de candomblé” na escola para ensinar à menina os preceitos da sua religião.

A diretora recuou, pediu um tempo para pensar, pois naquele momento ainda não sabia como resolver a questão. Entretanto, a solução temporária já era uma resposta à solicitação dos responsáveis: a aluna não assistiria às aulas de ensino religioso enquanto a diretora resolvia o que fazer. No momento de nosso encontro, a menina ainda estava sem assistir às aulas e a diretora ainda não havia decidido como resolver o problema.

Esta passagem confirma então que este funcionário do museu não era alguém que não estivesse consciente de seus direitos. Pelo contrário, era alguém orgulhoso de seu

pertencimento étnico e religioso e que sabia como fazer valer os seus direitos. Isso que ele contou ao grupo demonstra que está bastante atento ao jogo social vigente (Agier, 2001) e como sabe utilizar taticamente uma adversidade a seu favor. (Certeau, 2006).

Aprendemos todos muito com o rapaz segurança do museu naquela manhã. Dentre outras coisas, aprendemos que só nos sentimos verdadeiramente à vontade para demonstrar o que sabemos se isso faz sentido para o outro. Assumir identidades depende de quem nos interpela, do *auditório social* (Bakhtin, 2004). Aquele que em seu “contexto de origem” é “rei”, só vai sê-lo em outros contextos se isso tiver algum significado para aquele com quem dialoga.

Foi o movimento de valorização da sua prática religiosa que permitiu a ele sentir-se à vontade para iniciar uma narrativa sobre ela e sobre si. O que confirma que prática cultural e processo identitário se misturam de maneira tal que a primeira está imbricada/implicada na outra de maneira inexorável. É a possibilidade de falar de sua prática religiosa que o faz assumir o ato de narrar-se e narrar os seus: sua filha, sua família, o terreiro do qual faz parte.

Esta passagem vivida na disciplina nos provocou algumas descobertas importantes no que diz respeito aos sujeitos com os quais pesquisamos. O fato que aconteceu logo no início do semestre letivo voltou a ser lembrado muitas outras vezes durante nossas aulas e arrisco a dizer que essa experiência que vivemos deu o tom das aulas que se seguiram. Mas houve ainda um outro encontro que merece ser lembrado.

### **Um pano da costa e uma aliança: “ninguém sabe disso ainda, nem lá em casa”**

*Eu amo a rua. Este sentimento de natureza toda íntima não vos seria revelado por mim se não julgasse, e razão não tivesse para julgar, que este amor assim absoluto é partilhado por vós. Nós somos irmãos, nós nos sentimos parecidos e iguais; nas cidades, nas aldeias, nos povoados, não porque soframos, com a dor os desprazeres, a dor e a polícia, mas porque nos une, nivela e agremia o amor da rua.*

(João do Rio. *In: A alma encantadora das ruas*)

Foi na Cidade de São Paulo, em uma situação em que flanávamos sem necessariamente estarmos preocupados com a pesquisa: em um horário de descanso e no meio da rua, que fomos interpelados por um desses sentimentos de sermos “parecidos e iguais”, ao qual se refere João do Rio nesta epígrafe.

O grupo de pós-graduandos e professores encontrava-se de novo em trabalho de campo. Dessa vez tínhamos como objetivo conhecer as obras de artistas negros e aquelas que representam as práticas e sujeitos da diáspora africana que fazem parte do acervo da Pinacoteca do Estado de São Paulo.



Já havíamos feito a visita, tínhamos saído para almoçar e voltávamos olhando as vitrines e as mercadorias dos ambulantes pela Rua 25 de Março – um centro comercial a céu aberto que fica nos arredores da Estação da Luz.

Parte do grupo parou para ver a mercadoria de um dos ambulantes, que vendia lenços coloridos. Uma senhora e uma mulher mais jovem também pararam ali, interessadas nos lenços que enfeitavam a lona do camelô sobre a calçada. As duas mulheres começaram a conversar conosco sobre os tecidos. Havia dois em especial, brancos, bordados, cada um de um jeito diferente, no conjunto de tecidos do ambulante. A senhora e um colega nosso demonstraram interesse pelo par de tecidos, ao mesmo tempo.

Começamos todos a comentar como eram bonitas as peças e ajudá-los a escolhê-las. Quem ficaria com qual delas. Nosso colega disse no meio da conversa que travávamos com as duas mulheres: “Acho que você está querendo o tecido para a mesma finalidade que eu!”. Nosso colega – estudioso do universo do candomblé, filho de santo - faria do tecido um pano-da-costa. A senhora sorriu e disse que era sim este o objetivo e passou a falar sobre si e sobre sua experiência com a religião, revelando: “Eu entrei para o terreiro agora e ninguém sabe disso ainda, nem lá em minha casa”, o que foi confirmado pela moça que a acompanhava. Os dois compraram os panos brancos e ao nos despedirmos a senhora fez questão de nos dar o nome e o endereço do terreiro que começara a frequentar recentemente.

Gilroy (2001, p. 81) nos lembra que a experiência na diáspora é sempre uma dinâmica de invenção/re-invenção de práticas e discursos que criem reforcem laços e alianças. Atenta a esta idéia tenho então percorrido nas pesquisas que realizo o caminho para compreender algumas práticas e alguns processos identitários nos quais emirjam esses laços e alianças. Entendo que os sujeitos diaspóricos produzem conhecimentos e discursos numa busca constante de identificação e que através das práticas divulgam, implicam e arregimentam outros sujeitos. Nesses processos, assumem-se identidades – imbricadas/articuladas/somadas à identidade negra – que misturam o pertencimento nacional ao pertencimento cultural – também o religioso e o étnico.

Nos ambientes urbanos contemporaneamente, essas negociações potencializam-se, realizando aquilo a que Bakhtin (2003) chamaria de uma *polifonia*. Um espaço-tempo que é polifônico e também inconcluso, não acabado, dinâmico, assim como o são as práticas e as identidades – multifacetadas, dinâmicas, plurais. Creio que a experiência pós-colonial seja esta experiência polifônica.

Mais uma questão se coloca: na passagem que acabo de narrar, estávamos em uma rua que é um mercado a céu aberto. O mercado que é um lugar onde a comunicação e a troca regem as relações (Vogel *et. alii*, 2007). Aqui, nesse caso, o mercado e a rua propiciaram um encontro de onde emergiram a comunicação e o intercâmbio de processos identitários que pelo menos de uma das partes não eram divulgados, assumidos abertamente em todos os contextos dos quais o sujeito fazia parte. No mercado popular não cambiamos somente moedas, gêneros e artefatos, mas crenças, sonhos, práticas, desejos, identidades.

Talvez previda pelo preconceito que inúmeras vezes sofrem os homens, mulheres e crianças que professam as religiões de matriz afro, a senhora silencia até mesmo com a

família sobre sua prática religiosa. São duas as revelações que ela nos faz nessa ocasião. Ela revela a religião que professa e também que em casa ainda não sabem. Imagino que o que mobiliza a senhora a assumir sua identidade religiosa é o encontro no espaço público com alguém com quem se identifica e que a deixa “à vontade” para divulgar seu pertencimento. É um momento de troca, de comunicação de uma aliança que é provocado por um objeto ritual compartilhado pelos dois praticantes. É o pano-da-costa que deflagra o diálogo. Há aí um elemento “presumido”, como nos lembra Bakhtin (2004), que faz um reconhecer no outro um determinado *auditório social* (Bakhtin, *op.cit.*). As palavras estão carregadas de presumidos e do contexto extra-verbal em que elas se realizam. Encontrar um outro que procura um pano-da-costa em um ambulante é encontrar um igual e poder sentir-se à vontade para expressar sua fé, sua crença. É “ler” naquele contexto a afirmação de uma aliança.

Como já nos escreveu Todorov (2003) não é somente com armas que os conquistadores conquistam e dominam o mundo, mas, antes, com e pelas as palavras. Segundo o autor, a conquista do “Novo Mundo” de modo algum teria se efetivado sem a conquista das almas, sem a tentativa de apagamento da história dos milhares de ameríndios e negros africanos. Acrescentaríamos que é pela palavra e pela tomada da mesma que pode-se reparar os danos causados por este apagamento. Se a palavra é/tem sido usada para apagar a história de muitos e negar-lhes pertencimento é possível usá-la também para narrar as muitas histórias de processos identitários, de alianças, de práticas. Em resposta à palavra silenciadora, uma contra-palavra que rememora. Retomando o trecho de Appiah (1997) na epígrafe, se não há  *muito espaço para a razão* na construção das identidades, há ainda para o deixar afetar-se pelo outro, por suas narrativas e suas práticas.

### Notas

- <sup>1</sup> A pesquisa que deu origem a este artigo é financiada pela FAPERJ através do Edital Jovem Pesquisador do Nosso Estado.
- <sup>2</sup> Carlos Skliar, em seu livro *Pedagogia (improvável) da diferença* lembra que toda proposta para se “trazer” a diversidade para dentro da sala de aula, não leva em consideração que em toda sala de aula a pluralidade já está. Um conjunto de alunos e um professor sempre têm como característica a multiplicidade de idéias e de experiências.
- <sup>3</sup> Cronotopos é um conceito bakhtiano que trata da relação espaço-tempo. Uso esses três contextos como cronotopos porque os vejo como espaços por onde os sujeitos passam transformando o lugar ao longo do tempo e transformando-se na sua passagem por esses lugares. É possível vermos as marcas do tempo no espaço e as marcas do espaço e do tempo nos indivíduos que por ali. São lugares de transformação.
- <sup>4</sup> Neste que escolhemos em especial, o Mercadão de Madureira, estão as marcas das práticas e das identidades – principalmente as religiosas, mas não somente – das populações negras do Rio de Janeiro que migraram para aquela região no início do séc XX.
- <sup>5</sup> Escolhemos visitar a Pedra do Sal, no Rio de Janeiro. Sobre a Pedra, Roberto Conduru, um dos professores deste projeto nos conta que *localizada no sopé do Morro da Conceição, no bairro da Saúde, na área central do Rio de Janeiro, a Pedra do Sal foi local de chegada e permanência de africanos e afro-descendentes, estando vinculada à diáspora africana, à escravidão e à migração interna, sobretudo da Bahia para o Rio de Janeiro no século XIX. Em torno dela se constituiu uma comunidade fundamental nas histórias das religiões afro-brasileiras e do samba.* Ver mais em <http://www.lab-eduimagem.pro.br/JORNAL/>

<sup>6</sup> Temos entendido que este deslocamento não é somente um deslocamento físico mas, principalmente, um deslocamento interior, identitário, cognitivo. É preciso deslocar-se na forma de olhar para o outro, de ouvir, de narrar.

### **Referências bibliográficas**

- AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. In: *Mana – estudos de antropologia social*. Volume 7 – nº 2. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social / Contra-cap, outubro de 2001.
- APPIAH, K. Anthony. Na casa de meu pai – a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- CANCLINI, N. Culturas híbridas. – estratégias para entrar e sair da Modernidade. Edusp: São Paulo, 1997.
- CERTEAU, M. A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GYLROY, P. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34.; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.
- RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. Belo Horizonte: Crisálida, 2007.
- SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo – para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.
- SKLIAR, C. *Pedagogia (improvável) da diferença*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- TODOROV, T. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VOGEL, A. *et. alii. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. Pallas, 2007.

### **Correspondência**

**Mailsa Carla Passos** – Professora da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

**E-mail:** mailsa@globo.com

---

Texto publicado em *Currículo sem Fronteiras* com autorização da autora.

---