

Da Diáspora Globalizada: Notas sobre os afrodescendentes no Brasil e o início do século XXI

Jurema Werneck¹

1- Introdução:

Atualmente na cena brasileira exposta através dos meios de comunicação de massa vemos, entre diversas imagens da política, da economia, das artes, da tragédia brasileira representada pelas desigualdades e suas conseqüências, verificamos a presença, um tanto insistente, da favela. Favela aqui significando um determinado modo de habitar o Rio de Janeiro, em condições extremamente desfavoráveis, insalubres, marcado também por um certo grau de impaciência, desesperança e revolta.

Cidade de Deus, é a imagem emblemática neste momento do que busco afirmar aqui. Fenômeno na música, no cinema, na literatura, para além de significar simplesmente o assentamento humano instalado no bairro de Jacarepaguá, tem de alguma forma representado o conceito de favela carioca. Esta, traduzida principalmente como *rap* e *hip-hop*, como violência do tráfico de drogas, como juventude. Como negros.

As imagens são produzidas cotidianamente – e Cidade de Deus é a imagem-síntese atual de todas as favelas, num papel antes representado pela Rocinha, pelo Santa Marta, o Jacarezinho, a Vila Vintém, o Complexo do Alemão, o Complexo da Maré e a mesmo a própria Cidade de Deus). De algum modo, nos meios de comunicação (e no imaginário da cidade) qualquer favela falada tem querido dizer a mesma favela, a única. A que, em determinada medida, pode inclusive deixar de ser carioca passando a representar favelas de São Paulo, Recife ou Manaus. Pois a imagem da pobreza desassistida e da violência do tráfico reproduzida como emblema informa que muitos dos problemas são comuns. Bem como seus resultados ou alguns de seus atores mais notórios, que é o caso de artistas como MV Bill, Racionais MC, ou Nação Zumbi.

São imagens reproduzidas indefinidamente hoje, agora, em diversos meios e lugares, atingindo escala planetária. Neste mesmo momento estão sendo interpretadas, traduzidas, por outros habitantes de outros cenários semelhantes ou não em qualquer ponto do planeta. Estão sendo inspiradoras e produtoras de novas imagens.

¹ Trabalho final do Curso: A Teoria Crítica da Cultura Hoje: alguns caminhos possíveis, das professoras: Heloisa Buarque de Hollanda e Beatriz Resende. ECO?UFRJ, 2003

Ao mesmo tempo, as reações que suscitam, as respostas que provocam, também são transmitidas globalmente via moderna tecnologia de comunicação. E voltam à favela carioca para dali circular num movimento que tem muitas direções.

Ao lado de muitas reflexões que tais imagens, representações e movimentos poderiam suscitar, a uma em especial me dedico aqui: a representação do negro como grupo marginalizado – e da diáspora africana - no Brasil do século XXI posta no cenário global.

É a globalização que procuro entender, bem como o lugar deste negro e desta diáspora em especial. Reconheço o cenário e o contexto brasileiro, as assimetrias de poder tanto local quanto no contexto global que movimentam a globalização. Algo se passa e o que quero é ver de perto.

Com as novas configurações em andamento neste início de século, delineadas a partir dos ajustes e mudanças postas pela globalização atual, que cenários estão em desenvolvimento no Brasil? Até que ponto – e de que maneiras – essas mudanças se insere no cotidiano das populações marginalizadas? O conjunto de processos que se traduzem na globalização como fenômeno vivido no campo da cultura – para além da perspectiva puramente econômica – afeta de maneira diferenciada os grupos desiguais, conforme já apontaram diferentes autores. De que modo esta afirmativa se coloca para os afrodescendentes brasileiros?

Reitero o caráter inicial desta trajetória. Aqui, vamos buscar pistas para a análise do modo como a globalização afeta e é afetada pelos processos de definição de identidade próprios da população afrodescendente, em particular dos afrobrasileiros.

Reconhecendo entre negros brasileiros a presença de uma vivência diaspórica, veremos de que modo a diáspora africana no Brasil se apropria ou não de elementos presentes no processo de transformação da modernidade tardia, para usar um termo colocado por Stuart Hall. De que modo, a partir daí, a diáspora passa a imaginar-se, no sentido analisado por Benedict Andersen, e (re)afirmar-se enquanto comunidade sem território. Esperando também poder vislumbrar suas alternativas utilizadas para delimitar identidades frente às profundas transformações quem enfrentam os Estados-nação assinaladas por Arjun Appadurai .

Será feita aqui uma breve abordagem histórica, no sentido de recuperar o processo de constituição da diáspora no Brasil, bem como situá-la neste início do século XXI. Neste momento, se buscará também compreender a abrangência do conceito de diáspora moderna e africana. Buscando leituras que facilitem a compreensão do processo brasileiro atual.

Por fim buscarei abordar a situação contemporânea no Brasil, buscando também vislumbrar os processo pelos quais a globalização e seus contrastes são vividos desde a perspectiva das assimetrias de poder em vigor no mundo, aproveitando a atual exposição mediática de uma das faces da diáspora africana no Brasil, a favela

2- A diáspora afro-brasileira: algumas considerações

Nos lembra Stuart Hall, em seu ensaio *Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*, que diáspora é um conceito baseado fundamentalmente nas noções de alteridade e diferença. Esta, vista tanto da perspectiva do desigual colocada a partir de uma análise binária, quanto numa relação de posição e interação não binárias, explicitando “fronteiras veladas” segundo o autor, “sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim”². Diáspora seria uma elaboração um tanto imprecisa, de difícil delimitação, uma vez que exposta a intercâmbios constantes com demais culturas em vigor numa mesma geografia, num mesmo tempo.

Tomado emprestado do povo judeu, o termo traz consigo “a promessa do retorno redentor”³ à terra de origem, encerrando assim a dispersão do povo que, por determinada circunstância – no caso dos negros brasileiros, o tráfico transatlântico de africanos escravizados – rompeu a relação espacial e geográfica de um povo com sua origem. Relação que de algum modo vai poder ser perpetuada do ponto de vista cultural e/ou simbólico.

A constituição brasileira da diáspora africana tem início no século XVI, com o tráfico transatlântico de africanos de diferentes origens étnicas e geográficas sob o regime de escravidão para a então colônia portuguesa. Ainda que a dimensão desta migração forçada permaneça imprecisa, é possível afirmar que mais de 4 milhões de pessoas, em sua maioria homens, foram trazidos para o Brasil, parte de um contingente calculado entre 15 e 20 milhões de africanos traficados para todo o chamado Novo Mundo. Constituindo o nosso país, desse modo, o principal destino dos africanos (38%) do total trazido para as Américas⁴. Esta movimentação transatlântica de africanos para o Brasil encerrou-se sob o peso da lei no ano de 1850. Mas que manteve um certo vigor na clandestinidade, ao longo dos anos subsequentes, quando se intensifica o tráfico interno.

Atualmente o Brasil permanece sendo a principal morada dos descendentes destes africanos escravizados, representando a segunda maior população negra do mundo (somente a Nigéria

² Hall, Stuart. *Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*. In. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 33

³Idem, p; 28

⁴ Martins, Roberto Borges. *Desigualdades Raciais no Brasil*. Apresentação feita na Conferência Nacional contra o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas. Rio de Janeiro, IPEA, 2001

tem população negra maior) e o principal contingente fora do continente africano, com cerca de 80 milhões de pessoas autodeclaradas negras no Censo Demográfico 2000.

São sabidas por todos as condições de vida desta população, marcadas pela segregação racial, pelo desemprego, baixa escolaridade, condições de habitação precárias e de acesso à serviços de saúde, transporte. Expostos à violência simbólica perpetrada através de diferentes formas, em especial os meios de comunicação. As condições desfavoráveis de vida dos grupos afrodescendentes nas Américas e Caribe têm guardado um nível de semelhança em todos os países, ainda que se possa visualizar melhoras recentes principalmente nos Estados Unidos. Neste país, a implantação de políticas de ação afirmativa produziu notáveis melhorias no status econômico-financeiro de um importante contingente de descendentes de africanos. No entanto, uma parte importante deste grupo permanece à margem e a segregação racial não foi de modo algum banida em nenhuma parte do mundo.

Uma das faces dessa precariedade nas condições de vida de afrodescendentes no Brasil, em especial no Rio de Janeiro, são os “territórios” a que este grupo é levado a habitar já há mais de um século, decorrentes das desigualdades raciais e, conseqüentemente, econômicas que influenciam as políticas de habitação entre nós. A estes locais, marcados pela insuficiência do suporte básico à manutenção de padrões mínimos como de saneamento, transporte, salubridade por exemplo, foi chamado por seus primeiros moradores de favela. Atualmente, uma parcela importante da população da cidade vive em assentamentos deste tipo, num processo crescente de acordo com as deficiências da distribuição de renda no país como um todo.

Se a idéia de diáspora africana como conceito pode ser encontrada nos discursos do movimento social anti-racista no Brasil e nas formas de expressão cultural como as escolas de samba, por exemplo, da segunda metade do século XX; como vivência ela está presente desde o início da participação de africanos em nosso território. Tanto nas formas de organização social e política, quanto nos modos de elaboração simbólica dos africanos e descendentes brasileiros, o que pode ser verificado nos relatos históricos do Brasil escravocrata e no período pós-abolição. A África, em ambas as situações, será dita e sonhada como território mítico para onde se quer retornar e não como o local mesmo de origem da derrota e da deportação. Neste processo, segundo Hall, “a história – que se abre à liberdade por ser abrangente – é representada como teleológica e redentora: circula de volta à

restauração de seu momento originário, cura toda ruptura, repara cada fenda através desse retorno.”⁵

A partir dessa operação – que vai permitir a constituição de um conjunto de práticas e valores a que se denomina tradição - vai ser possível a africanos e seus descendentes habitarem o Novo Mundo, e o Brasil em especial. Confrontando por este mecanismo (e de outros) um contexto de subalternidade que se reproduz vigorosamente desde os tempos coloniais até os dias de hoje.

Em nome da África e da manutenção da tradição, fugas, revoltas, quilombos, associações de ajuda mútua, religiões e festas vão ser elaboradas e vividas no Brasil, como aconteceu em outras partes das Américas e Caribe. A partir do que se tornou também possível iniciativas de (auto)definição dos africanos e afrodescendentes presentes fora do continente como grupo único, como diáspora, situação que vai ser confirmada por diferentes autores. Bem como sua autenticidade (ou seja, seu vínculo com a tradição e história de origem africana) vai ser permanentemente atualizada e afetada, em graus variáveis e ainda pouco estudados pelo “engodo do particularismo étnico e do nacionalismo.”⁶, segundo a definição de Paul Gilroy. É como diáspora que afrodescendentes nascidos e residentes no Brasil vão poder responder à fragmentação durante e pós regime escravista, bem como às elaborações de identidade nacional baseadas em modelos eurocêntricos de elogio e produção da branquitude tropical, em detrimento das participações ameríndias e africanas, que serão vistas, quando muito, como coadjuvantes da aventura nacional brasileira.

A diáspora africana pode ser dita, pela sua suposição de uniformidade e vínculo, como uma “nação” sem território e sem estado, muitas vezes em confronto com estes e seus elementos de afirmação cultural e produção de identidades, num constante processo de hibridização⁷ compreendida como aproximação, confronto e encontro de tradições recriadas à medida que a modernidade se instala.

Por outro lado, é possível vislumbrar também uma importante identificação dos afrodescendentes com elementos descritivos da nacionalidade brasileira, que de forma variável vai fazer pender as estratégias de elaboração da identidade para uma das partes (afro ou brasileira), segundo interesses diversificados colocados em pauta nas disputas de poder na sociedade brasileira, entre negros e brancos fundamentalmente.

⁵ Hall, Stuart, op. cit, p. 29

⁶ Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: UCAM, Centro de estudos Afro-Asiáticos, 2001; p. 37

⁷ Canclini, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1998

Ao lado da perspectiva isolacionista do sentimento diaspórico (etnocêntrico), tanto no que se refere à diáspora africana no Brasil como a também saudosa diáspora europeia, vão ser empreendidos esforços de elaboração/ invenção da nação brasileira, iniciativa construída a partir do Estado que se afirma no Brasil, principalmente no período entre guerras do século XX no ocidente. Aqui, refiro-me em especial às iniciativas empreendidas na década de 20 e intensificadas no Governo Vargas, que buscavam a elaboração de uma nacionalidade marcadamente brasileira⁸, em oposição às nostalgias europeias ou africanas, quando então as iniciativas ditas “populares” serão valorizadas como fundamento para esta identidade que se quer produzir⁹. Esta perspectiva, vai ser também o cerne de diversas ações em diferentes campos, onde o Modernismo da Semana de 22 com sua antropofagia vai ser um exemplo especial. Nesta, o canibalismo, ou seja, a deglutição como método da síntese dos diferentes elementos que comporiam a cultura brasileira vai ser apregoado como caminho. É interessante notar que nesta metáfora, como na maior parte de iniciativas deste tipo no Brasil, o antropófago é o branco.

Assim, pode ser possível considerar que os processos de elaboração da identidade afro-brasileira vão carrear grande importância ao hífen. Talvez com a mesma intensidade que Appadurai atribuiu ao hífen do Estado-nação como local da crise¹⁰. E que será vivido como “fronteira velada sem começo nem fim”¹¹, nas palavras de Hall. Significando uma tensão permanente, ponte e/ou parede que joga e disputa com a territorialidade nacionalista, afirmada como pacote homogêneo formado por “território, etnia e aparato governamental”¹² que, em última análise, significa subordinação dos descendentes de africanos. Ao mesmo tempo em que a não territorialidade – ou a territorialidade ampliada para a noção de Atlântico proposta por Gilroy, assim transnacional e transcultural – poderá significar a potencialização das posições de poder já ocupadas, que têm origem na identificação com um território de antepassados rico e milenar em contraposição a noção totalitária de Europa como Velho Mundo e da branquitude como medida. Recorrendo-se ao passado comum marcado pela escravidão que afetou todos os lados do oceano. E subvertendo, assim, na perspectiva colocada por Hall¹³, modelos outros fundados na idéia de nação.

⁸ Sodré, Nelson Werneck. *Sínteses de História da Cultura Brasileira*, São Paulo, Difel, 1984, p. 94.

⁹ Vianna, Hermano, *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ Editora UFRJ, 1995, p. 111.

¹⁰ Appadurai, Arjun, *Soberania Sem Territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional*. In CEBRAP, *Novos Estudos* nº 49, 1977, p. 39

¹¹ Hall, Stuart. Op. cit., p. 33

¹² Appadurai, Arjun, op cit., p. 34

¹³ Hall, Stuart, op. cit., p. 36

3- A diáspora e a globalização contemporânea:

A globalização não é um fenômeno novo, muitos autores têm afirmado. O que vai caracterizar o modelo de globalização que vivemos atualmente é a presença do fenômeno assinalado por Arjun Appadurai¹⁴ de crise do Estado-nação, num contexto de abandono da territorialidade como definidora, entre outras, das identidades culturais de indivíduos e grupos. Esta crise vai ser mediada e/ ou determinada pelas possibilidades tecnológicas de expansão econômica e cultural, numa superação das unidades de tempo como medida, potencializando velocidades e reduzindo infinitamente o espaço que há entre a tomada de decisões, o gesto e suas conseqüências.¹⁵

Com a crise do Estado-nação, Appadurai vai afirmar também que vivemos uma crise da produção da localidade, dimensão da vida social que resulta em identificação, vizinhança, co-presença, conexão em escala menor. Produção esta muitas vezes em conflito com a proposta de uniformização posta pela nacionalidade. Esta crise, aponta o autor, vai dar lugar ao surgimento de translocalidades, que são as respostas dos locais à dispersão geográfica produzida por diferentes fenômenos migratórios. As translocalidades devem ser compreendidas também como espaços geográficos híbridos, complexos, atravessados por diferentes localidades em interação, diferentes diásporas, apartadas dos estados nacionais de origem e sua soberania¹⁶. Onde novas imaginações, no sentido proposto por Anderson vão estar em curso prolixamente.

Desde a perspectiva da diáspora, as translocalidades se colocam como zona de conflito e encontro, cuja separação entre o povo e seus estados nacionais vai ser levado ao limite. Onde o pertencimento a “nações desterritorializadas” vai ser levado ao extremo; onde o sentido mesmo de pertencimento vai ser obrigado ao diálogo com outras qualidades de diáspora. Produzindo, em última instância, um pertencimento em trânsito, móvel, deslocado e deslocável. Ou um (quase) não-pertencer.

Aqui, o sentido de tradição vai ser também colocado à prova, numa radicalidade maior do que no suposto isolamento da diáspora. Produzindo, em muitos cenários, a exacerbação da afirmação da etnia e episódios de racismo e xenofobia como tem sido visto em várias partes do mundo.

¹⁴ Appadurai, Arjun, op. cit, Este é o tema central de todo o ensaio já citado.

¹⁵ Hall, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP& A, 2002, p 69

¹⁶ Idem, p. 35-36.

A mesma plataforma tecnológica onde se instala e se espalha a liberalização econômica, possibilita também a liberalização cultural¹⁷. Fenômeno que vai possibilitar, por exemplo, a incorporação crescente das identidades culturais não residentes no território das nações (incorporação das diásporas) ao conjunto que sintetiza a nacionalidade. Appadurai cita como exemplo deste fenômeno o status de *Non-Resident Indians/ NRI* – indianos e seus descendentes residentes em outras partes do mundo e que, a partir de sua capacidade econômica, serão convidados a investir em seu país de “origem”, sob condições especiais não oferecidas aos residentes¹⁸.

Por razões outras não econômicas, senão culturais e políticas, palestinos, judeus e afrodescendentes, por exemplo, vão buscar diferentes formas de dialogar com suas nações-matriz. Mas em comum, tais experiências possibilitam afirmar graus diferenciados de ruptura entre território, estado, nação e identidade cultural.

Citando Anthony McGrew, Stuart Hall afirma que a globalização – a que ele define como “complexo de processos e forças de mudança”¹⁹ – diz respeito a uma série de iniciativas que “atuantes numa escala global, (...) atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado.”²⁰

O mesmo autor questiona a veracidade de hipóteses colocadas por diferentes intelectuais acerca do caráter ameaçador das identidades nacionais periféricas em relação ao chamado “império” (as nações capitalistas do ocidente em processo de globalização, em especial os Estados Unidos), em face de um processo inevitável e totalitário de homogeneização cultural. Argumenta que “as sociedades da periferia têm estado *sempre* abertas às influências culturais ocidentais e, agora, mais do que nunca.”²¹. Recusando a definição destes como “lugares ‘fechados’ – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade (...)”²². Para o autor, reduções deste tipo denotam “uma ‘fantasia colonial’ sobre a periferia”²³, discrepante com a realidade das comunidades marginalizadas. Ao retirar da pseudo-imobilidade subordinada grupos, populações, países periféricos, Hall assinala também seu caráter móvel e invasor, tanto espacial quanto simbolicamente, em relação aos centros do poder econômico e político representados pelas potências brancas

¹⁷ Appadurai, Arjun, op. cit., p. 37

¹⁸ Appadurai, op. cit., p. 37

¹⁹ Hall, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP& A, 2002, p. 67

²⁰ Idem, p. 67

²¹ Idem, p. 79

²² Idem, p. 80

²³ Hall, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP& A, 2002, p. 80

ocidentais, na esteira das catástrofes e desigualdades produzidas por suas investidas bem como dos atrativos que os valores propagados por elas representam. Num fenômeno que está na origem da constituição das diásporas.

Do ponto de vista das comunidades de diáspora, a globalização pode representar a intensificação tanto vertical quanto horizontal de seus processos. O que pode ser visto na potencialização de seus mecanismos de autodefinição – ou de re-invenção, pelas maiores possibilidades de contato e troca com as diversas matrizes culturais de seus (antigos e novos) mitos de origem. Possibilidade de interatividades com os demais elementos culturais, demais grupos e etnias - outras diásporas modernas - presentes tanto nas transterritorialidades geográficas como nas virtuais mediadas pela tecnologia computacional. Numa perspectiva que antes poderia ser chamada de internacionalização. O apagamento das fronteiras é, desse modo, a senha para a definição de novas formas de localidades ao mesmo tempo em que de novas *globalidades*. A diáspora cresce ao mesmo tempo que suas fronteiras se tornam ainda mais instáveis.

Porque a hierarquia de identidades vividas pela diáspora, por exemplo, estão postas em cheque, vai ser possível, segundo Hall, questionar as identidades mesmas, apontando para a necessidade de novas traduções (termo que toma emprestado de K. Robins em *Tradition and translation: national culture in the global context*) culturais.²⁴ Reconhecendo-se serem estas atravessadas por múltiplas identidades construídas em processos recentes.

Segundo o autor a globalização, ao lado de pôr em questão as identidades nacionais, “tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas.”²⁵

No limite, a globalização alteraria também a idéia de diáspora como um conjunto fechado de expatriados, para pôr em seu lugar novas possibilidades de arranjos diaspóricos provisórios, móveis, fincados não apenas numa idéia de etnia ou num único mito fundador ou nação de origem. Podendo conferir, deste modo, também um novo sentido ao que quer dizer tradição. Sendo capaz de inventar outras formas de associação que confrontem também as hierarquias e subordinações que marcam as relações políticas e econômicas em destaque.

4- A diáspora afro-brasileira em tempos de globalização:

²⁴Idem, p.84

²⁵ Idem, p. 87

Uma característica interessante presente na diáspora africana no Brasil, que se delinea e se transforma neste início de século XXI é sua crescente des-identificação com a África enquanto mito de origem. Esta África continente- mãe, mito fundador, local imaginado de retorno e redenção, vem perdendo paulatinamente a importância para as novas gerações afrodescendentes entre nós.

Desde o começo do regime da escravidão no Brasil até o final da década de 90 do século XX, a África tem representado para afro-brasileiros, conforme já foi dito aqui, uma possibilidade de inserção no novo contexto, na nova paisagem territorial, cultural e política da diáspora desde uma posição de paridade simbólica em relação ao poder da política e da cultura ocidentais de matriz européia hegemônicas.

A África possibilitou também conferir sentido às práticas culturais reproduzidas e inventadas na nova geografia, em nome de uma tradição sendo recriada. Na afirmação da condição de diáspora, línguas africanas foram preservadas em território brasileiro – principalmente nas comunidades religiosas de matriz africana, onde o iorubá, o fon e o quimbundo, por exemplo, ainda são falados. Ou inventadas em comunidades negras isoladas, a exemplo do que acontece em Cafundó, comunidade-refúgio constituída no período da escravidão, um quilombo, no interior de São Paulo. Do mesmo modo festas religiosas ou nem tanto (grande parte das festas tradicionais afro-brasileiras têm origem religiosa, a exemplo de muitas agremiações de carnaval do Rio de Janeiro, Bahia ou Recife); indumentárias e adereços, foram criadas e/ou preservadas. A África foi também o elemento de afirmação e de aglutinação de organizações políticas anti-escravidão, anti-racistas e/ou de valorização negra - em todo o século XX, especialmente na segunda metade, pesquisadores, artistas e ativistas vão se debruçar mais intensamente sobre a busca e explicitação das pistas da presença africana entre nós, nos mais variados aspectos do que se pode definir como identidade brasileira. Na religião e no samba, por exemplo, complexas discussões em torno da “pureza” de determinadas manifestações culturais vão provocar acaloradas disputas – bem como vão ter como resultado provisório a possibilidades de legitimação de uma manifestação cultural em detrimento de outra, em nome da tradição. Legitimação essa que vai significar também maior grau de aceitação frente à sociedade branca, tendo como consequência maior possibilidade de ganhos econômico-financeiros e políticos para alguns, tanto brancos quanto negros – ainda que mais intensamente para os primeiros. No entanto, é preciso assinalar que tais disputas em momento algum possibilitaram a dissolução definitiva das fronteiras que separavam o branco do negro no Brasil.

Data também da segunda metade do século XX a intensificação do intercâmbio no interior da diáspora africana nas Américas, mediadas pelas possibilidades de telecomunicações, como também a partir do poderio econômico e mercantil dos Estados Unidos. Nesta mesma época, é possível afirmar a existência de uma diminuição das trocas Brasil-África (querendo dizer de negros brasileiros e africanos) presentes nos anos escravocratas, bem como no final do século XIX e início do século XX, principalmente quanto às trocas de caráter religioso²⁶.

A nova globalização possibilita agora à grande parte dos habitantes do planeta o acesso a imagens da África transmitidas em tempo real. Estas imagens, invariavelmente (e não me cabe aqui discutir os amplos significados embutidos na veiculação das imagens) trazem um continente arrasado, destruído por guerras étnicas, doença, fome, ditaduras caricaturais, nações violentas onde a circuncisão feminina vigora. Além de outras imagens que possibilitam também afirmar o grau de anacronismo e inadequação do continente a estes novos tempos. A África mítica é confrontada cotidianamente com a África “real”, e têm em comum o apagamento das fronteiras e das várias identidades nacionais, étnicas, culturais que ainda constituem o seu presente tanto como o seu passado colonial e principalmente o período antes disso.

A consequência imediata é um questionamento do sentido da diáspora africana, uma vez que a imagem e a possibilidade redentora da terra mítica vai sendo destruída.

Por outro lado, desde a segunda metade do século XX é crescente a influência norte-americana sobre o Brasil, por diversas razões já conhecidas. Economia, política, cultura, língua vão de forma também crescente ser expostas tanto às regras norte-americanas quanto às suas promessas de prazer, riqueza, adequação e modernização.

Junto com o crescente poderio econômico e político da diáspora negra norte-americana, secundários à luta pelos direitos civis, à execução bem sucedida de ações afirmativas e à pujança econômica e bélica da nação, veremos também o movimento de expansão de seus padrões, valores, formas de representação e construção de identidades.

Gradualmente, num fenômeno interessante, a diáspora negra norte-americana vai assumindo cada vez mais o papel de terra-mãe, matriz, território de redenção, em substituição à África inalcançável, inexistente ou indesejável.

Se até aproximadamente fins da década de 60 os produtos culturais dos negros norte-americanos, como a música principalmente – chegavam predominantemente para os brancos brasileiros, com capacidade financeira, entre outras, para cobrir as distâncias separadas “por uma passagem aérea”,

²⁶ É possível verificar este intercâmbio, nos relatos acerca das comunidades religiosas afro-brasileira à disposição, principalmente aqueles que se referem aos Candomblés baianos.

como disse Stuart Hall. Desde a década de 70 podemos verificar maior intercâmbio no interior da diáspora africana a partir dos Estados Unidos, sendo processados diretamente pela população negra via rádio, discos, revistas, cinema, moda e, mais recentemente, também via internet, aqui no Brasil. Assim, o movimento *Black Power* (e o *Black is Beautiful*) foi apropriado entre nós, deglutido e transformado tanto em discurso e modalidade de ação política – sem o caráter partidário e comunista, por exemplo dos *Black Panther*, num contexto de ditadura no Brasil e dissolução dos partidos – quanto num modo de dançar, vestir, usar o cabelo, falar e principalmente, agregar a diáspora através de uma nova tradição.

A chamada periferia se mobiliza nos grandes bailes regados à *black music*. O samba e demais tradições afro-brasileiras se ressentem e acusam a tecnologia e a expansão econômica norte-americana. Para muitos, críticos da cultura inclusive, é um momento delicado, ameaçador, a que se deve reagir. Alheios às disputas, ou apesar delas, a juventude canta e dança.

5- A favela globalizada:

Os anos 80 e 90 e a globalização em curso vão possibilitar a expansão veloz destas trocas “descentradas”, para usar outro termo de Stuart Hall, ligando favelas, guetos, *projects* num território onde um modo musical, de vestir, um jeito de linguagem corporal ligam jovens da diáspora e de diversas cidades da África, num movimento cíclico de trocas. Obviamente mediadas e possibilitadas pela tecnologia de comunicação e submetidas aos poderes das regras da economia e do mercado – mas com poder e capacidade de romper as fronteiras da diáspora e atingir as outras diásporas e nações, envolvendo-as nas mesmas possibilidades de trocas e identificações. Aqui, pode-se encontrar muitos dos possíveis significados expressos por figuras como Racionais MCs ou o *rapper* branco Eminem.

Um outro fenômeno no campo da arte é, nesta época, o sucesso internacional do livro e do filme norte-americanos *Negras Raízes* (*Roots*, de autoria do escritor Alex Haley, 1976), que trata da recomposição da trajetória cultural e história de um afrodescendente de volta à África pré-colonial. Um outro exemplo, no cinema, são as obras de Spike Lee, em particular o filme *Malcom X* (baseado na autobiografia deste, escrita pelo próprio Alex Haley em 1965). Mas muitos outros exemplos poderiam ser aqui colocados.

No plano político, desde os anos 70 busca-se a elaboração de uma agenda comum que ligue a diáspora ao continente, para enfrentamento do racismo, da pobreza, das desigualdades de gênero principalmente. Tal busca passa a fazer parte da pauta da Organização das Nações

Unidas, que realiza três Conferências Mundiais de Combate ao Racismo até o ano 2001, incluindo também estes temas na pauta de outras Conferências Mundiais integrantes do chamado Ciclo Social de Conferências. Assinale-se que o processo de conferências envolve não apenas os Estados, mas também milhares de organizações da sociedade civil, possibilitando também uma articulação que atravessa todos os continentes do mundo. Nestes processos, a diáspora foi novamente imaginada e vivida e teve, em seus momentos mais importantes, a criação da Alianza Estratégica de Afrodescendientes de América Latina y Caribe e o Fórum Mundial de Africanos e Afrodescendentes no ano 2000 e 2001 respectivamente.

A quase instantaneidade das possibilidades de trocas torna também mais velozes as elaborações identitárias, provocando uma vertiginosa velocidade de vivências de translocalidades, principalmente para as camadas mais jovens, mais cotidianamente voltadas para a apropriação das modernas tecnologias.

Note-se que esta velocidade é contrária ao apregoado por alguns daqueles mais identificados com a chamada tradição (ou raiz). Um exemplo é o compositor Paulinho da Viola. Este, num samba-manifesto pela preservação da tradição no samba denominado *Argumento*, recomendava que se “*faça como o velho marinheiro/ que durante o nevoeiro/leva o barco devagar*”. Ao contrário, é a velocidade o contexto colocado para que a juventude busque formas de afirmar e inventar novas tradições que possibilitem a construção de novas identidades na globalização. Bem como de elaborar novas localidades onde possam afirmar-se como sujeitos e grupo. É preciso assinalar, no entanto, que o próprio autor admite, no mesmo samba, o argumento da modernização inevitável.

Neste cenário, a diáspora africana no Brasil vê ampliar as possibilidades a sua disposição de projeção e mobilidade. De alargamento de fronteiras. De encontro com o novo e com a diferença.

A favela, uma de suas faces economicamente mais precárias como já disse aqui, assume nesse momento um caráter global (ao mesmo tempo que vive a firmação de sua *localidade*, num grau mais cosmopolita), falando muitas linguagens, podendo influenciar infinitas traduções culturais.

Na internet, é possível encontrar informações sobre MV Bill, *rapper* identificado com a Cidade de Deus, em várias línguas, inclusive o dinamarquês. O AfroReggae, grupo nascido da favela de Vigário Geral (num contexto pós chacina impiedosa de moradores por grupos de extermínio, em vingança pela morte de policiais numa praça local), a exemplo do Olodum e do Ilê Ayê já viviam desde os anos 80, faz turnês internacionais, principalmente na Europa, Estados Unidos e África.

Cidade de Deus, o filme e o livro, são sucesso de público e de crítica - juntamente como Carandiru, que traz um outro tipo de representação da favela (a favela encarcerada). Há que se lembrar também que o primeiro CD de MV Bill, que o projetou para o sucesso em 1998 fazia referência à favela já no título: CDD Mandando Fechado, cuja sigla é referência à Cidade de Deus (e teve produção dos integrantes do grupo Racionais Mano Brown e Ice Blue). Este título foi modificado a seguir, quando do lançamento via gravadora "oficial" Natasha, passando a se chamar Traficando Informação. O grupo Racionais MC recusa a grande mídia, mas é figura presente (como O Rappa, outro grupo de enorme sucesso de vendas) do canal MTV e ganha diversos prêmios.

As imagens centrais propagadas por todos são negras. As favelas, todos vêm, é negra étnica ou simbolicamente. São faces de uma diáspora que se transforma, se moderniza. Que cresce. É fato que a favela veiculada, tanto por brancos quanto negros; tanto por integrados ao *establishment* quanto por aqueles que o criticam (a exemplo dos Racionais MC) é, de várias maneiras, estereotipada, encenada, exclusivamente masculina e sexista, violentamente sem esperança. Seus moradores são reiteradamente apresentados como presas fáceis aos estímulos e riquezas oferecidos pelo tráfico de drogas e de armas, numa afirmação de indignidade moral presente tanto nos discursos deliberadamente discriminatórios como naqueles que buscam confrontar a discriminação – e isto deve ser questionado enfaticamente.

A reviravolta eleitoral do cenário político do Brasil agora traz afirmações de mudança, de recuperação do caráter nacional e da solidariedade entre os habitantes, de ruptura com discriminações, entre as muitas mensagens implícitas ou explícitas. Ao mesmo tempo, o novo brasileiro busca colocar-se ao lado das outras nações do mundo, rompendo o reiterado isolamento da nação, afirmando-se um desejo de privilegiamento da América Latina e da África no incremento das relações internacionais.

Ao mesmo tempo, o novo governo submete-se, involuntariamente ou não, e em continuidade com o governo anterior, à regras cruéis e sem saída aparente da globalização especulativa financeira. Como contrapartida, a favela como morada da fome volta ao centro, torna-se figura de identidade nacional ("o Brasil que tem fome") como local da carência, dos famintos, depósito da solidariedade e da ação "do Brasil que come".

No Rio de Janeiro, o que quer dizer, numa parte do mundo globalizado, o portal Viva Favela (www.vivafavela.org.br) se abre na internet reivindicando-se um canal de expressão das comunidades faveladas (e seus colunistas são majoritariamente homens, muitos ligados à música). Outros portais e páginas estão à disposição na internet, trazendo aspectos diferenciados da diáspora: grupos e articulações de mulheres, organizações musicais, ongs,

grupos culturais e religiosos, páginas comerciais, e muito mais, somente num levantamento breve.

É Silvano Santiago quem afirma, em artigo publicado na Revista Margens nº 2 a importância da moderna tecnologia de comunicação representada pela internet para a produção de articulações e diálogos intercontinentais²⁷.

De fato, é preciso afirmar que a velocidade, a mobilidade, a quase instantaneidade na produção de informações e respostas tem um efeito transformador sobre a diáspora afrobrasileira. E este fenômeno precisa ser mais estudado e compreendido.

Essa abertura para o mundo e vice-versa presente na globalização atual, vai possibilitar à diáspora, em particular a diáspora africana no Brasil, uma ampliação de suas “margens” via novas tecnologias e invenção de novas tradições. Ao mesmo tempo em que, borrando de modo inescapável estas mesmas fronteiras, produz um cosmopolitismo crescente voltado para escala mundial, atuante na produção de novas possíveis identidades agora mesmo sendo construídas. O que poderá ser traduzido, de alguma forma, como um movimento de extinção desta diáspora – e de todas as outras – que se projeta.

5- Bibliografia

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP& A, 2002

_____. *Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*. In. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: UCAM, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

APPADURAI, Arjun. *Soberania Sem Territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional*. In São Paulo: CEBRAP, *Novos Estudos* nº 49, 1977.

²⁷ Santiago, Silvano. O Cosmopolitismo do Pobre. In Revista de Cultura Margens nº 2, Belo Horizonte: UFMG, dezembro de 2002

_____ *Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology*. In: **Modernity at Large: cultural dimensions of globalization**. EUA: University of Minnesota Press, 1996

MARTINS, Roberto Borges. **Desigualdades Raciais no Brasil**. Apresentação feita na Conferência Nacional contra o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas. Rio de Janeiro: IPEA, 2001

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1998

SODRÉ, Nelson Werneck. **Síntese de História da Cultura Brasileira**. São Paulo: Difel, 1984

SANTIAGO, Silvano. *O Cosmopolitismo do Pobre*. In *Revista de Cultura Margens* nº 2, Belo Horizonte: UFMG, dezembro de 2002

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. New York: Verso, 1992