

**SUBJETIVIDADES EM TRÂNSITO: IDENTIDADE, DIÁSPORA
AFRICANA E CULTURA IMATERIAL**
*SUBJETIVIDADES EN TRÁNSITO: LA IDENTIDAD, LA DIÁSPORA Y
CULTURA INMATERIAL*
*SUBJECTIVITIES IN TRANSIT: IDENTITY, AFRICAN DIASPORA AND
INTANGIBLE CULTURE*

<http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30175276>

Gloria Maria Santiago Pereira¹ e Benedito Rodrigues dos Santos¹

¹ *Universidade Católica de Brasília, Brasília/DF, Brasil*

RESUMO

A proposta do artigo pretende trazer contribuições para a valorização da memória oral da diáspora africana no contexto latino-brasileiro contemporâneo, com ênfase na relação entre identidade e diáspora africana do início do século XXI. Para o desenvolvimento do artigo foram utilizados os dados etnográficos coletados, entre os anos de 2013 e 2015, no Estado do Rio de Janeiro, com angolanos que vivem na capital carioca e têm interesse pela manutenção de uma memória oral da diáspora africana contemporânea no Brasil. Assim sendo, a potência das ideias e crenças foram analisadas para que se identifiquem as redes de movimento e reprodução social e subjetiva, que mobilizam os sujeitos envolvidos na pesquisa, enfatizando a importância da salvaguarda da memória atlântica contemporânea, para que não seja esquecida e nem silenciada.

Palavras-chave: angolanos; diáspora africana; cultura imaterial; memória oral; identidade; estudos culturais.

RESUMEN

El artículo propuesto tiene como objetivo reunir las contribuciones para la valoración de la memoria oral de la diáspora africana en el contexto contemporáneo latinobrasileño, con énfasis en la relación entre la identidad y la diáspora africana de principios del siglo XXI. Para el desarrollo del artículo se utilizaron datos etnográficos recogidos entre 2013 y 2015 en el Estado de Río de Janeiro con los angoleños que viven en la capital carioca y tienen un interés en mantener una memoria oral de la diáspora africana contemporánea en Brasil. Por lo tanto, se analizó el poder de las ideas y creencias con el fin de identificar las redes de circulación y reproducción social y subjetiva que movilizan los sujetos involucrados en la investigación, haciendo hincapié en la importancia de salvaguardar la memoria contemporánea del Atlántico, para que no se la olvide ni silencie.

Palabras clave: angoleños; diáspora africana; cultura inmaterial; memoria oral; identidad; estudios culturales.

ABSTRACT

The article proposes to contribute to the valorization of the oral memory of the African diaspora in the contemporary Latin-Brazilian context, with emphasis on the relationship between identity and African diaspora of the beginning of the 21st century. Ethnographic data collected between the years of 2013 and 2015 in the State of Rio de Janeiro were used for the development of the article. Interviews with Angolans living in the capital of Rio de Janeiro and interested in maintaining an oral memory of the contemporary African diaspora in Brazil were conducted. Therefore, the power of ideas and beliefs were analyzed to identify the networks of social and subjective movement and reproduction that mobilize the subjects involved in the research, emphasizing the importance of safeguarding the contemporary Atlantic memory, so that it is neither forgotten nor silenced.

Keywords: Angolans; African diaspora; immaterial culture; oral memory; identity; cultural studies.

Introdução

Os fluxos migratórios na atualidade suscitam a produção de novos arranjos sociais, econômicos e culturais numa perspectiva dinâmica entre o local e o global, interligando sujeitos, culturas e sociedades, que outrora estavam distanciados por rupturas geográficas e/ou históricas. Tornam-se próximas através da circulação de pessoas, afetos e coisas, ressignificando valores culturais e identitários no entre-lugar do trânsito migratório. Trata-se de “culturas viajantes” (Clifford, 2000, p. 51) deslocadas do seu espaço-tempo de origem que produzem novas identidades representadas em diferentes manifestações culturais no contexto do processo migratório.

Portanto, o artigo propõe abordar a relação e importância entre identidade e preservação da memória oral no contexto da diáspora africana na contemporaneidade, com ênfase na imigração angolana no Brasil na primeira década do século XXI. Em meados da década de 90 e nos primeiros anos da década de 2000, em função dos 38 anos de guerra civil, em Angola, houve a entrada expressiva de refugiados angolanos no Brasil, contribuindo para a formação de um outro mapa da imigração internacional eixo Sul-Sul.

Além disso, os processos migratórios na contemporaneidade possibilitam o desenvolvimento de outros olhares envolvendo temáticas persistentes no campo das ciências humanas e sociais, por exemplo, contribuições para os estudos de identidade e subjetividade em interface com o fluxo de elementos culturais (religião, língua, costumes, posição política e outros elementos). Atualmente, os estudos migratórios configuram um campo transdisciplinar aberto para o desenvolvimento e/ou ampliação de referenciais teóricos e metodológicos (Favell, 2007; Pacelli, Póvoa, Vainer, & Santos, 2010).

Ademais, o presente artigo pretende trazer contribuições à salvaguarda da memória oral da diáspora africana no contexto latino-brasileiro contemporâneo, com ênfase na imigração angolana do início do século XXI. Para o desenvolvimento do artigo foi utilizado uma parte dos dados etnográficos coletados entre os anos de 2013 e 2015, no Estado do Rio de Janeiro, com angolanos que vivem na capital carioca e têm interesse pela manutenção de uma memória oral da diáspora africana contemporânea no Brasil.

A importância da salvaguarda dessas memórias da imigração africana eixo Sul-Sul corrobora a visibilidade de pessoas e lugares esquecidos pela história e geografia colonial que ainda influenciam

as relações sociais e culturais no Brasil. Assim, (re)conhecer a presença dos refugiados africanos ultrapassa o limite da ação humanitária com o outro lado do atlântico sul. É também parte de um processo de reconhecimento dos aspectos sócio-culturais da tradição africana em interface com a sociedade e a cultura brasileira

Aspectos metodológicos: dialogicidade entre a psicologia e a etnografia

A proposta metodológica do presente trabalho está respaldada na etnografia, que é baseada na observação das práticas (ações) do nativo, da comunidade, dos indivíduos locais ou grupos sociais. Nessa abordagem metodológica o etnógrafo fica atento ao que os indivíduos fazem, bem como ao que dizem sobre o que fazem (o discurso). Para tanto, realiza anotações que o possibilitam identificar eventuais conflitos entre as ações dos indivíduos e os seus discursos.

Dessa forma, foi possível acompanhar as experiências dos indivíduos considerados na pesquisa, a partir de fundamentos metodológicos já utilizados e recomendados na pesquisa da psicologia por pesquisadores, como Sato e Souza (2001), que propõem a etnografia como abordagem metodológica em disciplinas diversas, e Costa (2016), que elabora estudo a partir de uma proposta metodológica respaldada na etnografia crítica.

O material de análise para desenvolvimento desta discussão resulta de um trabalho de campo desenvolvido, durante o doutorado em psicologia, entre os anos de 2013 e 2015, com sujeitos que estão na situação de refugiados no Brasil. O objetivo da etnografia tinha como foco a experiência de refugiados congolezes e angolanos no Rio de Janeiro, enfatizando a possível influência das trocas simbólicas na formação de espaços de alteridade no contexto da diáspora, numa perspectiva micropolítica.

O recorte de campo realizado para a elaboração deste artigo envolve narrativas da experiência cotidiana de dois interlocutores-chaves do trabalho de campo, Manoel e Carlos, que emigraram de Luanda para o Brasil, em 1995 e 2004, respectivamente.

Para realizar a discussão deste trabalho, a experiência do trânsito migratório e a consequente construção de uma memória, no entre-lugar da diáspora, inserem-se como fio condutor na análise dos dados coletados. O método utilizado foi a etnografia e a observação participante em interface com a perspectiva do cotidiano de influência

fenomenológica do pensador Michel De Certeau, cujo espaço das narrativas de campo torna-se um “lugar praticado” (De Certeau, 1994, p. 217) entre etnógrafo e nativo.

Nas obras de De Certeau, espaço, lugar e agir são centrais em suas discussões. A tese desse autor desnaturaliza as paisagens territoriais e desloca o caráter ordinário do agir cotidiano para um ambiente dinâmico, coletivo e ao mesmo tempo singular das relações de interação simbólica daqueles que habitam o mundo num processo de coexistência com o território (Dosse, 2004).

Essa relação sensorial e dinâmica entre espaço e experiência (agir) sugere olhar para os sujeitos em diáspora que participaram da etnografia numa outra perspectiva, menos interpretativa e oclocêntrica. Tudo que foi vivenciado no trabalho de campo aponta que as coisas, as palavras e o próprio território não fazem parte de uma arquitetura *a priori*, que se abre para o olhar especializado do pesquisador.

Desse modo, além das entrevistas com os participantes da pesquisa, a etnografia possibilita o uso da observação participante. Na concepção da etnografia do cotidiano, a participação do pesquisador no processo de pesquisa oferece subsídios à exploração intersubjetiva dessa relação pesquisador e sujeito de pesquisa, possibilitando a escuta qualificada – algo muito próximo do olhar da psicologia (Tyler, 2003). A perspectiva da antropologia enfatiza o envolvimento corporal do etnógrafo no mundo do nativo, um mergulho a um só tempo sensorial, motor, afetivo e cognitivo (Bizerril, 2008).

Globalização, cultura imaterial e identidade

Em tempos de “globalização”, falar sobre identidade e/ou singularidade ressoa num paradoxo. Existem alguns discursos no cenário político, filosófico, econômico e cultural que apontam para uma homogeneização das identidades numa escala global. Porém, na mesma proporção dos discursos de homogeneização, coexistem conflitos no âmbito regional que geram a rearticulação entre o local e o global (Hall, 2005). Nesse sentido, abroham novas culturas identitárias produzidas nas fronteiras da globalização.

Num texto intitulado *Experience*, a pensadora Scott (1991) defende a impossibilidade de alguma experiência “própria”. Para ela, todos os sujeitos estão submetidos a esquemas de representação, ou seja, não existe um sistema explicativo que esteja fora de alguma experiência originária ou que não reinstale algum tipo de “eu” fundacionalista.

No mesmo sentido, a pesquisadora Judith Butler – em sua crítica à psicanalista Júlia Kristeva – reinstala o lugar da experiência e a reinscreve no campo da performance, como uma ressignificação dramática que tem lugar somente no contexto simbólico. O que Butler tenta explicar é que a cultura não está fora dessa performance simbólica.

Por hora, compartilhamos da hipótese que existe um campo de indeterminação (reflexivo) na linguagem, que abre espaço para outras formas de experiências identitárias nos fluxos migratórios, espaços de subversão, hibridismo e transgressão, como o “terceiro espaço” do pensador pós-colonial Bhabha (1998).

Neste caso, respaldar o lugar da diáspora angolana hodierna como conteúdo cultural imaterial afro-latino brasileiro corrobora a construção de outros olhares sobre o continente africano, para além da herança histórica escravocrata. Conforme o historiador Bittencourt:

A grande maioria dos estudos sobre as relações entre Angola e Brasil – quer sejam os poucos trabalhos publicados anteriormente, quer as novas contribuições surgidas nos últimos anos – ainda se concentra no período de contato mais intenso, violento e de longa duração: o tráfico de escravos. (2003, p. 87)

O desenvolvimento de estudos sobre a influência cultural, social e histórica como parte constitutiva da formação de “uma memória da diáspora africana”, na atualidade, envolve elementos que não devem ser respaldados através da relação contínua e linear entre passado e futuro, unificados por algum tipo de memória coletiva em torno de uma identidade cultural comum independente do seu contexto histórico, geográfico e sociocultural.

Essa visão clássica entre identidade e diáspora, baseada nos mitos fundadores, foi revista de forma abrangente no campo dos estudos culturais. Os estudos culturais emergiram em meio a diferentes disputas teóricas na década de 60 na Inglaterra. Do ponto de vista epistemológico, os estudos culturais perpassam por diferentes paradigmas (o estruturalismo, o pós-estruturalismo e o pós-colonialismo) com atuação em distintos campos disciplinares das ciências humanas e sociais.

A partir da década de 70, com a entrada do pesquisador Stuart Hall como diretor do *Center for Contemporary Cultural Studies*, em Birmingham (Inglaterra), começa-se a questionar, de forma contundente, a centralidade das identidades culturais e o próprio posicionamento dos estudos culturais na relação assimétrica entre as diferentes diásporas que surgem na era da globalização em seu valor histórico e mutável (Escosteguy, 2003).

Na concepção contemporânea dos estudos culturais, as diásporas africanas, caribenhas e asiáticas diferem daquela visão tradicional do êxodo judaico que estaria na identificação coesa de elementos signícos (signos, ícones e símbolos) capazes de evocar o real e o mítico, representando uma realidade complexa, dando contorno e inclusive conduzindo indivíduos, grupos e sociedades (Hall, 2005).

Alguns autores latinos e afro-latinos apresentam discussões críticas sobre a disseminação dos estudos culturais na América Latina, bem como sobre aqueles trabalhos acadêmicos que consideram as particularidades socioculturais que envolvem a América Latina em relação aos outros continentes. Por exemplo, Canclini (1997), Guareschi (2009), Ratts (2006), Munanga (2008, 2009), Bernd e Grandis (1995).

Apesar da inovação e abrangência da convenção de 2003 da UNESCO, que trata de questões pertinentes à salvaguarda do patrimônio imaterial, o marco legal não alcança de forma efetiva a experiência da memória oral contemporânea como patrimônio cultural. O processo de patrimonialização de bens culturais de natureza imaterial segue o modelo de políticas de autenticidade que focalizam suas ações na sua vida nacional supostamente autêntica (Abreu & Peixoto, 2014). Assim, é imperioso que esse processo de patrimonialização do imaterial seja baseado na valorização dos saberes locais e tradicionais, a fim de garantir a participação dos indivíduos, dos grupos e das comunidades, mas sem que sejam induzidos pela lógica da salvaguarda de práticas locais (quando o patrimônio imaterial é transformado em mercadoria).

Além disso, deve-se ressaltar que, no contexto dos fluxos migratórios, a construção do patrimônio imaterial ocorre num espaço dinâmico e, em articulação com o contexto sócio-histórico, cultural e geográfico, formando uma memória coletiva.

Quem são os angolanos da diáspora africana¹ contemporânea no Brasil?

Angola é um país localizado no oeste do continente africano. Sua independência, enquanto colônia de Portugal, ocorreu em 1975. Em seguida, os três movimentos políticos em Angola, o Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA), a Frente Nacional de Libertação Angolana (FNLA) e a União pela Libertação Total de Angola (Unita), entraram em conflito, e a guerra civil estava declarada e perdurou por mais de 30 anos. Atualmente, temos outro retrato de Angola, aos poucos o país foi reconstruindo suas

idades, reestabelecendo sua economia e alguns refugiados também retornaram.

Nos últimos anos a cobertura midiática sobre a entrada de imigrantes no Brasil é algo recorrente. Atualmente, segundo dados fornecidos pela ADUS (Instituto de Reintegração de Refugiados) (2015), no Brasil em 2014, a estimativa de refugiados angolanos no Brasil é de 1.607, além dos imigrantes angolanos que conseguiram residência permanente.

Impende mencionar a consolidação da relação entre Brasil e o continente africano, particularmente, no período dos dois mandatos do presidente Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) como marco de relação Sul-Sul. Nessa relação se destacou a parceria com Angola por meio do crescimento das relações comerciais e da cooperação técnica entre os dois países. Esse contexto de parceria apresenta-se como um novo elemento impulsionador do fluxo migratório daquele país africano para o Brasil. De acordo com o Observatório Brasil e o Sul, os convênios entre as universidades dos dois países e a presença de empresas brasileiras em Angola propiciaram um maior fluxo migratório com destino ao Brasil, a maioria com visto de trabalho ou estudante.

O perfil profissional é variado, engenheiros, pedreiros, artistas e militares. Entretanto, a maioria é absorvida pelo mercado industrial, no setor de obras e serviços diversos, principalmente, em trabalhos que não exigem conhecimento formal de nível superior, por exemplo.

A imigração angolana, em mais larga escala e como refugiados para o Brasil, remonta à década de 90. Existem imigrantes angolanos em vários lugares do Brasil, mas é no Estado do Rio de Janeiro que há uma concentração expressiva dessa população (Portal de Angola, 2015).

Tecendo miçangas – memórias da diáspora eixo Sul-Sul

Manoel²

“Que navio é esse que chegou agora. É o navio negreiro com escravos de Angola”, trecho de uma música cantada em uma roda de capoeira Angola no Rio de Janeiro por Manoel (M. Nogueira, comunicação pessoal, January, 12, 2013). Esse excerto representa o primeiro contato com Manoel num jogo de capoeira na orla de Copacabana. Num primeiro instante, a cena não provocou nenhuma sensação especial, as rodas de capoeira na orla carioca e na região do centro do Rio de Janeiro são uma prática comum naquele contexto. Normalmente, as

situações de euforia e curiosidade são demonstradas pelos turistas que querem conhecer melhor essa prática corporal e seus adeptos.

Naquele momento, ao ouvir o som do berimbau e a música cantada com o sotaque típico de Luanda chamou a atenção, e a primeira pergunta que surgiu foi: Por que a capoeira de Angola? A capoeira angola no Brasil, como prática corporal de origem afro-brasileira, é um encontro para muitos de seus praticantes com uma África que ficou perdida nas tramas da história colonial brasileira e que precisa ser (re)construída.

A capoeira angola possui elementos de matriz africana, mas não foi uma prática construída em África. É uma técnica corporal desenvolvida no Brasil por escravos bantos. Existem inúmeros movimentos com pés, mãos e cabeça. É conduzida por um berimbau de barriga e com cantigas que remetem seus adeptos e simpatizantes a uma ancestralidade africana (Lopes, 2004; Oliva, 2009).

Existem várias interpretações sobre a origem da capoeira angola, tanto por parte de seus praticantes como em pesquisas do meio acadêmico. Contudo, a maioria dos autores pesquisados concorda que a capoeira angola possui traços multiculturais e possui em sua origem histórica brasileira afinidades com a trajetória dos escravos trazidos da África. Entrelaça-se com a exclusão e reificação da imagem do negro no Brasil, como ação subversiva de se opor ao discurso do colonizador (Castro, 2004).

No decorrer do contato com Manoel, ele sempre ressaltou que não estava em busca de ancestralidade e afirmação identitária negra ou africana e que ele viu na capoeira a possibilidade de conhecer melhor a cultura do país que o acolheu.

Ele fez o processo inverso dos capoeiristas brasileiros. Manoel advém do contexto africano que não pratica a capoeira como parte de sua cultura e descobre uma outra história da África que era totalmente desconhecida para ele, alguns praticantes e simpatizantes da capoeira angola o colocam num lugar mitológico de ancestralidade africana, como indivíduo que veio do berço da história da cultura afro-brasileira. Por muito tempo Manoel não conseguia entender e aceitar esse imaginário exótico que foi construído sobre ele, bem como sua relação com a capoeira angola. Depois, com a prática da capoeira, ele conseguiu encontrar elementos de produção de sentido para sua vida e incorporar em seu corpo a capoeira como lugar do não-lugar.

Não-lugar porque ao mesmo tempo em que ele se sente próximo de sua identidade africana, ele também se distancia. Esse atrito identitário, que o

desterritorializa, no sentido deleuziano, o coloca em ação, através da capoeira. As perguntas que ele começa a tecer sobre si, se a capoeira possui traços de africanidade ou não, surgem a partir da própria prática da capoeira. Ele começa a perceber as alteridades culturais e suas consonâncias, quando ele inicia o seu aprendizado nas técnicas da capoeira angola.

Portanto, ao mesmo tempo em que Manoel tenta lidar com a dor e a perda de entes queridos e do seu lugar de pertencimento identitário e cultural, depara-se com conflitos locais, situações de violência social e ainda de intensas trocas culturais (religiosidade, hábitos e costumes) no cenário diaspórico, que também podem causar tantas transformações quanto a sua condição de refugiado.

Cada processo migratório apresenta suas especificidades, porém, a perda de identificação cultural, familiar e individual sempre aparece na experiência de migrar. Para o psicanalista e sociólogo Sayad (1998), a irreversibilidade é uma sombra constante no universo dos imigrantes, a sensação de não pertencimento é algo que afeta esses sujeitos de forma abrangente e tenaz.

A interface que Manoel construiu em relação à capoeira angola não foi algo que surgiu de imediato, a primeira vez que ele teve contato com a capoeira não foi algo que lhe causou boa impressão. Quando ele chegou ao Brasil em meados dos anos 90, foi morar no complexo da maré, alugou um quarto e dividia a casa com outros imigrantes africanos, inclusive um migrante nordestino. Nesse mesmo período estava ocorrendo, segundo Manoel, um projeto junto à prefeitura do Rio de Janeiro, com oficinas para aprendizado de capoeira para jovens que moravam na favela.

Na época, um morador local perguntou para ele se não gostaria de participar do referido projeto, porque ele era angolano e deveria fazer uma demonstração de capoeira às pessoas que tinham interesse pela arte. Ele ouviu e disse que não havia entendido a proposta. A prática de capoeira não era familiar aos seus ouvidos. Naquele momento, Manoel tinha como preocupação principal sua própria sobrevivência. Como ele mesmo narrou em sua entrevista:

Eu estava pensando em como sobreviver num país estranho. Que no início eu achava que seria um bom lugar, o clima quente, me lembrava Angola. O racismo, a falta de assistência e emprego foi me causando muita raiva. Eu achava que a capoeira era bagunça, uma roda de pessoas que não tinham o que fazer de suas vidas. Agora, a capoeira faz parte da minha vida, paga algumas contas e eu conheci a minha esposa em uma roda de capoeira, em Copacabana. (M. Nogueira, comunicação pessoal, August 28, 2013)

Com o tempo, Manoel encontrou na capoeira a possibilidade de conseguir algum retorno financeiro e também visibilidade. O imaginário sociocultural ocidentalizado subjuga o corpo africano num lugar exótico, de sexualização e virilidade e, de alguma forma, a capoeira retroalimenta esse imaginário na percepção do turista habitual que frequenta as praias da zona sul carioca. Portanto, não houve dificuldades à entrada de Manoel no território do turismo na cidade do Rio de Janeiro através das apresentações de capoeira.

Manoel disse ter se sentido muito seduzido por esse assédio que as pessoas faziam sobre ele, em suas apresentações nas praias do Rio. Os turistas pagavam para assistir a ele ou tirar fotos. No decorrer do treinamento que ele desenvolveu com o seu mestre, que realiza uma ação social no centro do Rio, com moradores de rua, ele começou a conhecer a história da capoeira no Brasil e a desenvolver um outro olhar sobre essa prática. Ele elege alguns ídolos, como é o caso do mestre pastinha, e a fazer algumas conexões com a África. Começa a perceber a importância da afirmação dos traços de africanidade na capoeira.

Um ponto muito importante nesse processo é a desconstrução colonial que o próprio Manoel produz em relação à capoeira. Ele também pensava e agia como os turistas, como se ele estivesse olhando de fora. Como o próprio Manoel coloca, "... é uma outra África" (M. Nogueira, comunicação pessoal, December 10, 2013).

Então, ele inicia outra trajetória em sua experiência de diáspora. As informações que Manoel elabora na experiência transmitida surgem da prática da capoeira. Ele relaciona o mestre de capoeira com o Soba³ em Angola, em termos de tradição oral. A língua bantu e quimbundo, que fazem parte da capoeira. O nome que é dado aos golpes é de matriz africana, como as cantigas também. Ao mesmo tempo, ele coloca que há outra África construída em interface com as interações simbólicas afro-brasileiras.

Manoel, quando direciona a sua discussão para os grupos de capoeira que ele já passou, discute sobre a proximidade que essa prática pode ter em relação ao contexto africano. Existe uma distinção temporal entre espaço e lugar. As lembranças da África envolvem certa estabilidade, a capoeira é uma conexão com um lugar que já foi próximo, numa outra temporalidade, com outros atores sociais. A capoeira é o momento presente, é Brasil. Mas, em algum instante, existe a articulação entre ambos, tem-se o entendimento de lugar praticado.

Para De Certeau: "É o efeito produzido pelas operações que o orientam, o temporalizam e o levam

a funcionar em uma unidade polivalente de programas conflitais ou de proximidades contratuais" (1994, p. 201). As memórias de Manoel com a capoeira angola o tornam diferenciado em relação a outras experiências de refúgio, até pela forma como ele conecta as suas narrativas através do jogo da capoeira.

Porque mesmo com sua identidade rizomática, que segue por caminhos que não se ligam a um traço de africanidade, mas são ramificações de Áfricas, que não dialogam entre si, essas ramificações estão abertas às dinâmicas da diáspora entre o global e o local. O fato é que, de alguma forma, essa possibilidade de desterritorialização e estabelecimento de novas agências propiciam que pessoas, coletivos ou coisas criem possibilidades de vida e de existência, que não se fixam numa matriz cultural ou social específica, porque seria sua morte, sem ação.

A ação corporal possibilita para Manoel a presença em algum espaço. Mas, ele não se fixa. Apesar da constância dos treinamentos, do encontro com uma África que dizia ser desconhecida em sua trajetória. Ele só se apropria da capoeira, enquanto prática que se constrói no imaginário de seus praticantes como matriz africana. Até porque ele não se sente parte de uma matriz africana. Ele não racionaliza o espaço de pertencimento, ele vivencia na carne a africanidade através da técnica da capoeira.

"Chamo técnica um ato tradicional eficaz (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição" (Mauss, 2003, p. 407). As identidades, as experiências e a existência no mundo passam, necessariamente, pela compreensão da corporeidade humana.

Pensar um corpo como sendo a própria experiência, capaz de produzir sentido a partir de suas práticas culturais, é romper com a clássica dicotomia corpo-alma. Manoel encontra na capoeira angola brasileira uma forma de entender o seu lugar no mundo. Quando ele se pergunta: "Que Angola é essa da capoeira? A Angola que eu deixei para trás, ainda existe?" Questões que surgem através da técnica corporal em diálogo com suas vivências de imigrante.

Muito além do corpo biológico, pensar um corpo complexo, não mais como simples objeto, mas como um lugar de construção social e cultural, é um desafio na contemporaneidade. Neste contexto, Le Breton afirma:

Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia

singular de um ator. Através do corpo, o homem apropria-se da substância de sua vida traduzindo-a para outros, servindo-se dos sistemas simbólicos que compartilha com os membros da comunidade. (Le Breton, 2006, p. 7)

Com o intuito de provocar um novo olhar ao pensamento tradicionalmente racionalista, o filósofo Merleau-Ponty propõe pensarmos o mundo a partir da corporeidade, uma matriz de pensamento que qualifica o corpo como experiência no mundo e a partir da qual o sujeito constrói seus movimentos e configura sua subjetividade (Citro, 2009).

Ratificando esse novo olhar ao pensamento proposto por Merleau-Ponty, podemos referenciar o conceito de etnopaisagem, proposto por Appadurai (2004) e mencionado por Zanforlini (2011), que propicia as interconexões da matriz de pensamento acima mencionada com os traços e narrativas culturais construídas a partir de locais específicos, que revelam a identidade de um grupo ou indivíduos, a exemplo dos sujeitos contemplados no presente estudo.

Manoel direciona o seu corpo, técnica e narrativas como esfera única e singular de sua experiência. Através da percepção corporal, ele cria e recria elos identitários, mas não se encerra e nem se dissolve neles, o corpo é *devenir* e a sua identificação com a capoeira angola a possibilidade de habitar e tornar-se visível no mundo.

Carlos⁴

De forma distinta ao primeiro contato com Manoel, a relação estabelecida com Carlos ocorreu numa situação adversa, ele havia acabado de chegar ao Brasil, através do porto da cidade do Rio de Janeiro e estava muito fragilizado fisicamente e emocionalmente, tanto que ora ele falava em português, ora na língua quimbundo. Entretanto, mesmo numa situação de extremo sofrimento, Carlos sempre demonstrou abertura ao diálogo. Ele morou em outros estados do nordeste e sudeste brasileiro e depois retornou para o Rio de Janeiro, morou em diferentes bairros do subúrbio carioca e baixada fluminense.

Ele tinha um conhecimento profundo e aguçado sobre a cultura angolana e de outros países africanos, além de possuir um conhecimento abrangente de história e geografia da Europa. Após o primeiro ano de contato, ele me pediu emprestados livros de história do Brasil e literatura brasileira, passou a ser frequentador assíduo da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro, ele gostava de ler sobre o período colonial no Brasil e sobre a economia brasileira.

Com o tempo, Carlos transformou-se numa espécie de *griot* (mensageiro) da diáspora para outros refugiados angolanos, até mesmo congolese e também para alguns somalianos. O conhecimento que ele acumulou sobre o Brasil, num curto espaço de tempo, o colocou numa outra esfera em suas relações sociais com seus pares e também com os locais. Ele falava muito pouco sobre sua história de refúgio, as suas narrativas tocavam nas relações culturais e históricas entre Brasil e África, e ele sempre fazia comparações críticas ao Brasil.

Certa vez, ao indagar se ele se sentia um *griot* da diáspora, ele respondeu da seguinte forma:

Um *griot* eu sempre fui em minha terra, agora talvez eu seja um ser antropofágico, como no manifesto escrito por Oswald de Andrade ou até mesmo o *Abaporu* do quadro da Tarsila do Amaral. Sou africano e brasileiro ao mesmo tempo, então, sou Macunaíma. (C. Pereira, comunicação pessoal, October 16, 2014)

O Manifesto Antropófago escrito por Oswald de Andrade foi publicado em 1928, apesar de sua defasagem cronológica e histórica em relação à experiência de refúgio de Carlos, esse texto costuma aparecer com frequência em suas narrativas, principalmente, nas suas tentativas de construir algum ponto de identificação com a cultura local, mesmo que na forma alegórica e híbrida de Macunaíma.

No próprio Manifesto Antropófago encontra-se essa relação de descentralização de significações fixas de uma identidade nacional: “Contra as histórias do homem que começam em Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão, Sem César” (Andrade, 1976, p. 138). A comparação que Carlos elabora com a obra supracitada nos informa que é através do outro estrangeiro que ele consegue conhecer sua própria história e construir novas experiências e memórias.

De alguma forma, a narrativa de Carlos nos remete a esse entre-lugar da subjetividade antropofágica, entrevê-se aqui uma intervenção que a estratégia antropofágica produz, no exercício de criação de memórias, identidades e culturas que nada tem a ver com significações ou interpretações com o intuito de fazer emergir verdades absolutas.

A memória circunscreve as lembranças concretas, vividas no espaço-tempo entre passado e presente. O que torna os conteúdos da memória algo real e concreto é a influência da cultura e do sujeito na elaboração dos traços simbólicos de produção de sentido da singularidade, seriam os campos de significação. Segundo Bosi (2003): “O tempo não flui uniformemente, o homem tornou o tempo humano em

cada sociedade. Cada classe o vive diferentemente, como cada pessoa” (p. 122).

Uma outra situação que Carlos coloca sobre esse lugar da diferença dispensado aos refugiados de origem africana é o fato de que boa parte da população brasileira desconhece o continente africano, que é tão próximo historicamente e até mesmo geograficamente, se comparado à distância com países europeus e até mesmo da América Norte. Como ele mesmo infere:

Os brasileiros conhecem muito pouco sobre o continente africano, não sabem apontar à África no mapa *mundi*. Antes de viajar para cá, eu já tinha algumas informações sobre o Brasil, até mesmo pela influência africana no Brasil. Você acredita que me perguntaram no posto de saúde se eu comia cérebro de macaco e seu eu matava pessoas em rituais de magia negra. Eu fiquei muito chateado com essas perguntas, é muita ignorância e preconceito, é o que eu acho. (C. Pereira, comunicação pessoal, November 20, 2014)

Essa indignação de Carlos é compartilhada por outros africanos que vivem no Brasil, inclusive pelo Manoel. Em outro trabalho de pesquisa com haitianos e congolezes, ouvi relatos parecidos como o de Carlos. A negação da herança africana e caribenha é algo pertinente à sociedade brasileira, há uma memória do esquecimento impulsionada pelas políticas de embranquecimento, preponderante no final do século XIX e início do século XX e a consequente produção da cultura de branquitude no país, que silencia a importância das culturas negras, afro-latinas e caribenhas na formação do Brasil (Munanga, 2008).

Conforme Bhabha (1998), as trocas simbólicas e culturais ocorrem através de suas diferentes manifestações, resultando em modalidades híbridas de expressão que desafiam conceitos de autenticidade e pureza, sobre as quais o poder colonial se apoia. O hibridismo é uma forma eficiente de oposição subversiva, expondo as formas de discriminação e dominação colonial.

As sociedades europeizadas pela lógica colonial, como é o caso do Brasil, que foi colônia de Portugal por um longo período da sua história, não conseguiram desfazer os elos com a violência simbólica perpetrada pela herança colonial. Por isso, as narrativas da diáspora negra, como a de Manoel e Carlos, não devem ser eclipsadas pelos discursos de encobrimento, como ocorreu com a tradição afro-brasileira, alijada pelo preconceito e racismo que pulsa nas relações sociais, políticas e culturais do país até os dias atuais.

Nessa concepção de alteridade/identidade, os sistemas de significação produzem sentido na realidade em que foram produzidas. Conforme Guareschi (2009):

Na história das ciências, percebemos, muitas vezes, concepções que pretenderam compreender e explicar os comportamentos dos aborígenes, dos outros. Foi assim que certos historiadores escreveram “A História”. E foi assim também que certas religiões se transformaram na “Religião”. Foi desse modo que determinados povos se transformaram em não-ser em contraposição aos hegemônicos que passaram a “ser”, pois quem definia quem era um ou outro era sempre o dominante. (p. 219)

Nesse sentido, ao respaldar epistemologias, que tratam da temática da alteridade e identidade, o pesquisador deve estar atento sobre o seu lugar nessa relação com o outro – sujeito de pesquisa –, a fim de evitar a produção de imagens reificadas e naturalizadas em relação aos sujeitos participantes da pesquisa. Evidentemente, não existe o refugiado enquanto ente imutável e universal. Do ponto de vista da experiência, deve-se incluir e problematizar as alteridades eclipsadas por discursos ontológicos de identificação e diferença.

Das trocas simbólicas e culturais, Carlos se expressa a partir de manifestações híbridas, que são constituídas por parcelas perenes, de seus traços socioculturais, da tradição africana, associadas aos elementos sógnicos da sociedade e da cultura brasileira. Ademais, essa interface entre elementos culturais é reforçada por acreditar na importância em salvaguardar não apenas as parcelas perenes, mas também esse produto híbrido dessa interface entre culturas imateriais, enquanto memórias da sua diáspora. Dessa forma, Carlos (r)existe num fluxo migratório, como se subjugasse ao preconceito local e ao mesmo tempo se manifestasse subversivamente.

Cultura imaterial, memórias da diáspora e patrimônio: inclusão ou exclusão?

A pensadora Spivak (2010), em seu ensaio intitulado “Can the subaltern Speak?”, argumenta que a formação de agenciamentos subjetivos, na formação de coletivos, ocorre por conta do nível de subalternização que determinados sujeitos vivenciam, configura-se num essencialismo estratégico.

De certa forma, os refugiados compartilham desse essencialismo estratégico ao reivindicarem o posicionamento de refugiados africanos no Brasil. O recurso identitário é um espaço de empoderamento, cujo objetivo é oferecer espaços de fala para sujeitos silenciados através da perenidade dos discursos de exclusão social (Brah, 1996).

Entretanto, essas identificações são constantemente deslocadas, as identidades em diáspora estão inscritas nos elementos contraditórios de identificação. “O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (Hall, 2005, p. 13).

Outro ponto a ser considerado: se existe a fragmentação identitária, em que consiste a identificação em torno de uma nacionalidade? No que diz respeito à globalização, a cultura nacional “estaria sendo massacrada” por uma homogeneização racial e cultural, via tecnologias da informação, através de propagandas veiculadas pela rede mundial de computadores, televisão, entre outros meios de comunicação de massa (Hall, 2003).

A nacionalidade, que se degenera ou se consolida, efetivamente, passa a ser tema, não só dos programas de pesquisa nas universidades, mas também, de interesse às políticas públicas. Assim sendo, na perspectiva dos estudos culturais, a identidade e a alteridade não podem ser entendidas fora dos sistemas de significação nos quais adquiriram sentido (Silva, 2000).

Essa concepção de alteridade é contrária à visão ontologizada de sujeito, não parte de nenhum princípio universal metafísico ou teleológico da diferença. Na tradição moderna eurocêntrica o outro (latino, negro, africano, lésbica, homossexual etc.) é sempre o estranho na relação, não há relação face a face, no máximo uma epifania em relação à face de Deus.

O próprio título deste tópico é um questionamento sobre os limites do caráter inclusivo que as políticas de salvaguarda podem oferecer às memórias de diáspora. Até que ponto a elaboração de ações afirmativas à manutenção da memória oral dos refugiados angolanos não poderia gerar a cristalização e mortificação dessas culturas viajantes? Como escapar do *essencialismo estratégico* de controle e subjugação das potencialidades subjetivas produzidas por esses indivíduos?

Ainda convivemos com políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial que centralizam o lugar da cultura. O próprio entendimento de cultura material e imaterial é definida a partir de alguma identificação originária. O que existe são processos de territorialização como afirmação identitária de visibilidade. Segundo Munanga:

Por isso, essa África enquanto continente que sobrou como lembrança indestrutível continua a ser recriada, reinventada e idealizada em todos os discursos identitários da diáspora. Afro-brasileiros, afrodescendentes, afro-americanos e africanos-

americanos são apelações que remetem à identidade coletiva diaspórica. (Munanga, 2012, p. 17)

O fato é que a dialética da exclusão/inclusão é um processo complexo e multifacetado, não é considerada anomalia do sistema, até porque é reproduzida pelo próprio sistema como garantia à manutenção da ordem. Considerando que a configuração de políticas de valorização da memória oral envolve aspectos políticos, subjetivos e materiais, não podemos olvidar do seu caráter indissociável da lógica biopolítica de normatização e controle de práticas e memórias silenciadas pelo caráter relacional da exclusão/inclusão.

Considerações finais

A proposta do artigo foi trazer contribuições para a preservação da memória oral da diáspora africana no contexto latino-brasileiro contemporâneo, com ênfase na relação entre identidade e diáspora africana do início do século XXI. Para tanto, foi realizado um recorte etnográfico obtido de um trabalho de campo desenvolvido, durante o doutorado em psicologia, entre os anos de 2013 e 2015, no Estado do Rio de Janeiro, com congolezes e angolanos, em situação de refugiados e com interesse pela salvaguarda da memória oral da diáspora africana contemporânea no Brasil.

O recorte etnográfico considerou as narrativas da experiência cotidiana de dois interlocutores do trabalho de campo, Manoel e Carlos, que emigraram de Luanda para o Brasil, em 1995 e 2004, respectivamente. Da análise do material foi evidenciada a possível influência das trocas simbólicas na formação de espaços da alteridade, no contexto da diáspora, numa perspectiva micropolítica. Além disso, podemos depreender que os sujeitos contemplados no presente trabalho passaram a apresentar um sentido de pertencimento ao tecido social urbano do novo local, que encontra suporte na etnopaisagem proposta por Appadurai (2004). Conforme Munanga (2012), esse tecido social é concretizado a partir da reinvenção e idealização nos discursos identitários da diáspora que se remetem à identidade coletiva e mantém vínculos com o local de origem, para a negociação do pertencimento a esse novo espaço.

O primeiro sujeito, Manoel, se insere no imaginário sociocultural construído pelo outro, a fim de negociar o seu pertencimento nesse novo local, sua visibilidade e preservação de seus traços socioculturais, a partir da oportunidade ofertada por meio das apresentações de capoeira, como um

dos instrumentos de interação e integração. Assim, Manoel manifesta fortes evidências que sugerem o seu deliberado interesse na salvaguarda dessas memórias em trânsito no eixo Sul-Sul. Essa pretensão do próprio sujeito da pesquisa por essa salvaguarda da cultura imaterial o impulsiona na sua interação nesse lugar de construção social e cultural.

Quanto ao Carlos, o segundo sujeito, evidencia lembranças concretas, vivenciadas no espaço-tempo, entre passado e presente, circunscritas numa memória real e concreta, com influências da cultura local e do sujeito em diáspora. Assim, ele elabora traços simbólicos de produção de sentido da singularidade, o que é consistente com a fluidez do tempo e do homem em sociedade, conforme Bosi (2003). Nesse contexto de fluidez, Carlos reivindica, no fluxo da sua experiência cotidiana em diáspora, o processo de patrimonialização de bens culturais de natureza imaterial como forma de inclusão na vida nacional e de obtenção da visibilidade dos imigrantes e, de forma simbólica, da cidadania. Dessa forma, suas ações podem ser baseadas na valorização dos saberes locais, em interface com os seus elementos tradicionais africanos, a fim de garantir a sua participação social.

Dessa forma, foi evidenciada a disposição dos sujeitos do recorte etnográfico em participar de um cotidiano por intermédio de modalidades híbridas de expressão, que desafiam conceitos de autenticidade e pureza e sejam preservadas sob a forma de memória oral da condição vivenciada pelos indivíduos da análise.

Ressalta-se, ainda, que a proposta da patrimonialização de bens culturais de natureza imaterial pode se constituir no recurso identitário que alicerça um espaço de empoderamento, a fim de oferecer espaços de fala para sujeitos silenciados através da perenidade dos discursos de exclusão social, tal como foi expressado pelos dois interlocutores da pesquisa de campo.

Notas

- 1 A diáspora africana é a nomenclatura utilizada para designar um fenômeno histórico e social caracterizado pela imigração forçada de homens e mulheres do continente africano para outras regiões do mundo. Esse fenômeno foi evidenciado pelo fluxo de pessoas e culturas através do Oceano Atlântico, bem como pelo encontro e pelas trocas de diversas sociedades e culturas, seja no contexto da escravidão ou nos cenários atuais em que os sujeitos se encontram fora da África.
- 2 Manoel era lavrador na Região da Cabinda (Região de grande configuração de conflito étnico). Nesse contexto, ele migrou para Luanda e, em seguida, conseguiu entrar no Brasil na

condição de refugiado. Em 2015, já como residente, ainda se sentia como refugiado. Manoel apresentava elevado grau de dificuldade em manter contato com familiares em Angola e receio em retornar para o seu país de origem e, portanto, sem expectativa de regresso.

- 3 Soba é uma autoridade tradicional de Angola, que pertence a uma hierarquia e é responsável pela segurança e estabelecimento de regras na comunidade. Em algumas regiões do país existe um processo de sucessão por meio da linhagem.
- 4 Carlos, engenheiro militar no seu país, ingressou no Brasil na condição de refugiado, situação que persistia em 2015. O seu refúgio foi motivado por perseguição política, impulsionado por conflitos étnicos. De formação sólida em engenharia militar, também demonstrava sólidos conhecimentos sobre a conjuntura do seu país de origem. Apesar da perda de parentes próximos, Carlos ainda mantinha contato com um sobrinho e uma filha, na tentativa reagregá-los.

Referências

- Abreu, R. & Peixoto, P. (2014). Construindo políticas patrimoniais. Reflexões em torno dos 10 anos da Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial. *E-cadernos ces (online)*, 21. Recuperado de <http://eces.revues.org/1740>
- ADUS - Instituto de Reintegração de Refugiados. (2015). *Países com mais refugiados no Brasil: Angola*. Recuperado de <http://www.adus.org.br/2015/04/paises-com-mais-refugiados-no-brasil-angola/>
- Andrade, O. (1976). O manifesto antropófago. In G. M Teles (Ed.), *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas* (pp. 131-139). Brasília, DF: INL.
- Appadurai, A. (2004). Dimensões culturais da globalização. Lisboa: Editorial Teorema. Recuperado em <https://pt.scribd.com/doc/81573003/Dimensoes-Culturais-da-Globalizacao-ARJUN-APPADURAI>
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. New York: Routledge.
- Bernd, Z. & Grandis, R. (1995). *Imprevisíveis Américas. Questões de hibridação cultural*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto.
- Bittencourt, M. (2003). As relações Angola-Brasil: referências e contatos. In R. Chaves, T. Macedo, & C. Secco (Orgs.), *Brasil-África, como se o mundo fosse mentira* (pp. 79-110). Maputo: Imprensa Universitária/Universidade de Mondlane.
- Bizerril, J. (2008). O vínculo etnográfico: intersubjetividade e co-autoria na pesquisa qualitativa. *Universitas: Ciências da Saúde*, 02(2), 152-163.
- Bosi, E. (2003). *O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Canclini, N. G. (1997). *Culturas híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP.
- Castro, L. V. (2004). Capoeira angolana: olhares e toques cruzados entre historicidade e ancestralidade. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, 25(2), 143-158.
- De Certeau, M. (1994). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes.

- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblios-Culturalia.
- Clifford, J. (2000). *Culturas viajantes*. São Paulo: Papirus.
- Costa, F. T. B. (2016). Um pé lá, outro cá: as reinvenções subjetivas dos imigrantes transnacionais angolanos no Brasil. Tese de Doutorado em Psicologia, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, SP.
- Deleuze, G. (2006). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal.
- Dosse, F. (2004). *O espaço habitado segundo Michel de Certeau*. *Revista ArtCultura*, 6(9), 83-92.
- Escosteguy, A. C. (2003). Os Estudos Culturais e a constituição de sua identidade. In M. E. Bruschi & P. Guareschi (Orgs.), *Psicologia nos Estudos Culturais: perspectivas e desafios para uma nova psicologia social* (pp. 34-42). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Favell, A. (2007). Rebooting migration theory: Interdisciplinarity, globality and postdisciplinarity in migration studies. In B. Caroline & H. James (Orgs.), *Migration Theory: Talking Across Disciplines* (pp. 259-278). Londres: Routledge.
- Guareschi, P. (2009). Sinais de um novo paradigma. In R. H. F. Campos, & P. Guareschi (Orgs.), *Paradigmas em Psicologia Social. A perspectiva Latino-Americana* (pp. 48-53). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Hall, S. (2005). *A identidade cultura na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Le Breton, D. (2006). *A Sociologia do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lopes, N. (2004). *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro.
- Mauss, M. (2003). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Munanga, K. (2008). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Munanga, K. (2009). *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Munanga, K. (2012). Território e territorialidade como fatores constitutivos das identidades comunitárias no Brasil: caso das comunidades quilombolas. In J. C. Nogueira & T. T. Nascimento (Orgs.), *Patrimônio cultural, territórios e identidades* (pp. 132-144). Florianópolis: Atilênde.
- Oliva, A. R. (2009). A África não está em nós. A história africana no imaginário de estudantes do Recôncavo Baiano. *Fronteiras*, 11(20), 73-91.
- Portal de Angola. (2015). *Brasil: mais de três mil angolanos residem no Rio de Janeiro* (Reportagem de Blog). Recuperado de <http://www.portaldeangola.com/2015/04/brasil-mais-de-tres-mil-angolanos-residem-no-rio-de-janeiro/>
- Pacelli, A., Póvoa, H., Vainer, C., & Santos, M. O. S. (2010). *A experiência migrante: entre deslocamentos e reconstruções*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Ratts, A. (2006). *Eu sou Atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza.
- Sato, L. & Souza, M. P. R. (2001). A Contribution Towards Revealing the Complexity of the Everyday life by Means of the Ethnographic Research in Psychology. *Psicologia*, 12(2), 29-47.
- Tyler, S. (2003). Acerca de la “descripción/desescritura” como un “hablar por” In C. Reynoso (Ed.), *El surgimiento de la antropología pós-moderna* (pp. 98-102). Barcelona: Gedisa.
- Sayad, A. (1998). *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP.
- Scott, J. (1991). Experience. In J. Butler & J. Scott (Orgs.), *Feminists Theorize The Political* (pp. 98-105). New York: Routledge.
- Silva, T. T. (2000). *Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Spivak, G. C. (2010). Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Zanforlini, S. (2011). *Etnicidade, migração e comunicação: etnopaisagens transculturais e negociação de pertencimentos*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ.

Agência de fomento: Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições de Ensino Particulares/Prosop – CAPES. EDITAL Nº 02, de 20 de junho de 2013.

Submissão em: 02/02/2017

Revisão em: 20/11/2017

Aceite em: 21/12/2017

Gloria Maria Santiago Pereira é doutoranda em Psicologia pela Universidade Católica de Brasília. Professora de Psicologia Jurídica e pesquisadora do grupo Diálogos, do Centro Universitário de Brasília.
Endereço: Instituto Scio. CRS 502 Bloco C Loja 37 - Asa Sul, Brasília - DF, 70330-530.
E-mail: gloriappereira5@gmail.com

Benedito Rodrigues dos Santos possui mestrado em Ciências Sociais Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, doutorado em Antropologia pela Universidade da Califórnia Berkeley, estágio pós-doutoral pelas universidades Johns Hopkins (2005) e Califórnia (2006). É professor na Universidade Católica de Brasília, no Programa de pós-graduação stricto sensu em Psicologia. É também pesquisador associado do International Institute for Child Rights and Development (IICRD), Universidade de Victoria, Canadá.
E-mail: benedito.santos.br@gmail.com