

ENTRE A “NEGRA NUA” E A “CIDADANIA NEGRA”: NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE IDENTIDADE NEGRA NO NORDESTE DO BRASIL

Vera Rodrigues¹

O sol no seu país é tão quente quanto aqui? Experiências diaspóricas na terra do sol – Ceará.

“O sol no seu país é tão quente quanto aqui?” Desde que cheguei, em meados de 2013, essa pergunta já me foi feita com algumas variações em diferentes momentos. Em diferentes locais públicos em que transito. Na capital e no interior. Pela primeira vez, experimento em meu próprio país a dimensão diaspórica de “negra estrangeira” no sentido mais alinhado à noção de *outsider*. Assim, tal questionamento identitário que me é feito parte do metafórico lugar em que sou enquadrada: a África – e aqui em uma visão homogênea do continente – tendo o sol como parâmetro entre o Ceará, a “terra do sol” ou a “terra da luz” e a ideia de uma ensolarada África.

Nesse percurso analítico percebo que negros(as) aqui são estrangeiros(as), quase sempre enquadrados(as) na categoria de africanos(as): “Já sei... você é angolana!” (Exclama o taxista); “Ah, vocês que vêm do outro lado do atlântico...” (Sussurra outro taxista); “A moça é de Moçambique? Cabo Verde? Eu já namorei uma de vocês!”; (Diz-me, em tom de galanteio, o porteiro do prédio); “Nós pensávamos que a senhora era africana!” (Comenta em tom de surpresa a estudante universitária); “Chegou uma africana!” (Grita a funcionária do salão de beleza ao me ver entrar no recinto).

E, finalmente a pergunta indireta: O sol no seu país é tão quente quanto aqui? Recordo que a primeira vez que ouvi a pergunta foi

1 Doutora em Antropologia Social Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira Instituto de Humanidades e Letras – Grupo de Pesquisa Oritá. E-mail: vera.rodrigues@unilab.edu.br.

em uma feira de artesanato, vinda de uma artesã curiosa com o tom da minha pele. Ouvi também da atenta senhora que me observava no elevador, bem como do senhor no corredor do supermercado que ao me ver deu-me às boas-vindas destinadas aos estrangeiros.

Essa experiência me leva a problematizar uma noção de diáspora, no contexto regional em que estou inserida, bem como os processos identitários que se dão no âmbito da dinâmica das relações raciais, na qual, por vezes, a presença negra gera um estranhamento, um não pertencimento naturalizado na ideia de que “não existem negros no Ceará”. O discurso da não-existência-negra convive com outro discurso contraditório: a “terra da Luz” ou ainda “terra do sol”, assim batizada pelo abolicionista José do Patrocínio, é o paradigma histórico da abolição da escravidão no Brasil. Em 25 de março 1884, quatro anos antes da Lei Áurea, os abolicionistas locais por razões “humanitárias” e “cristãs” se convertem em protagonistas de um ato tido como heroico e memorável na historiografia regional.

A ideia de inexistência e/ou invisibilidade social transparece no meu cotidiano relacional. Diante da negativa de confirmação da minha identidade internacional, vem a identidade nacional como segunda opção de pertencimento, mas ainda assim não-cearense: “Oh, só pode ser do Maranhão!”, exclama o vendedor de mapas; “De que lugar da Bahia você vem?”, pergunta outro taxista; “Deve ser carioca!”, afirma o garçom. Diante de outra negativa, a reiterada decepção ou surpresa: “gaúcha?!”; “Eita, gaúcha?!”; “gaúcha é?! Parece não!”; “Então, a senhora nasceu no Sul? No Rio Grande do Sul? Em Pelotas que é lá no Sul? E é gaúcha?”, falou sem parar o incrédulo funcionário do cartório.

Nessa identidade nacional, as possibilidades dialogam com as representações da presença negra nos marcos do restante do Nordeste – Bahia e Maranhão – e no sudeste do país, no caso, o Rio de Janeiro, onde ser negro(a) faz parte da paisagem. Diferentemente do sul “branco”, conhecido midiaticamente como tal. Aliás, dentre os comentários que se seguem está a percepção de que viajar para Gramado é o objetivo de quem quer conhecer o “frio de verdade” e aquela “gente tão loura”, tão diferente do meu fenótipo.

Essas minhas notas etnográficas são o ponto de partida para a reflexão acerca dessa dinâmica identitária e sociocultural à luz de uma noção de diáspora. Para tanto, na primeira seção desse artigo, “Cartografias da Diáspora”, tomo emprestado o pensamento de Avtra Brah, teórica dos estudos feministas na abordagem das interseccionalidades entre gênero, raça, etnicidade, idade, classe e nacionalismos. Interessa-me sua leitura acerca do conceito de “diáspora” e “experiências da diáspora” para abordar o tema de casos contemporâneos de diáspora que envolvem o cenário brasileiro.

A seguir me proponho, em “O apagamento do negro na Terra do Sol”, a evidenciar a historicidade cearense em relação ao celebrativo evento da abolição pioneira em contradição com o apagamento, invisibilização social e histórica, do negro no Ceará. Por fim, quero evidenciar a diáspora africana, por meio do caso dos estudantes africanos que chegam ao sertão central para estudar na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

1. Cartografias Diaspóricas.

O livro “Cartografias de la Diáspora: identidades em cuestión” (2011) e sua autora, a socióloga Avtar Brah² nos oferecem um interessante suporte reflexivo para pensar a noção de diáspora tendo como pano de fundo, por exemplo, os processos sociais contemporâneos de imigração e desterritorialização envolvendo Ásia, África, América e Europa.

A autora alerta que é preciso atentar para as interseccionalidades que envolvem a análise dessas “cartografias diaspóricas”, ou seja: existem subjetividades ligadas às experiências vivenciadas no tocante ao pertencimento identitário, políticas, feminismo e luta antirracista, por exemplo, que fazem com que, para além de uma categoria descritti-

2 Segundo Piscitelli (2008) Avtar Brah, após uma trajetória marcada pelo deslocamento por diversos contextos, envolveu-se com o tema do trabalho em articulação entre gênero, raça, etnicidade e sexualidade, no feminismo negro, na Inglaterra. Ela nasceu na Índia, cresceu em Uganda de onde fugiu com a família por temerem Idi Amin e sua política de expulsão dos asiáticos locais. Ela imigrou para os Estados Unidos onde estudou e, posteriormente, morou na Inglaterra, onde se envolveu nos movimentos feministas, antirracistas e socialistas.

va, “diáspora” seja também uma categoria analítica. Da mesma forma, se conectam às reflexões sobre raça, nação, fronteiras, cultura local/global. Nesse escopo, ela constrói uma abordagem teórica em diálogo com temas cruciais resultantes “de suas preocupações”:

Como resultado de estas preocupaciones, comencé a considerar la resonancia del término “diáspora” con los significados de palabras tales como migrante, inmigrante, expatriado, refugiado, trabajador temporal y exilio. Claramente, “diáspora” no puede reemplazar a estas categorías, pero sí que las desplaza. ¿Como? Comencé a pensar en el concepto de diáspora como un marco interpretativo para analizar las modalidades económicas, culturales y políticas de formas de migración históricamente específicas (...) Los conceptos de diáspora, frontera y políticas de localización son inmanentes, y juntos marcan las conexiones conceptuales para los análisis históricos de los movimientos trans/nacionales contemporáneos de personas, información, culturas, mercancías y capital. (BRAH, 2011, p.39).

Da proposta de Brah (2011) se depreende que a diáspora ganha em potencialidades de entendimento e rendimentos ao ser utilizada como um marco interpretativo. Piscitelli (2008, p. 268) propõe uma análise macro, considerando simultaneamente subjetividade e identidade, para compreender as dinâmicas de poder na diferenciação social. Ao fazer isso, é incorporada a noção de “diferença” como uma experiência constituída na interação social, como subjetividade e identidade, tal qual as notas etnográficas sobre as visões de “negra estrangeira” fazem supor.

A ênfase relacional da diferença encontra seus críticos que a tomam como um risco de não valoração da experiência única dos sujeitos envolvidos. Para não cair nessa “armadilha”, é que este artigo emerge da pluralidade de experiências dos processos diaspóricos africanos e afro-brasileiros (negros) no contexto cearense. Assim, eu começo a ter esses fenômenos como algo “bom para pensar” quando percebo que, até então, não tinha vivenciado a experiência de ter minha identidade nacional questionada e/ou como objeto da diferença.

Até aqui a minha identidade étnico-racial – o “ser negra” – era a diferença por excelência, agora ela é interseccionada com a identidade nacional. Se no meu percurso, digamos migratório, entre o Sul, onde

nasci, e o Sudeste, onde conclui minha formação acadêmica, não havia um “Você é brasileira?!” , agora o Nordeste, precisamente no Ceará, é o lugar que instiga essa reflexão. Aliás, para Brah (idem), que se reconhece como “una ugandesa de ascendencia índia”, a ideia de “lugar” pode ter a conotação dos discursos racializados de nação ou nacionalistas que determinam quem está fora da nação, como na experiência vivenciada por ela na Inglaterra, em que as pessoas de ascendência africana ou asiática, bem como outros grupos, estavam fora da nação inglesa.

Outra possibilidade trazida pela autora é a do “lugar da experiência vital cotidiana” com conotações de redes de parentesco e/ou territoriais. Permito-me pensar que, no caso cearense, há uma intersecção entre as duas conotações de estar “fora da nação” – não ser brasileiro(a) – e redes de parentesco/territorial – “não ser cearense” – presente nos discursos que externalizam o olhar sobre o negro. Aliás, diz-se que uma das razões para não haver negros(as) no Ceará é que os libertos do sistema escravocrata foram todos embora, se não de volta para a África, para outras regiões do Nordeste em busca de suas famílias e, portanto, não deixaram “raízes”.

Antes de adentrarmos especificamente no caso cearense, retomamos o diálogo sobre as cartografias diaspóricas, a fim de que possamos melhor entender como o Ceará entra nessa dinâmica. Ao elencar em paralelo o tema da diáspora, fronteira e identidades transnacionais, Brah (2011) nos aponta que somos testemunhas no começo do século XXI de novas fases dos movimentos de população com grandes *desplazamientos* – deslocamentos territoriais forçados – globais. A autora comenta o aumento no número de casos direcionados à Austrália, à América do Norte e à Europa Ocidental. Para a autora, esses casos ilustram os realinhamentos da ordem política mundial, bem como as novas reconfigurações do capitalismo e da globalização.

Trazendo essa leitura para a América Latina, pude tratar desse enfoque quando analisei a conjuntura do caso colombiano³. Em 1995, o Estado colombiano reconheceu pela primeira vez o *desplazamiento*

3 Ver “Simbioses de um conflito: desplazamiento e identidade negra na Colômbia” – referência completa no final do texto.

como um fenômeno importante e com graves consequências sociais. A face visível do fenômeno eram as populações majoritariamente afro-colombianas, naquele momento, estimadas em 600 mil pessoas, que migravam forçosamente para os centros urbanos em condições de vulnerabilidade social. A causa oficial, e também a face invisível disso, eram as constantes violações de direitos humanitários a que eram submetidas pelos atores do conflito armado (guerrilheiros e paramilitares) até culminar na expulsão territorial.

A face “invisível” do fenômeno foi trazida a público no artigo com os depoimentos de homens e mulheres afro-colombianos que traduziam suas experiências naquilo que um deles nomeou como “Histórias de Vida e Horizontes Possíveis”. Abaixo, reproduzo um depoimento que nos permite atentar para a diáspora na perspectiva aqui adotada:

Luiz⁴ - Salimos porque tiene el desplazamiento porque han matado a mucha gente. Llega un momento en que un líder tiene que dormir lo suficiente. Ha pasado un tiempo te cansas. Tomamos 7, 8 años más o menos cuando vamos a Brasil. Yo estaba cansado, a veces yo estaba comiendo y dijo, los paramilitares llegaron. Me mataría. Ellos dijeron: “Vete”. Así que seguimos haciendo resistencia. Las cosas pasan, muchas cosas, pero nosotros, somos los líderes No sé si eso es bueno registrar eso, pero nosotros, por ejemplo, en Brasil cuando nos quedamos en [xxx] tuvieron la oportunidad de conocer a algunas personas que trabajan con los quilombos algunos sacerdotes y líderes como el Pedrinho que también es negro como nosotros. Cacarica como organización cuando hacemos reuniones internacionales y entonces la gente viene de Brasil, especialmente el Movimiento de los Sin Tierra. También en otros países, mantenerse en contacto con casi todos los países del mundo, las personas, las comunidades organizadas, ONG de derechos humanos ... De hecho, seguimos político Brigadas Internacionales en España, una organización, una ONG acompañamiento internacional evitar ... También contamos con el apoyo de agencias de cooperación internacional en el momento oportuno. Nuestra idea es mantener el entrelazamiento con todos los pueblos de América Latina, especialmente los negros, dando a conocer lo que hacemos, lo que estamos pasando. Estamos tratando de construir una propuesta de hoy. ¿por qué en el mundo que con una pistola y otro

4 Nome fictício acordado com o entrevistado por razões de segurança durante encontro com a autora, em agosto de 2009.

con no voy a hacer nada. Como uno de la comunidad propuesta que podemos hacer como hizo con PT 20 y tantos que luchan por tener un presidente. Estamos empezando aquí ha sido más difícil, pero los restos idea está allí. (RODRIGUES, 2013, p. 152).

O depoimento indica as interseccionalidades apontadas por Brah quando nos fala sobre as experiências transnacionais. Sendo que o Brasil ocupa um lugar estratégico enquanto um “horizonte possível” de refúgio. Outro dado são as redes políticas que passam a ser mobilizadas pelos *desplazados*: movimento negro e de comunidades quilombolas. Esse “entrelazamiento” foi ressaltado entre as experiências de contato com “todos los pueblos de América Latina, especialmente los negros” e a busca de um modelo político inspirado no Partido dos Trabalhadores.

Na experiência afro-colombiana está presente “la historia de las trayectorias de diferentes diásporas y sus relaciones a través de los campos de lo social, la subjetividad y la identidad” (BRAH, 2011, p. 211). Foi assim que naquele momento voltei minha análise para a dinâmica das relações entre Estado e sociedade, privilegiando um olhar para as desigualdades étnico-raciais, as políticas públicas de combate às mesmas e o quadro situacional vivenciado pela população afro-colombiana, a qual é o maior grupo social em situação de *desplazamiento*.

No entanto, concordando com Brah (*idem*) quando afirma que pensar o conceito de diáspora, desde sua etimologia – do grego “dispersar”, “espalhar” – até as diásporas do final do século XX, tomadas como ponto de partida e modelos, ainda há que se questionar para além do “quem”, interrogando também o “quando”, o “como” e o “em que circunstâncias”. Por essa razão, é preciso analisar o que faz uma formação diaspórica similar ou diferente da outra.

Assim, cabe trazer ainda os recentes casos da vinda de haitianos e ganenses para o Brasil. No primeiro caso, temos na catástrofe natural do terremoto, ocorrido no Haiti em 2010, o evento propulsor da onda migratória que marca o Brasil a partir de então. Em abril de 2014, o Grupo de Estudos Distribuição Espacial da População (GEDEP), ligado ao programa de Pós-Graduação em Geografia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, divulgou os resultados da pes-

quisa “Estudo sobre a Migração Haitiana ao Brasil – Diálogo Bilateral”. O estudo quanti-qualitativo analisou 340 entrevistas com homens e mulheres haitianos, residentes nas cidades de Belo Horizonte, Brasília, Campinas, Curitiba, Porto Velho e São Paulo. Além disso, foram analisadas as rotas migratórias (República Dominicana, Peru, Equador, Brasil e/ou Panamá, Peru, Equador, Brasil), as cidades de origem e residência no Brasil, situação laboral e nível de escolaridade. Um dos dados resultantes aponta o incremento de 4 mil haitianos em 2011 para uma previsão de até 50 mil, no final de 2014.

A pesquisa revela que o projeto migratório é motivado pelos seguintes pontos: a) busca de oportunidades de estudo e trabalho; b) violência; c) viabilizar ajuda para a família; d) terremoto; e) abertura do Brasil para receber imigrantes.

Ilustrando essas motivações tomamos de empréstimo os depoimentos abaixo:

“A Vida lá no Haiti não está boa; não se pode viver em paz, não se tem possibilidade de ir ao hospital e não se tem segurança nas atividades. Somos roubados em nossos pequenos comércios” (Migrante Feminina. Curitiba).

“No meu país tem pouco emprego, eu tinha que deixar o país, atrás de oportunidades – quem aqui que é mãe e quer ver seus filhos sofrerem, passarem fome, não tem condições de estudar. Isto foi a minha decisão: deixar o Haiti. (Migrante Feminina. Rondônia).

As buscas por condições mais dignas de vida parecem, tanto no caso colombiano quanto no haitiano, o fenômeno desencadeador dessas diásporas que vai desde uma situação de conflito armado até uma situação de vulnerabilidade social como efeito do terremoto – ainda que a instabilidade econômica e política do Haiti fomentada e perpetuada historicamente não possa ser desconsiderada. A similitude entre os casos surge no tocante ao tema da identidade e da percepção da diferença. A pesquisa do GEDEP aborda isso em termos de “Sociabilidade no Brasil”. A fim de ilustrar essa dimensão, reproduzimos outro depoimento:

“Os colegas do serviço, muitos não são egoístas. Gostam de estrangeiros. Com as relações com as pessoas, às vezes elas são boas, às vezes

não. Muitos deles toleram os estrangeiros, também muitos deles, não sei se pela cor da pele, quando falam de ‘haitianos’, confundem com os africanos.” (Migrante Masculino. Belo Horizonte).

O depoimento nos leva a refletir que o ser “confundido” com “africano”, tendo a cor da pele como marcador social, surge como fator de possível intolerância com os estrangeiros. Na Colômbia, o deslocamento impacta fortemente as populações afro-colombianas e indígenas. Então quando essas se deslocam para os centros urbanos – o senso comum restringe as populações afro-colombianas à chamada zona do pacífico colombiano – assim, são vistos em cidades como Bogotá com certo estranhamento ou preconceito.

Recentemente, em julho de 2014, aproximadamente quatrocentos ganeses chegaram ao Rio Grande do Sul, mais precisamente à cidade de Caxias do Sul. Nos horizontes de perspectivas estavam a busca por melhores condições de trabalho e oportunidades no Brasil. A opção pela cidade de colonização italiana na serra gaúcha, deve-se à rapidez na concessão do protocolo de refugiado pela Polícia Federal, o que viabiliza a emissão da carteira de trabalho e a ida a outras regiões do país. O processo migratório foi distinto dos haitianos, uma vez que chegaram ao Brasil com visto de turista por ocasião da Copa do Mundo de Futebol. Isso, em certa medida, evitou traumas maiores como extorsões em dinheiro e outras formas de violência relatadas por imigrantes haitianos.

No entanto, alguns comentários de moradores de Caxias do Sul sobre os ganeses deixam latente, para além do acolhimento e receptividade exaltados midiaticamente, também a face do tensionamento da presença “africana” na cidade. Exemplo disso foram as frases ditas durante uma reportagem⁵ sobre a vinda dos ganeses:

“Não acho justa a convivência deles aqui no meio da gente”, diz um morador.

“Sem falar todas as doenças que eles estão trazendo”, diz uma mulher.

“O pessoal daqui vai perder emprego por causa disso. Porque por qualquer mixaria eles estão trabalhando”, afirma um senhor.

5 Ver reprodução da reportagem em: <http://antropologiaculturalpedagogia.wordpress.com/>

Essas falas são indicativos do estranhamento em relação ao outro, o qual foi objeto de meu interesse docente no período de 2006-2007, em Caxias do Sul. Naquela ocasião, chamou-me atenção a distinção feita entre “italianos” e “brasileiros”, oriunda de alguns discursos correntes. Essa distinção se apoiava entre estigmas e atributos direcionados a um ou outro grupo, tendo no fenótipo e na ascendência um fator importante de receptividade ou não.

Esse estranhamento, no caso caxiense, torna-se instigante também para pensar o caso cearense, a partir da noção de cartografias diaspóricas como nosso eixo condutor.

2. O apagamento do negro na Terra do Sol.

“Negros no Ceará?” Esse enunciado reflete o tom de quase espanto e dúvida latente quando o assunto é a negritude cearense. Pode-se ler tal reação na chave da lacuna historiográfica que datou a presença negra no espaço-tempo do fenômeno da escravidão. Segundo Caxilê (2009), que desenvolveu pesquisas sobre a abolição no Ceará, ocorreu a produção de um discurso legitimador do caráter empreendedor do povo cearense, por ter empreendido a abolição em detrimento da participação efetiva do próprio escravizado no seu processo de libertação, conforme podemos inferir, logo abaixo, do trecho de seu artigo “Abolição no Ceará”:

Ao desenvolver minha pesquisa sobre o processo abolicionista no Ceará, percebi que grande parte dos trabalhos escritos sobre o tema tinham como pressuposto básico um caráter político-positivista, com características elitistas e biográficas, onde se percebe uma constante exaltação dos valores humanitários das sociedades libertadoras e abolicionistas. Os trabalhos produzidos, com algumas exceções, tratam da questão da abolição tendo como tese central o papel humanitário dos “cavaleiros da esperança” (CAXILÊ, 2009, p. 182).

Os “cavaleiros da esperança”, citados pelo autor, são os abolicionistas reconhecidos como protagonistas no processo da abolição. Após 25 de março de 1884, data da abolição regional, é como se um manto de invisibilidade social recaísse sobre prováveis descendentes dos povos africanos escravizados. Por conta disso, as análises do período

do geralmente recaem sobre o papel dos abolicionistas, via as chamadas “sociedades libertadoras” que por motivações humanitárias tomam para si a tarefa da abolição. No entanto, o autor ressalta que o sistema escravista cearense já estava desgastado por fatores internos e externos. Internamente, uma grande estiagem entre os anos de 1877 e 1879 provocou a venda de escravizados por fazendeiros que já não podiam mantê-los em face da seca e os tinham como únicos bens a serem negociados em situações de crise.

Além disso, outros fatores corroboraram para o desgaste externo do sistema escravista. Por exemplo, em 1839, o Passeio Público – hoje um parque no centro de Fortaleza – foi palco da execução de um grupo de escravizados que após se rebelarem fugiram de uma embarcação, o barco *Laura II*, que seguia de São Luís do Maranhão para o Rio de Janeiro⁶. A guerra do Paraguai (1865) também gerou uma queda quantitativa de mão de obra escravizada, já que muitos foram enviados para a guerra no lugar dos seus senhores ou ainda alforriados quando conseguiam retornar vivos da mesma.

Em 1732, uma revolta contra as autoridades locais causa temor na província de Acaraú. A partir de 1870, as condições socioeconômicas desfavoráveis, decorrentes de prolongadas estiagens com consequente redução da produção dos engenhos de cana-de-açúcar, motiva um processo de migração para outras regiões do Nordeste dos poucos libertos existentes na época.

Na continuidade da análise da conjuntura cearense, entrelaçam-se olhares de “dentro” e de “fora” do contexto local que jogam luzes sobre essa questão. Exemplo disso são os estudos antropológicos da cearense Débora Bezerra com o viés histórico trazido pelo norte-americano Tshombe Miles:

[...] ainda outro elemento [além da mestiçagem] que pode ter promovido a invisibilidade da população negra no Ceará deve-se ao fato da romantização da população indígena no século XIX, corrente literária advinda do romantismo e conhecida como indianismo romântico. Após a independência política de 1822, as elites intelectuais locais, adeptas da

6 Fonte: <http://cearaemfotos.blogspot.com.br/2013/03/a-revolta-dos-negros-do-laura-ii.html>

voga do romantismo, selecionaram no indígena um modelo de nacionalidade. Porém, não o indígena realmente típico da região, mas um ser mitificado e afastado da própria realidade. Essa corrente ressalta o índio dizendo-o digno e valoroso e que luta em prol da sua sobrevivência num paraíso onde reinam a beleza e a harmonia. Transformados em verdadeiros heróis, os indígenas dos escritos indianistas eram retratados de forma lendária e mítica (BEZERRA, 2011, p. 87).

Na perspectiva da autora, a mestiçagem, enquanto um produto do mito da democracia racial na qual o cearense se reconhece, é corroborada pela romantização, idealização do elemento indígena nessa mistura. Se atentarmos para a literatura local, essa representação se encaixa na figura de Iracema, “a virgem dos lábios de mel”, que seduz o branco europeu e, dessa mistura, surge “Moacir”, o primeiro cearense. O mito de origem perpassa a lógica da mistura índio-branco e exclui ou minimiza o elemento negro. Dessa forma, o reconhecer-se fruto dessa mistura ou “pardo” pelo entendimento de um tom de pele “quase branco” encontra amparo nessa ótica.

Por outro lado, ser negro como me relatou uma interlocutora que assim se assume, é ser equivalente a pobre, a feio, a marginal e, nas palavras dela, “ninguém quer ser assim”. Isso é tão forte que, por ocasião desse relato, essa mulher quis me apresentar a sua filha adolescente para que ela visse que existem mulheres negras, com meu tom de pele e textura de cabelo que não se enquadram nos estereótipos citados.

Dialogando com a ótica de Bezerra (2011), Miles (2011), no seu livro “A luta contra a escravatura e o racismo no Ceará”, fruto de sua tese de doutorado defendida em 2008 na Brown University (Rhode Island), aborda as lógicas e contradições envolvidas tanto no pioneirismo da abolição da escravatura – em 1984, quatro anos antes da Lei Áurea –, quanto no discurso de negação da influência da cultura negra no estado. O autor partiu da ideia do significado de ser negro no Brasil em diferentes contextos, tais como Bahia e Maranhão, onde a escravidão e a presença africana são tidas como significativas para uma cultura negra de contornos mais definidos.

No caso cearense, a menor proporção de população escravizada teria como efeito uma cultura negra diluída no caldeirão das mistu-

ras portuguesa e indígena. Entretanto, o autor não descarta a resistência ao processo escravocrata como parte da dinâmica relacional da época. Para isso, ele se utiliza do conceito de “infrapolítica” para abordar as estratégias cotidianas empreendidas pelos sujeitos. Retomando o aspecto cultural, Miles aposta em uma crescente valorização de uma cultura negra como parte do Ceará.

Se os autores acima foram em busca de explicações para a invisibilidade social do negro cearense, Ratts (2006) percorreu os caminhos em que as evidências dessa presença fazem o contraponto. Inicialmente, percorreu registros historiográficos e antropológicos da primeira metade do século XX que se contrapunham à ideia de “quase ausência do negro”, para usar as palavras do historiador cearense Raimundo Girão. Nessa trajetória de pesquisa, ele encontrou os trabalhos de Thomaz Pompeu Sobrinho, o qual juntamente com pesquisadores do Instituto de Antropologia da Universidade do Ceará, localiza em 1958, em Pacajus, “uma comunidade de negros, que se isolara naquele mesmo município, ali vivendo quase autossuficiente há cerca de um século” (RATTS, 2006).

Também há registros, em Renato Braga (1967), de um “povoado com 50 habitações e escola municipal, sobre a serra de seu nome, município de Iracema. Habitado exclusivamente por pretos, dedicados à lavoura, com a particularidade de serem todos alfabetizados”. Entre os anos 70 e 80, pesquisadores da Universidade Estadual do Ceará e Unicamp produzem estudos com a comunidade de Conceição dos Caetanos, além de outras, localizadas nos municípios de Aquiraz: Goiabeiras, Lagoa do Ramo e Vila dos Pereira.

Nos anos 90, o próprio Ratts (idem) dá início ao trabalho de campo com as comunidades de Conceição dos Caetano e a comunidade urbana do Trilho, localizada no bairro do Papicu, em Fortaleza. Nesse mesmo período, são emitidas as primeiras certidões de reconhecimento quilombola pela Fundação Cultural Palmares para as comunidades de Conceição dos Caetano (1998), Bastiões (2007) e Comunidade dos Souza (2005). O reconhecimento oficial, salienta o autor, vem precedido da mobilização política do movimento negro cearense que vinha realizando diversas ações em prol da visibilidade sociopolítica das comunidades quilombolas.

Um exemplo desse ativismo é o seminário “Negrada negada: o negro no Ceará”, organizado, em 1992, pelo Fórum de Entidades Negras. Naquela ocasião, é divulgada uma lista contendo mais de cinquenta comunidades quilombolas. Em 1998, no município de Quixeramobim, ocorre o 1º Encontro de Comunidades Negras do Ceará, promovido pelo Projetos Agrupamentos Negros (PAN). Nessa ocasião já participam as lideranças das comunidades de Conceição dos Caetano, Goiabeiras, Bastiões, Mundo Novo e de outras localidades. No início do século XXI, em 2002, o Instituto de Terras do Ceará e uma entidade do movimento negro realizam um trabalho conjunto que possibilita a ampliação da listagem de comunidades quilombolas da década de 90, sem que, no entanto, conforme o autor, tenha havido ações do governo estadual em favor dessas comunidades.

O enfrentamento dos trâmites necessários à regularização fundiária e a urgência das comunidades acerca de suas inúmeras dificuldades é algo que tem sido desafiador para todos os envolvidos na dinâmica processual do reconhecimento e efetivas ferramentas de acesso e garantias de direitos básicos. Nesse processo, a visibilidade das comunidades tem sido um contraponto ao apagamento do negro na terra do sol. Outro contraponto valioso vem das diásporas africanas para o estado do Ceará, tendo nos grupos de jovens estudantes universitários que aqui chegam os novos protagonistas de um velho debate.

3. Diáspora no sertão: o caso dos estudantes “africanos” da Unilab.

O nordeste do Brasil enquanto uma sociedade fundada em parâmetros patriarcais, agrários, escravocratas e, portanto, marcada por relações sociais hierarquizadas nos permite ter esse quadro como algo a considerar quando falamos em dinâmica das relações étnico-raciais. Essa dinâmica tem lócus interessante na região do Maciço do Baturité, no sertão central cearense. A região é composta por treze municípios, dentre estes, Redenção e Acarape, onde se localiza a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e seus respectivos *campi*, Liberdade e Palmares.

Antes de falarmos da UNILAB e das diásporas africanas que ela desencadeia na região, cabe contextualizar os municípios em foco. A cidade de Redenção apresenta um quadro social instigante: aqui se deu o pioneirismo da libertação dos escravizados no período colonial. Em 1883, os 116 escravizados(as) da província teriam sido libertos pela conjugação de interesses de seus senhores e abolicionistas influentes. Depois disso, desapareceram. Essa é a versão oficial que embasa a memória coletiva e é usada como marco da historicidade redencionista:

Em Redenção, três frondosas tamarineiras testemunharam que ali a Vila, então Acarape, antecipou-se ao Brasil na Abolição da Escravatura, exatamente por seis anos. Sob a copa das velhas árvores, onde castigos eram infligidos aos negros, a libertação dos escravos foi comemorada pela primeira vez em terras cearenses e não faltaram discursos, passeatas e festejos. A partir de então, a Vila, depois município, passou a se chamar redenção e ganhou o cognome de “Rosal da Liberdade” (Trecho do livro “O Ceará dos anos 90 – Censo Cultural”).⁷

O mito redencionista da abolição concedida e festiva perpassa os monumentos locais. Dentre os quais se destaca uma figura feminina: a “Negra Nua”, um monumento na entrada da cidade no formato da imagem de uma mulher negra, nua, de joelhos com as mãos erguidas para o alto como em agradecimento à liberdade recebida. Essa imagem está presente nas embalagens de produtos locais (doces e cachaça), decoração de ambientes públicos e outras formas de veiculação comercial. No entanto, é vazia de historicidade, de referencial identitário e sentido político. É uma imagem sem nome, sem referências que atravessa apenas os limites do entendimento de que teria sido uma escravizada que, ao deixar morrer o filho do seu senhor (devido a uma queda), teria sido mutilada (seio cortado) e, após, queimada e enterrada viva na senzala da Casa-Grande.

Uma das ocasiões em que esse vazio histórico, identitário e político foi evidenciado se deu durante uma aula de antropologia. Levei uma turma de alunos do Curso de Bacharelado em Humanidades para

7 Fonte: <http://digitalmundomiraira.com.br/Patrimonio/ArquiteturaTradicional/Lugares/Cococi%20-%20LC90CC.pdf>

um exercício de “estranhamento do familiar” junto aos monumentos locais. A maioria deles alegou desconhecer a história por trás do mito. Aquilo nada lhes dizia em termos de pensar identidades e historicidade. A associação mais usual feita por eles com o monumento é de ser o local da parada do ônibus ou onde os “visitantes” param para tirar fotos. Para alguns, esse desconhecimento percorre a educação, a formação religiosa cristã e a falta de incentivo geral para desvelar as nuances de sua própria história.

Entre os estudantes dos países africanos, esses monumentos também não possuem um significado que possa lhes dizer algo. Pelo contrário, causam-lhes, por vezes, um certo constrangimento e incômodo as imagens de escravizados – há uma estátua assim na praça central – e as possíveis comparações que surgem com quem eles são ou com seus antepassados.

Ainda sobre a “Negra Nua”, há versões que a colocam em posição de agradecimento, conforme a imagem retrataria, pela liberdade “concedida”. E a ideia de concessão da liberdade permeia os demais monumentos da cidade. É assim com o busto da Princesa Isabel na praça da igreja matriz, monumento que enaltece a maçonaria e, em outro, os abolicionistas em outras praças da cidade.

O Museu “Negro Libertado” oferece aos visitantes – turistas e estudantes da região ou de outros estados – um “passoio” por uma senzala mantida na antiga Fazenda Douradinha, que hoje vive da produção da cachaça homônima. Sem maior densidade histórica ou antropológica vivenciam-se relatos dos monitores sobre o passado escravista; a rotina de castigos a que os escravizados eram submetidos; o contato visual com instrumentos originais e/ou réplicas de tortura; pinturas retratando orixás e escravizados nas paredes da senzala escura e parcialmente habitada por morcegos. A história da fazenda e o próprio museu, assim como outros locais, provavelmente demandariam uma pesquisa interdisciplinar sobre tudo o que se passou ali, mas a exemplo da “Negra Nua” pairam incógnitas e um vazio de sentido não explorado.

A vizinha cidade de Acarape, onde a UNILAB mantém o campus dos Palmares, a qual já fez parte de Redenção, compartilha algo dessa memória não descortinada. No século XV, a região era habitada por etnias indígenas, tais como Jenipapo e Kanyndé. No século XVIII,

plantações de cana-de-açúcar, uma estação férrea, engenhos, alambiques e escravizados a localidade de “Cala boca” de Vila de Redenção. Segundo se comenta, o “cala boca” teria algo a ver com a violência e o silêncio imposto a índios e negros que lá viveram. Em 1879, torna-se Acarape e separa-se de Redenção. Essa separação é até hoje assunto polêmico entre moradores e político locais, especialmente porque ambas as cidades reivindicam para si a primazia pela abolição e o consequente capital simbólico que isso pode vir a mobilizar.

É nesse contexto que a UNILAB se insere com uma diretriz de integração e cooperação internacional com os países africanos de língua portuguesa e o Timor Leste. A universidade foi gestada na dinâmica das políticas desenvolvidas pelo Ministério da Educação, por meio da Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), em 2008 e saiu do papel em 25 de maio de 2011, com a solenidade de inauguração do Campus da Liberdade reunindo autoridades locais, nacionais e o primeiro grupo de estudantes matriculados: 141 brasileiros e 39 estrangeiros nos cursos de Administração Pública, Agronomia, Enfermagem, Engenharia de Energias e Licenciatura em Ciências da Natureza e Informática.

Em janeiro de 2013, eu passo a integrar o corpo docente do Curso de Bacharelado em Humanidades e a vivenciar todas as surpresas, desafios e tensões que envolvem a concretização de uma universidade pública no interior do sertão cearense, o que mostra que não estou só nesse percurso⁸. Até julho daquele ano, o corpo discente somava 1352 estudantes e destes: 1053 são brasileiros; 26 angolanos; 39 cabo-verdianos; 135 guineenses; 05 moçambicanos; 23 tomenses e 71 timorenses.

A partir desse momento, docentes e discentes, principalmente estes últimos, já que parte do corpo docente vai residir em Fortaleza, estão envolvidos em uma teia de acontecimentos que vão de questões estruturais do cotidiano (busca por moradia; acesso aos serviços de saúde; adaptação climática e alimentar) a outras questões como a

8 Atualmente, com base em dados de novembro de 2016, a Unilab conta com 3.398 estudantes. Por nacionalidade temos: Brasil: 2.510; Angola: 81; Cabo Verde: 91; Guiné-Bissau: 540; Moçambique: 26; São Tomé e Príncipe: 81 e Timor Leste: 69. Fonte: Diretoria de Registro e Controle Acadêmico – DRCA.

descoberta do que significa ser “africano” localmente; o que acarretam as ideias de “lusofonia”, “integração” e “cooperação”; a desmistificação da sociedade brasileira como totalmente avessa ao racismo e outras questões que passam a ser traduzidas em questionamentos, reflexões e produção de novos conhecimentos.

Embora ainda não esteja partindo de um estudo realizado sobre o tema da diáspora com os estudantes africanos da UNILAB, mas buscando me aproximar daquilo que Bhar indica como “experiências” contemporâneas de diásporas que precisam ser vistas em suas nuances, entendo que, neste sentido, há um terreno muito fértil a ser explorado. Por ora, é possível compartilhar das emoções e inquietações surgidas nesse processo e que se converteram em notas de campo ao longo desse período.

Uma questão que emerge é a percepção do quanto a África e os africanos são desconhecidos e/ou exotizados por setores da sociedade brasileira. Assim, surgem questionamentos tais como: “Professora, porque insistem em falar da África como um país e não como um continente?”; “Por que a surpresa quando digo que venho do meio urbano e nunca vi um elefante ao vivo?”; “As pessoas me olham nas ruas. Não sei se estou famoso ou a cor da minha pele chama tanta atenção”; “Sou guineense, mas só me dizem: ‘Ei, africano!’”.

Como estamos falando de um processo relacional, portanto, de mão dupla, também o aluno brasileiro tem algo a dizer sobre a África e os africanos: “Confesso, professora, que só aprendi sobre África depois que vim estudar aqui.”; “Eu estou descobrindo essa tal da diversidade.”; “Nossos costumes são diferentes, a comida, a roupa.”; “Acho que tem negro na minha família também, não sabia!”. Essas frases exprimem um pouco da “descoberta” de jovens cearenses do “outro” que sempre lhes foi tão distante quanto o passado histórico da cidade.

Outra questão é a postura de reafirmação identitária em termos nacionalistas. Observa-se que, por exemplo, nos eventos de comemoração das independências de Cabo Verde, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau e Angola reafirmam-se, por meio das manifestações culturais (dança, arte, música) e de um discurso de valorização do seu país, as identidades nacionais. Isso também parece um

contraponto à noção homogeneizadora de África como já discutido por Langa (2014).

Em sua pesquisa sobre conflito e cooperação entre estudantes cabo-verdianos e guineenses em Fortaleza, Baessa (2005) *apud* Mourão (2009) constata que, devido ao número crescente de estudantes guineenses e cabo-verdianos na cidade, os indivíduos passam a estabelecer maiores distinções entre si, demarcando suas nacionalidades específicas, contrapondo-se à denominação anterior de “comunidade africana” (LANGA, 2014, p. 104).

Os timorenses possuem uma conduta similar de valorização identitária, também evidenciada nos dias de comemoração da independência, apesar de não enfrentarem o “perigo de uma história única”⁹ da mesma forma que os demais colegas estrangeiros. Isso não significa que eles também não estejam imersos nesse processo do “outro”, mas que mantêm uma postura, enquanto grupo social, em que a nacionalidade não lhes é tão questionada e nem demonstram ser essa uma questão a ser levantada.

Outra questão aparece no fortalecimento das redes de apoio e parentesco como elemento agregador. Isso se dá por meio da crescente participação dos estudantes nas igrejas católica e evangélicas locais – até porque, em termos religiosos, muitos deles já pertencem a essas denominações e outros são muçulmanos –, cultos e missas, bem como, cerimônias de batizados. Para além da esfera religiosa, os estudantes têm buscado entidades que os representem e lhes confirmam espaços de atuação e legitimação. Sobre isso, Langa (2014) nos apresenta um panorama:

A diáspora tem gerado grupos e movimentos, ao congregar estudantes africanos em um processo de mobilização e organização em diversas agremiações estudantis, cabendo destacar: a Associação de Estudantes Africanos no Estado do Ceará (AEAC), a Associação de Estudantes da Guiné-Bissau no Estado do Ceará (AEGBECE), a Fundação de Estudantes Cabo-verdianos nas Faculdades do Nordeste (FEAF) e o Movimento Pastoral de Estudantes Africanos (MPEA) (LANGA, 2014, p. 105).

9 O título refere-se ao tema da palestra em vídeo da escritora Nigeriana Chiamamanda Adichie, na qual ela aborda as distorções e homogeneização dos discursos sobre a África e os povos africanos.

Os recém-chegados são levados a conhecer essas entidades por “veteranos” que já estão há algum tempo aqui ou por parentes que estudam em outras instituições de ensino superior públicas, no caso, a Universidade Federal do Ceará (UFC), ou privadas. Isso retoma um ponto tratado por Mungói (2006) de que a diáspora estudantil é um projeto familiar apoiado pelo grupo familiar via suas redes constituídas.

E por falar em família, observa-se que a formação de laços afetivos que vão do namoro ao casamento com brasileiros(as) já começa a ocorrer. Os casos conhecidos até o momento indicam um padrão em que o masculino é africano e o feminino brasileiro, talvez denotando um recorte de gênero nessas relações, em que as jovens dos países africanos não buscam – ou não são vistas por – jovens brasileiros como potenciais parceiros(as) afetivos(as). Em alguns momentos, parece haver a busca da distinção daquilo que seria o comportamento “das brasileiras” considerado mais “liberal”. Diante disso, a jovem dos países africanos mantém seus relacionamentos afetivos endógenos.

Alguns relacionamentos têm gerado filhos e o inevitável questionamento sobre o futuro dessa nova família. Sabe-se que a maioria dos jovens afirma querer voltar após a conclusão do curso para o país de origem. Porém, a paternidade e a maternidade impõem lidar com as respectivas famílias e alterações não previstas em seus planos de vida. Voltar ao país de origem com mulher e filhos é viável? As jovens mães, que nunca deixaram sequer a cidade em que nasceram, deixarão o país para recomeçar a vida em outro contexto? E qual o impacto dessa nova geração no contexto local de negação da existência do negro? Ou como me foi dito por um estudante africano, entre um sorriso tímido e um olhar divertido: “É, professora, daqui a uns cinco anos Redenção vai ser dos negros!”.

É com esse olhar para um futuro que no presente essas e outras questões estão construindo as experiências de diáspora africana no sertão. Neêse caminho aberto, esperamos lançar, em outros momentos, novos olhares e desafiar antigos olhares e debates metafóricamente traduzidos no questionamento: “O sol no seu país é tão quente quanto aqui?”.

Referências

- BEZERRA, D. No Ceará tem Negros e Negras, sim. *Revista da ABPN*. V. 2, n. 5. Jul.- Out. 2011 p. 75-98
- BRAH, A. *Cartografías de la Diáspora: identidades en cuestión*. Madrid: Maggie Schmitt y Traficantes de Sueños, 2011.
- CAXILÉ, C. *Abolição no Ceará*. In: *Negros no Ceará: história, memória e etnicidade*. HOLANDA, Cristina Rodrigues (Org.). Fortaleza: Museu do Ceará/Secult/Imopec, 2009
- GEDEP - Grupo de Estudos Distribuição Espacial da População, ligado ao programa de Pós-Graduação em Geografia. *Estudo sobre a Migração Haitiana ao Brasil – Diálogo Bilateral*, (Projeto de pesquisa), Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2014. Disponível em: <http://www.migrante.org.br/migrante/images/arquivos/pesquisacni-pucminas.pdf>. Acesso: 27. Ago. 2014
- LANGA, E. Diáspora Africana no Ceará: representações sobre as festas e as interações afetivo sexuais de estudantes africanos (as) em Fortaleza. *Revista Lusófona de Estudos Culturais | Lusophone Journal of Cultural Studies*. Vol. 2, n.1, p. 102-122, 2014
- MILES, T. *A Luta Contra a Escravatura e o Racismo no Ceará*. Tradução: Denise Costa. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2011.
- MUNGOI, D. *O Mito Atlântico: relatando experiências singulares de mobilidade nos estudantes em Porto Alegre no jogo de reconstrução de suas identidades étnicas*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) –PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- PISCITELLI, A. Interseccionalidades, Categorias de articulação e Experiências de Migrantes Brasileiras. In: *Sociedade e Cultura*, v.11, n.2, jul/dez. 2008. p. 263 a 274
- RATTS, A. (Re) conhecer quilombos no território brasileiro: estudos e perspectivas. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.). *Brasil Afro-brasileiro*. Belo Horizonte, 2000, p. 307-326.

RODRIGUES, Vera. Simbioses de um conflito: desplazamiento e identidade negra na Colômbia. In: *Revista CS en Ciencias Sociales*, nº 12 Trayectorias Afrodescendientes. Universidad Icesi – Facultad Derecho y Ciencias Sociales. Medellín, Colombia, p. 129-156, 2013. Disponível em: https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view-File/1679/2170. Acesso: 07. Nov. 2013.