

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

Charles Raimundo da Silva

**Remando no mesmo bote: a experiência diaspórica de
“angolanos/as” refugiados/as em Itajaí/SC e seus desdobramentos
identitários**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da Universidade
Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ilka Boaventura Leite
Co-orientador: Prof. Rafael Victorino Devos

Florianópolis
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Charles Raimundo da

Remando no mesmo bote : a experiência diaspórica de
"angolanos/as" refugiados/as em Itajai/SC e seus
desdobramentos identitários / Charles Raimundo da Silva ;
orientadora, Ilka Boaventura Leite ; co-orientador, Rafael
Victorino Devos. - Florianópolis, SC, 2013.
156 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Angola. 3. diáspora . 4.
refugiados. 5. identidade. I. Leite, Ilka Boaventura. II.
Devos, Rafael Victorino. III. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social. IV. Título.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“Remando no mesmo bote”:
a experiência diaspórica de angolanos e angolanas refugiados/as em Itajai/SC”**

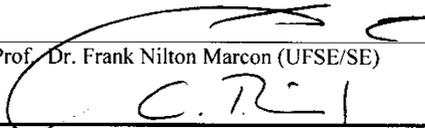
CHARLES RAIMUNDO DA SILVA

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Ilka Boaventura Leite

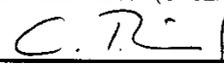
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):



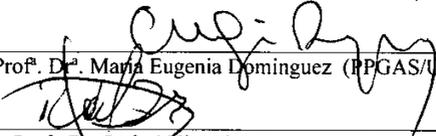
Prof^ª. Dr^ª. Ilka Boaventura Leite (Orientadora – PPGAS/UFSC)



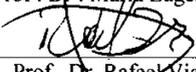
Prof. Dr. Frank Nilton Marcon (UFSE/SE)



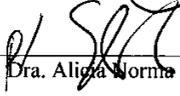
Prof^ª. Dr^ª. Carmen Rial (PPGAS/UFSC)



Prof^ª. Dr^ª. Maria Eugenia Dominguez (PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Rafael Victorino Devos (PPGAS/UFSC)



Prof^ª. Dra. Alizia Norma Gonzalez de Castells (coordenadora do PPGAS)

Florianópolis, 27 de junho de 2013.

AGRADECIMENTOS

Antes de qualquer um, agradeço a força superior que alguns chamam de Deus, Olorum, natureza, entidades da água, da terra e do ar que, através de seu axé, equilibram e fazem as coisas acontecerem entre o céu e a terra;

À minha companheira incansável de aventuras, amores, trabalhos e orientações, Xanda, que nas horas boas e ruins sempre está ao meu lado;

Ao meu filho, Nagô, pelas alegrias e pelos aprendizados que só a infância ensina e nos permite lembrar o que já esquecemos, com sua sinceridade e amor;

Aos meus orientadores Ilka Boaventura Leite e Rafael Victorino Devos, aos quais aprendi a admirar ao longo destes dois anos de mestrado, pela sapiência, paciência, exigência e orientação que fez a mutação de um projeto para uma pesquisa com fundamento e escrita forte;

Ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social em seu corpo dirigente que sempre facilitou meus estudos, informando e buscando recursos indistintamente, para a pesquisa de seus discentes. Estendo este agradecimento à Universidade Federal de Santa Catarina como um todo, principalmente por oferecer uma estrutura de qualidade, que utilizei, e muito, durante a formação. Torço para que tal oportunidade, a de acessar o ensino superior e as trocas que ela permite, seja estendida ao máximo de pessoas possíveis;

Aos “Angolanos/as” de Itajaí, pela atenção e disposição em protagonizar esta pesquisa;

Ao Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas – NUER – e seus pesquisadores. Por constituir-se em espaço que proporciona debates, oportunizando a troca de diferentes áreas do conhecimento sobre temas afins;

Aos meus pais e amigos que, direta ou indiretamente participaram, através de conversas, dicas, ou apenas ouvindo o que tinha a dizer sobre este trabalho;

Por último, porém não menos importante, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes, por financiar essa investigação. Sem ela esta dissertação não seria possível.

Axé

RESUMO

O presente estudo se propõe a pensar as ativações simbólicas de um grupo “angolano” refugiado na cidade de Itajaí, localizada em Santa Catarina, região sul do Brasil. As aspas indicam que a designação angolanos/as, não da conta da diversidade existente dentro deste coletivo quanto às identidades em jogo. O objetivo é apresentar ao leitor a angolanidade elaborada na formação de uma comunidade translocal situada no Brasil e como tal comunidade se torna singular através do elo com a África. A comunidade apresenta sua existência e permanência a partir de sua diferenciação e identidade de grupo comum, sendo esta diferenciação e esta identidade alimentadas por uma série de signos compartilhados, em sua maioria, rearranjados na diáspora. O termo diáspora é compreendido neste trabalho em seus múltiplos sentidos, entre eles destaco o movimento de dispersão forçada (no caso ligado à guerra civil angolana, 1975-2001), local de assentamento (Brasil) e significante de relações. A inserção em campo acompanhou a ativação desses fluxos encontrados em redes de relações iniciadas com a viagem diaspórica desta comunidade e os processos de vivência desses africanos em Itajaí, até os dias atuais. O trabalho se propõe também a pensar migrações contemporâneas e desdobramentos possíveis, entre eles as representações identitárias de Angola e Brasil que adquirem esses/as refugiados/as. Outros pontos são abordados na constituição desta pesquisa como à discussão do antropólogo e sua inserção em campo como próprio objeto de reflexão, e a trajetória de africanos para e no Brasil, fora do contexto escravista.

Palavras chave: Angolanidade, identidade, diáspora, diferença, refugiados.

ABSTRACT

The present study aims to investigate the symbolic activations of an “Angolan” refugee group living in the city of Itajaí – Santa Catarina, in the south of Brazil. The objective is to present the ‘angolanity’ that is constructed in the formation of a translocal community located in Brazil, and how such community becomes unique through its link with Africa. The community justifies its existence and permanence through its differentiation and its common in-group identity, which are fueled by a number of shared signs, most of which are rearranged in the diaspora. The term ‘diaspora’ is understood as a forced scattering movement (in the case presented here, it is linked to the Angolan civil war that lasted from 1975 to 2001) and settlement place (America). The fieldwork looked at the activation of these flows that were found in relationship networks initiated with the diasporic trip of this community, and also investigated the living processes of those Africans in Itajaí up until the present. The study also aims to consider contemporary migrations and its possible developments, such as the identity representations of Angola and Brazil that the refugees begin to acquire. I believe that two other points contribute to anthropological studies and consequently to the humanities as a whole. The first is related to the research approach in the discussion of the anthropologist and his/her fieldwork as an object of reflection in itself. The second has to do with the movement of Africans to and within Brazil, outside of the slavery context.

Keywords: Angolanity, identity, diaspora, difference, refugee.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

1 - Vista de uma rua do bairro São João onde moram duas famílias de “angolanos/as”. Ao fundo podemos visualizar os guindastes de carga do porto de Itajaí – Foto: Charles Raimundo.

2 - Discurso de abertura da 36ª festa de independência de Angola proferido por Joca, 2011 – Foto: Charles Raimundo.

3 - Discurso de Graça na 36ª festa de independência de Angola, 2011 – Foto: Charles Raimundo.

4 - Preparativos da 36ª festa de celebração de independência de Angola, 2011 – Foto: Charles Raimundo.

5 - Bolo da festa da 37ª festa de independência de Angola, 2012 – Foto: Graça Lewji Fortes.

6 - Almoço com a família Lewji Fortes, 2012 – Foto: Charles Raimundo.

7 - Jantar servido na 37ª festa de celebração da independência de Angola, novembro 2012 – Foto: Charles Raimundo.

8 - Angolanos de Itajaí, seus descendentes e cônjuges na 37ª Festa de Celebração da Independência de Angola - Foto: Graça Lewji.

9 - Estátua do pensador, representada na pintura realizada por Joca e estendida durante a 37ª festa de independência de Angola, 2012 – Foto: Charles Raimundo.

10 - Imagem extraída do livro de Manuela Ribeiro Sanches intitulado “*Portugal não é um país pequeno*”: contar o “império” na pós-colonialidade, (2006).

11 - Eugênia, 2012 – Foto: Charles Raimundo.

12- Após uma entrevista no show da Martinália na festa da copa de veleiros *Volvo volta ao mundo*, 2012 – Foto: Charles Raimundo.

13- Faixa celebrativa aos 150 anos de Itajaí. Momento em que a comunidade foi convidada a participar das comemorações como grupo integrante da cidade.

LISTA DE SIGLAS

MPLA: Movimento Popular de Libertação de Angola

UNITA: União Nacional pela Independência Total de Angola

FLNA: Frente de Libertação Nacional de Angola

ANANG: Associação dos Naturais e Amigos de Angola

CNPJ: Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica

FESTAC: Festival Pan-Africano de Artes e Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
O antropólogo e o trabalho de campo.....	27
1. AS REDES TECIDAS DE “ANGOLANOS/AS” REFUGIADOS/AS NA CIDADE DE ITAJAÍ E A QUESTÃO DA IDENTIDADE CONQUISTADA.....	33
1.1 Quem somos?.....	34
1.2 “Identidades Oficiais”.....	51
1.3 Novas Angolanidades ou “angolanidades”.....	60
1.4 De refugiados a “grupo étnico” ou uma coletividade dentro de uma sociedade plural.....	63
1.5 Família diaspórica – Novos parentescos.....	66
2. COFÉ COIOBI PI: ATIVAÇÕES SIMBÓLICAS DE AFRICANIDADE/ANGOLANIDADE NO COTIDIANO E A FESTA COMO CATALISADOR DE SENTIDOS.....	69
2.1 Bem vindo ao Kimbo.....	74
2.2 Criação da ANANG.....	78
2.3 A festa como momento pleno.....	83
2.4 Recarregar a “angolanidade”: universo simbólico, sentimentos, ativações e o papel das mídias.....	88
2.5 Quem tem boca vai à África/ ou alimentando redes?.....	95
2.6 Europa e África na composição das novas angolanidade.....	99
3. TRAJETÓRIAS E HISTÓRIAS: A VIDA EM ANGOLA E A VINDA PARA O BRASIL.....	107
3.1 Contexto do êxodo.....	108
3.2 Anti-colonialismo dentro e fora de África versus lusotropicalismo.....	109
3.3 Angola: latitude 13.....	114
3.4 O paradoxo da fuga e da festa.....	119
3.5 Êxodos: Caboverdianos/as para Angola e Angolanos/as para o Brasil.....	120
3.5.1 Êxodo I: destino Angola.....	121
3.5.2 Êxodo II: vida em Angola e fuga para o Brasil.....	123
3.6 Medo de perseguições.....	123
3.7 Em travessia	137

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	151

INTRODUÇÃO

[...] Eu com quatorze anos, praticamente cortei a minha vida e comecei aqui tudo de novo.
(Joca)

Talvez não seja o conhecimento que de o pontapé inicial a estudos, a pesquisas que nos propomos a realizar, mas o desconhecimento. É a partir de uma folha vazia, um silêncio, aliada a sentimentos internos nutridos de estímulos externos que preenchemos o papel com palavras ou quebramos o silêncio com música.

Foi assim que me atirei em tal empreitada, sem conhecer pessoalmente os interlocutores desta pesquisa e sabendo muito pouco sobre as impressões que tinham de si. Encontrei nas páginas da revista *África 21*, a surpreendente história deste grupo, que despertou meu interesse pela trajetória e existência destes refugiados em Santa Catarina¹.

A partir daí iniciei os primeiros contatos por telefone com Joca – João Brito – então presidente da Associação de Naturais e Amigos de Angola – ANANG. Consegui seu número por intermédio de contatos que tenho com o maracatu² em Itajaí, entre eles um vizinho de porta no bairro São João, bairro onde se concentram a maioria das famílias desse grupo que se refugiou no Brasil.

E é através da fala de Joca, na epígrafe a cima, que talvez seja, entre tantas, a que mais sintetiza o acontecimento que me levou, ao fim das contas, a realização desta dissertação sobre um grupo de pessoas que partiram de Angola e aportaram em Itajaí: a fuga por motivo de guerra civil e as novas configurações de “angolanidade” fora de África.

Escrevo na tentativa de realizar nas páginas desta dissertação uma prática polifônica baseada no diálogo, que se dispõe a trazer

¹ Por hora, aponto apenas uma pista de tal jornada, digna de um roteiro de cinema, onde esses personagens decidem entre a vida que estavam habituados em Angola e a incerteza do exílio (apresentada na fala de alguns como a escolha entre a vida e a morte), ocasionado pela guerra civil desencadeada pela independência deste país que fora colônia de Portugal até 1975.

² O Maracatu de Baque Virado, ou Maracatu Nação é uma brincadeira popular urbana de forte cunho religioso, originária do Recife, Pernambuco. É uma manifestação da cultura negra inserida no ciclo carnavalesco. Atualmente, o Maracatu é pesquisado por diversos grupos e pessoas no Brasil e no mundo, que praticam principalmente sua música e dança. Sobre maracatu ver LIMA, 2005 e sobre grupos percussivos e a expansão do maracatu no Brasil ver ALENCAR, 2009. Desde 2002 faço parte do maracatu do Arrasta Ilha – Florianópolis/SC.

autores e suas teorias, “angolanos/as” e sua trajetória como protagonistas na composição desta investigação. De tal modo, enxergo todos os envolvidos como co-autores do trabalho, e sendo eu, o antropólogo, quem faz a redação final, editando e colocando subjetividades na escrita.

Central para esta compreensão dialógica, trialógica... é James Clifford (2008) sobre a autoridade etnográfica e apontamentos sobre polifonia, postulando um paradigma para antropologia. Não seria a polifonia aqui *ipses literis* divulgada por Clifford, que advoga por criações escritas coletivas como opção, porém é através dos pensamentos de Clifford que entendi que uma escrita deve considerar as diferentes partes como autores, em diferentes dimensões na etnografia.

Baseado nisso, a tentativa de uma prática dissertativa onde os diferentes interlocutores do trabalho de campo e bibliografia, são postos em diálogo e emprestam suas experiências a este trabalho, incluindo você leitor, que, por fim das contas, irá finalizar este texto.

A respeito disso, uma interessante dimensão é a apresentada por Walter Benjamin (1994) quando discute sobre o narrador. Este último retira da experiência contada por ele (sua própria ou a contada pelos outros) e incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes. Tal fato concede a narrativa um aspecto que se diferencia do texto informativo, por exemplo. O extraordinário e o miraculoso são narrados com maior exatidão, porém o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele /ela são livres para interpretar a história, com isso a narração de um episódio atinge amplitudes que não existem em uma simples informação (BENJAMIN, 1994).

O presente estudo se propõe a pensar as ativações simbólicas deste grupo refugiado na cidade de Itajaí, localizada em Santa Catarina, região Sul do Brasil. De tal maneira, que de forma alguma pretendo simplesmente reunir, registrar, informar as experiências e acontecimentos vividos. Se a pesquisa etnográfica depende de um diálogo e deste lugar que a escrita emerge é necessário considerar a relação. Na escrita há a síntese e o compartilhamento e, portanto, emana dela uma intenção não apenas de elaborar um texto, mas um texto de mãos dadas com a experiência, com a relação, com as perguntas feitas e as respostas dadas, refletindo o desejo de que este trabalho se propõem a conversar com um público.

Coloco a disposição do/a leitor/a esses diálogos com a angolidade elaborada na formação de uma comunidade translocal, localizada no Brasil e como esta se torna singular, através do elo com África, justificando sua existência e permanência no sentido de

diferenciar-se a partir da identidade comum, alimentada por uma série de signos compartilhados, em sua maioria, rearranjadas na diáspora. Diáspora aqui, entendida como movimento de dispersão forçada (no caso a guerra civil angolana 1975-2001) e local de assentamento (Brasil).

A inserção em campo acompanhou a ativação desses fluxos encontrados em redes de relações, iniciadas com a viagem diaspórica realizada por eles e elas³, e os processos de vivência desses africanos/as em Itajaí até os dias atuais. Aqui o trabalho se propõe também a pensar migrações contemporâneas e desdobramentos possíveis, entre eles/as, as representações identitárias de Angola e Brasil que passam a adquirir esses/as refugiados/as.

A diáspora aqui se encontra como um dos conceitos centrais. Para ajudar a pensar esse conceito, trago autores como Paul Gilroy (2001, 2007) que apresenta idéias sobre a diáspora e seus diferentes usos como, por exemplo, no *Atlântico Negro* e seus barcos como protagonistas da difusão de manifestos sobre emancipação do negro da escravidão, física e mental. Gilroy irá comparar esse transito de idéias no atlântico negro do período da escravidão com a música de cantores da diáspora e suas mídias de difusão no século XX. A isso acrescenta a discussão da dupla consciência, já refletida por W.E.Du Bois, ativada na situação dos afro-descendentes nas Américas.

O já mencionado James Clifford empresta sua análise sobre diásporas, colocando este termo no plural, justamente para demonstrar a pluralidade de situações que esta forma de êxodo apresenta na contemporaneidade. No seu rastreamento da diáspora, pensa as “casas fora de casa”, como discurso representado pelas experiências de deslocamento através de uma contínua circulação de pessoas, dinheiro e informação, aproximando comunidades que estão a quilômetros de distância, criando paradigmas translocais. Segundo o autor, os circuitos transnacionais de migrantes exemplificam as complexas relações e formações culturais que antropologia atual e os estudos interculturais tentam descrever e teorizar. Para as etnografias do futuro, ele argumenta que as práticas da diáspora contemporânea não podem ser reduzidas a epifenômenos do Estado-nação ou do capitalismo global. Apesar de não ser reduzidas a estas estruturas, elas tem parte na definição e limites nas experiências diaspóricas, por outro lado, as experiências do

³ Este é um fato crucial para a formação desta comunidade, que tratarei mais demoradamente no terceiro capítulo.

deslocamento, faz a crítica e ultrapassa nacionalidades e fatores econômicos.

Ainda na vaga pós-colonial de autores/as como Gayatri Spivak (a questão do subalterno), Mari Louise Pratt (zonas de contato), Stuart Hall (identidades em jogo) e Homi Bhabha (hibridização e o entre lugar), ajudam a arquitetar o argumento desta dissertação sobre as africanidades reconstruídas no exílio.

Destaco ainda as leituras que realizei de Manuela Carneiro da Cunha em sua análise de “*Cultura*” e *Cultura* (2009) e seu estudo sobre ex-escravos retornados a África – *Negros Estrangeiros* (1985) – estes construindo sua representatividade como brasileira até os dias atuais. E se a representatividade é uma construção coletiva existente nas relações entre diversos níveis organizativos e esses em articulação conseguem montar seus argumentos de diferença e identidade comum de grupo, assinalo que tal ideia está presente na experiência diaspórica dos/as “angolanos/as” de Itajaí.

Sem dúvida os livros citados até aqui ajudam a organizar o quadro analítico desta pesquisa em Santa Catarina e, a meu ver, são referências para quem queira trabalhar com processos de transnacionalidades e identidade no contexto África – Brasil. Leituras que dialogam em seu conteúdo com a escola de Chicago e suas confluências com George Simmel, apoiando assim estas identidades em processo de acordo com os contextos e situações emergentes no meio urbano.

Como historiador de graduação que sou não poderia deixar de aproximar a dissertação de toda uma corrente historiográfica pós *Annales*, movimento de extrema influencia iniciado na França na primeira metade do século XX (de tradição filosófica eclética formada durante e pós segunda guerra mundial) e suas posteriores gerações de intelectuais, que em suas concepções apontam a História como disciplina que valoriza a interdisciplinaridade e a aproximação com outras ciências humanas como Economia, Sociologia, Antropologia e etc. (SILVA, 2008).

Não é de intenção aqui dissertar em linhas gerais sobre o debate em torno da natureza da História e suas correntes historiográficas, porém esta dissertação se alinha com perspectivas pensadas a partir dos pressupostos teóricos metodológicos que preferem não oferecer uma única explicação para questões analisadas. De tal forma podemos ainda incluir neste debate Peter Burke (1992) que

aborda uma história vista de baixo⁴ e a “contra pelo”, ou daqueles que precisam de espaço para serem ouvidos numa análise mais Spivakiana⁵. Em outras palavras, desconstruindo uma história única⁶, que apresenta relatos e opiniões unilaterais.

A dissertação está sintonizada com estudos antropológicos no contexto afro-brasileiro, que questionam, problematizam as identidades em jogo – negros/as brancos/as, africano/as, afro-brasileiros/as e etc. A discussão está situada na trajetória de cabo verdianos/as e angolanos/as para o Brasil e no Brasil, deslocando-a do tradicional contexto escravista, para os de refugiados/as africanos/as na temporalidade dos últimos cinquenta anos. Assim, outra dimensão da trajetória África/Brasil é narrada através de Cabo Verde e Angola⁷.

Esta comunidade de “angolanos/as”⁸ em Itajaí tem seu momento inicial representado na dispersão ocasionada pelo início da guerra civil em Angola (1975-2001), quando um grupo de pessoas parte de Angola atravessando as águas do Atlântico para o porto de Itajaí, vencendo as ondas do mar onde outrora navios negreiros eram o veículo da dispersão de africanos/as e com eles/as ideias e culturas (GILROY 2001). Oceano que não de hoje conecta pensamentos de organização e subversão na ordem estabelecida. O barco e a onda no mar como metáfora, propagam a comunicação entre o “lado negro” da força na diáspora.

E foram os barcos, agora de pesca, que transportaram famílias compostas por cabo verdianos/as e angolanos/as, entre adultos e

⁴ No contra ponto, a chamada história *vista de cima* tem como características a importância quase que exclusiva a grandes homens, estadistas, generais e eclesiásticos, vinculadas a datas e documentos oficiais (BURKE, 1992).

⁵ Em seu livro, *Pode o subalterno falar?* (2010), ela aponta a questão de que talvez a questão crucial não esteja na situação de fala, mas sim, se o subalterno é escutado e se possui meios e locais para isso.

⁶ Vídeo amplamente difundido de Chimamanda Adichie: “O perigo de uma história única”, com mais de 114.000 visualizações no youtube.

⁷ A abordagem de pesquisa na discussão do antropólogo e sua inserção em campo como próprio objeto de reflexão, ou seja, a relação pesquisador-pesquisado e campo de trabalho, também fazem parte desse jogo das identidades .

⁸ Ao longo do trabalho coloquei aspas na condição de Angolanos/as, pois nem todos os membros da comunidade têm sua terra natal em Angola. De tal forma que escrever simplesmente angolano/as não dá conta da diversidade existente dentro desta comunidade, constituída por angolanos/as, cabo verdiano/as e brasileiros/as.

crianças⁹, saídos de Baía Farta, vila pesqueira localizada no departamento de Benguela no sul de Angola. Entre as motivações deste ato de fuga coletiva, esta auto-defesa, este ato político, esta decisão de guerra, em fim, figuram: 1) a invasão da UNITA, uma das frentes de libertação que disputavam o poder no pós-colônia – no campo realizado este apontamento destaca-se unânime na fala dos interlocutores como propulsor; 2) O vínculo de trabalho com uma indústria de pescado portuguesa; 3) a proximidade afetiva dos envolvidos que buscavam preservar seus núcleos familiares e migrar em conjunto.

Assim, podemos encarar como pretensão do trabalho, demonstrar lógicas de interações no Brasil com a África Angolana e cabo verdiana através desses interlocutores e a sua junção das margens do Atlântico.

Com isso já podemos iniciar a discussão sobre um dos desafios da escrita etnográfica, à fixação da narrativa. Se considerarmos a narrativa como um complexo performático, podemos encarar o narrador como uma espécie de artesão que transforma a madeira, o ferro ou “lixo” em produto de uma longa sobreposição de efeitos. Ele desafia sua história através de detalhes que extrapolam a fala. No caso de se prender a narrativa em texto, esbarramos com a dificuldade de se captar o momento vivido com sua riqueza de gestos, expressões sotaques e etc, na tinta sobre o papel, e é neste ponto que o desafio do antropólogo é o fazer de um texto mais ‘vivo’. Para auxiliar tal tarefa utilizei a fotografia, entrando, em sintonia com escrita, auxiliando a percepção do leitor para que torne as narrativas “menos” fixas, menos impostas e com maior dinâmica. Por isso, não é mera coincidência a análise e escolha dos depoimentos imbricados por fotografias que apresentam um pouco desses símbolos compartilhados (cores, comidas, sotaques, jeitos e trejeitos). Assim acompanho a discussão sobre a fixação da narrativa utilizando a teorização de Jean Langdon (1999), discussão aprofundada no capítulo um.

E é dessa fixação praticada na escrita etnográfica, aliada a polifonia da mesma natureza (etnográfica), valorizando as subjetividades da/na escrita como mecanismos que compõem esta “fixação”. Uma escrita que se propõem como paradigma dela mesma, de tal forma deve ser encarada como força de expressões situacionais

⁹ Cinco barcos e oitenta e quatro pessoas. Sendo que a maioria estava concentrada apenas em um barco. Houve uma estratégia do patrão, de forma a distribuir nos outros barcos os maridos (pais), para garantir, segundo uma das interlocutoras, a chegada de todos ao mesmo destino.

envolvendo objetivações das subjetividades de procedimentos performáticos, dos diferentes interlocutores, encontradas no empirismo do campo. Quando realizei as entrevistas e acompanhei eventos do grupo, estas estavam carregadas de gestos, “caras e bocas”, roupas (referendando uma angolanidade), expressões de linguagem, sotaques (acionados pela lembrança) e etc., sentidos que não podem ser colocados nas letras sobre o papel sem perder as subjetividades existentes, por isso é intento do trabalho tentar evocar estes “jeitos” de se expressar dos interlocutores.

Evidente que outros procedimentos teóricos metodológicos perpassam o texto, mas deixo a cada capítulo o aprofundamento de tais idéias, para que possa se tornar real a idéia de que um capítulo faz base ao outro, complementando-se na plenitude da dissertação. O todo e a parte¹⁰.

Abriendo os capítulos, *As redes tecidas de “angolanos/as” refugiados/as na cidade de Itajaí e a questão da identidade conquistada*, visa apresentar o contexto situacional aos quais estes “angolanos/as” encontraram no Brasil e o desenrolar de sua vida quanto às necessidades que foram surgindo, principalmente a adaptação a nova cidade e país, o trabalho, documentos, sua reorganização em solo estrangeiro e sua configuração hoje em dia na relação entre eles e elas e a cidade.

Neste capítulo, utilizo as teorias da etnicidade, principalmente aquelas produzidas por Fredrik Barth (1998, 2000) quanto às construções culturais, sustentadas por mutuo consentimento e por causas matérias inevitáveis. Consentimento incrustado em representações coletivas: linguagem, categorias, símbolos e instituições, “fundamentais para entender a humanidade e os mundos habitados pelos seres humanos” (BARTH, 2000, p 111). Aliado aos “contornos” problematizados por Barth lanço mão de outras abordagens complementares, como as resenhadas por Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998) de autores da Escola de Chicago, que ajudam a pensar a situação dos grupos migrantes e suas reorganizações referentes à identidade, relações com outros grupos cidadãos, seus "territórios" e algumas instituições.

Por se tratar de um grupo que esta mediado pela cidade, algumas ideias de George Simmel quanto ao individuo e sociedade

¹⁰ Utilizo aqui este termo para representar minha estratégia de escrita. Porém é importante lembrar que outros autores abordam esta mesma concepção, tais como Bateson (1972), Oliven (1982), Latuor (2000), cada qual lançando mão dessa ideia para seus estudos (conhecimento, diversidade/nação e redes).

complementam a abordagem. As influencias mutuas entre as duas instâncias mencionadas, onde o individuo não é atomista e a sociedade não interfere sem limites no primeiro. Mas do que uma socialização, estaríamos lidando com sociabilidade. Para caminhar junto a este pensamento coloquei em dialogo algumas ideias presentes na escola de Chicago como, por exemplo, a espacialidade, territórios¹¹ sem fronteiras na cidade. O caso de “angolanos/as”, esses não estão enraizados numa parte da cidade, pois circulam e estabelecem relações com as mais diferentes partes constituintes de Itajaí. A praia, o trabalho, as festas, inserções políticas, dinamizam a experiência de angolanidade na foz do rio Itajaí.

Em fim, apresento ao leitor/a a familia diaspórica forjada na experiência de exilio, indo além de laços sanguíneos, consolidada na situação de fuga de Angola. Com isto quero dizer que os laços de parentesco na diáspora do caso apresentado, tem seus fundamentos na situação onde os dialogos com a fatalidade emprestam elementos para sua especificidade e organização.

No capitulo *Café coiobi pi: Ativações simbólicas de africanidade/angolanidade no cotidiano e a festa como catalisador de sentidos*, é caracterizado pelas manifestações de africanidade/angolanidade que estes passam a manifestar no cotidiano e em momentos escolhidos, tidos como especiais. A ativação desta africanidade/angolanidade é objeto de reflexão, que busca a compreensão deste fenômeno de ativação através de seus símbolos, festas, comidas, falar e cotidiano. No rastreamento da “origem” de tais elementos, apreendi que a nova angolanidade é caracterizada por elementos não só de Angola, mas de Cabo Verde, lugar de onde migraram os mais velhos desta comunidade, e composições feitas com Brasil, através do estilo de vida adquirido, casamentos e prole.

Por isso a escolha de apontar as expressões simbólicas presentes no corpo, na fala, nos gestos e etc., uma observação mais aprofundada que nos permite complementar as diferentes discussões ao longo do texto sob a mesma égide do fenômeno da migração, relacionada à dispersão forçada.

É interessante trazermos a dinâmica da identidade ao longo da trajetória desses “angolanos/as”. As conversas de campo mostraram que

¹¹ Este é um conceito caro a antropologia, pois enxerga as coisas como fluidas e de organização que extrapola limites físicos visíveis. Ver por exemplo a ideia das novas cartografias sociais, que busca a representação de territórios através dos “nativos”, esses construiriam seus próprios mapas apontando nesses, seus lugares de sentido e memória.

três momentos distintos, tanto em suas dimensões espaciais como temporais, constituem a procedência desses/as angolanos/as com aspas. Se avaliarmos a partir dos locais de nascimento dos indivíduos, verificamos uma diáspora primeira particular a este grupo, de onde vem a maioria dos mais velhos da comunidade (atualmente de idade entre 61-86 anos), que partem do arquipélago de Cabo Verde em virtude de fenômenos ecológicos e, conseqüentemente, econômicos (houve, segundo os interlocutores, um período de grande seca nas ilhas, ocasionando uma escassez de alimento e trabalho).

Por sua vez, os naturais de Angola são, em sua maioria, filhos da primeira diáspora¹². Eram crianças e adolescentes na época da segunda diáspora, a que os trouxe para o Brasil. São os principais articuladores da festa, catalisadora de sentidos (embora haja um envolvimento de representantes de todas as gerações na organização e execução). Hoje encontram-se na faixa etária de quarenta e três a cinquenta e seis anos.

Os cônjuges, irmãos mais novos e descendentes, todos/as nascidos/as no Brasil, também fazem parte deste grupo. Esses possuem as mais diferentes idades. E no momento da festa, na qual participam intensivamente na elaboração, juntam-se a cabo verdianos/as e angolanos/as, todos/as atuando em pró de uma identidade angolana colada a uma africanidade. Essa identidade processual, que conforme a situação apresenta seus traços, tanto em suas dimensões estéticas e gestuais, na forma e no conteúdo, para evidenciarem uma diferença, imprescindível para a representação, circulação e relações na cidade de Itajaí e a percepção de mundo que possuem.

Neste capítulo sigo como linha de escrita as diferentes formas que este grupo descreve a sua configuração de ser “angolanos/as” “fora de casa”, no país onde constituíram residência e família ao longo de trinta e sete anos. Considero uma série de estratégias no cotidiano, aliadas a momentos eleitos pelos mesmos como especiais – dia da África e independência de Angola –, onde eles e elas acionam a angolanidade, segundo seus critérios e que pude acompanhar ao longo do campo. Critérios que enquadram comidas, amizades, imagens, sons, fala, necessidades cotidianas e família. Todas interligadas com os diversos sentidos dados pelos que a vivem expressando em relações objetivas/subjetivas, apoiadas por uma série de experiências vividas e

¹² Dos entrevistados apenas Dona Maria de Brito é enquadrada entre o grupo dos mais velhos que nasceu em Angola. Outros casais envolvendo essas duas nações existiam, porém, por motivos de separação matrimonial, não vieram ao Brasil.

símbolos compartilhados. Tramas que levaram a criação em determinado momento de uma Associação com CNPJ constituído e que tem seu momento pleno na festa realizada por eles em novembro. A celebração do paradoxal: a festa de independência e sua fuga de Angola.

Na terceira parte, *Trajetórias e histórias*, o/a leitor/a encontrará um pouco das trajetórias realizadas pelos interlocutores, bem como suas famílias, antes de chegar ao Brasil. Narrativas que contam histórias de um tempo vivido no continente africano, em especial Angola, onde nos apresentam sua vida numa colônia portuguesa às vésperas da guerra e os motivos que os/as levaram a se refugiar em Itajaí. E é daí que podemos perceber um pouco daquilo que eles/as utilizam como expoente maior, a cultura angolana praticada em Itajaí, ou as “angolanidades” que se alimentam de um passado e um presente angolano.

É analisado também como esse movimento de dispersão direcionou, segundo seus relatos, uma espécie de “mito fundador” da comunidade em Itajaí, pois é através desse episódio, o de travessia do atlântico e suas motivações, que aparentemente irão se forjar os laços de fraternidade deste grupo, levando-os a se articular como angolanos e angolanas perante a cidade de Itajaí e instaurando uma espécie de família diaspórica entre eles.

Para melhor compreender a situação em Angola no pré independência, ou no fim da era colonial, trago a conversa alguns literatos para ajudar a visualização de um panorama geral. Autores angolanos como Luandino Vieira, Pepetela, Agostinho Neto. Também trago o grupo Sul, de Florianópolis, através das cartas entre as duas margens compiladas por Salim Miguel. Todos esses ajudam a tecer configurações referentes a progresso, soberania, guerras, diversidade e colonialismo nos últimos anos de ocupação portuguesa em solo angolano. Dentro deste panorama localizo a narrativa e motivações que levou ao refugio em Itajaí.

Por fim, nas considerações finais, pretendo através deste trabalho compartilhar, dar continuidade aos debates a cerca do fazer antropológico e sua etnografia, bem como, fornecer insumos de estudos sobre os processos de diásporas contemporâneas de África. Não menos importante, contribuir para os estudos de história e cultura africana e afro-brasileira, em sua concepção de África no Brasil fora do contexto escravista colonial, posicionando-o a favor das políticas, por exemplo, encontradas na Lei 10. 639¹³ e 11. 648¹⁴, ambas referentes à educação

¹³ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm acessado em 13/11/2012.

no ensino fundamental e médio de conteúdos sobre cultura e história africana e afro-brasileira, assim como a dos grupos indígenas no Brasil. De tal forma, desvendando experiências até então invisibilizadas¹⁵ pela ausência de pesquisas e aprofundamento dos desdobramentos das lutas anti-coloniais, posicionamentos políticos e diversidade existente na África, bem como a relação entre o continente africano e o Brasil nos últimos cinquenta anos.

O antropólogo e o trabalho de campo.

Proponho-me aqui a discutir o antropólogo frente à abordagem de pesquisa que trata de pessoas e processos em situação de diáspora (como disse anteriormente, o processo de dispersão e local de assentamento) por isso não gostaria de finalizar esta introdução sem antes versar sobre o antropólogo e sua bagagem em determinado espaço de pesquisa, no caso a cidade e este grupo de refugiados em especial.

A tentativa de inserir uma discussão aqui, que ressalte as experiências a partir do campo realizado e significado na práxis¹⁶ antropológica, a escrita posterior me deparei com a necessidade de compartilhar como utilizei e dialoguei com o método etnográfico em suas dimensões de inserção, captação e significação. Espero com isso, contribuir com a discussão, escrevendo sobre este momento característico da antropologia (trabalho de campo), abordada de diferentes maneiras ao longo de nossa história disciplinar.

A ideia é entender estas concepções e a experiência que vivi, aqui traduzidas num empenho científico de compreender, mesmo que parcialmente, essa determinada realidade na cidade de Itajaí. Por tal

¹⁴ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/111645.htm acessado em 13/11/2012.

¹⁵ Conceito analisado e trabalhado por Ilka Boaventura Leite. Ela aponta a invisibilização da população negra no estado de Santa Catarina. Neste contexto, grupos de afro-descendentes e índios são colocados a margem, postos em condições de inexistência, ou seja, não é que não exista, mas é que dado as condições históricas e sociais, são colocados em situação de invisibilidade (LEITE, 1996). Acredito que os processos que me proponho a estudar, seguem princípio parecido, e que poderia encontrar paralelos num desconhecimento e mitificação de África.

¹⁶ Há uma longa história nas ciências humanas a esse respeito. Destaco as que estudei mais profundamente para elaboração desta ideia. A respeito da práxis antropológica, ela representa, segundo BARTH (2000), teorias e conceitos devem ser testados na vida tal como ela ocorre em determinado lugar. Qualquer lugar do mundo pode servir como provocação para desfiar a crítica antropológica. Assim prática e teoria devem caminhar juntas na reflexão antropológica. Pesquisa e conceitos.

motivo considero que este trabalho tenta diferenciar-se de campos mais “ortodoxos” ou ditos “clássicos” da antropologia, onde o pesquisador munido de uma bagagem conceitual visita as tribos distantes, mata adentro. O trabalho aqui é situado numa perspectiva de antropologia atenta a contextos urbanos, metropolitanos, um campo que inclui em sua análise o constante fluxo de culturas, capital, pessoas e etc, alcançando escalas transcontinentais. Sobreposto a isso podemos incluir o espaço e tempo, comprimido e acelerado pelos meios de transporte e aparatos de comunicação, além do cotidiano das cidades, onde hoje vivenciamos um mundo cada vez mais veloz. Logo, é necessário apresentar o campo como fluido em suas perspectivas humanas identitárias¹⁷ e processuais, ou seja, não cristalizadas, fechadas em si mesmas, elas abrem, transformam, as possibilidades de envolvimento do antropólogo, seu campo e método, escolhendo opções conforme situações, que por vezes aparentam contradições e operam no distanciamento, mas que não deixam de trabalhar concomitantemente (LIMA, 2006).

Ainda na esteira das perspectivas urbanas, outro conceito que utilizo é o de territorialidade, expresso como produto das relações sociais e simbólicas de determinado grupo (LEITE, 1996). O que se aproxima das observações participantes com “angolanos/as” nesta etnografia¹⁸. Grupos de terceira idade, salões paroquiais, igrejas, conselhos da prefeitura, trabalho e lazer, apresentam-se como espaços sociais frequentados por estes “angolanos/as”, proporcionando por meio destas relações sócio-culturais a manifestação de suas subjetividades e estéticas referentes a uma angolanidade acionada na sociabilidade no cotidiano urbano.

E se o campo é algo que construímos e somos construídos por ele, em certa medida, gostaria de começar essa seção com um pouco da minha trajetória, revelando o processo, e não apenas o trabalho pronto, o resultado final. Não estranhe se entre as palavras lidas ao longo do capítulo diante de seus olhos apareça à vivência do antropólogo ou tentativas de ambientar o/a leitor/a nos locais de trocas de conhecimento, ou não, com estes/as “angolanos/as”. Pois saber interrogar é tão importante quanto saber impregnar-se de/da realidade (LIMA, 2006).

Chego à rodoviária de Itajaí no início da noite de dez de maio de 2012. Ao desembarcar monto em minha bicicleta que havia levado

¹⁷ Aqui lê-se uma auto declaração e/ou a declaração que órgãos oficiais os declaram

¹⁸ Etnografia aqui está entendida seguindo a ideia de que em suas dimensões dão nome ao método e resultado final (LIMA, 2006).

para locomoção – em ida a campo anterior já havia planejado utilizar a bicicleta como meio de transporte, pois percebi uma cidade plana, onde muita gente se desloca de bicicleta, e não raro, pude observar adultos e jovens andando a dois na mesma bicicleta. Outro fato interessante é que alguns interlocutores utilizavam-se do mesmo transporte, especialmente os da terceira idade como dona Maria e seu Adriano. Minha mobilidade tornou-se mais eficaz, autônoma, e itajaiense no sentido de flunar pelas ruas. Nesse dia, pedalei rumo ao bairro São João para encontrar as interlocutoras não mais que dez minutos. Bairro onde eles e elas habitam em sua maioria, morando muito próximos. Bato palmas no portão e grito o nome Graça, a pessoa com quem havia combinado a entrevista por telefone; uma mulher de pele negra e cabelos longos veio me recepcionar. Sentamos a mesa da cozinha na parte dos fundos da casa, muita conversa se desenrola, diferentes assuntos são abordados dentro de um roteiro planejado por mim e outros nem tanto. Algum tempo depois chega dona Marciana (mãe de Graça), lenço de colorido discreto na cabeça cobrindo seus cabelos brancos quase por inteiro. Tinha nos olhos a expressão de quem viu e viveu muita coisa nesses oitenta e quatro anos cumpridos.

Ainda dentro da mobilidade e imersão no campo, outra entrevista realizada, onde o meio de transporte foi sobre duas rodas, fui à casa de dona Maria (nascida em Angola), a segunda pessoa mais velha da comunidade. Ela não estava no momento em que cheguei, porém minutos depois, ela chega em sua bicicleta rosa e branca. Acabava de chegar de um grupo de idosos que realizavam práticas filantrópicas, chegou demonstrando vigor e disposição. Nesse dia trocamos algumas conversas sobre a bicicleta, o que favoreceu a aproximação por termos uma prática em comum.

Outro relato interessante é de Seu Adriano, de setenta e quatro anos, e quem nos oferece uma fala sobre a situação de vigor e disposição relacionados às atividades da terceira idade:

Agora eu pertencço a uma associação de idosos que é mais uma maneira da gente abrir mais [...] é uma associação desportiva também, a prática de esportes com algumas adaptações. A gente joga handebol, voleibol. A gente viaja, como por exemplo, fomos agora à Tubarão. Fomos lá fazer uma demonstração que é para incentivar outros idosos das outras cidades terem isso, é uma coisa que está em expansão sabe. É uma coisa para beneficiar a nossa saúde. Porque a gente fazendo isso, uma

atividade física é preciso pra pessoa de idade não ficar no sedentarismo, sair do sedentarismo, isso só melhora a qualidade de vida. [vi que o Senhor anda de bicicleta também]. Tudo que faço é de bicicleta. Eu por exemplo vou ao centro a pé e bicicleta pra fazer qualquer coisa. Eu gosto desta cidade que é uma cidade que não tem muitas elevações como outras cidades. (Seu Adriano)

Apresento detalhes da vida cotidiana que não necessariamente tem haver com angolanidade, mas muito mais associada a um modo de viver na cidade de Itajaí, como qualquer cidadão. Não posso negar a influência que estes e suas bicicletas tiveram na minha iniciativa de percorrer o campo em duas rodas sem motor.

Esta estratégia metodológica de circular pela cidade de bicicleta permitiu a imersão no campo urbano, na realidade pesquisada, para além da entrevista e registro. O cotidiano de uma cidade portuária de 183.737 habitantes¹⁹ é de tráfego intenso, muita gente transitando pelas ruas, o vai e vem do *Ferry-Boat*, levando e trazendo pessoas e coisas entre as duas margens do rio Itajaí. Dentro dessa ecologia, outro olhar é apresentado sobre a urbanidade de Itajaí fornecido através das falas dos/as interlocutores/as desta etnografia. Isto é melhor trabalhado no capítulo 1.

No mais, Itajaí, como disse seu Adriano, é uma cidade plana, facilitando meu deslocamento, resolvendo problemas na ordem de horários e trânsitos, agravado por um sistema de transporte coletivo não muito eficaz, a meu ver.

As notas de campo e gravações realizadas de entrevistas, que por sua fidelidade de palavras empresta ao texto realidade e aproximação das ideias dos interlocutores. E foi através dos encontros que pude desenvolver um jogo de perguntas e respostas, sendo que nem uma nem outra se apoiaram em atores com papéis definidos, do tipo: pesquisador pergunta entrevistado responde. Não raro fui questionado e provocado no melhor estilo *Nuer*²⁰, como na conversa com o casal Adriana e Adriano:

¹⁹ <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=420820> Acessado em 18/04/2013

²⁰ Habitantes do nordeste da África, localizados na região do Sudão, que questionavam a origem e cultura do pesquisador Inglês, tentando entender os porquês de sua empreitada (EVANS-PRITCHARD, 1978, p 18)

Você faz o que? Antropologia em Florianópolis? [Sim] (dona Adriana) [...]

Ele vai pegar nossos crânios, essas coisas e vai sair comparando (risos). (Seu Adriano)

Você trabalha como? É professor? [Também]
Você aderiu à greve? (Seu Adriano)

E é através destas conversas que realizo esta dissertação, na tentativa de valorizar as múltiplas vozes em contato, a cidade de Itajaí (Brasil), a questão dos símbolos compartilhados e a situação de diáspora.

1 AS REDES TECIDAS DE “ANGOLANOS/AS” REFUGIADOS/AS NA CIDADE DE ITAJAÍ E A QUESTÃO DA IDENTIDADE CONQUISTADA.

Nós chegamos ao Brasil conhecendo o Brasil da literatura, do ensino, da escola, e desde criança ouvia dizer que no Brasil se matava muito (risos), isso é uma fala antiga. Nós estudávamos sobre o mundo, não só do Brasil, então tínhamos noção do Brasil. É claro, não conhecíamos Itajaí, era mais as principais cidades. [...] [e você acha que vocês deram certo em Itajaí?] Nós demos certo? (risos). É nós demos certo, acredito eu, que qualquer lugar que nós fôssemos daríamos certo, pois alguns dos objetivos que nós tínhamos qLuando chegamos aqui era da casa própria, não importa o tamanho que ela fosse. Então todos nós trabalhávamos desde o começo, foi bastante trabalho para termos uma vida razoavelmente confortável. Não recebemos benefício de ninguém, nem de governo municipal, nem do estado, nem do federal, de entidades nada. A gente trabalhava. (Carolina)

Como nos relata Carolina, uma das mulheres da comunidade angolana de Itajaí, a chegada ao Brasil, ela na época ainda adolescente, foi de muito trabalho para se adaptarem e conquistarem uma estabilidade em Santa Catarina. As próximas páginas apresentam um grupo de refugiados angolanos em Itajaí e como a partir do seu processo diaspórico fixaram residência, construindo ao longo dos anos suas conquistas e identidades. Digo identidades, pois tiveram de marcar, brigar em diferentes momentos de sua vivência de Brasil, para conseguirem documentos que facilitassem seu trânsito por aqui, e para isto correram atrás de suas identidades “oficiais”, outras nem tanto, para no momento presente traçarem através de identificações e diferenças seu lugar na cidade. Para que tal fenômeno, o das identidades múltiplas e diferenciações fique plausível, utilizo como argumento as falas coletadas em campo e a teoria pesquisada, sublinhando aspectos desses personagens como necessidades adquiridas, trabalho, adaptação, moradia, cidade, identidades “oficiais”, o contexto da família na diáspora, auto declarações e conceitos combinados. Ideias que nos ajudarão a captar o momento vivido por “angolanos/as” na cidade de Itajaí e suas relações com esta nos últimos trinta anos.

Pensando por este prisma, minha intervenção aqui, a do antropólogo, se pretende polifônica, dialógica, onde o caráter editorial desta dissertação prima pelas vozes desses nativos em diálogo com o as obras do universo antropológico que selecionei para compor o texto. Explorando o debate em vozes múltiplas, acrescento uma série de autores colaboradores neste processo interagindo entre si quando referentes ao tema proposto.

1.1 Quem somos?

Na relação entre antropólogo e nativos/as é que a etnografia ganha constituição. A ciência tem que encarar cada vez mais o fator das subjetividades em seus campos conceituais. Métodos cristalizantes, diagnósticos determinantes não podem aplicar suas categorias e rotulações aos ambientes, situações e coletivos de diferentes particularidades. As ciências humanas, em especial a antropologia, trabalham com categorias nativas valorizando conhecimentos êmicos, mas sem descartar a bagagem intelectual produzida pela disciplina.

Neste ponto, em se tratando do comportamento humano as possibilidades de reação são infinitas, ou seja, estes reagem a diferentes estímulos de diferentes maneiras, tanto no conteúdo como na forma, perpassadas por uma multiplicidade de referenciais, não podendo ser dimensionada com pareceres precisos. Trabalhamos hoje, em diferentes áreas dos estudos humanos, com a superação de um paradigma da ciência de exatidão laboratorial (por mais que essa ainda exista), almejando uma experiência mais dinâmica e menos frigorificada²¹ em seus apontamentos, rigidez predominante até início do século XX (LATOURET, 2000, 2009 e BATESON, 1972). O fazer antropológico não está excluído da corrente de pensamentos que se pretende mais fluida, dinâmica, fora de petrificações de resultados ou excludente das subjetividades de suas análises. Apesar de não ser homogênea ou unânime entre a comunidade de pesquisadores, existem teorias e metodologias que adotam tal postura, aproximando-se mais da crítica literária do que propriamente das experiências em “tubos de ensaio” e pareceres sobre a verdade (CLIFFORD, 2008)²². Menos jalecos e variações controladas, porém mais afinada com as ideias contidas na virada linguística proposta na década de 1970 (CLIFFORD, 2008). *O*

²¹ Expressão que ouvi de Alfredo Wagner Berno de Almeida na aula magna do PPGAS/UFSC, 2011.

²² Posso dizer das pesquisas em história também (ALBUQUERQUE JR, 2007)

desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendida em separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade (CLIFFORD, 2008: p. 20). E na desconcertante variação humana, é que encontramos as problematizações da antropologia, e porque não as ciências humanas, que se fazem não apenas no que são, mas naquilo que deixam de ser quando se abre o espaço da representação e a visualização de novos horizontes (FOUCAULT, 2007).

As trajetórias contadas pelos interlocutores apresentam a costura do capítulo. Suas narrativas “nativas” apresentam os personagens em sua vida na diáspora, colocando propositalmente a alteridade no cerne desta escrita etnográfica; diferentes vozes: antropólogos, nativos e literaturas cursam as linhas do trabalho. Esta dissertação segue a ideia de articular as narrativas de “angolanos/as” de Itajaí como forma de apresentação de seus problemas, modos de vida, necessidades, adaptações, o tempo, a cidade, família, e os próprios.

Uma fala riquíssima a esse respeito, realizada na secretaria de uma escola municipal de Itajaí é a de Eugenia, que chegou ao Brasil com dezesseis anos e que comenta as relações que travou aqui a partir de suas posições, ou seja, mulher, africana, irmã, refugiada e etc.

Eu ser africana aqui em Itajaí me abriu portas. Pra mim morar aqui foi uma ótima coisa. Quando eu cheguei aqui tive o prazer de voltar a estudar num colégio que eu teria de pagar, mas como eu era africana e eu tinha vontade de estudar o diretor me abriu as portas para estudar de graça. Quando eu cheguei minha mãe foi trabalhar, eu tinha dezessete [...] fiquei em casa pra cuidar dos meus irmãos, eu teria de estudar a noite, mas como não conhecia a cidade, então tu não sabe se tem algo a noite que tu não vai pagar. Um dia, fui numa reunião dos meus irmãos, cheguei lá, sempre fui muito falante, uma coisa que é de mim, [...] Eu tava no lugar certo na hora certa. Sai dali na escola, da reunião dos meus irmãos à tarde, passei pelo colégio, o diretor tava lá, conversei com ele, e ele me perguntou assim: tu queres estudar mesmo? Quero. Então estejas aqui às sete horas da noite com um caderno. Então eu fui e fiz o ginásio inteiro sem pagar. Depois fui para o segundo grau e paguei, fiz contabilidade, fiquei um mês trabalhando no escritório, aí eu vi que não tinha nada a ver com escritório, aí eu fui fazer magistério. (Eugenia)

Aqui aparece um aspecto que é as oportunidades de acesso á cidadania almejada, no caso, a educação. É possível perceber um projeto de vida. Não uma, mas várias coisas que vão dando sentido á diáspora como vida em deslocamento. Se refletirmos sobre isso, podemos chegar ás múltiplas formas e sentidos em que o ato de deslocamento físico desencadeou a vida desde uma ruptura e mudança trazida pela guerra. O desvio de uma rota ou a continuidade da vida em outros termos.

Dentro deste propósito considero a memória como peça chave para entender o processo do qual me proponho a analisar. A construção dessa memória é perpassada por diferentes momentos e estímulos. A memória, se a encararmos de forma coletiva nas páginas da dissertação, constituindo-se na somatória das diferentes pessoas deste grupo, aproxima-se do que Richard Price em conferencia na Universidade Federal de Santa Catarina, publicada na revista *Ilha* em 2000, apresenta a percepção da memória/tempo como um velho acordeom, que se abre ou se fecha, encolhendo algumas coisas, aumentando outras e, neste processo, fazendo música (PRICE, 2000).

A etnografia permite que coloquemos os/as próprios/as “angolanos/as” apresentando-se na cidade de Itajaí a partir de suas vivências no exílio. A composição a seguir é fruto da significação posterior do campo e o paradigma epistemológico de autoria. Paradigma esse que acompanha um conceito caro a antropologia, o da “fixação” de seu campo e entrevistas no produto final de sua pesquisa. Apesar de escrever de forma polifônica, em dialogo, articulando diferentes vozes que compõem o texto, esbarra no problema de dar vida ao texto, não perdendo linguagens que estão para além da fala correta. Gestos, sotaques, tiques e expressões ficam de fora do texto corrido.

Este fixar exige do escritor, muitas vezes, uma fidelidade ao texto linguístico e ao mesmo tempo preocupar-se com a qualidade artística e invocações multissensoriais (LANGDON, 1999). A oralidade como expressão faz parte dos gêneros dramáticos, ou seja, são marcados por qualidades estéticas e performáticas relacionadas diretamente a expressões corporais em gestos, formas, sotaques e etc., ativadas de diferentes maneiras na interação social (LANGDON, 1999).

A *tradução poética* proposta por Jean Langdon leva em consideração a contextualização de sua produção. A narrativa é o resultado do evento e sua narração em contextos culturais particulares, que implicam na sua constituição uma série de relações e momentos, de tal forma que se entendermos o problema de tradução como literários e não literais teremos margem para explorarmos dimensões poéticas da literatura oral. Se ignorarmos tal prerrogativa, estaremos falhando com

processos dinâmicos que influenciam e possibilitam a criação de novas narrativas, em detrimento de verdades absolutas (LANGDON, 1999). Se a “cultura” destes/as “angolanos/as” é revelada por sentidos temporais e de contingente, é difícil encontrarmos uma narrativa verdadeira, única e estanque sobre sua trajetória.

O que quero dizer com isso é que quando me proponho a trabalhar as narrativas desses angolanos em Itajaí, que essas são resultados de interações sociais e da recriação da tradição perpassadas por uma performance inerente a contextualização e dinâmica da expressão poética e não como um manuscrito literal de palavras ou um informativo sobre suas vidas, ao contrário, a forma que o narrador encontra com naturalidade, renuncia as sutilezas psicológicas, gravando na memória do ouvinte e permitindo que esse a explore na interpretação (BENJAMIN, 1994). Uma análise performática como método etnográfico tenta captar na linguagem o uso da voz, o uso do corpo (LANGDON, 1999). Porém, fixar gestos, movimentos, sotaques, tiques e etc., ou mesmo o “clima”, a multisensorialidade do momento torna-se tarefa sempre incompleta quando tratada no texto escrito.

Essa talvez seja uma tarefa melhor executada, ou atingida com maior “precisão” quando utilizamos recursos audiovisuais, que permitem uma proximidade do que apresentam através de suas imagens (CAIUBY, 2008). Porém as imagens distanciam o que apresentam. O texto, por sua vez, nos permite mergulhar na trama ao passo de nem percebermos mais o que lemos, as palavras sequenciadas na organização textual, nos propiciam imagens através de leitura (CAIUBY, 2008)²³.

²³Escrevo essa nota, pois não posso deixar de mencionar como alguns etnodocs me influenciaram na forma de compreender o que é um trabalho etnográfico. A exemplo de alguns documentários etnográficos, que através das imagens e vozes nativas valorizam uma espécie de auto representação, onde essas vozes são as únicas a aparecerem durante a exibição da película (Tribo Planetária, Cinema Cara Dura, Os seres da mata, o Bará do Mercado), em outras palavras, descartam a voz *off* e lançam mão das gravações audiovisuais editadas somente com as imagens e falas capturadas pela câmera em campo. Pensando a escrita etnográfica, o processo se dá parecido. A vivência de campo e seus dados; seleção de dados e escrita tornam o trabalho da autoria talvez mais “centralizada”, mas essa centralização na figura do escritor, assume o diálogo, subjetividades, autores colaboradores e a auto representação de angolanos/as de Itajaí. Ainda sobre a produção de películas etnográficas e sua colaboração para a fixação da narrativa, a voz exclusiva nativa não necessariamente deve ser a única para se realizar um documentário etnográfico. Documentário como *Cidadão Invisível* da antropóloga Alexandra Alencar, onde o problema da invisibilidade da população negra em Florianópolis é apresentada pela a voz *off* da narradora, que por sua vez é também a voz *off* de uma nativa, de uma antropóloga, negra e natural de Florianópolis, oferece uma outra vertente de documentário etnográfico. Outra obra que vale a pena citar é *Pierre Fatumbi Verger: o*

Seguindo a questão da elaboração da etnografia, seus problemas e métodos, lancei mão aqui do recurso da polifonia, empregada sem a mínima intenção de mascarar a subjetividade do pesquisador em relação situacional de pesquisa/escrita, pelo contrário, assume-a em sua composição (e essa como fator de influência no contexto, no jogo da entrevista, ou seja, ao conversar “oficialmente” com o pesquisador, cria-se uma situação em que os nativos se colocam de determinada maneira, muitas vezes com respostas prontas, automáticas, por exemplo, não correspondendo com as expectativas do entrevistador), afinal, como colocado em algumas linhas acima, os estímulos e acontecimentos não podem ser dimensionados com larga exatidão. Os seres humanos reagem de diferentes formas a diferentes estímulos, ainda mais quando todos estão envolvidos em situação de pesquisa, marcados por relações de poder, heterogeneidade, subjetividades e contínua transformação. Durante a experiência etnográfica esses elementos surgem a todo momento. No estar lá e também no estar aqui (GEERTZ, 1978), vivemos e revivemos tais situações confrontadas com nossos diferentes estímulos e momentos.

Quando falo de pesquisador, também não me coloco exclusivamente nessa posição. Meus interlocutores sabem que além de antropólogo vinculado a universidade, sou o Charles, tenho filho, sou músico e etc., posições que em certa medida determinaram situações e relações de campo, ou mesmo a inserção nela. Através da minha posição como apito do maracatu do Arrasta Ilha, acionei minha rede de contatos em Itajaí e consegui chegar aos angolano/as. Outro exemplo é que minha primeira entrevista com dona Maria e Joca seu filho, não tive com quem deixar meu filho, Nagô, na época com um ano e meio, e o levei. A certa altura do encontro (bagunçando a casa dela toda) meu filho a chama de bisa. Tal imprevisibilidade de comportamento conquistou a família Brito, que me convidaram para jantar um prato típico de Angola naquela noite (batatas cozidas, fatiadas com azeite de

mensageiro entre dois mundos, sobre a comunicação entre um terreiro de candomblé soteropolitano e uma casa de culto a Xangô no Benin. Não quero me aprofundar aqui numa discussão sobre documentários etnográficos contemporâneos, pois não é pretensão deste trabalho. Muita coisa aconteceu de *Nanook, o esquimó* (1922) para cá. Apenas conto com a influência de uma produção antropológica visual contemporânea na composição deste etnodocumento. Este último, um neologismo que reconhece uma série de produções no campo antropológico caracterizados pelos métodos comuns a disciplina e podem, devem ser, considerados ferramentas de estudos e criação. Fotografias, vídeos, áudios, textos escritos, são fontes a serem exploradas, tanto como ferramenta, como o que foi produzido servir de referencia.

oliva, atum e azeitonas), e em todos os encontros posteriores sempre quiseram saber como estava Nagô. Minhas “identidades” permitiram aproximar-me e ganhar a confiança dos interlocutores na pesquisa.

Essa situação relacional de pesquisa forma uma trama de ideias, vidas, e cada pedacinho de conhecimento só faz sentido ou utilidade graças às outras partes que compõem o tecido (BATESON, 1972).

Emaranhados na cidade, nos encontros e desencontros de diferentes situações, possibilitando os arranjos e rearranjos, os/as refugiados/das “angolanos/as” na cidade de Itajaí, tecem sua existência na diáspora e descrevem um pouco das particularidades e facilidades, dificuldades que encontraram e encontram no local que habitam. Aqui gostaria de atentar ao indivíduo inserido na cidade adotiva relacionando-se com os cidadãos, sentimentos e instituições que envolvem em sua esfera trabalho, estudos e lazer. Desta forma, não podemos encarar o morador da cidade como solitário, no sentido de viver apenas consigo mesmo, mas articulado com um contexto de vida social circundante, onde de diferentes maneiras, conflituosas ou não, projeta-se no espaço público e privado. A seguir, trechos das conversas que tive com alguns representantes da comunidade angolana localizada em Itajaí, Seu Adriano (74 anos), Joca (50) e Graça (45), nos apresentam uma pequena parte das trajetórias deste grupo enredadas com outros.

Não é, é que em primeiro lugar não é uma cidade grande. Todas as cidades grandes a vida é muito mais difícil. Não é uma cidade de muitas elevações, é uma cidade plana, mas parecida com Benguela é essa cidade aqui [Itajaí]. [...] meus filhos tudo gosta dessa cidade. Não é o fato de não conhecermos outra. (Adriano)

Uma das principais coisas que facilitaram nossa inserção aqui foi à língua portuguesa. Tanto que nós passamos alguns dias na Namíbia, e era uma língua inglesa, passamos trabalho para ver TV e etc. Outro fator que facilitou foi a localização. Itajaí, beira-mar, porto pesqueiro isso é que vivenciamos lá, porque nossa comunidade toda trabalhava em barcos de pesca, barcos de carga, nossos pais eram todos marítimos, nós vivíamos numa vila que só tinha pesqueiros [...] a Baía Farta é uma vila da cidade de Benguela, ela pertencia a Benguela. Tinha partes turísticas e pesqueiras. (Joca)

Nos primeiros dias na escola tive problemas com a língua, apesar de ser portuguesa, tinha dificuldades para me comunicar. Quando

estava na escola eu não conseguia entender as palavras, não conseguia dizer que ia ao banheiro porque lá [Angola] era casa de banho [...] e aí comecei a perceber que a primeira interação social foi ali mesmo, na escola. (Graça)

Pouco a pouco podemos observar como esses indivíduos destacando elementos do tipo casa, educação, língua, deslocam a própria fala do eu para compor uma espécie de voz coletiva, um nós.

A cidade contemporânea e seus habitantes, sejam permanentes ou de passagem, enfrenta dilemas típicos de uma sociedade multicultural, aqui no caso, gostaria de chamar a atenção para a incorporação dessa minoria. O fluxo de diferentes grupos sociais heterogêneos e culturalmente diversificados, mas ocupando um mesmo espaço urbano. Uma diversidade de atores compartilhando um mesmo espaço social, onde os inúmeros papéis desempenhados por um mesmo ator são elementos que fazem parte da prática de uma espécie de microsociologia²⁴.

Continuando, sobre a cidade/urbano, esta composição como co-habitação de diferentes grupos num mesmo espaço territorial, a cidade se apresenta não apenas como um mosaico de territórios, mas também como arranjo de populações de origens diferentes num mesmo meio e um mesmo sistema de atividades. Ela, de certa forma, não defende simplesmente o individualismo, pelo contrário, pensa o indivíduo em suas interações, ele (indivíduo/ismo) é uma categoria que faz parte do público. Modos de vida urbanos são marcados por tensões entre distância e proximidade, socialização, apegos e desapegos. Pensar a cidade “em ação” é levar a sério os fenômenos de recomposição social e de sucessão de populações em um mesmo território, é muito mais do que limitar a nomenclaturas de exclusão, favelas e etc., pontuando-as em binarismos pouco esclarecedores²⁵. Territórios esses perpassados uns pelos outros.

Este último parágrafo é apenas para entendermos que a cidade, palco de diferentes atores e situações, articula e desarticula uma dinâmica própria das composições urbanas. Estes “angolanos/as” não poderiam ficar de fora do tecido social de Itajaí. A referencia que apontam em suas entrevistas sobre o momento em que chegaram, nos

²⁴ Parágrafo baseado na entrevista com Isaac Joseph para o BIB por Lucia Prado Valladares e Roberto Kant Lima, tendo como principal eixo a contribuição da escola de Chicago.

²⁵ Idem.

apresenta um pouco destas organizações não premeditadas. Se na fala atual, como a de seu Adriano, a cima, que gosta da cidade, isso não desqualifica um começo turbulento, como já havia dito Graça em relação à língua portuguesa. O episódio narrado abaixo, por mãe e filho, conta um momento de tensão com a instituição escolar, parte da fractal do sistema citadino, e suas impressões sobre o olhar que cidadãos de Itajaí tinham sobre eles, bem como as redes de relações que teciam a partir da necessidade.

Nós viemos de um país de guerra, nós viemos de um país africano, então quando chegamos aqui tinha uma resistência pra esse tipo de coisa, um receio [...] vou te dar um exemplo. O começo foi difícil, como todo o começo. Pra nós encontramos escolas pra nós não foi fácil, justamente por esses ingredientes aí. Não sei por que a resistência, mas talvez achassem que a gente era rebelde, revolucionários [...] (João)

[...] Quando eu morava na vila [vila operária, bairro de Itajaí] tinha uma escola chamada Floriano Peixoto que era primaria e a diretora falou que não tinha vaga, e eu percebi que tinha algum outro motivo. Parecia que somos da África, somos do mato. Porque tinha guerra éramos rebeldes. Então fui ter com o prefeito porque os meus filhos tinham de estudar [...] depois que eu falei com o prefeito é que conseguimos as vagas. E graças a Deus, ao prefeito Frederico, a diretora que já é falecida, e o padre Agostinho, foram muito boa gente. Depois a diretora do Floriano Peixoto veio perguntar com peso na consciência se nós queríamos vagas. Aí eu disse que não, pois já conseguimos as vagas, mas não graças a ela. Eles tinham que sair da vila pra vir aqui no São João. E vinha de pé. (Maria)

[...] e o que a mãe tá falando não era coisa de cinquenta alunos. Poderia encaixar dois numa escola, outro em outra e muitos em séries diferentes. Mas nenhuma escola tinha vaga. A gente sentiu isso. Então teve interferência de prefeito, de padre aqui da paróquia do São João [...] isso tudo que a gente tá falando que a gente vinha de um país africano em guerra, depois veio se concretizar, pois muita gente depois vinha nos falar, até os próprios colegas: nós pensávamos que vocês eram bandidinhos [...] Mas esse preconceito aí foi só no início, porque depois que nós começamos a galgar, nós precisamos mais de um colo, de um carinho. [...] Depois que cada um

conseguiu desempenhar as suas funções na escola, pois o que eu tava aprendendo lá na sexta série eu vim aprender aqui na oitava, em certas matérias. Como falei pra ti, na era colonial o estudo era mais rígido que aqui [...] Hoje toda a família de angolano aqui é bem visto, em todos os meios sociais. Nunca ouvi falar que o pessoal de Angola é isso ou aquilo, todos se relacionam bem mesmo, e com os brasileiros. O povo angolano por si é um povo alegre, gosta de fazer amizade, e juntando com o Brasil, é um bom encontro. É como se fosse duas partes diferentes se unir. Uma união agradável²⁶. (João)

A operação dos estereótipos é outro ponto interessante revelada nessas falas, que apresentam “angolanos/as” assim como brasileiros/as de forma preconceituosa ou essencializada. Dentro da perspectiva de propagação, como uma onda no mar, trazemos experiências que vão se modificando conforme o tempo/espço percorrido. Trazemos conosco, impresso em nossa pessoa uma série de marcas (não só físicas) que vem a ser significadas conforme a ocasião. A escola e o trabalho foram os primeiros espaços formais de coexistência entre brasileiros/as e “angolanos/as” em solo catarinense, e pela fala dos entrevistados, houve uma resistência inicial em aceitar esses jovens, crianças e adultos em seus quadros escolares e postos de trabalho exigindo deste coletivo angolano uma “corrida” por direitos junto a autoridades locais. Adaptar-se ao novo país, inserir-se na cultura local através do processo de escolarização, trabalho e o lugar da onde falam na cidade, aliado a um sentimento de perda, que gerava sentimentos contraditórios:

A adaptação foi péssima nesse sentido, de falar, das palavras, a gente tinha um sotaque português bem luso, e a questão que nós éramos vistos como bicho no zoológico, não só pelas crianças, mas por adultos também [...] Os primeiros quarenta dias ficamos num cerco onde a gente podia brincar, vamos dizer, num espaço de 12x12 mais ou

²⁶ Acredito que “rebeldes”, “revolucionários”, expressões a que se refere Joca, é justamente pelo contexto de guerras ao qual Angola estava exposta, por se tratar de um país onde existia guerrilha na época colonial e o partido que tomou o governo, Movimento Popular de Libertação de Angola, ter sua base constituída no comunismo (tratarei melhor sobre esse assunto e o cotidiano destes angolanos/as no capítulo *Trajatórias e histórias*). Informação que toma proporções quando encarada do lado de cá do atlântico, ou seja, um país mergulhado em uma ditadura militar de caça a comunistas.

menos no porto [...] quando a gente vinha para escola era uma alegria porque era um momento da gente sair de lá de dentro, imagina tudo criança, eram trinta e cinco crianças e jovens. (Graça)

Então nós chegamos, fomos recebidos pelas autoridades, é obrigação, porque veio quatro embarcações de outro país. O pessoal da saúde nos deixou de quarentena no porto com receio que tivesse alguma doença. Não teve benefício algum, simplesmente fomos vivendo, ou seja, fomos procurando casa para alugar, nossos pais receberam os pagamentos, que afinal de contas, eles trouxeram as embarcações a serviço para o Sr Antunes [empregador português em Angola]. Teve uma verba de um advogado, mas não quero me aprofundar muito nisto, existe muitas coisas erradas por aí. Então alugamos casas e fui trabalhar assim como as outras, ajudava meus pais a pagar o aluguel, meu pai mais tarde e os outros foram para o Equador levar as embarcações que Seu Antunes vendeu, receberam pelo trabalho e fomos tocando a vida, cada um lutando, trabalhando e sobrevivendo. (Carolina)

Jamais nunca, nunca imaginei deixar Angola, principalmente do jeito que nós deixamos. Mas depois que nós viemos pra cá ficou um sentimento de que nós abandonamos alguma coisa, mas não por nossa culpa. Não como se fosse um traidor, mas deixamos alguma coisa pra trás, mas não por nossa culpa, mas por culpa de alguma coisa. E a relação que nós temos hoje de Angola, é uma relação estreita, porque nós ficamos muito tempo, quando nós viemos pra cá, sem comunicação, sem notícias, a par das coisas que estavam ocorrendo lá em Angola. Então acredito que aconteceu comigo aconteceu com todos, nós nos estabilizamos aqui e o tempo foi passando. O tempo foi ajudando [...] não vou dizer a esquecer, mas a superar alguma coisa que nós sentíamos quando estávamos lá. (Joca)

Uma pequena mostra dos papeis que os atores podem e têm de assumir em situações, estímulos e associações menos “humanas”, demonstrando algo muito significativo quanto à chegada em Itajaí, uma

espécie de preconceito local apresentado na narrativa dos/as interlocutores/as²⁷.

Outro ponto a se destacar é as diferentes formas assumidas por esses indivíduos. Mãe, articuladora, trabalhadora, estrangeira, criança, estudante, bicho e etc. Teorias simmelianas direcionadas para uma antropologia da/na vida urbana, nos ajudam a pensar a ideia de que o indivíduo não existe de forma atomizada, logo, está diretamente sob a esfera de influência de outros atores e variantes. O indivíduo é encarado como ponto privilegiado de cruzamentos de círculos sociais, que envolvem tensões e relações nas modalidades de interação social, assim nem o social força o indivíduo nem tampouco há um individualismo atomista. Os indivíduos estão em interação (FRUGOLI Jr, 2007).

Vale à pena considerar que o refugiado africano, haitiano, latino-americano, assume características perante a mídia bem diferente de imigrantes europeus. Os jornais vangloriam-se da mão de obra vinda do continente europeu e queima a fogueira refugiados climáticos e econômicos dos países vizinhos.

Podemos pensar essas projeções de indivíduos, cidades, países, principalmente num mundo cada vez mais globalizado por pessoas e mercadorias, um fractal de recorrência, porém em escalas diferentes. Em nenhuma das instancias colocadas atrás funcionam de forma atomizada – indivíduos, cidades, situações e comportamentos.

Dentro da fractal da cultura ocidentalizada e deste trabalho estão “angolanos/as” e o próprio antropólogo. Longe de querer destacar uma pessoa atomizada, encaro como as coletividades são constituídas de complexidade de correlações inseridas em redes translocais, transnacionais.

Quanto ao antropólogo como indivíduo conectado a interação nesta rede, encontra-se como uma espécie de estrangeiro, pois ambos, antropólogo e estrangeiro, sintetizam o próximo e o distância na sua relação (FRUGOLI JR, 2007). O inevitável caminho percorrido aqui com “angolanos/as”, antropologia social dos espaços urbanos e as análises de dados realizada, apresentam os/as interlocutores/as mediados pelo espaço urbano, traçando paralelos com a histórica Escola de Chicago e suas conexões com Simmel. Equação esta (Simmel + Escola de Chicago) que apresenta uma consistência de resultados mais concretos, mais testados. Digo isso, pois o “teste” nos bairros e as conexões de sociabilidade e cidade; convivência, interação,

²⁷ A esse respeito, quanto à chegada dos angolanos em Itajaí, ver José Bento Rosa da Silva (2010)

sociabilidade, associação, localizações espaciais, deram impulso a uma antropologia que debruçava suas análises aos espaços deslizantes das cidades, onde se apresentavam organizações de lógicas próprias, principalmente nos estudos realizados em bairros que concentravam uma maioria étnica. Apesar de esta jamais estar isolada pela sua situação de relação com outras paradas da cidade (FRUGOLI, 2007).

A cidade de Itajaí, por exemplo, apresenta características de um cosmopolitismo, seja por virtude de seu porto, porta para o mundo, ou mesmo por sua configuração natural de praias, vales, festas atraindo turistas e novos moradores. Seu perfil cosmopolita extrapola seus limites físicos. Ela se encontra em necessidade de conexão com o nacional/global em seus fluxos. Quando nos debruçamos sobre tal perspectiva o diálogo com as idéias apontadas por Georg Simmel, que na época de seus escritos colocava o adjetivo “grande” a algumas cidades que dependem de uma interação com outras cidades “grandes” do país e do mundo. Assim como o ser humano, ela não se fecha em si (SIMMEL, 1903). Ainda seguindo o pensamento de Simmel, a cidade grande fornece o lugar para o conflito, ela obtém um lugar único, fecundo em significações ilimitadas no desenvolvimento da existência humana (SIMMEL, 1903). Conexões e relações que tem entre si possibilidades infinitas. E como vimos através das últimas falas, curtos circuitos foram frequentes.

Apesar de não ser a maioria étnica do bairro, “angolanos/as” de Itajaí se concentraram no Bairro São João, localizado nas proximidades do Porto de Itajaí e hoje em dia parte central da geografia urbana da cidade, a decisão de firmarem residência em tal bairro possui suas lógicas próprias, levando em consideração disponibilidade de compra e manter as famílias que vieram no mesmo barco próximas. Eugenia, uma das poucas famílias que não residem no bairro São João, nos conta através do seu “afastamento” a concentração deste grupo. Fica evidente aqui uma dimensão territorializada dessa experiência (de começo periférica) demonstrando desde um quadro de transformação urbana a especulação imobiliária.

Nós ficamos na fazenda [bairro de Itajaí] um ano e depois nos fomos pro Fiúza. Eu moro no Dom Bosco. Mas no Bairro São João é onde se concentram os Angolanos mesmo. Eles como foram os primeiros a sair dos barcos ficaram ali, quando nós saímos já não tinha muita casa para alugar lá, aí fomos pra Fazenda. Nós ficamos longe do pessoal de Angola por um ano. Longe entre aspas, nós tínhamos contato, mas nós fomos morar mais longe de todos,

porque todos ficaram no São João. E nós saímos da Fazenda e viemos ali pro São Judas, aí meu pai comprou e construiu aquela casa. [é próximo do São João?] É próximo, vai a pé tranquilo. Eu ia aos sábados três, quatro vezes com a irmã da Graça pra poder ir dançar, e naquele tempo não tinha telefone, nós tentávamos convencer as mães pra poder ir (risos). (Eugenia)

Seu Adriano comenta o porquê, em sua opinião, da concentração do grupo ali e a valorização que o bairro sofreu nos últimos anos, o que levou a uma grande especulação imobiliária.

Na verdade é que ficou mais a mão. Mas perto do porto, do trabalho. Porque hoje mesmo morar num lugar desse aqui [Bairro São João] é muito difícil sabe. Por aqui mudou tudo. Aqui é um bairro caro, viver aqui é muito caro, valorizou muito. Com as enchentes aqui onde nós moramos valorizou mais ainda. Aqui nunca encheu nada. Por isso você pode examinar o número de concessionárias, que aproveitaram esse lugar. É bem localizado aqui. (Adriano)

Valorização diretamente relacionada ao crescimento de Itajaí, a automatização e internacionalização do porto. A manchete do caderno mercado da Folha de S. Paulo apresenta um pouco desta realidade: “*O Brasil que mais cresce. Imóvel de luxo custa até R\$ 13 milhões em Itajaí*”²⁸. Ainda na reportagem é apresentado o investimento em resorts e lojas afins que não param de se instalar na cidade. Apresenta para o leitor a mola mestra de tal desenvolvimento: as movimentações portuárias e o investimento no setor²⁹ (um ótimo lugar para se fazer negócios).

²⁸ Folha de S. Paulo, caderno mercado 22/7/2012

²⁹ Idem.



1- Vista de uma rua do bairro São João onde moram duas famílias de “angolanos/as”. Ao fundo podemos visualizar os guindastes de carga do porto de Itajaí.

Do ponto de vista de satélites e fotos aéreas, fica difícil de encontrarmos as vidas e relações que encontramos nas ruas e espaços fechados, o público e o privado. A desmistificação das fronteiras entre bairros e o mito da comunidade local única, abrem caminho para entender os atores sociais em tramas bem mais complexas do que meras setorializações. A co-presença é obrigatória para todos os habitantes, carregadas de tensões ou não, corroborando com as idéias acima mencionadas inicializada com a escola de Chicago. Transcrevo uma parte do diálogo que tive com o casal Adriana e Adriano sobre preconceitos da população local, uma análise das relações do próprio bairro e suas diferenças:

Teve, onde eu trabalhava mesmo tinha o preconceito, ainda mais quando a gente chegou falava assim português, com aquele sotaque de português e tudo [...] lá no serviço a gente falava e os outros debochavam. Muita gente não debochava, mais tem gente que debochava. (Adriana)

Não sei se é preconceito. Eu ia comprar pão numa padaria que se chamava dos Adrianos [...] eu chegava lá e pedia pães, cinco pães, oito pães, a menina olhava assim com um sorriso, achava graça

[...] e aqui não era costume falar no plural pão. Aí um dia ela expressou assim: - o Sr vai levar nas mães? Essa aí eu guardei (risos). (Adriano)

Tem certos deboches assim que é lado de brincadeira, tem outros que é mesmo pra, pra[...] (Adriana)

[...] sentido pejorativo. Já fiquei assim constrangido com algumas destas coisas. (Adriano)

Um pequeno contraste de situações ilustrando diferentes aproximações e tensões. Pude perceber ao longo do campo, que apesar de momentos de tensão, beirando preconceitos, a cidade de Itajaí encontra-se como referencia positiva por todos os entrevistados. Dona Maria e seu filho Joca, falam um pouco sobre a importância que Itajaí, Santa Catarina e Brasil têm na sua vida, acompanhem este dialogo, ou seria melhor dialogo na cozinha de dona Maria:

Brasil, Itajaí, SC foi um grande pedestal pra nós, pra nossa vida, né. Aqui conseguimos, graças a deus, todo o pessoal da comunidade que vieram na época conosco, a maioria, vou dizer, uns 95% tão encaixado, um ou outro, até por condições não conseguiram se encaixar, se realizar, profissionalmente, financeiramente [...] (João)

Mas não é culpa do país, é da pessoa mesmo [...] (Maria)

Não, isso não foi nada culpa do Brasil. Chances nós tivemos, todos que viemos cada um teve sua chance, cada um escolheu seu caminho também e o Brasil, pra mim hoje é a segunda mãe. (João)

Nem para o bem nem para o mal, mas os dois experimentados de diferentes formas. Verificamos aqui o movimento de aproximação e afastamento com a cidade e seus habitantes pela percepção desses refugiados. Aliado a essa situação encontramos as lutas pela legalidade para usufruir o ir e vir garantido aos cidadãos brasileiros.

Se encararmos o espaço como produto de inter-relações, avesso às estruturas essencialistas, onde há existência da multiplicidade com ênfase na diferença, com multiplicidade de trajetórias, percebemos o espaço não como um sistema fechado, mas como um processo onde há múltiplas construções da identidade intimamente conectadas com subjetividades, reconfiguram a construção de espaços mais fluídos e

variáveis, resignificando o nacional num contexto marcadamente transnacional (ALMEIDA, 2011).

Entender as atribuições dos habitantes em um espaço cidade/urbano, ambientes comumente relacionados, embaraçados, tratados como sinônimos, porém diferenciáveis em suas proposições, pois na antropologia desses espaços é necessário contextualizar este ambiente como sendo fluido, em constante construção. O urbano, apresenta-se como não cristalizável (DELGADO, 1999). Isso nos diz que o pano de fundo para estudar as identidades construídas, é fluido, escorregadio porque seus habitantes, consumidores e usuários também o são.

O embate e disputa pelo poder, conseguir as coisas de direito ou não, é tarefa cotidiana. Uma das formas mais produtivas de se realizar uma leitura crítica das situações da atualidade é através de narrativas que problematizam o cenário atual, por intermédio da produção de uma percepção de mundo (ALMEIDA, 2011). Além de se constituírem como marcadores culturais e documentos de expressão, as narrativas permitem a produção de significados e conhecimentos na contemporaneidade, funcionando também como ferramentas para se pensar as identidades processuais. Nessa compreensão a narrativa torna-se veículo para manifestação das várias experiências vividas pelos sujeitos diaspóricos e exilados (ALMEIDA, 2011) Esta processualidade pode se dar em diferentes instâncias, como a busca de documentos (analisadas no capítulo que trata da criação da associação ANANG), e as não tão formais, mas que vão constituindo sua formação na diáspora através de relacionamentos de amizade, matrimônio e trabalho. Graça, Eugenia e Joca, discorrem sobre estas “transformações”, ou apropriações, conscientes ou não, de brasilidade, geralmente ativado na relação com o outro.

Até tem brasileiros hoje que se tornaram angolanos (risos). Minha amiga que tá aí na sala é isso. A mãe dela aprendeu a cozinhar as comidas de Angola. Vivia sempre com a minha mãe. Assim como minha mãe também aprendeu a cozinhar comidas brasileiras, fazer um bifinho e tal [...] Jimbungo [pimenta] e farinha no feijão eu não como. Até aí onde vai minha brasilidade e africanidade (risos) [...] consigo circular bem pela cultura brasileira. Consigo sambar, consigo ser uma boa brasileira em terras africanas. (Graça)

Cheguei em Angola ninguém mais diz que eu sou angolana. Assim, porque lá em Benguela veio muita gente de fora, de outras cidades, teve muitas

idades que foram destruídas pela guerra. As pessoas foram para Benguela. Quando cheguei em Benguela tinha as pessoas que eu conhecia e as que eu não conhecia. Eles diziam assim pra mim: - mas tu é brasileira não é angolana. E minha mãe, minha irmã dizia:- não, ela é angolana sim. E eu já tava com um sotaque totalmente diferente. [...] (Eugenia)

Com certeza, me considero brasileiro porque tudo que eu às vezes não consegui vivenciar no país que eu nasci, eu consegui vivenciar aqui. Eu sou natural, tenho sangue de lá, mas vivo aqui. Aqui eu consegui muita coisa. Quem sabe se eu tivesse lá não teria. Por isso considero minha pátria também. Hoje eu sou casado com brasileira, meu filho é brasileiro. A única coisa que divide é a distância. (João)

É interessante trazermos a transformação da identidade ao longo da trajetória desses “angolanos”. Angolanos/as com aspas, pois se analisarmos as origens dos indivíduos no capítulo *trajetórias e histórias*, percebemos que a diáspora primeira, de onde vêm os mais velhos é originária no arquipélago de Cabo Verde, e o momento da festa (capítulo *Cofé coiobi pi*), na qual participam intensivamente na elaboração cabo verdianos, angolanas e brasileiros, todos/as atuam em pró de uma identidade Angolana colada a uma africanidade. Essa identidade processual, que conforme a situação apresenta seus traços de contraste, é imprescindível para a representação, circulação e relações na cidade de Itajaí e a percepção de mundo. Assim sua trajetória e experiência configuram essas visões, como apresenta, de certa forma, Eugenia.

[E o movimento negro de Itajaí deu alguma ajuda especial?] na realidade eu vou dizer que o povo de Itajaí foi bom. Todo o contexto. Não foi só os negros. Itajaí nos recebeu todos bem. Pode ser que tenham algumas pessoas que tenham dito alguma coisa, sabe. Eu vou te dizer que os cargos de chefia sempre me chamam, então é uma coisa que às vezes as pessoas dizem assim: há, ela vem de outro país e já tá comandando aqui. Não é; eu já vivi mais no Brasil do que eu vivi em Angola, então eu tenho o mesmo direito. Porque eu estudei também. Eu sou cidadã quando eu tenho de ser cidadã, não importa da onde eu vim. Eu devo isso. Eu pago imposto como qualquer um. Eu lutei por aquilo que eu tenho. Então acho que tenho esses direitos. [...] hoje eu diria

que sou mais brasileira do que angolana. Eu defendo o Brasil. Fui para Portugal e briguei quase todos os dias. Eu vou te dizer que eles são um país que tá pobre de tudo, e ainda assim querem se achar mais do que os brasileiros. (Eugenia)

Há uma clara reivindicação a sua nova identidade política, exigindo não ser considerada uma cidadã de segunda categoria, ela está falando do modelo democrático e como espera ser tratada dentro do sistema que vive sem clandestinidade, mas ao inverso, levantando a bandeira de sua brasilidade carregada de direitos e deveres.

1.2 “Identidades Oficiais”

QUEM SÃO OS MIGRANTES? São todas as pessoas que deixam seus países de origem com o objetivo de se estabelecer em outro país de forma temporária ou permanente. Os migrantes podem ter, entre outras, motivações sociais e econômicas, pois tentam escapar da pobreza ou do desemprego, buscando melhores condições de vida, maior acesso a trabalho, saúde e educação.

QUEM SÃO OS REFUGIADOS? São todos os homens e mulheres (idosos, jovens e crianças) que foram obrigados a deixar seus países de origem por causa de um fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, por pertencer a um determinado grupo social ou por suas opiniões políticas.

A legislação brasileira sobre refúgio (Lei 9.474 de 22 de julho de 1997) também reconhece como refugiadas as pessoas que foram obrigadas a sair de seus países devido a conflitos armados, violência e violação generalizada de direitos humanos.

O REFÚGIO NO BRASIL - O Brasil assumiu o compromisso internacional de fornecer proteção a refugiados que buscam sua integração e sustento, como qualquer cidadão brasileiro. A solicitação formal de refúgio regulariza, temporariamente, a permanência do solicitante no

Brasil, garantindo-lhe o direito ao trabalho e o acesso aos serviços públicos de saúde e educação³⁰.

De maneira alguma quero definir o que é a angolanidade de um coletivo de refugiados em Itajaí, mas através deles próprios, descobrir os processos organizacionais pelos quais essa dimensão de pertencimento opera e tece suas redes, no sentido que sua situação dentro de uma sociedade multiforme constitui sua configuração. E ao perguntar aos entrevistados se ainda utilizavam a categoria refugiados, esses me apresentavam seus documentos oficiais contendo essa designação, refugiados de guerra, e eles mesmos tem essa consciência, é assim que definem a sua condição de chegada e por mais que tenham alcançado uma vida confortável, ainda vale esse termo.

Ao tratar de organizações sociais Fredrik Barth propõe que as diferenças culturais são atribuídas a uma significação contextual. A cultura comum estaria ligada muito mais a uma implicação do que pertinência em si mesma, fora do campo de relações onde operaria em categorias contrastivas (BARTH, 1998). Os critérios de pertença estariam ligados a situações de interação. Mais adiante veremos a necessidade de adquirir documentos e como tal necessidade transitou por diferentes embaixadas e consulados na busca de direitos portugueses, angolanos e brasileiros. Assim as categorias étnicas não devem ser tratadas como isoladas, ela só se torna pertinente em situações plurais, ou melhor, em contextos pluriétnicos, de tal forma que a etnicidade poderia ser uma resposta do grupo para problemas sociais como racismos e/ou necessidades adquiridas como restrições de emprego e documentos (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998). Essas não seriam necessariamente a única forma de se declarar a etnicidade, mas um jeito de utilizá-la para devido fim. Outra questão pertinente, e vale à pena escrever aqui para pensarmos no contraste, é a questão inversa, de que coletividades muitas vezes não assumem suas identidades “originais” justamente por racismos e perseguições, ficando apenas as gerações posteriores dos que vieram à afirmação pública de sua etnicidade (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998).

Uma interessante análise sobre as condições dos processos de integração resenhada por Poutignat e Streiff-Fenart (1998) realizada a partir dos escritos de Robert Parks e Ernest Burgess, pioneiros na teoria

³⁰ Direito e deveres do refugiado de solicitantes de refúgio e refugiados – Alto Comissariado da ONU para Refugiados – ACNUR. <http://www.acnur.org> . Acessado em 9/10/2012

de interação social, ambos pesquisadores do início do século XX vinculados a Escola de Chicago, comenta os estágios dos ciclos de relações étnico raciais. Em sua teoria o imigrante que naquele tempo estava formando a sociedade norte americana, teria de passar pelas etapas de:

Adaptação
 Conflito
 Competição
 Assimilação

Sendo o último estágio, assimilação, a integração de diferentes grupos em uma vida cultural comum, ao contrário de teorias assimilacionistas posteriores, para Parks e Burgees a assimilação não se resumiria a simples destruição de culturas minoritárias, ela não consiste para o migrante³¹ um repúdio a seus valores e de seu modo de vida tradicional em pró das normas culturais da sociedade de acolhimento, mas tornar-se implicado em grupos cada vez mais amplos e inclusivos (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998). Seriam as aspas da cultura?

No caso aqui analisado, dos refugiados na década de 1970 em Itajaí, sua cultura “tradicional” orbita entre uma grande influencia portuguesa colonial, seus vínculos com Angola pós-colonial e uma expressiva contribuição cabo verdiana. Esses vínculos quando assentados no Brasil, tomam como expoente estético de sua angolanidade motivos que referendam a uma Angola independente anti-colonial, em trajes ocidentais.

Eu já me visto como nativa angolana. Porque assim, tem que separar. Há uma confusão de identidade, por exemplo, Angola foi uma colônia de Portugal, então eu tinha os hábitos dos europeus, nos seus trajes. Nós convivíamos com os nativos que tinham a cultura deles. O índio brasileiro, não dá para absolver a parte do vestuário, porque eles andam semi-nus, a coisa não fica bem, não vai ser legal. Mas no caso dos nossos nativos, uma boa parte deles utilizam panos, as mulheres vestem-se com panos, como as indianas aqueles panos perpassados de um lado para o outro e tal, muito coloridos, mas

³¹ Poderíamos substituir aqui por refugiados, pois essa é a condição que conseguiram asilo no Brasil

até pra você cultivar esse hábito, que não é o nosso hábito, usávamos o que o Ocidente, o que a Europa usava. (Carolina)

Apostar nas identificações mais que identidades fixas, é visualizar aspectos de uma frágil estabilidade em meio a uma turbulência social e cultural. Se adotarmos a diáspora, como sugere Gilroy (2007), encontramos argumentos para problematizar a mecânica cultural e histórica do pertencimento. De tal forma a identidade seria *um modo para se entender a interação entre as experiências subjetivas do mundo, cenários culturais e históricos onde se formam essas subjetividades frágeis e significativas* (GILROY, 2007, p. 123). Assim a identidade de forma limitada e particular circunscreve divisões e subconjuntos na tentativa de definir fronteiras locais e irregulares de dar sentido ao mundo (GILROY, 2007).

E os símbolos da angolanidade pós-colonial podem ser vistos durante a festa de celebração da independência (paradoxalmente o momento em que deixam Angola). No discurso de abertura, o presidente da ANANG, Joca, desfia um pouco da história de sua vinda, o valor dos laços de amizade entre angolanos que vieram juntos e a importância de celebrar sua memória.



- 2- Discurso de abertura na 36ª festa de celebração a independência de Angola e o momento da partida deste grupo para o Brasil. Foto 12/11//2011.

Por essa imagem, podemos ter uma ideia da reutilização de símbolos, lugares, peles, falas e roupas. A bandeira do partido Estado erguida no salão paroquial de uma congregação católica onde um angolano nascido no período colonial - sob a bandeira de Portugal -, realiza um discurso sobre a comunidade angolana e sua história em Itajaí, Brasil.

A composição de construções culturais na realidade dessas pessoas é sustentada pelo mutuo consentimento quanto por suas causas materiais inevitáveis. Esse diálogo com a fatalidade passa por um consentimento que está incrustado em representações coletivas como a linguagem, categorias, símbolos, rituais e as instituições. A cultura evidenciada por antropólogos torna-se fato fundamental para entender a humanidade e os mundos habitados pelos seres humanos (BARTH, 2000).

A diferenciação étnica na cidade permite os imigrados e a seus descendentes que experimentem a pluralidade dos estilos de vida e dos

ambientes morais fornecendo-lhes os recursos políticos, econômicos e psicológicos da vida comunitária e *o que diferencia, em última instância, a identidade étnica de outras formas de identidade coletiva é o fato de ser orientada para o passado* (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998: 13). Apenas uma ressalva, no caso aqui apresentado o passado é uma posição negociada onde há certa nostalgia a época colonial que viveram em Angola, porém não é esta nostalgia (melhor trabalhada no capítulo 3) que orienta a festa e suas estampas no cotidiano, mas um passado que se refere ao lugar comum localizado em África, que toma contornos de uma África para os africanos, uma África independentista e de certa forma essa direção não se limita ao passado separado pelo oceano, mas também com um presente e um futuro projetado para as novas gerações.

Hoje eu percebo que toda nossa força, toda nossa discussão, todos nossos questionamentos fortaleceram nossa união. Então a Associação foi muito boa para fazer essa ligação nossa com África e nossa com os nossos pequenos que estão chegando. Então a gente está ligando também com os brasileiros que estão nascendo aqui e tá dizendo pra eles: - ó, vocês tem essa representatividade. Ela [Associação] é uma ligação entre África/Brasil e entre Brasil/Brasil. (Graça)

E quando Eugenia lembra a vida de seu pai podemos ter uma ideia destas inserções em grupos cada vez mais amplos e inclusivos, visualizemos estas redes e pontos de conexões multidimensionais, onde o personagem em foco tece suas relações nos “microcosmos” itajaienses.

[...] como ele era maquinista, aí ele foi na fábrica pedir trabalho [Itajaí], mas no começo ele trabalhava na portaria, aí ele sempre conversava, quando eles diziam, o barco tá com isso, aí meu pai dizia, não é isso não, é tal coisa, porque realmente meu pai entendia, e eles foram vendendo isso. Aí foi trabalhar na oficina. Depois foi trabalhar embarcado como maquinista. Depois ele veio para a terra e foi convidado para ser chefe de oficina. Depois pediram para ele ser mestre de barco, trabalhando no mar, aí ganhava melhor. Quando a oficina precisou de novo, ele foi, mas ganhava o salário do mar, mas trabalhava em terra. Aí ele ficou doente e não trabalhou mais. Se aposentou por invalidez. Ele foi

um dos últimos a vir para o Brasil. Seu Adriano veio primeiro. O pai da Graça veio antes ainda. Mas ele é quem ficou mais tempo no Equador. Quando a firma faliu ele veio simhora para o Brasil e refez a vida dele aqui [...]. (Eugenia)

E é ela, Eugenia, quem continua e nos fala um pouco sobre o choque de realidades.

[...] então quando nós chegamos aqui o que nós gostávamos de fazer, íamos dançar e para praia e sentávamos para conversar, falávamos da nossa vida, das nossas coisas, das nossas saudades. A primeira coisa que nos disseram quando chegamos aqui foi que tinha sociedade de negros e sociedade de brancos. Nós não estávamos acostumados a isso. Diziam: tu vai lá? Lá as moças não prestam. Tu vai no Guarani? Mas lá só entra branco. Nós não estávamos acostumados a isso, tu vai num lugar de branco ou num lugar de negro. Mas a gente foi driblando a vida e aprendendo a conviver. Nós por nós mesmos não temos essa. Eu sou negra na pele [...] Quando eu estudei, nós éramos cinco negros na sala. Eu continuei e elas não. Eu ganhei uma bolsa e porque eles não. Eu acho que não foi porque era negra e tal, mas porque eu fui lá e pedi, batalhei pra isso. Se era aquilo que me interessava eu tinha que ir atrás. As minhas amigas naquela época iam trabalhar em casa de família, não iam procurar outras coisas pra fazer. Às vezes era falta de oportunidade, mas também era assim: - se minha mãe não conseguiu porque eu vou conseguir?

Para os homens também foi difícil, porque a pesca daqui era diferente do que eles eram acostumados, era outro tipo de pesca. Aqui não tinha indústria como lá em Angola. Um dos motivos da venda dos barcos foi esse. A pesca de atum não era tão forte assim. A do arrastão também não era. E eles é que tinham de pagar o óleo do barco, e eles não tavão acostumados. Eles pagavam o óleo e olhe lá. Quem que lucra com o peixe? É o patrão. (Eugenia)

Na questão do trabalho, podemos perceber a diferenciação de estilos de serviços que este “grupo” deparou-se com a pluralidade dos estilos de vida e dos ambientes morais, colocando em tensão com seus valores tradicionais. Outro exemplo interessante desta nova condição de enfrentamento entre estilos de vida é o papel que as mulheres acabaram

por assumir em terras catarinenses. Gostaria de fazer uma pequena reflexão sobre a ação de gênero na diáspora. Algumas mulheres pertencentes a esta coletividade apontam a mudança na expectativa de vida que teriam em Angola, principalmente em relação ao trabalho.

Nossas vidas era uma vida boa, a única coisa que às vezes eu falo é que se eu ficasse em Angola eu iria virar dona de casa, e isso eu agradeço [risos] que eu não fiquei em Angola. Quando eu tinha quatorze anos eu estava numa escola de bordado, onde de manhã ou tarde eu ia lá. Ia para lá bordar e tinha outros dias que a gente ia para cozinhar e arrumar a casa. Coisa que a gente já fazia em casa. Ia aprender a ser o que? Dona de casa. Ia me casar aos meus dezessete de certo, que eu nunca quis me casar como nova tinha pavor de casar cedo. Tanto é que fui casar aqui no Brasil só com vinte e oito anos por opção. Então eu ia ser dona de casa, e quando vi a oportunidade aqui de estudar, de fazer faculdade... Sô formada em pedagogia e pós- graduada em educação infantil. (Eugenia)

As mulheres em virtude da ausência de seus maridos que estavam a pescar no Equador (pelos motivos mencionados acima) tiveram que assumir a “chefia do lar”. A maioria das mulheres foi trabalhar na fábrica de pescado, emprego conseguido pela recomendação do prefeito na época. Fica evidente a nova trajetória dessas mulheres um estilo de vida que é colocado pela necessidade da vida na diáspora. Os papéis sociais e familiares das mulheres como questão de protagonismos femininos influenciados pela mobilidade onde disputas, convivências, solidariedades e necessidades redefinem relações entre homens e mulheres (SCOTT, 2011).

Há 24 anos por aí que trabalho com massagem. Fiz cursos em várias partes, fiz curso em Curitiba, em Florianópolis, em Joinvile [...] em Angola não trabalhava, só cuidava das crianças, depois que a gente chegou aqui, qualquer um teve de trabalhar, porque a gente morou seis meses num barco, porque não tinha casa para morar, não tinha condições mesmo de sobreviver, aí todas as mulheres que vieram no barco foram obrigadas a trabalhar, a única que não foi trabalhar em empresa foi a dona Marciana [trabalhava como lavadeira]. (Adriana)

Redes que oferecem oportunidades de avaliarmos exemplos de articulações de desigualdades e igualdades, assim como suas viradas e reviradas. Para ganhar autonomia, essas mulheres se envolveram em redes diversas oferecendo oportunidades não mais limitadas ao espaço doméstico (SCOTT, 2011).

Visualizamos a composição de estereótipos e marcadores sociais determinados pelo estado colonial, que reforçam os fetiches e a posição da mulher. Articulado diferenças raciais e sexuais, tanto na economia do prazer e do desejo, assim como em sua versão da economia do discurso, da dominação tanto do corpo quanto da mente pelo mesmo. Definindo uma hierarquização tanto sexual como racial. O discurso colonial produz uniformidades (BHABHA, 2010).

Esse discurso colonial encontra-se inclusive em nossa vida atual. Pois apesar de um grande aumento de cargos “importantes” ocupados por mulheres, não é difícil encontrarmos mulheres condicionadas a terem de ser a dona de casa, mesmo trabalhando em contra turnos domésticos (Talvez o pior seja pensar que quem realiza esses trabalhos é menor na vida)³². Não digo que as angolanas de Itajaí libertaram-se por completo de suas condicionantes, mas o fato de terem sofrido uma situação de ruptura, acabou por construírem novos rumos e sem dúvida uma negociação de gênero efetuada na diáspora. Vimos nos exemplos acima que elas não se sentem nostálgicas das tradições patriarcais. Assim o espaço que é construído por elas no exílio pode não ser um lar ideal, mas é um espaço de construção contínua dando potencialidade de intervenção prática e agenciamento, alterando o lugar de gênero as quais estariam atreladas, problematizando um padrão de comportamento, possibilitado, através do trânsito e desterritorialização (ALI, 2011).

Exilados e/ou diaspóricos pessoas que trafegam na corrente da contemporaneidade, onde ondas se propagam sem precisar o ponto de partida ou chegada. Situações, relações, combinações umas mais planejadas que outras, mas sem ter certeza de resultados. Porque o que o migrante, refugiado, professora ou antropólogo tem como certeza, é que o planejado será alterado.

³² Acredito também que hoje em dia não é raro encontramos a inversão de posições, onde o homem toma conta da casa e dos filhos, enquanto a mulher trabalha fora.

1.3 Novas Angolanidades ou “angolanidades”

Vimos até aqui a trajetória e etapas que refugiados/as “angolanos/as” percorreram em Itajaí e seus contingentes que deram forma e sentido a posição que apresentam e ocupam na cidade. Não tenciono responder se estes/as “angolanos/as” e seus descendentes estariam em alguma etapa do quadro conceitual proposto por Parks e Burgees quanto a integração (POUTIGNAT & STREIFF-FENART 1998) ou se já estabeleceram contato com todas as etapas vivenciadas de forma diferente pelas diferentes gerações que se sucederam desde a saída de África. Tal representação conceitual apenas nos serve para orientação de um perfil da trajetória dos atores apresentados. Podemos observar que estes possuem três gerações, sendo que 1) da geração mais velha temos cabo verdianos e angolanos; 2) da segunda geração angolanos, e 3) uma terceira geração que seriam os filhos e filhas no Brasil.

Talvez o arranjo proposto pela Escola de Chicago em suas primeiras gerações não conseguiria enquadrar a diversidade de gerações e as formas como estas encaram a sua condição. Acredito que esses “angolanos/as” localizam-se num estágio de estabelecidos e não mais em etapas migratórias de deslocamento, ou adaptação, ou mesmo assimilação pura e simples. Porém ao longo do trabalho podemos perceber a necessidade da reatualização com a terra natal para existir como tal, uma comunidade que consegue, assim, se diferenciar no nivelamento de massas, ou da “sociedade Brasileira plural”.

Ainda assim esses “angolanos/as” ao participarem desta sociedade comum, a brasileira, misturando-se no lazer, nas amizades, no trabalho, desafiando qualquer ortodoxia de ambos os lados (comunidade angolana e Brasil) realizando casamentos mistos. A sua dimensão expressiva de simbolismos, imagens e atitudes, através do qual complementam-se sobre a construção cultural da realidade de brasileiros/as e angolanos/as, os dois campos se encontram numa sociedade comum, e nela são capazes de interagir e comunicar-se de maneiras complexas (BARTH, 2000).

Nesta coletividade, a partir de suas falas, os costumes vivenciados como alimentação e músicas que escutam aliados a uma simbologia praticada no dia a dia que os relacionam a África, mas especificamente a uma Angola pós-independência e seus índices, não tendem a desaparecer em virtude do tempo de permanência no Brasil, mas aparentemente tornam-se fortes símbolos de mobilização coletiva e de auto-valorização. Isto leva a percebermos que para além da cultura de

massas, eles através de sua angolanidade/africanidade é que se destacam do restante da população local.

[...] e quando vem essa questão assim: ela é angolana. Todo mundo fica bobo. A professora do meu filho é africana, ela não é do Brasil, eles também já têm mais uma história para contar. É positivo. Às vezes eles fazem perguntas, querem saber de uma coisa ou outra. Por isso que eu te digo, essa coisa de ser africana para mim foi bom, porque em Itajaí eu posso dizer que sou bem respeitada, bem conhecida. Por quê? Porque sou angolana. Se eu fosse brasileira, seria mais um brasileiro. (Eugenia)

Traços distintivos que fortalecem e realizam uma autovalorização. A seguir um trecho de conversa com mãe e filho que podem ilustrar melhor essa condição.

O Brasil com certeza, com essa vivência, se tornou minha segunda mãe. Nunca vou abandonar Angola, mas o Brasil foi uma segunda mãe. Uma segurança pra nós [...] (João)

O lugar que viemos parar também foi um lugar abençoado[...] (Maria)

Brasil, Itajaí, SC foi um grande pedestal pra nós, pra nossa vida, né. [...] e o Brasil, pra mim hoje é a segunda mãe. Mas a angolanidade que tu perguntas, eu não sei se tá dentro de mim, mas eu sô muito patriota né, eu gosto muito de usar uma camisa de Angola, usar as cores, usar um boné, eu não sei o por que, mas eu sou assim, muito patriota. A primeira vez que consegui, tive a oportunidade de ir pra Angola, primeira coisa quando tive condições foi fazer essa viagem, fiz porque não sabia se algum dia poderia ir lá de novo. Depois teve a segunda e fui de novo. (João)

Gostaria apenas de destacar que parte do efeito - fortalecer símbolos de angolanidade - se dá justamente pela *universalização progressiva dos estilos de vida*. De fato as especificidades culturais das diferentes pessoas e seus “grupos” perdem sua nitidez. Diferenças não são visivelmente marcadas, evidentes. Há um nivelamento causado por instituições, comunicação de massa e o modo de vida da sociedade contemporânea: *todos compartilham em certo grau a cultura* (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, & STREIFF-FENART, 1998).

No caso aqui a brasileira. Ou seja, é justamente a condição da floresta de comunicação e cultura de massa, que abre condições para a afirmação destes “grupos étnicos”. Não é uma questão de global versus local, mas a homogeneização que vê a “cultura”, em sua heterogeneidade, como parte desse processo. Não é simplesmente a velha oposição civilisation/Kultur, mas como essa compõem a sociedade capitalista burguesa só poderia existir se caminhasse em direção a produção de novos estilos, suas apropriações e usos da tendência (SAHLINS, 1997). A sociedade multicultural é um exemplo disso. O Estado brasileiro desde o início do século XX se apropria deste “multiculturalismo” para fazer a sua cultura, os estilos aparentemente heterogêneos compõem o nacional. As diferentes tendências (índios, negros, europeus, migrantes de diferentes partes do globo) homogeneizam no discurso da formação do Estado nação brasileiro, por mais que em muitas ocasiões essa relação seja de extrema tensão (demarcação de terras, por exemplo). Se em última instância referirmos à sociedade como propulsora dos discursos, percebemos que através da utilização de mecanismos ideológicos de socialização, como a escola e seu uso, que criam-se as tendências.

Está colocada em jogo a composição da identidade angolana e brasileira, ambas hifenizadas pelo pronome nova – nova angolanidade, nova brasilidade - claramente vinculadas à questão de nacionalidade e cidadania, que trazem à tona uma série de questões referentes aos documentos, direitos e deveres.

O jogo das identidades, ou a identidade negociada, em que se salienta o pertencimento partindo da sua idéia de angolanidade – angolanos em Itajaí – coloca em questão o que é ser africano, angolano, o que é ser brasileiro, e tanto um quanto outro é necessário lançar a observação de quando, como, e onde são flexionadas essas categorias.

Se o nacionalismo é politicamente necessário, a identidade nacional é socialmente funcional e a nação tem imbricações históricas (SMITH, 1999), na contra mão, a fragmentação de paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, raça, etnia e nacionalidade não nos fornecem mais sólidas localizações (HALL, 2006). O argumento desenvolvido por Stuart Hall aponta para o deslocamento e descentração como transformações da compreensão de um “sentido de si”. O sujeito pós-moderno estaria jogando um “jogo das identidades”, assim não alinhariamos nossas identificações por categorias hegemônicas como nação, raça, etnia ou gênero, mas sim, ficaríamos divididos, ou melhor,

caminharíamos pelas impressões que nos aproximem com o tipo de valor em questão³³. Sobre as identidades em jogo Hall escreve: *as contradições atuavam tanto fora, na sociedade, atravessando grupos políticos estabelecidos, quanto “dentro da cabeça” de cada indivíduo. Os indivíduos tomam seus posicionamentos através de uma série de interesses variados onde suas identidades podem ser reconciliadas ou representadas.* E uma vez que a identidade transforma-se de acordo como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não vem de forma automática, mas sim ganhada ou perdida. Ela (identidade) tornou-se uma política de diferença (HALL, 2006, p 20-21)

1.4 De refugiados a “grupo étnico” ou uma coletividade dentro de uma sociedade plural.

Cabo Verde/ Portugal. Mas é permanência aqui, nós não somos naturalizados, não somos nada.
(Adriana)

Algumas linhas atrás quanto dialogava com as teorias da etnicidade, o trabalho de campo em Itajaí e o compartilhamento de cultura comum, é justamente o ponto onde podemos contrastar a pluralidade de “tipos” brasileiros, de “tipos” angolanos. Percebemos que não há uma uniformização dessas personalidades e tão pouco dos estilos de vida do meio urbano.

A essa bricolagem que chamamos nação, existem as partes e uma constituição do todo, partes que, sem dúvidas, possuem suas particularidades (BATESON, 1972; OLIVEN, 1982). Assim, a conexão tem peso fundamental, pois encontramos em Itajaí, a idéia de que não seria o fechamento sobre si e/ou o isolamento que garantiriam suas especificidades, mas a implicação em atividades e nos papéis sociais de um Estado- nação, de um mundo globalizado, forjado por diferentes fases de migração, torna acentuada a consciência étnica, as suas “particularidades”. Quando deixam de viver nas colônias, acabam por ter de confrontar suas particularidades com outras, mobilizando assim

³³ Hall usa o exemplo do juiz negro conservador norte americano, Clarence Thomas, na administração Bush pai. Neste caso ele coloca as divergência e aproximações durante um escândalo sexual envolvendo o juiz, que foi escolhido pelo então presidente que jogava os jogos de identidade. Negros, conservadores, mulheres brancas e negras e etc., estavam de opiniões divididas. Para entender melhor ler “*O que está em jogo na questão das identidades?*” pgs 18-22, (HALL, 2006).

uma dimensão simbólica da etnicidade (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998).

É justamente através dessas mobilizações que visualizamos a questão da hifenização, por exemplo, afro-brasileiro, tornando-se a própria “essência” do que é um brasileiro e não um meio brasileiro. Assim, uma pertença étnica ou nacional não é vista como obstáculo para igualdade dos cidadãos, mas *como base de sua vida política e social* (POUTIGNAT, 1998). Tal qualidade mobilizou esse coletivo de refugiados a buscarem seus direitos como coletivo particular dentro da sociedade brasileira, assim como detentores de direitos. É importante sublinhar que tal condição teve de passar antes por uma procura de qual especificidade étnico/nacional faziam parte, o que exigiu uma identidade negociada.

Abaixo, segue um pouco das articulações sobre a conquista para alguns da comunidade a obterem seus documentos. A perda de qualquer documento leva a uma negociação com as autoridades (no capítulo 2, a necessidade de documentos levou a fundação da ANANG). Vejamos um exemplo das tentativas de facilitar os documentos necessários para os membros do grupo junto a uma representante do governo angolano que reside em Florianópolis.

é o nome dela. Mas se tu fala com ela, ela vai falar mal de mim, da Graça, da Eugenia, porque aconteceu isso, pessoal ficou saturado, ela pediu pra gente falar com as pessoas. É até feio nós angolanos falarmos desse tipo de coisa, mas é o que aconteceu, ela pediu pra gente fazer isso, isso e isso, quando chegou lá pra fazer a documentação não aconteceu, porque cada um tinha particularidades. Que eu quero? Arrumar passaporte. Só que o Pedro não quer, o Pedro quer documento dele e fazer o passaporte, então cada um tinha a sua entendeu? Eles queriam pegar uma coisa só, mas não é isso que tinha aqui, cada um tinha sua necessidade. [quando foi isso?] não faz muito tempo, há alguns anos atrás. (João)

E ele ainda conta um pouco da sua tentativa de tentar se enquadrar em outra ocasião, já que nasceram num estado português/angolano, no acordo de igualdade entre brasileiros e portugueses para fazer concursos públicos no Brasil.

E eu acho que fui o único que consegui tirar título de eleitor. Eu votava por Portugal no caso. Na

época eu fui ao consulado pedir o direito de igualdade entre Brasil e Portugal porque queria prestar concursos públicos. Aí fui pedir alguma declaração lá de igualdade pra poder fazer, e não consegui justamente por isso, que eu não era português. Aí argumentei que tinha título de eleitor e tudo e eles disseram:- tu tens título? Cadê? Tá aqui. Tava meu registro tudo lá. Mas aí disseram que tinha que ter a documentação de antepassados portugueses e tal. (Joca)

Na mesma temática ainda direcionada a necessidade de uma documentação que facilitasse o acesso ao trabalho formal, a questão dos documentos como carteira de trabalho e identidade são princípios fundamentais. Vejamos um pouco como se desenrolou esta faceta da integração dessas pessoas e como isto motivou uma organização mais jurídica.

Olha na minha carteira tá Cabo Verde, mas está como Portugal, mas não mecho para não estragar [...] Tivemos que recorrer ao documento dezenove [documento de refugiados de guerra] realmente eu sou cabo verdiano. Já meus filhos estão requerendo nacionalidade brasileira. Eles dizem que a vida deles foi aqui, que eles começaram as amizades aqui, se formaram aqui, então eles requerem esta nacionalidade (Adriano)

Outra coisa também é a questão dos documentos. A carteira de estrangeiro permanente só veio oito anos depois. Então quem sonhasse em fazer qualquer coisa era impedido [...] e ganhamos o passaporte português. Esse passaporte desfavoreceu em algumas coisas, mas depois Portugal reconheceu que a gente não era português. Aí nós somos o que? Não somos brasileiros porque não temos documentos brasileiros. Não somos portugueses porque os portugueses nos negam. E Angola não nos vê porque nós também não somos angolanos, angolanos no sentido que Angola não sabe que a gente tá aqui. (Graça)

Uma situação acentuada de entre lugar (BHABHA, 2001), o meio da escada, a vida como se ainda estivessem no atlântico, entre as duas margens, mas ao mesmo tempo aqui e lá, atenuada pelos trinta e sete anos de Brasil.

Gosto quando Stuart Hall (2003) apresenta a sensibilidade de uma teoria pós-colonial quanto a hibridismos, sincretismos e trocas culturais, que esbarra na necessidade de documentações para uma livre circulação pelos direitos civis nacionais, esses índices da complexidade da identidade diaspórica, interrompem qualquer “retorno” a histórias originais fechadas e centradas em torno de um nacionalidade ou pertencimento étnico. Tais situações situadas em “originalidades” são insustentáveis. *O outro deixou de ser um termo fixo no espaço e no tempo externo ao sistema de identificação e se tornou uma exterioridade constitutiva simbolicamente marcada, uma oposição marcada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva* (HALL, 2003:116).

A formação de subculturas étnicas com particularidades inerentes a comunidades constituídas (a “cultura” para Manuela C. da Cunha, 2009), no caso aqui, de uma diáspora, se desenvolve quando restrições ao emprego, a residência, a necessidade de afiliação institucional impõem aos indivíduos fortalecerem, ou mesmo criarem a sua herança cultural comum (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998). Essa criação levava a tentativas, no caso ao menos desses “angolanos/as”, a articulação por conquistas jurídicas, sociais e de trabalho.

Isso lembra a discussão sobre o sentido de *heritage*. Uma herança de memória de pertencimento mais aguçada que uma posse, um patrimônio. Este espectro promove a organização que garante, em certas situações sociais, no caso de Itajaí, predomina nas falas a necessidade de manter sua cultura e documentos oficiais, principalmente para garantirem trabalho.

E nesse sentido, a relação de trabalho, a “descoberta” do trabalhador imigrante, refugiado, convidado, lança um olhar sobre a diversidade dentro da classe trabalhadora dentro do Estado-nação (GREEN, 2011).

1.5 Família diaspórica – Novos parentescos

A gente se vê tudo como família pelo fato de termos remado todos no mesmo bote. (Adriana)

Acredito que os fatores levantados nos últimos parágrafos são determinantes na formação das novas angolanidades no vale do Itajaí ou “angolanidade”, motivando uma concepção de família diaspórica o que

consequentemente desencadeou a criação da ANANG³⁴. Associação pela qual se organizaram formalmente com objetivo de conseguirem um maior diálogo com a representação do governo angolano no Brasil, com a finalidade de regularizarem sua situação enquanto pertencentes a Angola, bem como facilitar as iniciativas que visassem uma maior aproximação entre aqueles que se refugiaram em Itajaí e a sociedade brasileira não pertencente a este coletivo.

Uma comunidade fundada na semelhança de hábitos, costumes ou sobre lembranças da colonização, mas tendo como peça fundamental, a fuga e travessia do oceano Atlântico como elo familiar. De tal maneira em que a fé nesta idéia se torna importante ao ponto de propagar a vida em comunidade não importando se é constituída em laços sanguíneos no plano objetivo e que compartilham uma série de significados que são perpassadas por uma simbologia poli-nacional de fluxo transnacional.

A família para além do sanguíneo. Laços de parentesco formados pela situação diaspórica, que ativam a rede de solidariedade interna por terem “remado todos no mesmo bote”, o mito fundador (ver capítulo 3). Nas teorias da etnicidade, encontramos comentários que destacam novas modalidades culturais, lá tratadas como subculturas étnicas, quanto a suas particularidades, em que a etnicidade contemporânea não deve ser tratada ou unicamente marcada como herança tradicional. Sua dinâmica opera também como resposta as necessidades de organização geradas pela situação de imigrantes/refugiados (PONTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998).

E são elas que melhor explicam tal situação

Um noivo brasileiro convida a família, os primos, parentes. Quem é a família do angolano aqui? É quem tá aqui. Tanto que a gente quando se apresenta, se trata como primo, minha tia, meu tio, porque a gente não tem ninguém aqui que seja realmente de sangue. Mas acabamos tendo essa família. (Graça)

Nós somos unidos aqui sabe, nós somos unidos. A gente se vê tudo como família pelo fato de termos remado todos no mesmo bote. Se um tá doente a gente vai visitar quando tá doente a gente se preocupa, quanto acontece alguma coisinha a gente

³⁴ Deixarei a discussão da associação quando abordar no Capítulo 2 a festa. Com a ANANG farei o Link deste momento de explosão simbólica de sentidos angolanos, a festa de independência angolana.

se preocupa é como se fosse uma só família, uma grande família. É por isso que eu sempre penso pra gente se unir cada vez mais que é para poder manter nossa história viva. (Adriana)

2. COFÉ COIOBI PI³⁵: ATIVAÇÕES SIMBÓLICAS DE AFRICANIDADE/ANGOLANIDADE NO COTIDIANO E A FESTA COMO CATALISADOR DE SENTIDOS.

Vimos a construção de uma identidade processual que é perpassada por diferentes estímulos provenientes de sua vida no exílio, no Estado brasileiro, mas especificamente na cidade de Itajaí e como esta os recebe, expresso nas narrativas selecionadas a respeito de tal assunto. A uma auto declaração que através de processos oficiais perante aos estados nação – de origem, de colonização e acolhimento – como principio de pertença, consequentemente balizaram as escolhas, afinidades e atitudes pelas quais querem ser considerados/avaliados/julgados (BARTH, 1998)³⁶.

Mas se as afinidades definem as “bordas” do grupo, são também as diferenças que os localizam dentro de sociedades pluri-étnicas como o Brasil. Essa seria a marca representativa do Brasil atual, que trocou ao longo do século XX a assimilação como idéia de integração, abolindo diferenças. No Brasil não existiriam negros, índios ou brancos, mas sim Brasileiros. Tal pensamento foi substituído pelo direito à diferença garantida pela Constituição de 1988. Segundo Manuela Carneiro da Cunha esta seria a marca do *aggiornamento*³⁷ da cosmologia brasileira (2009). E para que esta cosmologia, esta atualização desse resultado, era necessário que o país tivesse muitas coisas em comum, entre elas que todos tenham esquecido muitas coisas, causando paradoxos em seus conceitos e definições, onde incoerências na nacionalidade apresentam-se sui generis (ANDERSON, 1991)

Ideia percebida na fala da interlocutora Graça, professora do ensino fundamental quando me contava o que mais gostava no Brasil, dizendo que a diversidade que encontrara aqui é a maior riqueza do país:

O que eu mais gosto no Brasil é a pluralidade. Aqui é japonês com negro, branco com

³⁵ Trecho da conversa com seu Adriano quando falava algumas palavras que sabia de Umbundo. A tradução, segundo ele, seria algo como: *Qual sua terra?*

³⁶ A uma interessante discussão realizada por Barth na altura da página 195, onde ele cria um esquema de sociedade A e B, e mesmo que o grupo A esteja em B, através de seus argumentos, estilo de vida e etc., é que quer ser considerado. A questão da auto declaração (BARTH, 1995).

³⁷ Uma tradução literal do Italiano seria *atualização*. Foi utilizada pela Igreja católica no concílio do Vaticano II (1959), visando adaptação e a nova apresentação dos princípios católicos ao mundo atual e moderno. Enciclopédia Católica Popular <http://www.ecclesia.pt/catolicopedia/> acessado em 20/11/2012.

índio e etc. eu gosto dessa pluralidade. Na Alemanha você não encontra essa pluralidade. (Graça)

Será que este pode ser um apontador de sucesso do discurso nacionalista do Estado brasileiro? Dialética com uma realidade nacional?

Voltando ao cerne da questão, em que as diferenças definem a angolanidade dentro do território brasileiro e que as afinidades também fazem parte dos critérios de pertença, a cultura de posição étnica, ou nacional, ao contrário de se diluir na população local ou desaparecer quando na cidade de acolhimento procede justamente no oposto. Longe de se apagarem, nunca se apegou tanto as tradições culturais quanto na diáspora (CUNHA, 2009). Tive o contato com alguns trabalhos que demonstram este tipo de relação, como no caso de *Estudantes na terra dos outros: vivência de angolanos no Brasil*, de José Manuel Sita Gomes (2007), onde apresenta o significado que estes estudantes africanos atribuem a seus percursos no Brasil.

Outro exemplo é o livro organizado por Maria Lima e Ramon Sarró, *Terrenos metropolitanos: desafios para a antropologia* (2006). Na série de artigos organizados em volta de análises transculturais e a percepção da antropologia como método etnográfico em uma cidade metropolitana, no caso Lisboa, problematizando os campos com “fronteiras” bem definidas da antropologia “clássica”. A discussão atenta a imigrantes de diferentes países, principalmente de África, que atraídos por uma utopia da migração³⁸ se defrontam com uma nostalgia quando em seu destino.

Ou seja, assim como acontece com estes refugiados encontrados em Itajaí, há uma dupla consciência que perpassa essas experiências de vida e levam esses seres humanos a encontrar em seus percursos migratórios e suas vivências em terras já não tão mais alheias assim, a intenção de serem diferenciados em determinados casos, situações. E na memória, transmitida em ocasiões específicas, apresentam-se como um grupo que não se diluiu ou dilui na sociedade em que se encontram. Todos exploram a qualidade de estrangeiros em várias áreas de suas vidas, mas não podemos deixar de considerar as marcas da sociedade

³⁸ Aqui a autora trabalha com grupos de periferia, apontando o que estes migrantes buscavam quando viajaram a Portugal, em sua maioria não atingindo seus objetivos iniciais. Isso não quer dizer que o migrante é aquele que não consegue galgar uma vida com certo conforto econômico e social. Para uma maior compreensão, ver definição de quem é migrante e suas motivações apresentadas na página 34.

em que se inseriram e vice versa, através de espaços comuns e interações do dia a dia.

Abaixo destaco o trecho de uma entrevista que aponta um pouco deste vice-versa de influências, que realizei com Sérgio, um interlocutor que conheci em virtude de meu envolvimento com a prática do maracatu de baque virado. Sérgio me foi apresentado em uma cerimônia de *amassi*³⁹. Na ocasião, ele, Sérgio, estava sentado numa posição de destaque, como pai de santo da Umbanda Almas e Angola. Enquanto conversávamos, comentei que além de maracatuzeiro⁴⁰ estava realizando uma pesquisa com angolanos refugiados em Itajaí. Quando mencionei isso, ele me contou que era vizinho e amigo de algumas famílias angolanas, pois morava no bairro São João e lembrava do momento da “chegada dos vizinhos”. Achei uma pessoa interessante de se entrevistar pela sua posição dentro das práticas religiosas de matriz africana, movimento negro e na altura tinha um cargo na Fundação Municipal de Cultura de Itajaí e vizinho direto dos angolanos desde criança. Em nossas conversas, ele aponta o valor que é dado a comunidade que se instalará no bairro por volta da segunda metade da década de 1970, principalmente para o movimento negro. A mão dupla da relação.

Os angolanos contribuíram muito para construção do movimento negro em Itajaí. A questão da vestimenta na ocasião da festa dos angolanos. E antes não tinha isso, eles [movimento negro] não se identificavam dessa forma. Eu acho que essa cultura angolana com essa cultura em Itajaí, que não tem nada de açoriano, que contribui para o negro se identificar mais com a questão afro-brasileira [...] Eu conheço professoras angolanas que trabalham essa questão da raça, da etnia. Acho que elas foram importantes pra construção da negritude, do movimento negro em Itajaí. Acho que elas tão bem envolvidas com as questões do movimento negro em Itajaí, com relação a trazer a cultura pra cá, o respeito em relação ao outro, em relação à fala de falar sobre isso. (Sergio)

³⁹ Um banho de ervas cada qual com um significado e as folhas correspondentes a cada orixá (estes no caso, do candomblé) e que estava sendo realizado como um batizado do grupo Encanto do Sul, um maracatu vinculado à Nação de Maracatu Porto Rico /Recife.

⁴⁰ Maracatuzeiro é aquele que toca o maracatu de baque virado originário do Recife.

Talvez uma dessas professoras mencionadas seja Graça (professora do ensino fundamental - primeiro ciclo), que em conversa falou sobre sua alegria pela conquista de negras e negros no Brasil, seu envolvimento com o movimento negro e algumas tensões com este:

Eu não sei como foi à questão do fim da escravidão em Angola, mas a do Brasil eu aprendi muito [...] chorei com as conquistas do movimento negro, chorei com a conquista das cotas. É uma luta sem armas na mão [...].

Por exemplo, dentro do próprio movimento negro, pelo xenofobismo, o fato de ser estrangeira, quando fui uma das delegadas escolhidas. Um povo disse assim: ela é angolana, é estrangeira, o que ela vai fazer na conferência nacional? Então eu briguei pra ir e fui. Então eu vejo que existe preconceito dentro como fora, pois quando fui ser diretora muita gente questionou por eu ser angolana. (Graça)

A trajetória de Graça é expressa em seu cotidiano nas diferentes ações que realiza. Ela traz para seu jeito de viver uma angolanidade/africanidade nas suas expressões, para que os outros identifiquem estes traços nela e ela se reconheça nele.

É difícil de dizer por que é uma emoção, é algo tão vivo dentro de mim que eu não consigo sair disso e ver o que é isso. Entende? Ela é visceral. Se eu botar uma música aqui, até meu sotaque começa a puxar um pouquinho [falou já puxando o sotaque]. Tá no meu jeito de falar, no meu jeito de ser, até no meu olhar, na sala de aula. Me vejo muito angolana dentro do movimento negro. Me visto para contar histórias, boto um turbante [...] tenho muita africanidade dentro de casa. (Graça)



3 - Graça em seu discurso de abertura na festa da ANANG em novembro de 2011.

Proponho um paralelo com o raciocínio da autora de *Cultura com aspas* (2009) que inicia em Max Weber o princípio de sua argumentação de que a comunidade étnica são organizações eficientes tanto de resistência quanto de conquista de espaços. E aqui podemos ler espaços para além da geografia. Conquistas de trabalho, institucional, de lazer e afetivos, compõem o quadro de opções, pelo menos quando pensando os “angolanos e angolanas” de Itajaí. Essas organizações de comunidades é linguagem que adquiriu uma nova função quando em contato intenso (CUNHA, 2009). A *cultura de contraste* motiva vários procedimentos, que assim como a identidade, trabalha em processos de

reconhecimento e diferença⁴¹. Entre os símbolos e as escolhas diacríticas que acentuariam as diferenças e contrastes podemos encontrar vestimentas, estampas, discursos e a linguagem.

2.1 Bem vindo ao Kimbo

A língua, as cores, a música, os sentimentos, gestos e atitudes são a angolanidade expressa. Na foto que segue podemos ver alguns elementos do que tento escrever. Tive a oportunidade de acompanhar no ano de 2011 a trigésima sexta festa de celebração da independência angolana. Cheguei mais cedo para acompanhar os preparativos e fotografei a colocação da faixa de boas vindas estendida em frente à porta do salão paroquial da igreja do bairro São João que diz: “bem vindo ao Kimbo”. Antes de me ater a discussão sobre a última palavra escrita em uma língua do tronco Banto, destaco as cores que vestem Joca, presidente da Associação e artista que pintou a faixa – na realidade todas as faixas estendidas no interior do salão e fora dele, foram feitas por Joca. Cores que são associadas ao Estado-nação angolano atual e ao MPLA.

⁴¹ Podemos observar no capítulo anterior o depoimento de Eugenia e seu Adriano quanto as vantagens de ser africano/a em Itajaí. Não cabe aqui inserir as desvantagens de ser africano/a em Itajaí – discutirei este tema mais adiante – mas adianto que existe uma faca de dois gumes.



4- Preparativos da trigésima sexta festa de celebração de independência de Angola.

Quanto ao Kimbo, gostaria de realizar uma pequena digressão sobre a língua e linguagem como forma de distinção e identificação. Quando li a frase com esta palavra, apesar de não ser um falante de qualquer língua Banto, conseguia perceber que ela remete ao lugar, digo, um espaço de socialização, como festa ou casa. Perguntei a Joca o que significava Kimbo, este me respondeu que era uma palavra em Umbundo referente à casa, aldeia. Além disso, também me falou que sua mãe, dona Maria – gostaria de frisar que ela é a única nascida em angolana da primeira geração, ou seja, os que chegaram como pais ao Brasil – é falante da língua e era ela a quem recorrem para usar as palavras, apesar de seu Adriano também ser conhecedor do dialeto crioulo.

Nas entrevistas que realizei foram poucas as palavras fora do português que utilizaram para exemplificar alguma coisa ou que desse significado a alguma parte da conversa. Somente quando questionava sobre a fala “nativa” é que uma língua africana se apresentava. Fora

dona Maria, apenas seu Adriano é quem tinha algum conhecimento de uma linguagem extra ao português, pois havia convivido muito com pescadores que falavam praticamente isso entre si. Transcrevo algumas palavras em crioulo ditas e traduzidas por ele:

Uatopa = tu és bobo;

Cofé coiobi pi = qual sua terra?

O Ca si pi = onde estás?

Obaba = água;

Etipoque = feijão;

Epungo = milho;

Ombici = peixe (seco ou fresco);

Ombolo = pão;

Foi unânime em todos os encontros quando perguntava o que facilitou a inserção no Brasil à questão da língua comum portuguesa, mas apesar de não ser a língua praticada deles totalmente diferente do português falado no Brasil, em diferentes falas apareceu a questão do sotaque como ponto de inflexão, reconhecimento e diferenciação. Em um encontro na cozinha da casa de dona Maria, estávamos eu, ela e seu filho Joca. Eles contavam sobre a dificuldade de ficar na Namíbia (na época África do Sul, onde atracaram por alguns dias depois de saírem de Angola), onde não conseguiam ver TV e ouvir rádio, pois a transmissão era toda realizada em Inglês.

Quando em solo brasileiro, a língua portuguesa falada por eles e elas facilitou, porém não escapou ileso a “falta de conhecimento dos moradores de Itajaí”. Segundo Joca, a língua, apesar de ser portuguesa, causava desconforto em algumas ocasiões, assim como certa afirmação de origem. Já havia aparecido na fala de Graça tal desconforto, agora é mãe e filho que comentam diferentes situações sobre o assunto:

Porque se da alguma coisa na televisão da África já dizem:- o lá na tua terra. E eu digo:- vocês não estudaram geografia não? O meu fala português meu filho, não fala inglês [...] Às vezes eu vou numa novena e o pessoal lá pergunta: - lá vocês falam português? E eu digo:- claro né. Se era uma colônia portuguesa ia falar o que? Ela até ficou sem jeito. Ela achava o que, que nós aprendemos bem a nossa língua? (dona Maria)

E é Joca seu filho quem completa:

Falta de conhecimento. Inclusive eu conheci um caminhoneiro na empresa em que eu trabalho. E conversa vai conversa vem e ele notou que eu falava umas palavras mais carregadas, tanto tempo vivendo aqui a gente perde o sotaque, mas ainda tem palavras que soam, principalmente com S com L, aí ele perguntou: tu és daqui do sul? E eu disse: não, até sou de bem longe. Ele achou que eu era do nordeste e eu disse que não, que era de Angola. Aí ele: pô, morei lá cinco anos cara. Ele já não se espantou. Se fosse outro já se espantaria. Então ele tinha um conhecimento. (Joca)

Mas talvez seja seu Adriano, um senhor de setenta e quatro anos quem nos oferece uma boa definição sobre língua na importância do destino e sotaques:

O mais importante é que ficamos numa terra de língua portuguesa e um dos grandes motivos era que é um lugar que seria acessível para nossas crianças. Essa foi a maior vantagem, em termos da língua portuguesa. A língua é a mesma, o sotaque é que muda. (seu Adriano)

Sobre a língua, e porque não a linguagem expressada, peça emprestada a fala de Manuela Carneiro da Cunha: *A língua de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo e é diferenciador por excelência: não é a toa que os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem a poli-linguismo dentro de suas fronteiras* (CUNHA, 2009, p 237). Ainda é debatido pela autora a dificuldade de se manter uma língua por gerações sem que esta se torne uma língua fóssil, que perdeu sua plasticidade.

Em minha pesquisa percebi que não há um dialeto umbundo, crioulo, ou qualquer outro utilizado por eles e elas no cotidiano, mas organizadas por eles/as como uma forma de representação de si mesmo como traços diacríticos, principalmente na festa. A estrutura gramatical e sintática portuguesa dominante usada como elementos dispersos de um vocabulário umbundo/crioulo para se manterem distintos. O mais interessante neste caso seria o sotaque como diferenciador do idioma nacional encontrado no Brasil. E não seria o mesmo a acontecer nas

diferentes regiões e localidades que distinguem brasileiros e brasileiras de nós mesmos?

Fico pensando num outro exemplo talvez não tão étnico no contraste, mas como um referencial de semelhança, como diferentes cantores acionam em suas canções, como Gilberto Gil, Caetano Veloso, Chico Science, alguns afoxés e maracatus entre outros, utilizam palavras para distinguir sua música, porém elas funcionam também como parte de uma continuidade, um jogo de pertença da linguagem do Brasil e/ou língua brasileira. Os Candomblés e outras religiões de matriz africana são outro exemplo.

Por tanto, as palavras em umbundo/crioulo utilizadas no cotidiano são poucas, mas somada a sonoridade tomam um papel importante. O kimbo abre suas portas para a festa e para o imaginário “angolano” em Itajaí.

2.2 Criação da ANANG

Parece que todas essas reivindicações, necessidades tratadas no capítulo 1 e as manifestações de angolanidade presentes nos discursos e atitudes dessa comunidade de “manter a história viva”, desencadearam a necessidade de se formalizar a condição em que estavam no Brasil através de uma associação que pudesse ajudá-los quanto à questão da documentação oficial e facilitar as suas festas que se realizavam mesmo antes da criação destas. A associação torna-se algo crucial para sua organização e referencial, aparecendo em todas as falas, assim sendo, quando tive que realizar uma seleção de entrevistados, utilizei como critério aqueles que possuíam relação direta com ela, por isso acredito ser importante colocar o/a leitor/a a par desta instituição central a este grupo e a função que foi deixá-la de pé, bem como, sua função atual de ponto de convergência da angolanidade expressa (principalmente nos momentos de excedente de sentidos compartilhados) e as aspirações que seus membros têm para ela atualmente. Vejamos através da fala deles e delas os porquês de tal empreitada.

Sintetizando, percebi que existem dois motivos principais para a fundação e manutenção da Associação de Naturais e Amigos de Angola – ANANG, 1) indicavam a necessidade de regulamentação e documentos no Brasil, 2) facilitava a realização das festas que já faziam desde Angola. Deste modo, as ações da ANANG têm papel importante na regulamentação e reconhecimento.

Vejamos o que Carolina, a proponente de tal projeto, que já foi presidente, tesoureira e atualmente é conselheira, nos conta sobre o contexto que levou a criação da associação.

No início quando chegamos aqui à equipe lá do consulado [Portugal] fez um documento e nos deu um passaporte familiar, para adulto, individual e foi dado a entrada no ministério da justiça um processo de visto de permanência porque nós tínhamos vindo em condições de refugiados de guerra. Nós conseguimos estes vistos de permanência. Me lembro de algumas vezes que fomos a Florianópolis, na Polícia Federal, para renovar esse documento, que era modelo dezenove. Mais continuamos naquela condição de ter o documento emitido pelo Ministério da Justiça: nascidos em Angola, nacionalidade portuguesa [...] Foi quase no meio de 84, 82, por aí, o consulado português já não renovava mais os passaportes da comunidade.

Eles já não se sentiam mais responsáveis [...] Nós *adquirimos* esse documento [modelo 19] como se fosse o certificado e o passaporte, depois demos entrada num documento de visto de permanência. Esse era nosso documento, nossa carteira de identidade. Passaporte não foi mais necessário porque a partir daí era só renovar a carteira de identidade, cumprir os prazos exigidos e pronto. Mas no momento em que alguém deixou de cumprir esses prazos, aí sim começavam os problemas. Na hora de renovar havia multa, e já não renovavam; exigiam para renovação passaporte atualizado, e aí já não se tinha mais o passaporte português para renovar. E aí tinha que se pensar em Angola, agora responsável por seus cidadãos, e começaram uma série de problemas. E foi aí que nasceu à associação.

Ela Surge da necessidade de se ter documentos. O José meu irmão e o Sandro já falecido, recentemente, o fato é que foram ao Rio de Janeiro e não conseguiram documentos, isso acho que em 1992, aí passou-se cinco anos eles insistiam e continuavam sem uma posição do consulado. Então eu resolvi silenciosamente comprar essa briga. Não falei nada para ninguém. Preparei um relatório liguei para o consulado, mandei informações de quem nós éramos, em quantos nós éramos, os nomes, o ano que chegamos ao Brasil, de onde havíamos saído e que

me colocava à disposição do consulado de Angola para eles averiguarem as informações, e requerendo lá uma atitude deles com relação a esses dois que não tinham documento, aquilo estava me afligindo, mas ninguém sabia o que eu estava fazendo. Então passou-se acho que três meses ou dois e eu não obtive resposta alguma do consulado. Então liguei pra lá uma vez e não fui bem atendida, não me senti bem atendida, quem me atendeu não foi receptivo, não procurou ajudar nada. Então resolvi realmente me queixar deles para embaixada, porque eles são subordinados a embaixada. Na embaixada fiz o mesmo processo.

Fiquei cobrando, insistindo, ligando para lá de vez em quando. De Brasília não ia desistir porque já ia brigar com o chefe deles [consulado]. Esperei um retorno, um bom tempo, liguei, mas fui bem atendida pelo secretário que disse que estavam analisando, e dei mais um tempo, e nada, então mandei uma carta meio desaforada, que se eles não tomassem providência iria me queixar ao Itamarati [risos]. Aí obtive uma resposta imediata. Ligaram para minha casa, avisando que o embaixador viria no dia tal em Itajá. Primeira vez que um embaixador veio aqui. Aí liguei para dona Adriana e falei: olha dona Adriana o embaixador de Angola vem aqui. E ela disse assim: O que? Como? Que ele vem fazer aqui? Porque isso era uma coisa estranha. Ninguém nem sabia da embaixada. Ai eu expliquei sobre o relatório e assim, assim. Providenciei hotel tive que alugar um carro e aquela coisa toda. E o embaixador veio. E quando chegamos no aeroporto, fomos ao aeroporto a Graça, dona Adriana, Eugenia, não sei se o Joca foi, eu fui, claro, a cena nunca vou me esquecer. A porta abriu o embaixador atravessou para o lado de cá e eu fiquei atrás de todo mundo. Primeira coisa que ele falou: quem é a Carolina [...] Você é muito valente. Você é uma guerreira, ele disse. (Carolina)

É de extrema importância o verbo utilizado na fala de Carolina, *adquirimos*, indicando uma luta por um reconhecimento de nacionalidade, que ao longo da narrativa podemos perceber, trava relações com diferentes embaixadas, sendo que sua nacionalidade no Brasil, hoje, não é a mesma de quando chegaram. Uma identidade processual e oficialmente adquirida.

Em conversas anteriores havia-me contato sobre a tensão inicial com a embaixada em virtude do regime do Movimento Popular de Libertação de Angola – MPLA, instaurado em Angola e a política ditatorial, um receio de que pudessem sofrer algum tipo de perseguição, por isso o espanto mencionado de dona Adriana. Mas depois deste encontro as coisas começaram a clarear, pois o embaixador enviou posteriormente um secretário e todos conseguiram passaporte. A questão do passaporte era fundamental, pois a exemplo dos dois personagens citados (José – irmão e Sandro) trabalhavam embarcados com pesca e, não raro, precisavam cruzar as fronteiras geográficas do Estado-nação em virtude de seu ofício.

A partir do encontro com o embaixador e da posterior visita do secretário, organizaram-se e seguiram a sugestão do secretário de criar uma associação de naturais e amigos de Angola, nome também sugerido pelo mesmo. E em outubro de 2008 foi fundada a ANANG. Apesar de atualmente não receberem auxílio algum da embaixada, no começo havia uma política de ajuda, por mais que isso causasse certo receio.

Porque eu solicitei uma contribuição deles para os eventos, qualquer que fosse o tamanho da contribuição ajudaria. A minha mãe tinha medo, ela dizia: eles vão te matar. Porque eles eram militares, do MPLA e tal, e Angola ainda vive lá com o presidente ditador, aquela coisa da guerra e tal, tal, tal. Mas na verdade daí nasceu uma grande amizade. (Carolina)

Apesar deste começo turbulento, a associação com CNPJ instituído conseguiu por certo período o auxílio da embaixada angolana para seus eventos, mais precisamente durante a gestão do embaixador mencionado. Depois não conseguiram mais apoio da embaixada para realização da festa.

Mas em certa medida, uma das motivações da ANANG era a questão de manter viva a cultura angolana praticada pelo grupo. As festas, segundo Joca, sempre aconteceram, mesmo antes de existir a associação, aconteciam nas casas deles e mesmo antes nos barcos enquanto se encontravam no porto de Itajaí. E aqui é onde encontramos um denominador comum a todos os membros da associação e especialmente para o grupo que se refugiou em Itajaí e seus descendentes. A festa é o fator que os une para atingir o objetivo, e é nesse objetivo que conseguem alcançar e mostrar suas “raízes” Angolanas. Sem a festa, não teriam tantos momentos de encontro,

trabalho e lazer compartilhados. É o que nos indica dona Adriana (1ª geração) e Joca (2º):

As festas, tínhamos o hábito de fazer festa na casa dum na casa doutro, essa união a gente tem saudade. [e aqui no Brasil não cultivaram esse hábito?] por isso a gente montou a associação ai a gente se encontra pra festejar a independência. (dona Adriana)

E hoje a associação talvez não tenha muita participação, um por não termos um local. Hoje por exemplo o endereço da associação é o da casa de um membro. Quando nós temos que nos reunir é na casa de um na casa de outro, aqui ou na Adriana, ou na casa da dona Marciana, então o grande intuito dessa associação seria abrir um leque de outras ações sociais, até pros nossos próximos, que tem gente necessitada, e até amigos, mas talvez por falta também de tempo do pessoal, hoje cada um tem as suas atividades, não consegue desprender um horário. (Joca)

E para ilustrar um pouco mais a falta de momentos de encontro entre a maioria do grupo, foi uma grande carência que percebi em campo. Infelizmente não consegui ter nenhum momento em que estivessem em coletivo conversando, organizando-se presencialmente. Na maioria das vezes combinavam por telefone e em alguns casos por e-mail. Pensei em determinado momento realizar uma dinâmica para reuni-los, porém se fizesse isso estaria influenciado diretamente na forma como se organizam. Não raro caía num dilema, um problema desta natureza no campo: ficar em cima a todo instante, mesmo depois de ter finalizado o campo presencial em Itajaí ou não ser avisado dos compromissos envolvendo a festa.

Para a festa de 2012, fui convidado a apresentar com meu grupo de dança e percussão afro-brasileira pela associação, isso aumentou o número de conversas telefônicas de ambas as partes, no sentido de tentar organizar tal participação. Algumas vezes liguei para verificar a questão de equipamentos de som para podermos amplificar vozes e atabaques, pois a linguagem dos tambores, letras em yorubá e toadas que contavam a trajetória de negros e negras no Brasil, necessitavam de tal estrutura para serem escutadas por todo o salão paroquial. Essas ligações foram efetuadas por ambas as partes, e em uma delas, Joca estava indo a uma escola apresentar uma palestra para estudantes do ensino fundamental,

crianças de 10 a 11 anos em virtude da Semana da Consciência Negra, onde utilizava um power point com fotos que tirou quando retornou a Angola e outras extraídas da internet, aliadas a músicas de artistas angolanos. Outra vez me ligaram, pois estavam numa reunião com a diretoria da associação na casa de dona Adriana para organizar a festa⁴².

2.3 A festa como momento pleno

Como mencionado acima, a festa canaliza os esforços de mostrar a trajetória do grupo e seus elementos aglutinadores, principalmente os que apresentam sua angolanidade/africanidade. Tradicionalmente acontece durante o mês de novembro, e este ano estava dentro da programação da consciência negra⁴³ do município de Itajaí. Durante este mês, Joca foi para programas de televisão e rádio, além de proferir palestras para turmas de ensino fundamental. A festa é o momento pleno de sua angolanidade e é ali que se exarcebam os símbolos e sentidos, onde o grupo organiza-se em sua função. Exploreemos um pouco este momento intimamente ligado à situação diaspórica, mas antes coloco a minha chegada a festa de 2012 e o que encontrei.

⁴² Esta ligação tem uma história interessante (um exemplo do que mencionei sobre a posição multi do antropólogo no capítulo *as redes tecidas por angolanos/as*). Enquanto estavam reunidos, me ligaram para saber se eu poderia tocar na festa com o grupo que coordeno, maracatu Arrasta Ilha, pois sempre tentam priorizar atrações que remetam a cultura africana e afro brasileira. Neste momento me senti representando o elo de continuidade e expressão da afro brasilidade.

Outra nota é sobre a minha participação nas reuniões da associação. Sempre pedi para me avisarem de uma reunião ou atividade que realizassem para que eu pudesse acompanhar, mas nunca o fizeram. A justificativa que me deram para não conseguirem é que as coisas aconteciam de repente, um ligava para o outro e assim acontecia. Um exemplo que me deram foi uma entrevista que realizaram na TV local, onde divulgariam a festa que este ano estava na programação da semana da consciência negra do município, e o convite da emissora foi realizado de última hora, e tanto lá como nas escolas falavam de sua história, da festa e sua angolanidade (este termo utilizado por Joca, creio que seja influência da bagagem levada pelo antropólogo, como comenta CUNHA, 2009). Com isso fica expresso uma “informalidade”, ou necessidades de encontrarem-se, não sendo de caráter organizacional dessa associação uma agenda anual ou coisa que valha.

⁴³ 20 de novembro foi declarado o dia da consciência negra, instituída em referência a morte de Zumbi de Palmares, primeiro herói negro no panteão brasileiro. Tal iniciativa propõe uma conscientização da trajetória de africanos e afro-descendentes no Brasil. É comum durante todo o mês de novembro realizações de atividades com esse fim por diferentes pessoas, grupos, organizações e instituições, sendo feriado em algumas cidades brasileiras.

Ao lado da igreja do bairro São João, vejo as luzes e o som do salão paroquial, levo comigo uma câmera fotográfica e dois atabaques. Um pensamento passa pela cabeça: batucada na igreja católica? Será que vai dar xabu? Na porta sou recebido pelo irmão de Joca e na sequência pelo próprio, que todo atribulado se apressa a indicar onde seria a apresentação. Entro no salão, uma olhada rápida e vejo a decoração, a maioria dos quadros e faixas pendurados nas paredes eram os mesmos da última festa, porém com novos retoques, com exceção de uma máscara tribal e uma faixa com os dizeres: 37^a aniversário da independência de Angola, com o brasão do facão e engrenagem nas duas extremidades da faixa.

Nas mesas as bandeiras do Brasil e Angola dentro de cocos verdes. Um sujeito negro de camisa, nas cores vermelho e preto, boné idem, discursava para a platéia, era Jhony, um angolano que estava fazendo estágio no porto e ficou amigo do pessoal através de contatos com membros da comunidade angolana que trabalham no porto. Em seu discurso aludia a importância desta associação para manter fortalecer os laços entre Angola e Itajaf. Em seguida fizeram um desfile de trajes africanos, ou pelo menos tentavam indicar tal propósito. Diferentes gerações, gêneros, idades e nacionalidades apareciam como modelos.

O jantar é servido e Graça (vice-presidente) salienta a importância em África que dão aos mais velhos e finaliza dizendo que a “melhor idade” deve ser a primeira a se servir das delícias típicas que prepararam.

Neste ano o destaque era para união e continuidade de Angola/África-Brasil, estampada no bolo que iram cortar após a dança da parede. Pensei, este ano terei de dançar, mergulhar na experiência. Paro de escrever, vou comer e em seguida me apresentar. (diário de campo, 10/11/2012).



5- Bolo da festa de independência, 2012.

Posso dizer, que a participação do grupo de afoxé, me permitiu representar a africanidade na festa, o que me deixou feliz por colaborar no evento. Uma participação mais que observante. Mas o ponto interessante aqui é justamente a preocupação de apresentar elementos que remetam a africanidade, afinal, para além de uma festa “angolana”, ela se propõem como representante direta de África.

Este pequeno trecho da festa, nos dá uma idéia daquilo que os angolanos e angolanas transmitem para o público que lá se encontra. Fica evidente para quem chega à intenção de se recriar um espaço que remete à África, em específico a Angola. São colocados símbolos como bandeiras, figuras, músicas e roupas do lado de lá do oceano, porém o discurso e a prática remetem ao Brasil através das gerações mais novas que aqui nasceram e devem dar continuidade à “cultura” angolana, logo, bandeiras do Brasil também faziam parte da decoração.

Quanto à associação, gostaria de resgatar os projetos que seus diretores almejam quanto ao futuro dela, mesmo com a falta de espaço e tempo, comentados para organizarem novas atividades da associação. Uma associação comprometida com o social e que sirva de instrumento de integração e auxílio para outros refugiados, em especial, aqueles originários de África e clandestinos, servindo como referência em

virtude de sua experiência. Tal objetivo revela a amplitude política em ações de solidariedade e companheirismo que a própria existência hoje de sua vida comunitária demonstra.

Outra coisa que a gente participa é no conselho da prefeitura, do conselho da igualdade racial, nos temos um membro que faz parte dessas atividades. Aqui em Itajaí são cinco comunidades negras, nós somos uma delas, nós somos a única entidade estrangeira no caso, então nosso principal objetivo seria essa parte social, mas até hoje nós estávamos com projetos pra poder levar pra frente, e hoje até pecamos um pouco, talvez por falta de tempo de cada um, de cada membro, porque poderia até ser um trabalho melhor no nosso meio mesmo, através da prefeitura, nós já participamos do projeto do conselho que nós somos uma referência para o pessoal que vem clandestinamente da África, a ANANG tá como um ponto de referência. Chega algum refugiado, através da prefeitura, através do porto, eles podem nos comunicar, independente de ser angolano, desde que venha da África, o intuito era esse, ser um ponto de referencia pra ver até o que eles faziam e fazem com esse pessoal que vieram refugiados, se eram bem tratados se não eram, a que fim que eles vieram, que grupo étnico eles pertencem, então a ANANG participa nessa parte. E as nossas reuniões são mais no intuito da festa de comemoração, de reunião do pessoal. (Joca)

Há um paradoxo nesta situação que vejo como algo semelhante ao levantado por Manuela Carneiro da Cunha quanto a seus estudos *Negros Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África* (1985), que versa sobre os “brasileiros” no Benin. Um grupo de ex-escravos que “retornou” a África e lá através de sua brasilidade permitiu organizar o grupo de forma a ocupar um papel no mercado. Assim parece a associação e as suas pretensões como representantes dos refugiados em Itajaí. Eles se organizam através de uma associação que permite a eles e elas através de suas diferenças com a sociedade brasileira, assumirem um papel na diáspora, o de mediadores entre Itajaí e aqueles que se refugiaram ao cruzar o atlântico, perseguidos ou fugidos.

Em outra ocasião, tanto Joca como Graça, me falaram sobre o caso de um clandestino que chegou ao porto num navio da Nigéria e se recusava a falar com qualquer pessoa. Tal clandestino só se abriu

quando trouxeram o irmão de Graça, que se apresentou como Angolano, e aí eles viram a necessidade de ter este intermédio para facilitar o diálogo com outros africanos na mesma situação.

Estes “angolanos/as” formaram uma cultura da diáspora em que se cruzam ambições de manutenção, diferença e constituição política. O mais interessante é que sua produção cultural dá ênfase na continuidade e não na imutabilidade de seu produto (CUNHA, 1985). Ou seja, a uma continuidade de certas características, em sua maioria eleitas para servirem de apoio a sua angolanidade, porém essas não são cristalizadas ou idênticas em sua composição total como puramente angolana, já que vimos que este grupo é constituído por cabo verdianos que fizeram parte de sua história em Angola. De angolanos e cabo verdianos que refizeram sua vida no Brasil. Em fim, essas procedências “culturais” inseridas e articuladas com a postura da “cultura” brasileira, seja por casamentos, descendentes ou convivência com o local, demonstram interatividades encontradas em redes afirmando a dinamicidade da cultura, afastando conceituações culturais essencialistas. Assim podemos visualizar em suas práticas e ouvir em suas falas, esse encontro causador de novas angolanidades fora de Angola.

Bem diferente de engessarem as composições cotidianas que viviam na Angola colonial, criam novas formas de se relacionar com o Estado-nação angolano e seus símbolos, bem como adotar animais e artes de uma vertente mais “tribalizada” como seus referentes culturais. Mas é no casamento com brasileiros e brasileiras que enxergam sua brasilidade, e é em seus descendentes que depositam a continuidade e entendem que esses já têm em si outra relação com a angolanidade, uma angolanidade carregada de brasilidade.

Futuramente é esse projeto que eu falei pra ti, essa parte social, porque o pessoal que veio de Angola refugiado, por exemplo, nossos pais, estão com idade avançada e estão indo, então se a gente não repor ela, a associação, pode até se acabar, porque não vai ter interesse nacional, ou interesse do próprio nativo que faz parte do grupo, então a associação de naturais e amigos é justamente pra isso, pra não se acabar, porque tem muito descendente ainda. Provavelmente daqui a um tempo só vai haver os descendentes [e eles se interessam, acompanham os planos da associação?] alguns se interessam sim. Alguns participam não diretamente, mas tão sempre no meio, alguns filhos e netos de angolanos que participam das reuniões, divulgam nas

redes sociais, se preocupam, tem outros que não fazem muita questão porque acham que não é a parte deles, mas tem muitos que ajudam sim. [e tu acha que se mantém então?] sim. [nem que tá abandonado pelos mais novos e tem uns que tem entusiasmo] exatamente. (Joca)

Para encerrar esta parte chamo Graça para apontar sua noção de angolanidade/brasilidade e a questão de continuidade e imutabilidade discutida acima e encontrada em suas falas:

A festa do 11 de novembro, ela vem trazer isso. Nosso grupo nos meses que antecedem a festa, a gente tá voltado pra isso: identidade de Angola, a questão da cultura angolana. Do que trata a identidade? Trata nossa pátria? Que Angola é essa? [...] nossos descendentes tem brasilidade também, é lógico, eles são brasileiros, tá neles. Eles trazem todo recorte do samba, do comer. Isso transmite pra gente também assim como transmitimos nossa angolanidade. (Graça)

Aqui podemos enxergar que este grupo para além do que foi dito até agora sobre suas novas configurações relativas à África, principalmente angolana e cabo verdiana, configuram uma espécie de novas brasilidades, onde jogam com os acontecimentos e seus relacionamentos que acabam por serem incorporados na sua singularidade. O casamento com brasileiros/as e seus descendentes nascidos no Brasil, carregam consigo e acabam por trocar com seus pais e companheiros criando assim, porque não, novas brasilidades.

2.4 Recarregar a angolanidade: universo simbólico, sentimentos, ativações e o papel das mídias.

Pensar a diáspora requer um alto grau de reflexão, principalmente se partirmos de um princípio que não existe “tipo ideal” que enquadraria a diversidade de experiências diaspóricas no mundo. Diferentes épocas tomaram o termo e uma diversidade de significados é compartilhada incluindo palavras como imigrantes, expatriados, refugiados, trabalhadores convidados, comunidades exiladas, comunidades ultramarinas, comunidades étnicas e etc.(CLIFFORD, 1994), são incluídos na produção de culturas transnacionais.

Acrescentemos a ideia de que a palavra diáspora pode se caracterizar pelo local de “assentamento”⁴⁴ desses atores em terras estrangeiras.

Penso na experiência da escravidão de povos africanos vindos para América. É no lado das Américas que se espalham experiências diaspóricas, onde podemos incluir a capoeira, o rastafarianismo, o rap, movimentos por igualdades, direitos civis e etc. Se retomarmos Gilroy (2001), ele demonstra que as diásporas africanas não generalizam tais experiências, mas apresentam um quadro histórico cultural complexo e que a palavra que vem das diásporas judaicas, toma o sentido específico no caso dos escravizados e suas múltiplas experiências em diferentes lugares da América.

Continuando a reflexão com os “angolanos/as” de Itajaí, uma identidade nacional recém criada, como a de Angola, que essas pessoas trazem, junto com a identidade portuguesa, cabo verdiana para o Brasil, é amalgamada em uma angolanidade construída fora de Angola, que nunca existiu e nem poderia existir em Angola dessa maneira.

Deste jeito, pensar as percepções dos interlocutores em relação a esta constituição de angolanidade como identidades (identificações) e diferenças de representação, lançadas num jogo de posições de sentimentos internalizados e externalizados relativos ao indivíduo de nossos dias, onde a cultura é uma cultura de confronto desses uns com os outros e de todos com o ambiente físico, tecno-informativos e sociais que os rodeiam bem como, consigo mesmo e seus trajetos antecedentes. *A subjetividade e a auto-reflexão são terrenos de negociação dos sujeitos com a cultura objetiva que nos cerca e nos interpela* (FORTUNA, 1999, p.1). Esta cultura que como projeto tenta construir um repertório hegemônico, oficial, nacional, é contra posta a experiências da diversidade no cotidiano. Esta cultura sem aspas, nos termos de Cunha (2009) tenta organizar, tenta padronizar, porém existe uma relação aí, geralmente não harmônica, que acaba por formar as diferentes posições num conjunto maior. Mas é importante salientar que existem fluxos e contra fluxos, moldando e sendo moldados. Entre cultura e “cultura” existe entre os atores e instituições habilidades de se relacionar e qualidades de julgamento. Se pensarmos de forma a encarar essas experiências como organismos (INGOLD, 2000), a mão que molda o barro é moldada por ele também.

⁴⁴ É importante deixar claro que essa palavra não se limita a lugar, mais do que isto, este “assentamento” se refere a apenas um dos diversos significados existentes no processo de realocação na terra adotiva.

Contribuindo para as subdivisões do ser Eu, encontramos forças que escapam ao controle da agência dos indivíduos. O mercado material e simbólico contribui para o que Carlos Fortuna chama de *destruição criadora* de identidades. Tecnologias de informação e a cidade surgem como pano de fundo de uma busca de compreensão de si mesmo e procura por vínculos alternativos, como expressão simultânea de resistência e de tendências sócio-culturais da sociedade moderna (FORTUNA, 1999). Esta articulação entre indivíduos e coletivos, torna-se evidente na experiência de “angolanos/as” em Itajaí, pois é justamente nessa relação entre mercados, trajetórias e seus diálogos com as fatalidades, mediados por uma cidade catarinense, no sul do Brasil, percebemos a operação da destruição criadora apontada por Fortuna. A formação da “angolanidade” perpassa por esses elementos e a mídia como uma das fontes alimentadoras⁴⁵ de sua “cultura”

A mídia teria papel preponderante neste movimento de mediação/mediatização das interações coletivas, atraindo assim uma significativa parte de atuação que acaba por ser modelada na cultura de massa. O cidadão torna-se cliente, público consumidor, ator pela mídia, assim como políticos e intelectuais tornam-se atores chamados a declarar suas posturas em determinados assuntos (CANCLINI, 1997). Nenhuma democracia da atualidade pode considerar o descarte do aparato audiovisual em sua composição. Este é mais um ingrediente no arranjo do Estado-nação (considerado em suas dimensões política, cultural e jurídica. Para isso ver PALTÍ, 2002 e BUTLER & SPIVAK, 2009, acrescento que a mídia pode ser considerada como o quarto poder). Assim sendo, o Estado-nação conta com as mídias, seus consumidores, produtores e atores para uma constituição da identidade nacional. É evidente que essas instituições tão interligadas, influenciam na maneira de ser e estar em sociedade, tornando-se referência.

Em meus estudos junto ao grupo de “angolanos e angolanas” em Itajaí, pude observar o papel das mídias em relação a eles/as. Por um lado, como já havia mencionado alguns parágrafos acima, as mídias (internet, televisão, rádio, revistas) executam papel de divulgação dessa angolanidade expressa em terras brasileiras. Ao aproximar da data da festa ou dias comemorativos como a consciência negra e abolição da escravatura, alguns membros da comunidade são convidados a proferir

⁴⁵ Alimentos, memórias, histórias, saudades, festas, seriam outros exemplos dessas fontes. Ainda dentro disso estariam canais de comunicação direta como viagens de avião, e-mails e telefonemas, esses fazendo parte das tecnologias como a internet, mas tais canais têm caráter de público restrito.

apresentações sobre sua história, trajetória e originalidade em programas de rádio, TV e escolas, utilizando como recursos áudio visuais computadores e mídias para difundirem suas propostas e vidas. Aqui vai outro exemplo apresentado por Eugênia:

O ano passado [2011] mesmo foi o ano que nos mais ajudaram. A televisão nos chamou, nós fomos lá, a rádio também me chamou. A Brasil Esperança é daqui de Itajaí. É uma TV daqui. É TVBV. O programa até que nós fizemos foi na semana da festa. TVBV Entrevista. Início de novembro do ano passado. O entrevistador ainda é o mesmo, mas te precisar a data eu não sei. [Foi à senhora que foi lá falar?]. Fui eu, a Graça e o João. O dia da entrevista foi muito bom porque nós demos mais acessibilidade a nossa festa com a entrevista na televisão. E teve gente que foi na festa porque tinha visto a gente na televisão. (Eugênia)

Outra dimensão dos usos de mídias é sua função de re-carregadoras de angolanidade, no sentido que é através de fotos, internet, TV, rádio, revistas e jornais, bem como, canais de comunicação mais restritos como telefonemas, e-mails, redes sociais e viagens, atualizam a sua forma de ser “angolano/na”. O contato com parentes, e a rede de informação que ativam ao descobrirem alguma coisa referente a Angola como um programa ou notícia é um exemplo interessante. Abaixo transcrevo alguns trechos de conversas com Carolina e Graça, que podem ilustrar o que tento dizer.

A internet permite essa viagem constante agora. Eu entro nos sites de Angola direto, eu acompanho as notícias da cidade que eu vim, Benguela, vejo o que tá acontecendo lá em todos os aspectos, educação, saúde, todos os programas do governo local como do resto do país, as obras que estão sendo feitas, economia, recuperação do país no pós-guerra, os trens de Benguela que eram nossa paixão. Outro dia fiquei muito feliz porque passou na TV cultura um documentário Caminhos de Ferro de Benguela, e foi uma obra espetacular faraônica, ela ligava Angola até o Congo, transportava a economia de três ou quatro países, e com a guerra as linhas de trem foram minadas e os chineses estão trabalhando nesse processo de remoção das minas e boa parte do caminho de ferro de Benguela já estão recuperados

[...] Como eles chamam? É transcontinental [...] Então a minha conexão hoje com Angola é internet, eu vejo sites, eu vejo notícias [...] Até tenho parentes, mas não tenho contato, nunca mais falei com eles e também não retornei a Angola. (Carolina)

E assim, sempre que tá passando alguma coisa na TV referente a alguma coisa de Angola, um liga para outro pra avisar. (Graça)

Essa Angola apresentada pela mídia nos faz pensar na reflexão apresentada por Arjun Appadurai (1994) quanto à criação de um mercado de consumo de imagens. Na linha de frente deste pensamento estaria à capacidade dos eletrônicos de difundir, espalhar a informação, proporcionando complexos repertórios que englobam narrativas e imagens que podem ser acessadas no mundo inteiro. Assim, sendo a desterritorialização uma das maiores forças do mundo contemporâneo aliado a fluidez no campo das tecnologias de comunicação e informação, percebe-se que é através de diferentes agentes sob essa condição (imigrantes, refugiados, exilados trabalhadores fora de seus países de origem e etc.) que são configuradas mídias que permitem a estes espectadores acompanhar o desenvolvimento de sua terra natal, criando, muitas vezes, um sentimento exarcebado, intenso de críticas⁴⁶ e de apego á política do seu país de origem.

Por esta perspectiva, o movimento da desterritorialização cria prósperos mercados (por exemplo, o do entretenimento com seus cinemas, programas de televisão, rádio, viagens e etc.) em cima da necessidade das populações desterritorializadas que buscam contato com seu país de nascimento⁴⁷.

É possível visualizarmos panoramas de força étnica, técnica, midiática e financeira gerando disjunções fundamentais naquilo que Appadurai irá chamar de mundos imaginados, ampliando o conceito de Anderson (comunidades imaginadas, 1991), e considerando que o imaginário é constituído por mundos múltiplos constituídos pelas

⁴⁶ Um pequeno exemplo disto é a crítica que seu Adriano e Carolina fazem ao governo de Angola atual. Entre elas dizem que não voltaram a Angola ainda por antipatia ao governo, que do seu ponto de vista é autoritário, beirando a ditadura e a necessidade de deixar o país se reconstruir. Suas principais críticas são fundamentadas em fontes midiáticas como a internet.

⁴⁷ Outro aspecto desta busca foi me apresentado por Joca. Através de um site chamado sanzalangola, pode reconectar-se a amigos e outros refugiados angolanos da guerra civil. www.sanzalangola.com.

imaginações historicamente situadas. Os panoramas apontam para formas fluidas e irregulares dessas paisagens (APPADURAI, 1994).

Redes locais e transatlânticas formadas por condições imateriais de pesquisa e comunicação. Angola, Benguela não são mais lugares inacessíveis, assim como outras pessoas em outras partes do globo. A partir da maior acessibilidade a estes aparatos eletrônicos, sua comunicação com parentes em Angola e fora dela ficou mais freqüente. Inclusive como nos conta Graça, possibilitando novas relações entre a terceira geração e Angola.

Tenho parentes que já vieram aqui várias vezes. Nós fomos nos conectar somente cinco ou seis anos depois de chegarmos. Com a internet ficou mais fácil, hoje tem mais frequência. Minha sobrinha é doída para ir a Angola, inclusive tem muitos amigos angolanos que eu nem conheço. (Graça)

Outro exemplo é Eugênia:

Eu tenho um primo que a gente sempre foi muito amigo. Eu tenho mais essa necessidade de conversar com ele, porque através deles fico sabendo sobre meus irmãos. Então eu ligo pra ele, ele liga pra mim, e nós repassamos as informações para meus irmãos, e pergunto, a tua mãe como é que tá e pergunto de outro. Geralmente todo o mês eu to ligando. [e internet não usa muito?] Não, eu gosto de escutar a voz.

Podéria colocar aqui outras falas, que posicionam a importância da telecomunicação para o contato direto, ou mesmo colocando uma série de relatos que indicavam através da sua falta, melhor dizendo, que existem formas de matar e criar a saudade de Angola, e estas ativam seus sentimentos de pertença. Percebam as noções de angolanidade elaboradas, ou que operam na rede de relações familiares entre angolanos de Itajaí e de Angola. Há uma formação de comunidade translocal angolana localizada no Brasil única, mas que precisa do elo com essa rede⁴⁸ para justificar sua existência e permanência no sentido de fomentação suas identidades, diferenças com a sociedade brasileira e

⁴⁸ Sistema de interações e relações que dão manutenção e conectam diferentes atores, justificando e ativando sua existência (LATOURET). No caso apresentado a questão de matar e criar saudades utilizando a rede para cultivar tais sentimentos

a própria rede. Através de outras ações como ouvir músicas, pesquisar na internet, jornais e revistas, falar ao telefone e tudo que se possa entender sobre Angola, assim como as marcas estampadas no corpo e no ambiente tonificam tal ideia.

Mediante a constante migração de ida e volta, e o uso crescente de telefones, [...] costumam estar reproduzindo seus laços com gente que está a duas mil milhas de distância tão ativamente quanto mantêm suas relações com os vizinhos imediatos. Mais ainda, e mais geralmente, por meio da circulação contínua de pessoas, dinheiro, mercadorias e informação, os diversos assentamentos se entrelaçaram com tal força que provavelmente sejam mais bem compreendidos como se formassem uma única comunidade dispersa em uma variedade de lugares (CANCLINI, 1998, p 13).

As relações desta comunidade refugiada no Brasil/sul com seus parentes e amigos que ficaram em Angola colocam desta forma, em conexão os discursos, trocas e fluxos produzidos dos lados de lá e de cá do Atlântico. Colaborando, a meu ver, com o debate a cerca de que tipo de África e africanos/as encontrado em tais redes, potencializados com as relações da comunidade angolana de Itajaí entre si. Afinal, encontramos na análise sobre a comunidade imaginada, uma necessidade de reavaliar a ideia de real. Pois, até que ponto, este tipo de real é mantido pela imaginação. Dentro da comunidade imaginada, independente de haver desigualdades, explorações, perseguições e etc., a nação é sempre idealizada com camaradagem horizontalizada, um coletivo que se projeta em esportes, cultura, produtos e economia (ANDERSON, 1991).

Pude perceber no campo realizado em 12/11/2011, a busca por seu passado projetado na festa de celebração da independência. Não diria que seria uma resistência à descaracterização cultural entre o presente e o passado deste grupo. A festa, mais que isso, buscava integrar estes dois “pólos” tempo/espaciais, em vista da articulação e apoio de instituições de Itajaí, como a paróquia em que foi realizado o evento e o número de colaboradores da festa, TV e rádio, mostrando que este grupo tem um diálogo com estas instituições, potencializado pela divulgação e a vontade de que pessoas, para além da comunidade angolana, participem e desfrutem da “cultura” angolana através da festa, reconheçam traços de angolanidade nos festeiros e sua associação.

Momento em que criam algo que entra em interação, o importante é que há algo para trocar com os brasileiros e serem reconhecidos como tendo uma cultura. Como diria minha orientadora, toda a teoria cultural fala exatamente disto, de que a cultura não é uma mercadoria, não é um conjunto de traços, não é propriamente uma moeda de troca, mas é através dela que as trocas se realizam. Como exemplo, os símbolos expostos nas paredes, músicas e comidas referendando Angola. Creio que este movimento se aproximaria mais de uma reinvenção da sua autenticidade cultural. A celebração do novo. Continuidade e rupturas. Neste processo os “naturais” e os demais amigos, formariam um pacto importante para manter a ideia de angolanos/as no Brasil.

É pelas mulheres Graça e sua mãe Dona Marciana que finalizo este trecho, onde pudemos ler sobre ativações de angolanidade e a festa como momento pleno de tal configuração angolana.

Assim, nós idealizamos [a festa de pela independência de Angola], mas é eles, os mais velhos que fazem esse mexer conosco. Até tem brasileiros hoje que se tornaram angolanos. Minha amiga que tá aí é isso. A mãe dela aprendeu a cozinhar comidas de Angola, sempre vivia com minha mãe. (Graça)

Neste pequeno trecho percebe-se a importância da memória dos mais velhos como detentores de um saber “original”, fomentando assim as peças que constroem a comunidade imaginada que somadas a pesquisas sobre a história de Angola compõem laços e distintividade, contemplados principalmente na festa, seu momento pleno. Bem como podemos ver pela fala de graça, a socialização com os locais de Itajaí e suas trocas. Aproveito a deixa, para discorrer um pouco sobre esta faceta importante do religar, ou ativar a sua angolanidade, perpassada pela alimentação, tida como uma maneira – entre os interlocutores unânime – quase que cotidiana para alimentar não só o corpo mas também a alma, da mesma forma que se “alimentam” de músicas, fotografias, conversas ou mesmo a saudade.

2.5 Quem tem boca vai à África/ ou alimentando redes?

Como mencionado acima e em outra parte deste capítulo, que visa entender sua angolanidade expressa nas atitudes, hábitos, e dia a dia, encontram-se diferentes aspectos como a música, a informação e

como momento maior a festa, que através de sua decoração, danças, alimentação e atividades elaboram este ritual solene, onde se fixam transformação e imaginário.

Dentre tantos aspectos, optei por explorar a alimentação, realizada no dia a dia como forma de “matar a saudade”, bem como seu lugar de destaque na festa, parte em que o alimentar-se é praticado por todos, momento de experimentarem sua angolanidade, sua africanidade através de sabores.

Assim, estas pessoas, seja durante festas ou no preparo da alimentação, contribuem para o argumento de que ao ingerirem alimentos pessoas alimentam mais que os corpos biológicos, alimentam também relações de diferentes matizes (gênero, parentesco, nacionalidade etc.). O ato de se alimentar, do preparo ao o prato, é carregado de sentidos e ritualidade que traduzem representações culturais, desta forma a comida é parte dos processos de identificação coletiva. A alimentação como prática transnacional ancorada no Estado-nação o transcenderia. Ao nutrirem a relação com o país de origem, reproduzem sensorialidades em uma tentativa de lhes trazer conforto e sensação de familiaridade em um dado contexto social (RIAL & ASSUNÇÃO 2011).

Em minhas investigações realizadas nas festas de 12/11/2011 e 10/11/2012, mencionadas em diferentes partes do trabalho, tive acesso à cozinha bem como provei alguns pratos típicos da culinária cabo verdiana/angolana. Tais pratos, obviamente, não foram elaborados com ingredientes vindos de Angola, mas recriam seus sabores através de produtos semelhantes encontrados aqui no Brasil. *Nesta culinária praticada, as comidas não são apenas artefatos culturais localizáveis, mas também deslocalizáveis, pois se a cultura é resultado de uma mundialização, “objetos” produzidos e combinados de diferentes partes do planeta, a comida poderia seguir um padrão semelhante* (RIAL & ASSUNÇÃO 2011, p 199). Fenômeno este que se ampliarmos a história dos fluxos alimentares poderíamos recorrer às dispersões de alimentos de diferentes partes do globo pela era das grandes navegações européias. Acompanhando ainda o argumento das autoras, a ação de se alimentar não produz o parentesco, porém, reafirmam vínculos sociais especialmente os de parentesco, diminuindo distâncias geográficas. Desterritorializados localizam-se através de práticas como a alimentação, mesmo que essa não seja “original” da terra deixada. A interlocutora Graça quando questionada sobre quais seriam os dispositivos utilizados para ativar sua angolanidade responde:

A gente junta à culinária da minha mãe bota uma musiquinha domingo, escuto uma música dentro do carro [...] eu diria que esses dispositivos seriam a música, a culinária, ouvir os mais velhos, os causos [...] porque também a festa só acontece por causa deles. Nós idealizamos, realizamos a festa, a associação, o onze de novembro, mas eles que fazem o mexer conosco, quando estão cozinhando que eles tão contando: ei, lembra lá em Angola! É aquilo ali que nos faz viver [...] acho que é isso que mais nos liga. (Graça).



6- Almoço com a família Lweji Fortes. Feijão, arroz, salada e madalana servidos a mesa, regados pelas lembranças de pratos típicos de Cabo Verde e Angola. Da direita para esquerda: Dona Marciana (Cabo Verde), Graça (Angola), Matheus (Brasil) e sua irmã (Brasil). Na foto estão representadas três gerações.



7- Jantar servido na trigésima sexta festa de celebração da independência de Angola. Ao fundo a pintura do pensador (como Joca me apresentou esta), uma estatueta angolana da etnia tchokwe.

Podemos pensar que no mínimo três aspectos figuram aqui: memória, tradição e experiência, centrais para identidade (FORTUNA 1999), no que concerne ao último item, à experiência, já não é mais apenas uma experiência nostálgica da terra natal ou de sua jornada à “terra prometida”, mas sim, uma experiência pautada na vivência em solo brasileiro, presente nas suas falas e resignificações de costumes, como a própria adaptação de comidas típicas de lá com alimentos encontrados aqui, bem como a agregação de brasileiros/as a tal culinária. Esta hibridização torna-se o seu elo entre passado e presente, destacando sua condição de detentores de uma angolanidade no vale do Itajaí.

O que se encontra em fluidez entre “pólos”, o que entre eles existe em constante resignificação, uma espécie de hibridização

realizada entre dimensões diferentes que tentam manejar o impossível, a ideia de pureza. Deixem-me tentar explicar melhor. Não consigo deixar de pensar nos desenhos de Latour, onde há dois extremos (no caso aqui consideraria as dimensões temporais do passado e presente bem como Angola e Brasil) que seriam menos interessantes na análise por serem fixos, imaginados e idealizados, do que os agenciamentos intermediários que estariam caracterizados pela rede e tudo aquilo que acontece entre tais “pólos” (LATOURE 2009).

Para finalizar encontrei e esbocei superficialmente considerações sobre estes sujeitos hifenizados (BHABHA 1998) encontrados em inúmeras cidades de qualquer continente, que tem sua origem em processos de dispersão que abarcam experiências de mulheres, homens e crianças e seus fluxos de pessoas, bens imateriais/materiais simbólicos, construindo identificações plurais mais que identidades fixas e essencializadas. Compartilhamento de imaginários que aspiram à diversidade em espaços híbridos e de cultura fluida (AREND, RIAL, PEDRO, 2011).

Pensar o ser humano hoje é pensar suas dimensões múltiplas de troca, relação e contato em instâncias que extrapolam aspectos apresentados como clássicos principalmente aqueles implantados no ocidente, defendido e difundido por uma ciência laboratorial, cartesiana, fracionada e posta num esquema de binárias ou conformações definidas e localizáveis. Pensar o ser humano é pensá-lo em escalas globais deslizantes e em constante (re)organização de práticas e pensamentos. Proponho ainda encarar a música, fotografia, conversas, grafites, cheiros e etc., como espécies de alimentos, não só para aqueles que navegam em terras alheias, mas para qualquer ser humano, o alimento para alma.

2.6 Europa e África na composição das novas “angolanidades”

Ao longo da dissertação tenho tentado apresentar esse jogo das identidades, fundamentados em repertórios culturais negociados. Quando me debrucei sobre os dados coletados pude apreender um pouco deste jogo de aproximações e afastamentos de angolanos, cabo verdianos e seus descendentes no Brasil na sua constituição como grupo no exílio.

Consequentemente a pergunta foi: dentro dessas identidades, que contemplam países diferentes, em diferentes momentos e diferentes gerações deste grupo, porque Angola seria a escolhida para representá-los diante da sociedade brasileira? E como aglutinam as suas

representações de si, através de um mínimo de coesão, e delinham esta comunidade translocal?

Perguntas que de certa forma já desenham sua resposta ao longo da pesquisa, mostrando várias Áfricas, compartilhadas criativamente e que evolui em território brasileiro sem estar relacionada diretamente ao ciclo da escravidão nas Américas. Outro ponto é que Angola se tornou um ponto de convergência das diferentes gerações por ser a terra em que a maioria, por muito tempo habitou. Agora, seu elo com o continente africano é fundamental para serem estes/as “angolanos/as” e existirem como tal. A esta altura cabe lembrar ao leitor que esta obra funciona em suas partes separadas, mas deve ser lida no conjunto dos capítulos para uma compreensão mais ampla de todo o estudo e suas problematizações acerca de identidades processuais. Esta última sendo uma questão chave no entendimento da particularidade deste grupo refugiado no Brasil e suas articulações.

Dentro deste escopo, não quero de forma alguma sentenciar que a identidade processual deles/as se apresenta uniforme, coesa e sem contradições, mas que se apóiam em critérios que não são partilhados da mesma forma, porém conseguem encaminhar e executar uma angolanidade à brasileira.

A questão da identidade como conceito é problemática, mas aqui funcionará como categoria analítica, pois circulou nas narrativas dos agentes, destacando entre as dimensões deste pacto de angolanidade/africanidade, os laços familiares e a referência pelo Estado-nação angolano na formação da sua identidade.

Certo dia no trabalho de campo, quando voltava de uma entrevista, caminhava ao vento sul e despertava para pensamentos relativos às identidades e identificações, pertencimentos, diferenciação e sentimentos deslocados entre os interlocutores. A entrevista que me refiro é com mãe e filho (ambos nascidos em Angola), sobre suas lembranças e colocações acerca do que é Angola. O fio da conversa se desfiava quanto aos aspectos referenciados à cultura africana. Entre estas duas gerações pude observar um sentimento contraditório/complementar. Deixe-me expressar melhor, a situação presenciada, através da conversa que tive com Dona Maria (mãe) em sua casa e Joca (seu filho). Joca, em se tratando de Angola, elege símbolos nacionais pós-independência. Um exemplo mais direto, duas figuras autóctones para representar as riquezas naturais e culturais da terra, a primeira uma espécie de antlope (palenca negra) seguida pela

estatua do “pensador”⁴⁹, uma figura entalhada na madeira com traços curvos e simples representando uma pessoa com a mão no queixo, aparecem como referências angolanas junto à bandeira rubro negra na festa de independência e peças do vestuário, que Joca usou em diferentes ocasiões que nos encontramos. Na festa, em celebração à independência era possível ver estendidas nas paredes como decoração bandeiras com as figuras mencionadas e a flâmula oficial do país, claramente vinculada ao partido no poder desde 1975. Duas listras, uma vermelha e outra negra, com a engrenagem e o facão a unir o campo e indústria. Reflexos da conquista do poder de um partido único de base marxista-leninista com ampla influência de Cuba⁵⁰.

⁴⁹ Este foi o nome da estatueta apresentado por Joca, que havia comprado um souvenir desta escultura quando visitou Angola em 2009. Posteriormente descobri que tal estatueta representa o pensar e pertence ao grupo étnico Tchowkwe (Bantos que estão em sua maioria na parte oriental de Angola). Apenas para elucidar a eleição deste símbolo nacional pós-independência, existem saquinhos de açúcar que acompanham cafezinho, sucos em hotéis e etc., que em seu verso apresentam as riquezas de Angola, entre elas podemos observar tal imagem (este sachê de açúcar, me foi apresentado pela primeira vez por Milena Argenta, pesquisadora do NUER, quando voltou de seu campo no deserto do Namíbi). Aqui há ligação direta entre a escolha dos símbolos compartilhados entre Estado-nação e grupo angolano de Itajaí.

⁵⁰ Convido a analisarem a bandeira de Angola, onde podemos perceber claramente a reinterpretção do símbolo comunista da foice e martelo para facão e roda dentada.



8- Ao fundo podemos ver a mencionada escultura do pensador, representada na pintura realizada por Joca e estendida durante a 36ª festa.

Embora estes símbolos sejam de procedência pós-coloniais, jamais foram abordadas como incompatíveis com a influência portuguesa. Entre todos/as entrevistados/as, o discurso apresenta como parte de sua angolanidade (tanto nas vestimentas, como nas comidas) a matriz dos colonizadores, presente em seu cotidiano.

Diferentes idades apresentam como detentoras de uma africanidade não tão próximas aos iorubás, bantos, jejês, nagôs ou voduns, inquices e orixás. No exemplo dos mais velhos, Dona Maria – natural de Angola, 74 anos – demonstra sua ligação ao passado colonial no sentido de apresentar referências estéticas a uma Angola com ampla influência da metrópole. Aproximo o leitor/a de algumas conversas. D. Maria ao falar do tempo em que viveu com a mãe e o padrasto numa província ao norte de Angola, perto do Congo, falou sobre as congolezas e suas roupas. Há um interessante contraste entre identidades africanas diversas, diferente daquelas que se produziu no Brasil de uma África mítica. Ela comentou as roupas coloridas e extravagantes utilizadas pelas congolezas, valorizando as suas, apontando as próprias roupas

como sendo africanas – jeans e camisa. Um estilo mais “ocidentalizado”.

Vejamos um pouco mais sobre esta questão, as das vestes do povo “africano”, questionada por outra nativa de Angola, Carolina, pertencente à geração de adolescentes que chegaram ao Brasil. O que destaque em sua fala é a quebra com esta África de nativos com estampas coloridas, panos e amarrações.

Eu já me visto como nativa. Porque assim, tem que separar. Há uma confusão de identidade, por exemplo, Angola foi uma colônia de Portugal, então eu tinha os hábitos dos europeus, nos seus trajes. Nós convivíamos com os nativos que tinham a cultura deles. O índio brasileiro, não dá para absolver a parte do vestuário, porque eles andam semi-nus, a coisa não fica bem, não vai ser legal. Mas no caso dos nossos nativos, uma boa parte deles utilizam panos, as mulheres vestem-se com panos, como as indianas aqueles panos perpassados de um lado para o outro e tal, muito coloridos, mas até pra você cultivar esse hábito, que não é o nosso hábito, usávamos o que o Ocidente, o que a Europa usava. (Carolina)

Ou seja, há uma procedência européia em seus costumes, mas isso não desqualifica a africanização de seus pensamentos e atitudes quanto à eleição de seus símbolos significadores. Mais adiante veremos como isso aparece de forma a ajudar a pensar a África imaginada, ou adotada em muitos discursos de brasileiros, que acabam por forjar uma África idealizada como lugar de onde partiram as culturas afro-brasileiras, porém de uma forma esquemática que precisava utilizá-la como espelho de uma mítica pós-moderna. Africanos brancos, mestiços, ou uma simpatia pelo progresso colonial, aparecem pouco nos estudos e abordagens sobre África. Penso nos anos que lecionei a disciplina de história e os diferentes livros didáticos que passaram pela minha mão. Mesmo os mais preocupados com a questão de história e cultura afro-brasileira e africana, decorriam poucas linhas sobre a diversidade étnica e cultural existente em África e em minha memória não consigo acessar nenhum que colocava nativos brancos e mestiços em suas páginas.

Gosto do exemplo dos águdas no Benin/Nigéria estudados por Manuela Carneiro da Cunha (1985), para pensarmos desterritorializações e reterritorializações que apresentam características multiculturais na composição de determinado grupo e a sua escolha de “identidade”. Ela apresenta negros, ex-escravos, que retornaram ao seu

lugar de origem, e lá se apresentam para os locais como católicos e representantes de brasilidade. Assumem em África através de sua ocidentalidade o papel de “brasileiros”, articulando um comércio de moldes das antigas transações transaárica, uma economia transatlântica (CUNHA, 1985). Movimentos da diáspora e seus assentamentos. Ou seja, a brasilidade representada em África até os dias atuais⁵¹ nessa região por esses descendentes de ex-escravos, está vinculada ao catolicismo, e não a afro-brasilidade em sua ligação com as religiões de descendência africana.

Como nos cantos de *Ida e volta* (CUNHA, 1985), aquilo que é constituído no trânsito entre lugares e seus pontos de intersecção, dá novos sentidos e contornos, logo, cria novas (re)composições que expressam a cultura.

Ou seja, temos diante de nossos olhos nativos africanos que fogem dos padrões criados e idealizados no Brasil do que é ser africano, ou ao menos o tipo africano que tentamos refletir para África a partir do Brasil e sua construção nacional. Se bem que não podemos descartar a consequente angolanização destes em virtude do seu movimento de diáspora, expresso principalmente na festa de independência e o elenco de ativações e símbolos compartilhados apresentados no capítulo *cofé coiobi pi*, onde os signos predominantes que iremos encontrar são os da nova república de Angola.

Mas há outro ponto que quero discorrer sobre a uma referência no senso comum de África tribal, cheia de bichos selvagens, guerras e fome. Destaco agora algumas conversas que enfatizam o desconforto dessas diferentes representações de África quando perguntam sobre a terra natal desses/as “angolanos/as” em Itajaí. Eugênia é enfática quanto a ir além da *África misteriosa*⁵²

Aquele coisa de achar que todo o local da África é macaco, leão. Angola não é feita assim. A África não é um país, é um continente. As pessoas não conseguem tirar isso de que África é um país. Então essa coisa de desmistificar a África. (Eugênia)

Essa fala nos apresenta uma situação de desconhecimento e preconceito, reflexos de folclorizações tribais promovidas, em muitos

⁵¹ Milton Guram realiza um estudo sobre esta comunidade que é publicado em 2000.

Agudás: os “brasileiros” do Benin.

⁵²Show muito popular num dos maiores parques temáticos da América latina, que trás uma África de animais, vestuários tribais exotizados, acrobacias e tambores.

casos, por uma mídia que traz a tona o continente africano como forma de consumo, em objeto de contemplação, revelando outros aspectos do racismo a brasileira, dissimulado e folclorizante que distorce e estereotipa o outro, inibindo ações transformadoras estruturais dando manutenção a exotizações (LEITE, 1999)⁵³. Não quero dizer que não existam em África elementos tribais e animais como leões e etc. apenas coloco aqui a construção de uma África dos safáris, guerras e uma africanidade que pauta o afro-brasileiro através de um conjunto de relações com as roupas, percussão, o corpo e os orixás sob o crivo do preconceito.

Dentro da constituição da angolanidade no Vale do Itajaí, insiro a relação de roupas e comidas na perspectiva de ter apresentado a/ao leitor/a, a complexidade de sentidos, pois se na última festa que estive presente, destacavam-se trajes de estética de “panos”, como mencionou Carolina, por outro, seu cotidiano é marcado pela cultura de trajes ocidentais. Em Angola não se vestiam de tal forma, porém na festa desfilam como tais, exemplificando um pouco mais daquilo que venho escrevendo da descoberta de uma angolanidade/africanidade quando fora de Angola, pautada na diferenciação do estilo ocidental, porém tal representação tem os momentos certos para procederem. Ao contrario das estereotipações mencionadas anteriormente, esse dia não seria um falso “cotidiano”, mas um momento ritual, o momento de celebrar algo muito importante, o encontro consigo mesmo e sua trajetória.

⁵³ A autora coloca folclorização não em seu “*sentido de estudo e conhecimento das tradições de um povo expressa em suas lendas, canções e literatura, mas no sentido de simplificações através da eleição de certos estereótipos para fins de exploração comercial, turística e midiática*” (LEITE, 1999, p. 125)



9- Angolanos de Itajaí, seus descendentes e cônjuges na 37ª Festa de Celebração da Independência de Angola. Foto: Graça Lewji Fortes, álbum facebook

Na composição desta fotografia, podemos observar elementos que recriam uma africanidade brasileira nos arranjos de cabelo, no uso dos panos, batas, calças jeans ou a camiseta do oludum como marcador de africanidade. Se contrapormos com as falas sobre vestimentas “africanas”, é no Brasil que ele/as aprendem e utilizam esse recurso.

3. TRAJETÓRIAS E HISTÓRIAS: A VIDA EM ANGOLA E A VINDA PARA O BRASIL.

Relendo meus cadernos de viagem, encontro o dia em que escrevo sobre o vento sul soprando forte e frio cortando meu rosto. Ali diz que chego em casa após uma caminhada vinda de uma entrevista. Me aqueço entre as janelas e paredes da casa. Princípios de maio e fim de abril. Outono com cara de vento sul do litoral catarinense. Me pego pensando no tanto de histórias e trajetórias que meus interlocutores haviam falado e revivido enquanto conversavam comigo. Este capítulo trás entre suas linhas a trajetória do grupo e seus mitos de fundação.

Dentre tantas informações, não poderia de deixar de apresentar neste trabalho uma situação que percorreu todas as falas. Algo que aqui considerarei como o *mito fundador* desta coletividade, onde a família diaspórica tem a cultura como bagagem e laços de parentesco formulados por esse fenômeno, de “angolanos/as” em Itajaí e sua situação diaspórica, desencadeada por volta do fim *das guerras* anti-colonial.

Tal idéia, a de *guerras* anti-coloniais, me foi apresentada em conversa com a antropóloga Margarida Paredes⁵⁴, que me indicou o livro do autor angolano Jean-Michel Mabeko Tali, historiador que reconta a trajetória do MPLA. Em seus escritos, Tali, aponta que a proclamação da independência fora realizada num contexto de concorrência armada entre organizações angolanas (MPLA, FNLA e UNITA) e os envolvimento por debaixo dos panos políticos nas fronteiras e frentes de batalha (invasões sul africana, ao sul e zaireense ao norte) e alianças internacionais relacionadas com a guerra fria (TALI, 2001). Assim estaríamos lidando com um período de guerras anti-coloniais por existirem frentes diferentes de libertação nacional, ocasionando confrontos com Portugal, bem como entre as próprias frentes e suas vertentes internas.

⁵⁴Conversas de Funzana realizada em 26 de outubro de 2012 e promovida pelo Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas (NUER-UFSC), onde me indicou bibliografia citada. Encaro o espaço, ou melhor, os espaços acadêmicos como legítimos e importantes na produção/difusão do conhecimento e devem ser incorporados como referenciais válidos em citações, pois estes espaços de troca oferecem muita informação e preenchem folhas e folhas de anotações ricas.

3.1 Contexto do êxodo

Brasil e Portugal sempre foram assim [esfregando os dedos indicadores] eu até hoje acho que a ditadura portuguesa influenciou muito a ditadura da América Latina. (seu Adriano)

Dentro de representações entre angolanos/africanos e brasileiros, trago a discussão para as décadas que marcam o período de êxodo de Angola e o contexto brasileiro, traçando um panorama das duas margens do Atlântico.

Em seu livro *Hotel Trópico* (2010), Jerry Dávila, ancorado no método de campo da história, devido a sua aplicação na verificação e análise de documentos de diferentes fontes arquivísticas e orais servem para articular o argumento de que todo um período de política externa aplicada pelo governo brasileiro e demais intelectuais ao longo das décadas de 1950-80, utilizavam a África e a relação histórica com esta, para imaginar o Brasil, e o Brasil para imaginar a África tanto como matriz cultural, bem como estratégia econômica.

Porém quando confrontadas na vida real, o jogo de espelhos ficava opaco. Não só a idéia de democracia racial apresentava tensões, como nas rodadas de negociações internacionais, Brasil desenhava sua influencia conforme o governo estabelecido e na sua maioria influenciados internamente por uma colônia portuguesa fortemente inserida no Rio de Janeiro (então capital da República brasileira) com grande mobilidade dentro do lobby político no distrito federal da Guanabara.

E por mais que o Brasil forjasse uma aproximação natural com países africanos pelos laços culturais provenientes do tempo da escravidão, nas negociações ao longo da segunda metade do século XX, as trocas mútuas de cordialidade eram apenas representações de fachada, pois o Brasil estava quase que totalmente ausente nas visões de mundo dos nigerianos, por exemplo. Estes *mais preocupados com questões nacionais, relações com países vizinhos e descolonização* (DÁVILA, 2011, p.114).

A partir da independência da Nigéria em 1960, aliada a política externa independente da época mobilizou um considerável número de intelectuais brasileiros a fim de conhecer e entender a África cria-se os primeiros centros de estudos africanos, como exemplo o CEAO da universidade da Bahia - valorizaram o candomblé e a capoeira como

suas ligações com grupos africanos⁵⁵, um esforço que era compatível com a promoção da Bahia como coração africano no Brasil. Outro papel determinante deste interesse por África foi a articulação de lideranças negras, artistas, intelectuais e alguns políticos brasileiros pró-independência dos países lusófonos de África, que lutavam contra a influência portuguesa alinhada a Salazar e a manutenção de colônias em África (DÁVILA, 2010).

3.2 Anti-colonialismo dentro e fora de África versus lusotropicalismo⁵⁶

No Brasil, a base de formação histórica entre a experiência dos grupos imigrantes, entre os grupos minoritários como negros e índios que lutam para participarem da síntese de brasilidade, vêem sua condição ora como determinante de um signo nacional, ora como estorvo ao progresso⁵⁷.

⁵⁵ O Francês Pierre Verger foi peça chave para conexões com África, tornando-se um mensageiro entre dois mundos, onde o terreiro Ilê Opô Afonjá tinha papel destacado na autenticidade da africanidade brasileira/bahiana. Investidas que iam além da identidade africana tribal imaginada pelos brasileiros, no senso comum. Como contra exemplo, uma estudante intercambista da Nigéria. Suas companheiras de quarto no dormitório feminino da universidade da Bahia, não conseguiam dormir a noite toda, pois ela ficava entoando hinos evangélicos de uma maneira histérica. O ocorrido aconteceu na segunda metade da década de 1950, narrado por Waldir Freitas de Oliveira, representante da universidade e destes intercâmbios, conta que ela tentou afastá-lo dizendo: “não você é Xangô!”. Ou seja, pela educação anglicana que recebera na Nigéria, destacadas por sua rigidez religiosa, aprendera que o diabo eram os orixás, o candomblé, ela viu que todos aceitavam, pois passou por hotéis chamados Oxumaré e Oxalá. Sentiu-se no inferno (DÁVILA, 2011). Sem dúvidas ela encontrou na Bahia uma África desconhecida, ou uma África bem diferente da sua realidade.

⁵⁶ Ideia comprada pela ditadura portuguesa salazarista, tal pensamento tinha o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre como expoente maior. Em sua teoria, Freyre advoga por uma espécie de harmonia entre as três “raças” (índios, negros e portugueses) o que caracterizaria a principal referência dos brasileiros, a miscigenação. Assim a experiência brasileira de harmonia racial, só possível por ter sido o Brasil uma colônia portuguesa e o português mais apto a mistura do que espanhóis e ingleses, tornou-se bandeira do império português ultramarino como última cartada para manter suas colônias.

⁵⁷ Dois exemplos claros 1) nas guerras territoriais na consolidação do Brasil, negros e índios figuram em diferentes episódios como aguerridos defensores das terras brasileiras ou, posteriormente, na ideologia da “nação mestiça” como parte inerente a formação da cultura nacional; 2) a demarcação de terras indígenas e quilombolas como barreiras ao desenvolvimento “necessário” do país (CUNHA, 2009).

Por sua vez portugueses saem em vantagem nesta constituição, pois inserem elementos da cultura dominante no mito da origem nacional, como o idioma e ideias principais na identidade brasileira tais como a democracia racial (DÁVILA, 2011). Na Angola colonial, a ação dos portugueses se desenrolou similarmente.

A partir disto o argumento encontra uma etnicidade imaginada como características compartilhadas por uma coletividade⁵⁸. Havia um pluralismo da identidade brasileira que era intercambiada. Nos primeiros anos que se seguiram a independência de Angola, o corpo diplomático brasileiro era predominantemente branco e de elite que (...) *abraçavam a cultura afro-brasileira (...) com vários graus de intensidade, todos eles partilhavam a sensação de que também eram africanos, independentes da cor da pele, porque eram brasileiros* (DÁVILA, 2010, p. 85).

Aqui encontramos uma característica interessante que identificamos no trecho acima, uma clara referência ao semantismo de uma sociedade amalgamada por um discurso freyriano. O martinicano Frantz Fanon (1925-1961) denuncia em seus escritos, *Pele negra máscaras brancas* (1975), o uso da metáfora das máscaras, para aludir à violência psicológica contra africanos e afro-descendentes nas colônias européias. Através do incutimento de referenciais brancos europeus no psicológico de negros e negras pelo discurso colonial, estes eram inferiorizados proporcionando, inversamente, a ilusão de que se colocarem estas máscaras brancas sob suas peles negras, ascenderão a um patamar de melhoramento das características físicas e culturais herdadas de sua matriz africana, possibilitando a inserção no mundo civilizado europeu, o que afetava diretamente no psicológico da população afro-descendente, que era retratada por caricaturas, estereótipos ou anjinhos dizendo que o lado mau é o candomblé.

Quanto ao corpo diplomático apresentado nos primeiros anos de independência de Angola, o interessante é destacar uma apropriação das máscaras no jogo de interesses, só que no caso, são máscaras negras utilizadas pela representação do governo brasileiro em África, que lançava mão de sua origem no continente africano para aproximar e legitimar suas ações com os países recém independentes.

Ao longo do curso de Teoria Pós-colonial ministrado pela professora Ilka Boaventura Leite, na Universidade Federal de Santa Catarina em 2011, debatemos sobre a importância de movimentos de tomada de consciência do ser negro, a quebra sistemática dessas

⁵⁸ Já foi abordado em outros capítulos tal questão, referenciada em Benedict Anderson (1991).

máscaras e os subseqüentes ataques anti-coloniais dentro e fora de África.

Um exemplo sobre tal tomada de consciência, que me marcou por seu pioneirismo na luta por direitos civis nos EUA, afetando posteriormente a forma como as populações afro-descendentes deveriam tomar as rédeas de seu destino, foi *The Harlem Renaissance*, nos EUA, de onde se deflagrou através de diferentes vertentes artísticas. A partir dali criou-se um novo movimento negro que pela arte, praticada por artistas da música, artes visuais, teatro e dança, negros e negras influenciaram uma atitude de oposição aberta a preconceitos e desigualdades, contra o caminho espinhoso por onde caminhava a população afro-descendente daquele país. Esta atitude lançou influencia a comunidade afro-americana e seu posicionamento no plano político e econômico de forma ativa na cena social. Tal posicionamento ativou outros movimentos mundo a fora, principalmente nas Américas, Caribe e Europa. A renascença negra do deflagrou lutas e caminhos históricos trilhados por negras e negros. A “quebra das correntes” apontavam para o florescer de um nova luta negra e seu lugar na administração do país e da indústria.

No Brasil, Abdias do Nascimento (1914-2011) surge desde o início do século XX como crítico ácido à democracia racial brasileira implantada pelas políticas públicas e alicerçada no discurso racial democrata desenvolvido por Gilberto Freyre⁵⁹ e seu celebre livro *Casa grande e senzala* (1933)⁶⁰. Nascimento tornou-se base de apoio a governos independentes africanos que cobravam do Brasil uma posição contra a colonização portuguesa no continente africano (e sua falácia de harmonia) nas plenárias da ONU, para que a política econômica externa brasileira pudesse realmente encontrar parceiros em África⁶¹.

⁵⁹ Veremos mais adiante nas falas dos angolanos/as estas questões colocadas nas entrelinhas sobre o lusotropicalismo a favor da manutenção de uma harmonia racial em Angola.

⁶⁰ Pelo título podemos ter uma superficial ideia da temática pois Freyre coloca a relação das instancia de representação entre negros e brancos como *Casa grande e senzala* e não *Casa grande versus senzala*.

⁶¹ Nascimento, através do teatro experimental do Negro (iniciada numa experiência com detentos, em sua maioria negros, por si só um apontamento da cor predominante dos presídios), protagonizou o episódio da “Carta á Dacar” durante o primeiro Festival Pan-Africano de Artes e Cultura (FESTAC) em Dacar/Senegal, ecoando no mundo anti-colonial africano a falácia da democracia racial, acirrando as especulações contra as parcerias comerciais de países africanos com o Brasil, que jogava numa posição alinhada a Portugal. O lusotropicalismo como via de governo legítimo era denunciada por Abdias como mentirosa e arbitrária (DÁVILA, 2011).

Outro exemplo inusitado do apoio brasileiro a descolonização dos países de língua oficial portuguesa em África é o grupo *Sul* - Florianópolis, que na década de 1950/60, estreita laços com poetas e ativistas de independência das então colônias portuguesas em África, entre eles, pessoas que viriam a ser militantes do MPLA, como Luandino Vieira e Viriato da Cruz⁶². Estes se tornaram (apesar das grandes dificuldades encontradas) colaboradores de uma revista mensal chamada *Sul*, e na contra mão, os jovens catarinenses, aqueciam uma correspondência, muitas vezes burlando a lei dos colonizadores para materiais, digamos, inadequados. Guiné Bissau, Moçambique, São Tomé e Angola engrossaram as páginas da *Sul*, bem como está serviu de colaboradora de investimento contra o inimigo colonial.

Nesta época de grande repressão colonial cartas e pacotes eram violados, e leis rígidas de censura eram impostas a artistas, intelectuais e escritores. Exemplo: um remetente anônimo, o que o escritor Salim Miguel acredita ser Antonio Jacinto, ex-secretário de Cultura de Agostinho Neto, requer um manual de economia política.

Se não for encontrado em Florianópolis, veja se consegue um exemplar em Porto Alegre ou em Montevideu⁶³. Caso consiga o livro, não pode mandá-lo como receber. Terá de retirar a capa, a folha de rosto com o título, separar o miolo de cem em cem páginas, embrulhá-los em jornais ou revistas de variedades e despachar cada pacote em separado, porque só assim poderemos ter a sorte de receber o livro⁶⁴.

⁶² “Todas as fontes concordam quanto ao papel fundamental que teve Viriato da Cruz na construção de uma corrente nacionalista interna mais radical. A evolução do seu pensamento para formas de organização revolucionária e ideologicamente mais a esquerda pode ser ilustrada com a criação, em 1955, do primeiro Partido Comunista Angolano, do qual foi o verdadeiro motor, antes de sair de Angola em 1957 para se reunir aos grupos que agiam primeiro com base em Portugal e depois noutros países europeus e, por fim, em África. Foi depois o primeiro secretário geral do MPLA até entrar em dissidência em 1963 [dissidência quanto à composição dos quadros dirigentes do partido serem mestiços e assim teriam pouco apoio a população geral de Angola, sendo ele mesmo um mestiço. Veremos esta questão mais adiante]. Notemos também que Viriato da Cruz é um dos maiores poetas angolanos de todos os tempos” (TALI, 2001 p 96).

⁶³ A *Sul* era distribuída na livraria Monteiro Lobato em Montevideu.

⁶⁴ Trecho da correspondência encontrada no livro *Cartas D’Africa* e alguma poesia coligidas e selecionadas por Salim Miguel (2005), fundador e colaborador da *Sul*, página 10

Assim podemos verificar toda uma política de repressão, que contraria as tão harmônicas relações produzidas pelo discurso lusotropical. Repressão encontrada nas duas margens do atlântico de língua oficial portuguesa, aproximando-se por sua natureza de polícias anti-subversivas.

Outro paralelo sobre as repressões coloniais é apresentado por Seu Adriano e Dona Adriana. O casal compara a ditadura da época salazarista com as políticas do MPLA atualmente, e durante a conversa quando perguntei se já havia voltado a Angola, me disseram que não, apenas Dona Adriana retornou a Cabo Verde, entre os motivos de não retornarem a Angola a resposta foi esta:

Angola teve uma mudança muito grande, ficou parada, as gerações que fizeram a guerra morreram todos, os novos não tiveram acesso a nada [...] quando um cara está no governo a mais de oito anos, é o que ele já está, e vai ser reeleito, não é ditadura? Aquele povo é forçado a votar. É uma ditadura escondida. (Seu Adriano)

Ninguém pode falar nada, ninguém pode se expressar porque já está igual à época da PIDE. Naquela época que os portugueses mandavam era assim, ninguém podia se expressar, porque era preso. (Dona Adriana)

Como lhe falei, estava no exercito português [seu Adriano], nós éramos vigiados, pois nós não sabíamos quem era da PIDE e quem não era. A PIDE foi uma policia muito mal preparada e muito má. (Seu Adriano)

Ali o angolano, acho que a guerra toda foi por causa de tudo aquilo dali, que os angolanos eram bem maltratados, e assim se tinha um político tinha de pedir asilo político em outros países né, pois se ele ficasse ali dentro a PIDE pegava matava, torturava. (Dona Adriana)

Tudo isso foi escondido durante a colonização... Brasil e Portugal sempre foram assim [esfregando os dedos indicadores] eu até hoje acho que a ditadura portuguesa influenciou muito a ditadura da América Latina. (seu Adriano)

Realmente seu Adriano tem razão ao aproximar as ditaduras da América Latina com a de Portugal, ao menos a do Brasil, que por muito tempo tiveram estreita ligação e colaboração, principalmente quanto ao

acompanhamento de indivíduos subversivos anti-coloniais inseridos no Brasil (DÁVILA, 2010). Uma pequena reflexão, dentro do quadro da descolonização africana, o Brasil, oportunamente, evoca suas raízes africanas, mesmo que estas não estejam na pele de seus representantes da política hegemônica nacional. Se por um lado a descolonização representou uma forma de se redescobrir África e sua influencia no Brasil, principalmente por uma intelectualidade artística, negra, também representou uma faceta, que por falta de um termo mais apropriado, representava uma estratégia de nova colonização de África, onde esta seria uma alavanca de soberania brasileira para o mundo fora de órbita de dependência norte-americana⁶⁵.

Voltando as representações de África no Brasil, a Nigéria foi uma das primeiras conexões desta política. Raça, região e África deram as diretrizes da aproximação, onde, como foi dito anteriormente, a Bahia tinha papel destacado. Aliando os objetivos políticos econômicos com sua propagandeada democracia racial harmônica, o Brasil, aqui podemos inserir, optou por uma África como espécie de “Meca”. Candomblés, Iorubás, Nigéria e Águdas, serviam de ponte de aproximação.

3.3 Angola: latitude 13

O diálogo entre bibliografia e o campo de pesquisa, no caso, uma comunidade angolana residente na cidade de Itajaí, localizada em Santa Catarina, região Sul do Brasil e a sua terra natal Angola nos

⁶⁵ Apenas uma ressalva. Houve e há movimentos de aproximação e afastamento ao longo do século XX das políticas externas do governo brasileiro em relação à África. Conforme a administração, podemos observar este movimento. O exemplo da postura do governo Jânio Quadros, distanciou o Brasil de seu alinhamento tradicional com EUA e Portugal, reivindicando uma política externa independente, sem atrelamento direto (DÁVILA, 2011). Nas políticas externas dos últimos anos no governo PT, percebemos o investimento em relações com países fora do eixo EUA/Europa, parte de uma estratégia multilateral e descentralizada. Em África, verificamos o número de visitas presidenciais ao continente. Os governos Lula e Dilma desembarcaram algumas boas vezes, principalmente nos países de língua oficial portuguesa – PALOP, assumindo um discurso de proximidade cultural, porém carregados de uma dívida histórica, por isso os acordos de cooperação para o desenvolvimento da região nas áreas de educação, social e econômica, estratégias sul-sul das relações internacionais de cunho sócio cooperativa e não mais demasiadamente mercantis como marcaram os interesses da década de 1970-80. Foram instaladas trinta e sete embaixadas e missões permanentes em África no ano de 2011, contra apenas dezessete no início do século XXI. O Novo *atlantismo* (SARAIVA, 2012).

apresenta parte desta atmosfera de repressão. Porém não é este conflito que será o estopim da partida deste grupo, na época, residente de Baía Farta/Benguela para o Brasil.

Quanto a este passado de boa convivência e influência dos tempos em que Angola era uma província ultramarina de Portugal, faço um link com depoimentos de Seu Adriano, Carolina, João e outros membros, que descrevem a relação com a ex-metrópole, e como essa relação forjava uma faca de dois gumes, ou as duas faces de uma mesma moeda. Nos últimos anos deste ciclo colonial, encontramos na forma como contam sua história de felicidades coloniais, um pesar pela luta antiterrorista, como desenvolvimento e progresso vivido em Benguela, bem como uma desigualdade manipulada e mascarada pelo discurso lusotropicalista. Um interessante relato é o de Seu Adriano, que serviu o exército português e nos conta um pouco de suas agruras.

Entrei para o exército português em 1961. E minha pouca sorte é que neste ano mesmo começou a guerra armada em Angola. Eu era do exército português destacado para zona operacional, Quanza norte. Selva densa [...] Naquela época não eram tratados como guerrilheiros [as organizações armadas pela independência de Angola], os portugueses os tratavam como terroristas. Mas já era princípio de guerra para libertação do povo angolano. Um dos meus pecados foi combater quase contra, porque não estava lutando pela independência [...] Havia ainda a hierarquia no exército onde dividiam em continentais – referente aos portugueses – e o soldado indígena [...] como prova disso na marinha ou na aeronáutica não tinha ninguém que não era de Portugal. Podia entrar sim, mas para prestar trabalho de capitania, enfim, aqueles trabalhos domésticos, iam para frente de batalha como cozinheiro, essas coisas assim. (Seu Adriano)

E o alinhamento com a matriz portuguesa não aparece apenas em costumes e pratos típicos de sua festa anual. Como mencionei a certa nostalgia com a Angola que ficou para trás, naquele 1975. A referência ao progresso da região sob tutela portuguesa e o atraso que se encontra o país hoje, em virtude da guerra civil, apresenta características de enfrentamento entre progresso e soberania.

Enquanto conversava com Carolina a respeito de retorno a Angola, Marcos, o segundo marido de Carolina, brasileiro, que

participava do encontro, pediu a palavra e sua fala nos apresenta um pouco das conversas que tem com Carolina a cerca de Angola, e nos dá algumas pistas sobre a influência marcadamente europeia neste grupo.

Quando eu conheci ela, eu planejei sobre a possibilidade da gente fazer uma viagem para lá. Aí um dia eu incitei esse assunto e eu percebi a tristeza dela de chegar lá e não reconhecer mais nada daquilo que existia. Uma guerra destrói tanta coisa, inclusive uma cultura, porque tinha uma grande influência europeia lá, hoje eu não sei se continua. Mas eu noto que conversando com ela [...] A gente nota que tinha uma boa educação. Por exemplo, a violência também cresceu, o índice de criminalidade. (Marcos)

Ela ponderou

Hoje você vê em Benguela, por exemplo, pessoas vendendo coisas nas ruas. Coisa que não existia antes. Tínhamos o mercado público, nos bairros, as feiras onde as pessoas vendiam seus produtos, então são imagens que não nos agrada. (Carolina)

Separei também a fala de Joca que lança as qualidades da educação colonial portuguesa, porém quando questionado sobre a escola para todos, a história era diferente.

Depois que cada um conseguiu desempenhar as suas funções na escola, pois o que eu tava aprendendo lá na sexta série eu vim aprender aqui na oitava, em certas matérias. Como falei pra ti, na era colonial o estudo era mais rígido que aqui. [...] [e essa escola era pra todos? Eram as mesmas escolas para portugueses e “nativos”? Havia segregações?] estudavam todos num colégio só. Só que a visão pra português e a visão pra nativos era diferente. Todos tinham direito de estudar, mas o direito de ser mais era do pessoal português. (Joca)

Entretanto, em todas as falas encontramos uma dualidade de opiniões, que apresentam um passado nostálgico em que aparece uma espécie de disputa entre soberania nacional e progresso. Encontrei ao

longo do campo um reconhecimento de um progresso, uma civilização moderna, protagonizada pelo Estado colonial português onde asfaltos, prédios, escolas com conteúdo curricular “forte”, “severo”, mostravam o quão “avançada” Angola se encontrava, ao menos na sua região de origem.

Quanto à educação, chamo para a conversa Agostinho Neto, um dos fundadores do MPLA e primeiro presidente de Angola independente. Ele escreve sobre as intenções de Portugal e suas estratégias quanto a tal dominação:

Uma educação que visava extirpa-lhes as raízes culturais, afastá-los do seu povo, transformá-los em portugueses angolanos. A actividade consistia numa rejeição de tal “assimilação” (NETO, 1974 p. 8 e 9).

As classificações raciais mantiveram-se até os anos 1950, dividindo a população em nativos “não civilizados” (consiste em serem pacíficos e ordeiros, mas não assimilou os costumes europeus) e “civilizados”. “Negros civilizados” e não civilizados também são distinguidos por oposição a “indígenas”. Ao final desta década os referenciais raciais de inferioridade e superioridade começavam a sofrer tentativas de desvanecimento, pois a isto estava ligada a condição de manutenção do domínio colonial. Portugal seguiu a estratégia de incorporar os territórios ultramarinos a nação, chamando-as de províncias, como eram Minho e Algarve, ao invés de tratá-las como colônias. Colonização passa a chamar-se então de integração. A teoria freyriana começa a tomar o lugar do *acto colonial*. Mesmo assim estereótipos sobrevivem e as desigualdades transpareciam para além do discurso da nação de *muitas raças, uma só nação* (MATOS, 2006).

As discriminações, apesar das mudanças de estatuto, continuaram e boa parte da população continuou a margem da civilização, assim mantendo a necessidade de uma administração central portuguesa para alavancar o povo angolano desse “atraso” cultural. A adoção do lusotropicalismo como ferramenta para manter as suas “províncias” foi uma estratégia de propaganda dentro e fora das colônias, mostrando a aptidão do povo português de se misturar e seu potencial como país de grandes proporções em Europa.



10- A imagem acima mostra um pouco desta ideia de Portugal como país ultramarino. Manuela Ribeiro Sanches em seu livro *“Portugal não é um país pequeno”*: contar o “império” na pós-colonialidade (2006), apresenta estes diagnósticos de uma colonização tardia e suas estratégias. A primeira frase do título é alusiva a campanha salazarista de províncias ultramarinas.

O hiato entre Brasil e África quanto à descolonização, são carregadas de simbolismos, onde Portugal se apóia na falsa ancora da experiência de hibridização do Brasil humanista para manter suas “províncias”. Proclamado como democracia racial, o Brasil é propagandeado internacionalmente como paraíso do hibridismo. Porém a formação racial brasileira subsiste por marginalizar economicamente causando efeitos de hegemonia que consistem em reproduzir a desigualdade racial, ao mesmo tempo em que a existência desta desigualdade é negada e os seus denunciante etiquetados como racistas (ALMEIDA, 2002). Amarrando a discussão realizada até aqui, entre as disjunções e panoramas de Brasil e Angola, considero que a escola do século XX (e em sua maioria em nossos dias, infelizmente) funciona como dispositivo de manutenção das elites, pois o aparente fracasso da escola pública é o seu verdadeiro sucesso se tratarmos sua sucatação como um efeito desejado de conservação da situação desigual (SAVIANE, 2001).

3.4 O paradoxo da fuga e da festa

Já havia pensado sobre a condição de que os interlocutores “optam” por sair de Angola na independência, e tal paradoxo já me gastou algumas horas de reflexão, pois a contradição advinda das guerras de (pós)independência, assinalando esta data – 10/11/75 – como marco temporal onde se encontra troca de poderes. Segundo D’ávila (2010), oficialmente é transferido o governo ao MPLA, desencadeando ante e ao longo deste ano uma debandada de portugueses, colonos e os filhos angolanos destes. Ou seja, existe uma questão de conflito em diferentes dimensões envolvendo esta família: mestiçagem, receio da UNITA, o vínculo de trabalho com Portugal, a afinidade pelo MPLA e proteção dos núcleos familiares. Tal equação opera numa espécie de lógica do sacrifício, pois tem de botar na balança suas conquistas em solo angolano e a segurança dos seus⁶⁶.

Houve uma troca (como vimos no capítulo 1) de identidades oficiais, a troca de consulados, a necessidade de se regularizarem, principalmente por motivo de trabalho, que ocasionou uma migração de bandeira e responsabilidade. O descaso da embaixada portuguesa e a insistência junto a embaixada angolana, demonstra a dinâmica das identidades oficiais.

Apenas para registrar o desconforto e certo pesar quanto à condição de despossuídos de sua nacionalidade portuguesa, a impossibilidade de não poder realizar concursos públicos comentada por Joca, pois não conseguiu o acordo bilateral de igualdade entre portugueses e brasileiros⁶⁷. E que Dona Maria havia ficado chateada com a embaixada portuguesa e nem gostava de comentar muito este assunto. Ele, Joca, até poderia requerer sua cidadania portuguesa, por ter parentes portugueses tanto por parte de pai como de mãe, mas por ter se estabelecido em empresa da iniciativa privada, deixou de lado a questão. Outro exemplo é Seu Adriano, que disse *eu não pedi para deixar de ser*

⁶⁶ Sobre esses dados consultar às páginas 219, 220 e 221 de DÁVILA (2010). Para exemplificar um pouco o êxodo português de Angola entre 1973-75, mais de 60 mil pessoas entraram com visto de turista no Brasil, segundo dados da Embratur. Seu pressuposto é que esse aumento de “turistas”, consistiria emigrantes definitivos e temporários, além dos que entraram com visto de imigrantes (DÁVILA, 2010). A revolução portuguesa e os ventos da descolonização açoitamam o país ibérico, deflagrando a movimentação humana em massa no triângulo Angola, Portugal e Brasil.

⁶⁷ Decreto número 70.436 de 18 de abril de 1972. Regulamenta a aquisição pelos portugueses, no Brasil, dos direitos e obrigações previstos no Estatuto da igualdade e de outras providências. Fonte:

www.planalto.gov.br acessado em 22/01/2013.

português. Tais exemplos colocam em xeque a questão da auto-declaração e direitos de cidadania, afinal, todos nasceram sob bandeira portuguesa em terras ultramarinas.

3.5 Êxodos: Cabo verdianos/as para Angola e angolanos/as para o Brasil.

Dentro do universo conceitual que nos permite pensar a diáspora como fenômeno de dispersão motivada pela coação de determinado grupo, forçados a partirem de seus territórios natais, outras associações são correlacionadas a este movimento como fenômeno de dispersão: trabalhadores convidados, exilados, refugiados das mais diferentes matizes – climáticos, econômicos, ambientais, políticos, religiosos.

Dissertações, teses, artigos, ajudam-nos a processar a diáspora através de seus exilados, estudantes, migrantes do trabalho, refugiados e etc. (CLIFFORD, 1994; CANCLINI, 1997, BUTLER; SPIVAK, 2009; AREND, RIAL, PEDRO 2011; OLIVEIRA, 2002; LIMA; SARRÓ, 2006). Obras que apresentam situação de vivências, ativações de fluxos e comunicações, elaborando novos paradigmas quanto à identidade negociada dentro do Estado-nação, localizando a discussão através de suas margens e arestas, permitindo-nos acompanhar pessoas de diferentes nacionalidades e etnias articulando e se desenvolvendo, deslocando discursos “oficiais” quando em diáspora.

A diáspora funciona também como lugar, espaços onde ancoram os dispersos e ali se constituem em relação a uma sociedade dada - mesmo que esta veja tais indivíduos como no mínimo provocativos, pessoas que conseguiram atravessar as fronteiras “impostas”⁶⁸. Grupo que se torna composto por continuidades e rupturas, operando na tênue linha do horizonte que separa tons do mar e

⁶⁸ A imposição das fronteiras é de interessante análise. Nos dias atuais (e desconho que há muito tempo) as fronteiras são impostas geo-politicamente, porém elas são sempre perpassadas por imigrantes ilegais, contrabandistas, narcotraficantes e a arte, esta última viajando nas ondas do *Atlântico Negro* (GILROY, 2001) na música do jamaicano Bob Marley (1945-81), do nigeriano Fela Kuti (1938-97) ou nos enfrentamentos de exilados brasileiros – Caetano, Gil, Raul e etc. – em seu cantar contra a ditadura, ou nas invasões do ciber espaço em qualquer parte conectada do planeta. Trocando em miúdos, os transnacionais, atravessam, pulam, invadem, cruzam as fronteiras imaginadas do estado nação e dentro do território nacional é provocativo e cronicamente “impuro” na construção da identidade nacional, mostrando a fragilidade que esse possui.

do céu, tradição e dinâmica cultural. A tradição e a dinâmica cultural em que estão inseridos tais grupos criam a contradição e dela vivem como cultura. Esta espécie de aproveitamento em que a etnicidade é de forma residual encontrada, porém irredutível, comentado por Manuela Carneiro da Cunha (2009, 1985) mostra o plano sob o signo da semelhança absoluta traçado na escolha dos traços diacríticos, um traço cultural torna-se simulacro de si mesmo. Este seria um projeto irrealizável, pois há uma adaptação do passado ao presente e não o contrário. A produção cultural é uma inovação constante e perceptível, a ênfase está na continuidade e não na imutabilidade do produto. Já na etnicidade há uma descontinuidade real em que a ênfase se instala na imutabilidade aparente do produto (CUNHA, 1985).

Na trilha deste pensamento, é importante considerar dois momentos do grupo pesquisado, 1) o movimento de partida de Cabo Verde para Angola, na década de 1950 e 2) o que estaria situado na independência de Angola e sua retirada para o Brasil, onde se encontram até os dias atuais.

3.5.1 Exôdo I: destino Angola

Vamos considerar a primeira como diáspora 1, que está assentada na saída de Cabo Verde, por motivos de natureza climática/econômica. Dentro da comunidade angolana em Itajaí eles/as estão concentrados/as nos mais velhos, que chamarei de primeira geração. É apontado, dentro deste grupo, a saída de Cabo Verde ocorrida nos anos 1940-50, pelos mais velhos⁶⁹. Situação ocasionada pela procura de trabalho e crise climática no arquipélago.

Meu pai era cabo verdiano, ele foi para Angola com 16 anos. Trabalhou na pesca. Veio sozinho. Essa coisa de procurar uma coisa melhor para viver. [A maioria da geração dos pais de vocês vieram do Cabo Verde. Você sabe o porquê dessa migração de Cabo Verde?] Cabo Verde sempre foi um país mais pobre que Angola. Então eles iam para Angola porque iam ter uma vida melhor. Eles já iam com um esquema de contratado. Chegava um navio e diziam: vamos para Angola e precisamos de tantos para trabalhar no pescado. Eles iam davam os nomes

⁶⁹ Inclusive percebe-se que há alguns pratos “típicos” na festa de novembro são de procedência cultural cabo verdiana.

deles. Meu pai foi isso, fugiu de casa e se jogou (risos). (Eugênia)

Encontramos dentro da constituição desta angolidade em Itajaí, elementos cabo verdianos propostos na vivência destes, que conservam através de memórias e culinárias entre outras significações, pois como vimos em falas anteriores a constituição cabo verdiana na dieta e cultura dos mais velhos fornecem munção para a angolidade no vale, bem como alguns membros retornaram a Cabo Verde a visita, mas nunca retornaram a Angola.

Selecionei duas falas interessantes a esse respeito. Veremos que há uma idéia de cabo verdianos mais politizados que conferem uma maior aguerridade por seus direitos. O pai de Graça, João, deixou marcado na memória de sua filha algumas dessas características, e é através da fala dela que trago a vocês tal referência de questionar e batalhar direitos. Noção que ela lança sobre os homens da primeira geração

Meu pai, os mais velhos, conheciam e mantinham contato com autores como Agostinho Neto, Amílcar Cabral, tinham muita referência em Cuba. Eles questionavam a ordem das coisas, questões salariais por exemplo. Eles se organizavam informalmente por direitos e meu pai era uma liderança⁷⁰ [...] primeiro a família em segundo a política. (Graça)

Tal procedência, Cabo Verde, e o estilo de ser do cabo verdiano de enfrentar as situações, principalmente adversas, fora um dos motivos da primeira geração ter conseguido se instalar em Angola, segundo os interlocutores, com certo conforto: *Então eu vou dizer que nós tínhamos uma vida boa por conta que o cabo verdiano era muito de enfrentar*, nos diz Eugênia quando conversávamos sobre a questão racial em Angola e direitos.

E foi com esta visão política que a organização informal constituída por homens, ao repercutir do fim da guerra anti-colonial e a consequente independência de Angola, recorreram a tal assembléia para decidir o destino de suas famílias.

⁷⁰ Mas adiante veremos que este “conselho”, decidiu por vir ao Brasil, entre outras opções, contribuindo com o plano do patrão português.

3.5.2 Êxodo II: vida em Angola e fuga para o Brasil

Vejamos um pouco de contextos e situações que levaram a decisão de deixar Angola e vir ao Brasil. Expectativas e planos traçados que não seguiram o plano inicial. Abaixo exponho um índice de motivações para a saída de Angola. Percebi que ao longo das narrativas a respeito deste assunto circulavam três pontos fortes que motivaram a vinda para Itajaí: 1) O vínculo de trabalho com uma indústria de pescado portuguesa e o plano do patrão de salvar os barcos; 2) a invasão da UNITA, uma das frentes de libertação que disputavam o poder no pós-colônia – no campo realizado este apontamento destaca-se unânime na fala dos interlocutores mais velhos como propulsor e complementado na fala da segunda geração, que aponta perseguições originadas por motivos raciais, de nacionalidade e partidários que esta facção promoveria após a independência⁷¹; 3) a proximidade afetiva dos envolvidos que buscavam preservar suas famílias e migrar em conjunto, assim facilitando a vivência na terra estrangeira. Cada um desses itens se desdobra em uma diversidade de subproblemas.

Coloquei os motivos divididos em três, porém esta divisão é por mera estratégia de fixação. A sequência 1, 2 e 3, não representam uma ordem de importância ou cronológica, elas estão todas interligadas ao acontecimento do êxodo, e ocuparam o cotidiano pré-saída de Angola. Em seguida discorro sobre elas, na intenção de apresentar ao leitor/a o ambiente que viviam estes personagens e os principais elementos que oficializaram sua decisão.

3.6 Medo de perseguições.

Há uma discussão relacionada à etnicidade, cor da pele, mestiços, brancos e negros inerente a condição de características sobre as etnias, nacionalidades e classificações vinculadas a cor da pele existentes em Angola, gerando perseguições, segundo as conversas que tive com o grupo. A nacionalidade de alguns (Cabo Verde) e a cor da pele apareceu como problema. Quando conversávamos sobre a vida em Angola essas características aparecerem como motivos pelo qual eles e elas saíram de lá. Por outro lado, este tema, aliado aos outros itens

⁷¹ No documentário *Guerra colonial, ultra marina e de libertação*, de Joaquim Furtado (2007), é apresentado o relato de ex-combatentes de ambos os lados. Entre as mortes dos dois lados, houve ataques da parte guerrilheira a propriedades de colonos, sendo que funcionários negros destas fazendas também foram mortos nesses ataques.

mencionados a cima, fundamentam seus laços de solidariedade, não vinculados a cor da pele, ou parentesco sanguíneo, mas sim pelo passado comum em Angola e a situação que tiveram de decidir e encarar juntos.

Gostaria de inserir a partir disso, uma discussão sobre a situação de diferentes grupos étnicos e as relações dentro da colônia angolana, e a mesma discussão dentro dos movimentos de libertação. Mostrarei através desses/as “angolanos/as” e suas memórias como vivenciavam a sociedade angolana, fazendo contra pontos com a brasileira e como eles percebem essa questão que nos diferencia tanto deles. Para auxiliar na visualização deste panorama, insiro como alguns autores de poesia e literatura angolana encaravam a problemática de um país com diferentes grupos étnicos sob a égide de uma metrópole portuguesa e as vésperas da construção de um Estado-nação independente.

As lutas anti-coloniais, exigiam o fim do domínio exercido pela última metrópole a ocupar um território africano, Portugal, que mobilizava o jogo da política internacional ao seu favor, dando manutenção a máscara de provedor da civilização em África. Ao contrário da harmonia emprestada de Gilberto Freyre encontrada em algumas falas, Angola tinha graves diferenças sociais, motivadoras das frentes de libertação nacional.

Em DÁVILA (2010), podemos encontrar um episódio ocorrido em março de 1961, onde Ciro de Freitas, a pessoa responsável por representar o Brasil nas Nações Unidas, escreve uma carta ao ministro das Relações Exteriores expressando sua frustração com a abstenção do voto brasileiro quanto ao assunto de condenação do colonialismo português em África e a eclosão da guerra anti-colonial em Angola. Para ele, ao defender Portugal, o governo brasileiro deixaria de cumprir seu papel na descolonização. Segue parte do escrito de Freitas;

Todos sabem, nas Nações Unidas, que 1) Portugal usa trabalho forçado em Angola, divide angolenses em cidadãos de primeira e segunda classe (“assimilados” e “não assimilados”) e pratica discriminação racial contra negros angolenses, que constituem 97% da população. Todos sabem, igualmente, que, 2) depois de cinco séculos de administração portuguesa, 99% da população negra de Angola é analfabeta. Todos sabem, por último, que 3) ocorrem em Angola violações dos direitos humanos e das liberdades individuais. Portugal nega tais fatos, mas se recusa a permitir a apuração da

veracidade dos mesmos. 4) que invocar compromisso bilateral com Portugal para justificar o voto brasileiro seria admitir que o Brasil se comprometeu a apoiar a política portuguesa no caso específico de Angola, o que é desastroso para nossa situação nas Nações Unidas. 5) finalmente, que a abstenção do Brasil representaria um sacrifício inútil de nosso prestígio, porquanto não só o projeto será maciçamente aprovado [descolonização], mas ainda a desagregação do império português na África parece irreversível e se processará em ritmo acelerado^{72 73}.

Já foi colocado neste trabalho a influência que a colônia portuguesa instalada majoritariamente no Rio de Janeiro tinha sobre as esferas políticas do país, motivo pelo qual a governança brasileira parecia ignorar as políticas de desigualdade citadas por Freitas, que engrossava o coro de militantes, artistas e intelectuais defensores da descolonização dos países africanos sob domínio português. Entraremos agora em uma situação contextual que apareceu ao longo das falas e que está ligada diretamente ao processo diásporico 2: *Cor e espaços de poder*. Estes se apresentaram nas vozes nativas, através de relações em África, aparecendo ora como harmônicas e outras menos amenas, que desenharam sua vida em Benguela, Baía Farta.

Para entender melhor o momento acima mencionado, decidi dialogar com literatos angolanos da época, pois acredito no trabalho literário como expressiva fonte de pesquisa, que relata de forma contundente a realidade vivida.

E foi através das estantes da biblioteca central da UFSC, que encontrei poetas que estavam engajados na luta anti colonial, na formação de um Estado-Nação pós-colonial e atreviam-se em suas palavras a (dês)escrever uma Angola vivida por guerrilheiros, moradores de musseques (favelas) e tribos, apontando contradições e

⁷² Citado em Arinos Filho, *Diplomacia independente*. Apud Dávila, 2011 p 115.

⁷³ Corroborando com esta ideia: “diz Carlos Fortuna: [Portugal] colonizou quando os ventos da descolonização começavam a fazer-se sentir em toda a África [...] Não surpreende que, perante este tardo-colonialismo, também a descolonização portuguesa tenha sido tardia e os seus custos elevados. Teve de ser pago 13 anos de guerra colonial, gastar-se quase metade do orçamento nacional anual, endividar progressivamente o país, reforçar os elos de dependência externa, mobilizar 15 por cento cidadãos em idade militar. Em fim, teve de empenhar uma nação e um regime numa causa historicamente perdida, se vista à luz das tendências seculares do sistema-mundo e da evolução do *ciclo colonial africano*” (SANTOS, 2001, p. 29).

desigualdade social no regime colonial salazarista ultramarino. Poetas como *Luandino Vieira*, *Agostinho Neto*, *PePETela* e *Uanhenga Xitu*, dedicam-se a encontrar a poesia e literatura angolana. Nela encontramos um panorama das aspirações e tormentos de um país africano em fase de descolonização política de sua metrópole, por sinal, a que mais tempo persistiu neste continente.

Corroborando com a carta de Arinos, o romance *Luuanda* (1963), de José Luandino Vieira, lança o olhar sobre a composição de um musseque de Luanda e seus moradores, bem como o relacionamento entre tais e com a Luanda de face portuguesa. Em tal romance aponta, através do conto *o ladrão de papagaio*, o quimbundo e o crioulo praticado por de trás da lei, situações de racialização e o jogo de status co, como por exemplo a garota negra assimilada criada de sua madrinha branca: *casar com branco para melhorar a raça e não com mulato*, ou a fala do personagem Zeca Santos: *mibika a mundele, mundele uê* (criada de branco, branco é) (VIEIRA, 1963, p 148). Tensões e máscaras em jogo.

Assim o objetivo desta parte é argumentar junto às narrativas e histórias, a articulação entre cor e espaços de poder, representada aqui, através da polifonia de autores angolanos e refugiados em Itajaí. Anti-colonialismo, poesia africana/angolana preocupada em apresentar os angolanos como angolanos, e vozes nativas desenham a vida destes refugiados antes do exílio complementando assim o panorama tão diversificado em Angola, que desencadeou o movimento de vinda para o Brasil..

Um país que se apresentava com grandes variações de cor da pele, é assim que nos apresenta a Angola do tempo colonial, Eugênia, que viveu até os seus dezessete anos em Angola. Filha de cabo verdiano com angolana oferece uma visão desta diversidade na província ultramariana⁷⁴.

As pessoas falam isso por que, lá em Angola, como no Brasil, tem mais negros, lógico, hoje, de setenta para cá. Quando não tinha essa guerra na cidade não era esse país como é, era um país mestiço. Tinha muito branco [...] Lá em Angola eu

⁷⁴ Em *Portugal não é um país pequeno* de Manuela Manuela Ribeiro Sanches, encontramos as estratégias do regime salazarista para manter sua colonização por uma máscara de país ultramarino. Talvez a imagem mais expressiva desta estratégia, seria o mapa mundo unindo as diferentes terras portuguesas e comparando esta extensão a outros países europeus. Pegado a este domínio, o lusotropicalismo freyriano - ação discursiva e ideia corrente.

seria, como se diz, a cafuza, não seria negra. Sei que sou negra, mais teria uma denominação porque meu pai era mulato e minha mãe negra. Se ia tá no documento escrito cafuza, não vou saber te dizer isso. Mas hoje tu chega lá e negro é negro e pronto. As pessoas podem se dizer que são mestiços, mas sabiam que eram negras. Meu avô dizia que sou cafuza, mas eu sei que sou negra porque meu pai era mestiço, minha mãe era negra. então os dois são negros. (Eugenia)

Para atizar um pouco mais esta vertente, gostaria de temperar a questão com as tentativas lusotropicalistas de patrocinar uma ideia de harmonia racial e Portugal, que tinha sua propaganda ancorada na experiência brasileira – já vimos como tal harmonia racial foi atacada por expoentes como Abdias do Nascimento, questionada em África por intelectuais como Kwane Nkrumah (1909-1927), Léopold Senghor (1906-2001) - ideias fundamentadas em grande parte pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, que prestou serviços diretos a Salazar e seu regime, e não servia para nada mais que dar continuidade ao regime colonial português.

Podemos observar os vestígios da construção dessa harmonia racial em Angola na fala de Carolina, apresentando uma versão amparada na comparação com o Brasil, composta por um respeito interétnico.

Em Angola nós nos relacionávamos com todos. Eu saí de lá em idade escolar. Menina. A nossa sala tinha gente de todas as cores. Se uma menina branca dissesse para uma menina negrinha: sua negrinha [performance]; ela metia a mão na cara dela e resolvia. Entende. Mas no geral assim, não havia essa coisa assim de que separa as pessoas. Os adolescentes como meu ex-marido [...], depois dos dezoito anos, frequentavam clubes onde os brancos iam, onde todo mundo era amigo. Filhos de juiz, de não juiz, de médicos, não médicos. Não deu para sentir esse racismo lá como existe aqui. Era diferente. Nós viemos com um conceito de que nós somos pessoas, cidadãos. Nós entramos em qualquer lugar. Qualquer lugar do mundo nós entramos. Pra nós não existe esse conceito da separação. Não sei se você consegue entender? [...] aqui de uma forma tão disfarçada, tão fingida, que parece que não existe. Não havia uma ação, uma atitude [...] não vejo isso nem na história de Angola.

E quando chega ao Brasil, depara-se com um quadro que para ela era muito diferente do que encontrava em sua terra natal.

Pessoal que veio do interior trabalhar em Angola, que eram os nativos os nossos primos-irmãos escurinhos sofriam racismo? Não sei, na minha época não talvez. Porque nós convivíamos com eles igualmente, com os brancos era tudo igual. O meu conceito, o meu, é que primeiro eu sou uma pessoa. Eu não tenho essa coisa absorvida de que: eu sou negra eu tenho que cuidar onde eu entro, tem lugares que pra mim não é adequado. Isso para mim não existe! Nunca pensei nisso, isto não está em mim, e fiquei espantada quando cheguei aqui e tinha o salão dos negros, o Sebastião Lucas, na Vila Operária. Aquilo é absurdo, salão dos negros. Porque lá nos misturávamos e pronto. Então eu não conheço isso. Não vou dizer para você que era 100% assim. Devia ter racismo sim. Todo lugar tem. Tem aquele que não gosta do preto, tem aquele que não gosta do branco. E assim vamos. (Carolina)

O interessante aqui é como as posições parecem deslocadas, vejam bem, o Brasil e sua harmonia racial, há tempos questionada não se apresenta como referencial de pluralismo étnico racial, em contrapartida, a Angola portuguesa dava os sinais de um progresso diverso e sem rugas étnico-raciais. Passando para o campo da antropologia aplicada, o estranhamento do exótico torna-se mais evidente, através das zonas de contato, enquanto estranhar o familiar, possivelmente para esses migrantes, fica mais difícil desnaturalizar as formas do viver.

Porém esta posição não é unânime, mesmo seus companheiros de viagem para Itajaí, não compartilham desta visão. Há uma dualidade apresentada na fala destes, a da soberania nacional e do progresso. Quanto à soberania, o MPLA e seus símbolos, são compartilhados e reconhecidos pelo grupo como a Angola de que fazem parte, manifestando tal intensidade nos laços afirmados anualmente na festa pela independência de Angola. Uma Angola que se libertou e galga seu espaço no mundo globalizado, como nação emergente, rica de recursos minerais, e ainda com muita dificuldade de equilíbrio social, porém há uma alusão aos benefícios na educação e infra-estrutura, bem como uma possível harmonia racial. Falas que são carregadas de estereótipos, de diferentes lados, e que por fim das contas irão estabelecer a decisão

deste grupo de fugir de Angola e o seu direcionamento na assunção de uma angolanidade fora de Angola.



11- Eugênia enquanto conversávamos sobre sua trajetória/história de vida em seu trabalho numa escola municipal. Ex-professora, atualmente locada na secretária.

Uma fala, que apresenta um complemento desta dualidade, é de Eugênia, que nos havia falado sobre a pluralidade de tonalidades de pele, mas não descarta a desigualdade social presente no dia a dia. As desigualdades estavam centradas principalmente na origem, oportunidade social e hierarquias. Eugênia fala sobre a própria ocupação espacial da fábrica de pescados onde seus pais trabalhavam e moravam. O lugar reservados aos angolanos nas moradias oferecidas pelo contratante, variavam, de acordo com ela, mais por uma condição econômica de exploração do que propriamente a pele.

Onde eu morava, meu pai tinha poder aquisitivo. Eu digo que Angola é feita de poder aquisitivo. Na vila onde morávamos, meu pai era motorista de barco, tinha um bom salário, morávamos bem, então onde tinha brancos, tinha negros no mesmo lugar. Os meus amigos lá em

Angola eram negros e brancos, talvez fosse maioria branca. Tinham mais brancos, mas tinham uns desses brancos que eram os madeirenses, eles se achavam mais que os portugueses, aí havia um preconceito velado contra eles, porque eles eram da madeira. São madeirenses e portugueses. [Tem uma hierarquia?] Tinha uma hierarquia. Os de Portugal. O pessoal de Cabo Verde mais de brigar que os angolanos, essa coisa de ter o seu lugar. Lá em Angola como eu vivia nesse contexto de negros e brancos, os negros já tinham poder aquisitivo melhor. Onde nós morávamos tinha a fábrica. Aí quem tinha poder aquisitivo melhor morava na fábrica mesmo. Quem tinha menor poder aquisitivo morava onde? Morava atrás da fábrica. Eram os negros que vinham das terras deles que eram dos interiores. Vinham como contratados dessas firmas, eles ganhavam menos que meu pai. Nós morávamos no que chamávamos de quintal, o quintal era formado por uma parte da frente e a parte, mas lá atrás, que era onde os negros pobres moravam. Esses coitados sofriam muito racismo. Muito discriminados. Geralmente eles não estudavam, iam cedo para a fábrica trabalhar. (Eugenia)

Não é difícil de enxergar com um pouco de bom senso a constituição de favelas brasileiras em sua maioria ocupadas por pretos, ou quase pretos, brancos quase pretos de tão pobres. Poderia citar aqui diferentes estudos sobre Censo demográfico e contra-ataques da propagandeada harmonia racial, mas prefiro cunhar aqui minha vivência na favela do Bode, localizada no Recife/PE, durante um mês e meio, onde percorri becos e barracos⁷⁵. Foi através dessa vivência que pude

⁷⁵ Durante parte do mês de dezembro e janeiro, fui convidado a ajudar no trabalho de campo de minha companheira, a antropóloga Alexandra Alencar, sobre o processo de patrimonialização do maracatu nação, manifestação a qual faço parte desde 2002. Durante este período residi na favela do Bode/Pina, local onde se encontra a nação Porto Rico, a qual tenho afinidades musicais e grande amizade com mestre Shacon, a lálorigá Elda (ambos responsáveis pelo grupo) e diversos batuqueiros. Por tal proximidade providenciamos com a ajuda de mestre Shacon, um lugar de moradia, onde ficamos minha família e eu. Nesta estadia pude explorar vivências como catar caranguejo com amigos de favela em lamas da metrópole nordestina para complementar as suas refeições e tocar com a nação, o que me rendeu muitas visitas e conversas em barracos alheios. Este exemplo fica mais forte se pensarmos que o filho ilustre desta cidade é Gilberto Freire, logo, podemos averiguar as mazelas da democracia/harmonia racial.

verificar nesta e em outras favelas, onde o maracatu de baque virado acontece, as condições de vida sem água encanada ou espaço físico adequado para uma família viver. Barracos abrigam em muitos casos pessoas, geladeira, fogão, camas e cachorro num único cômodo apertado.

É um pouco da realidade que nos apresenta o poeta, literato e ensaísta Luandino Vieira, que traça nas linhas de *Luuanda*, os musseques, áreas na metropolitana capital Luanda e suas realções. O personagem Carrito, mestiço morador de um musseque, que através de seus olhos nos empresta exemplos do binômio cor/poder aquisitivo, quanto às condições e tratamentos socialmente estabelecidos, o que nos dá mais margem de entendimento quanto ao fracasso da política salazarista de assimilação pelo lusotropicalismo. O mestiço Carrito, apesar de todo seu receio de entrar numa loja fora do musseque para procurar emprego e libertar sua barriga da fome que o corroia, entra pela porta de vidro e ao ser encarado de cima a baixo, uma única pergunta: “*youê mora onde?*” e após a sua resposta é escorraçado da loja pelo funcionário que o acusa de ladrão, e tanto ele quanto os vizinhos atrasavam o desenvolvimento de Angola.

Outros autores angolanos avaliam em seus escritos à situação de desigualdades e perseguições vividas em toda a África, em especial Angola, em conflito com as ideias transcritas aparentemente carregadas de um lusotropicalismo benéfico. Assim a questão evidente da soberania nacional e progresso, passava por um coeficiente de situação social vivida por nativos de Angola, principalmente quanto sua posição dentro do esquema colonial.

Agora que visualizamos um pouco da situação vivida pelos refugiados/as de Itajaí quando ainda moravam em Angola, percebemos que a questão racial era complexa. A diversidade de “peles”, “tribos” e populações dentro de Angola como problema já fora descrito nas páginas do romance *Mayombe* (1979)⁷⁶, do autor Pepetela, conhecida

⁷⁶ É interessante sobre este romance, e seu autor, é que foi concebido a partir de suas experiências na linha frente das batalhas no enclave de Cabinda. Através de relatórios sobre estas formulou a maior parte do livro, assim Frank Marcon, estudioso da obra de Pepetela, escreve que “as questões que enfrentava no dia a dia, Pepetela acrescenta que escreve com o objetivo de ‘compreender Angola em processo’ e que a literatura é o seu ‘campo de expressão’ privilegiado para tratar destas questões [...] seus livros revelam sua preocupação com discussões que envolvem, principalmente, a questão da “nação” com relação a “identidade” [...] os romances de Pepetela são o que ele propõe como exercício livre de aprendizado crítico e desestabilizador dos seus próprios valores e dos valores políticos e éticos do mundo em que vive” (MARCON, 2005, p. 19).

história que narra uma frente de batalha da guerrilha do MPLA em Cabinda, enclave territorial de Angola. Em seu livro, ele destaca os enfrentamentos internos quanto à questão do tribalismo, dentro de suas fileiras como algo que atrapalharia a unidade da nova nação e participação de mestiços no MPLA. Um partido que entre suas propostas, não via na exclusão de mestiços ou brancos de seus quadros uma alternativa para a Angola que se pretendia (pensamento avesso nas facções rivais) (TALI, 2001). Segue abaixo a fala de *professor Teoria*, um dos personagens da guerrilha na floresta do Mayombe e sua angústia quanto ao seu lugar no mundo:

Nasci na Gabela, na terra do café. Da terra recebia a cor escura do café, vinda da mãe, misturada ao branco defunto de meu pai, comerciante português. Trago em mim o inconciliável e é este o meu motor. Num universo de sim e não, branco ou negro, eu represento o talvez. Talvez é não para quem quer ouvir o sim e sim para quem quer ouvir não. A culpa será minha se os homens exigem pureza e recusam as combinações? Sou eu que devo tornar-me sim ou não? Ou são os homens que devem aceitar o talvez? Face a este problema capital, as pessoas dividem-se aos meus olhos em dois grupos: maniqueístas e os outros. É bom esclarecer que raros são os outros, o mundo é geralmente maniqueísta [...] criança queria ser branco para que os brancos não me chamassem de negro. Homem, queria ser negro, para que os negros não me odiassem. Onde estou eu então? [...] a minha vida é o esforço de mostrar a uns e a outras que a sempre um lugar para o talvez. (PEPETELA, 1979 p 16 e 22)

Trecho que anda de mãos dadas com as conversas sobre tal assunto que tive com Joca e sua mãe Dona Maria quanto à condição da escola em Angola no tempo em que moravam lá, se havia segregações e etc., apareceu à posição desta instituição como rígida, mas com problemas deflagrados em virtude da cor da pele.

Do pouco que estudei na escola primaria, não estudei com negro que seja pai negro e mãe negra eu não estudei. Estudei com filhos de negro só que assim, pai negro, a mãe é mulata; pai mulato, a mãe era negra. Mãe branca, pai negro [...] na minha época, 1948, não estudei com negro nenhum. A

escola era pra todos, mas pra tu ser mais alguém [...].Tinha que ser a categoria do pai [...]um enfermeiro, um professor também (D. Maria)

[A categoria que vocês dizem é de profissão ou de cor da pele?] Os dois. (Joca)

A profissão lá chama mais [...] (Dona Maria)

A cor da pele mais ainda. Às vezes tinha um filho de negro que o pai era enfermeiro, ele conseguia seguir alguma coisa do pai dele e não ser, vamos dizer, um braçal. Mas tinha muito pouco. A oportunidade não era muito dada para o nativo negro. E nós, principalmente dessa comunidade aqui que veio, talvez fomos a parte da raça que mais sofreu. Por quê? Nós estávamos no meio. Eu falo no meio por quê? Porque tinha o branco português, o negro angolano e nós éramos mestiços, nós era a mistura. Então, pro português, pro branco, essa parte de mestiço estava no lado do negro. O negro por sua vez achava que essa parte mestiça tava do branco [...] o mestiço que nós somos. Que nós não somos brancos puros, nem negro puro. Todos nós que viemos nessa comunidade somos assim. Eu tenho parentes, familiares negros e brancos portugueses. Ficou uma coisa muito dividida, os dois lados tinham desconfianças do mestiço. (Joca)



12- Da direita para esquerda: filho, mãe, esposa - Joca (Angola), Dona Maria (Angola) e Luciana (esposa de Joca/Brasil). Após uma entrevista no show da Martinália na festa da copa de veleiros *Volvo volta ao mundo -2012*, a qual ironicamente, Joca comentou que o primeiro barco a chegar foi o deles.

Contribuindo para discussão, as palavras de W.E.Du Bois, quanto à sensação, pretensões e preocupações quanto à dupla consciência, lugar onde poderíamos enquadrar diferentes pessoas e situações para além do negro americano, como mestiços, refugiados, o ser pós-colonial entre outros:

É uma sensação estranha, esta dupla consciência, esta sensação de se estar sempre a olhar a si mesmo através dos olhos dos outros, de medir a nossa alma pela bitola de um mundo que nos observa com desprezo trocista e piedade [...] a história do negro americano é a história deste conflito, deste anseio de atingir um estado adulto consciente de si, por fundir esta dupla consciência num ser melhor e mais verdadeiro. Não deseja que nenhuma das anteriores consciências se perca através desta fusão. Não pretende africanizar a América, pois a América tem muito a ensinar ao mundo e á África. Não

pretende branquear sua alma de negro numa corrente de americanismo branco, pois sabe que o sangue negro tem muito a ensinar ao mundo. Apenas deseja que um homem possa ser, ao mesmo tempo, negro e americano, sem ser amaldiçoado e humilhado pelos seus próximos, sem que as portas da oportunidade lhe sejam brutalmente fechadas na cara⁷⁷.

É importante ressaltar que não eram apenas os mestiços que sentiam-se ameaçados pela UNITA. Graça, ao comentar o peso que a possível invasão da UNITA teve sobre a decisão de fugirem, demonstra a ideia que esta organização pretendia uma Angola para os angolanos, uma preocupação em que aparecem os não angolanos como alvos e não apenas mestiços. Na região de Benguela, como um dos locais onde as forças da UNITA, apoiadas pela África do Sul, estavam agindo⁷⁸.

Só que assim, só quem era negro mesmo sem nenhuma mistura era realmente angolano para ele [Jonas Savimbi e a UNITA] quem tivesse uma tonalidade mais clara ele matava mesmo [...] ele acreditava que Cabo Verde é um povo de uma mistura que não é africano, isso soube depois⁷⁹.
(Graça)

Voltando a questão do mestiço dentro da conjuntura para libertação nacional não era apenas uma preocupação de ordem civil. A existência de pessoas mestiças na direção do MPLA gerou severas críticas por parte da FLNA, que através de seu discurso procurava fazer o MPLA passar por um movimento de “filhos de portugueses” e de privilegiados. Assim a questão do papel dos mestiços e dos brancos na formação somática do MPLA confrontava-se com o etno-nacionalismo da FLNA. Tais ataques geraram uma divisão interna, que por um lado

⁷⁷ Du Bois, W.E.B. *Do nosso esforço espiritual*. In: SANCHES, 2011.

⁷⁸ Em conversas com o professor Samuel Aço do Centro de Estudos do Deserto (CEDO) – localizado na Namíbia, em virtude de sua palestra realizada na UFSC, ele mencionou um filme de Rui Duarte de Carvalho Chamado *Faz La coragem, camarada* (1977), que registrava o êxodo da região de Benguela em função da guerra civil.

⁷⁹ Em um jantar na casa de Dona Maria, Joca me contou sobre sua irmã mais velha, Faustina, que não conseguira fugir junto com eles para o Brasil porque as estradas estavam já bloqueadas e ela estava na casa de um parente fora de Baía Farta. Há poucos anos, esta família, com a ajuda da antropóloga Margarida Paredes, conseguiu rastrear o paradeiro de Faustina. Ela acabou por ingressar na UNITA e tornou-se amante de Jonas Savimbi, e que ele mandara executar a moça por ser mestiça e estar grávida dele.

defendia, através de Viriato da Cruz (mestiço), a retirada dos de cor demasiadamente clara do comitê diretor e que estes trabalhassem por debaixo dos panos. Enquanto a vertente comandada por Agostinho Neto defendia incansavelmente que a unidade do MPLA não deveria tolerar qualquer concessão aos fundamentos do movimento, entre eles a prática de um anti-racismo (TALI, 2001). Nas “resoluções finais” da conferência nacional do MPLA, em 1962, foi reafirmado que o MPLA *“não tolerará o tribalismo, o regionalismo ou a intolerância racial, nem as distinções de caráter político e religioso”* (TALI, 2001 p 80).

Assim, podemos perceber a situação que este grupo se encontrava, pois possuía elementos mestiços, vínculos empregatícios com portugueses, alguns eram estrangeiros e outros alinhados a ideologia do partido MPLA⁸⁰.

Com tal situação de insegurança e o perigo eminente de uma perseguição, os homens da primeira geração discutiam a possibilidade de deixar o país e as propostas que tinham na mesa para tal fim. Entre as propostas, segundo Graça e sua mãe Dona Marciana, houve divergências quanto ao destino da empreitada. Parte do grupo achava que deveriam pegar os barcos e navegarem até Cabo Verde, diferente da proposta do patrão português que afiançou destino certo para trabalho e venda de barcos em Itajaí/Brasil, uma pequena parcela cogitou a permanência e encarar a situação.

Mãe, vocês mulheres sabiam que viriam para o Brasil? (Graça)

Só os homens, [Graça: - Por que?] Porque diziam que as mulheres falavam muito. O patrão queria vender os barcos. [Graça: - E quem queria pegar os barcos e ir para Cabo Verde?] Era teu pai. Seu Adriano e Seu Felipe que queriam seguir o plano do patrão. (Dona Marciana)

Assim Charles, teve muita discussão, problemas, o número de pessoas por barcos. Então viemos todos num barco e seu Adriano em outro, ele era meio que uma “isca” para garantir que os outros barcos chegassem. E isso que eu coloco aqui, é toda a história que eu ouvi desde que me entendo por gente. Depois os relatos de quando a gente senta e eles contam sobre essa questão de fugir de Angola. (Graça)

⁸⁰ Dona Adriana, por exemplo, fazia parte Organização da Mulher Angolana – OMA, ou como a já mencionada simpatia pelos escritos de Agostinho Neto.

Quando perguntei a Joca e sua mãe sobre o que sabiam do Brasil antes de partirem, e se isso influenciou na decisão, me contaram que uma das principais fontes de informação eram os encontros entre famílias na casa de um e na casa de outro, uma prática comum entre eles e que como vimos no capítulo anterior motivou a festa e a associação.

Eu quando criança quando ouvia falar do Brasil, era um país 50000 mil anos pra frente de onde nós estávamos, por exemplo, né. A gente ouvia falar muito do que tinha aqui de construções, muito do carnaval, era uma referencia muito grande, do futebol também. Os mais adultos até comentavam assim, nossos pais, em relação às construções, não sei o porque, eu particularmente não sei dizer porque eles tocavam nesse assunto, mas a parte de engenharia do Brasil, seria uma coisa mais avançada. Eu tinha o Brasil assim como um país espelho. Um espelho pra se viver. Parece que na época que nós ouvíamos falar do Brasil tudo aqui era bom, tudo era maravilhoso, tudo era legal, dava pra colher bastante frutos. [Essas informações chegavam através de que canal?] Essas informações vinham através das pessoas mais velhas, conversas. Nós tínhamos o costume às vezes de reunir-se na casa de alguém à noite, fazia um prato, como se diz, jogava conversa fora. E outras coisas, através de revistas, rádios, rádio novela, na época tinha muito. Né mãe? (Joca)

Nós escutávamos sim, e até assinávamos algumas revistas daqui. Chacrinha. (Dona Maria)

Enquanto Angola caminhava para sua independência, muito em parte acelerada pelo inicio da Revolução dos Cravos (1974), portugueses e seus descendentes já nascidos em Angola começaram a partir, muitos deles vieram para o Brasil.

3.7 Em travessia

A organização informal deste grupo, já descrito há algumas páginas, tomará sua decisão, a primeira geração equalizou relações de amizade, vínculos empregatícios e a família distante da perseguição e da guerra, culminando na madrugada de novembro de 1975. Este momento é encarado, através da circularidade que assumiu, como uma espécie de “mito” criador, expressado na comunidade de angolanos e angolanas em Itajaí, uma comunidade que por terem, nesta ocasião, remado no mesmo

barco, constituem a comunidade translocal de permanência no Brasil há quase quarenta anos. Abaixo segue alguns relatos do momento de viagem contada por elas e eles.

Compartilhando perspectivas comuns, ao menos em minha análise, a história vista de baixo, teorizada desde a primeira geração pela Escola dos Annales na França, Peter Burke, coloca a serviço dos infames a história, permitindo minorias entenderem que fazem parte da história e que essa é uma construção temporal teorizada por intelectuais e seus métodos, porém, são vividas por todas as pessoas. Do general ao soldado, das elites à favela, as diferentes esferas sociais deixam seus vestígios (BURKE, 1992).

Digo isso, pois considero muito boa a ideia de Gayatri Spivak quando debruçada sobre a questão *Pode o subalterno falar?* (2010). A questão não está somente localizada no poder falar. Os espaços de escuta são inexistentes, quando muito, insuficientes. Talvez a pergunta devesse ser formulada (*como*) *o subalterno é ouvido?*

Tal associação pode ser vista como uma abordagem antropológica da diversidade cultural e atividades humanas no processo histórico de comunidades, por exemplo, quilombolas, indígenas, favelados, artistas fora de eixos comerciais e grande mídia, bem como de refugiados, disponibilizando, em certa medida, o espaço da escrita (no caso dessa dissertação) valorizando o ponto de vista desses personagens.

O ponto de vista da minha família, nós não dizemos da nossa família, nós dizemos dos mais jovens, das mulheres, porque nós observamos o que ia acontecer. O seu Adriano sabe a história toda, mas eles têm alguma coisa que eles deixaram para gente dizer. Meu pai simplesmente chegou em casa, nossa vila foi atacada pelos tanques de guerra era umas quatro, cinco horas da tarde, quando eram sete, oito horas da noite, não me lembro bem o horário porque nós vimos aquele povo todo armado [e a Senhora lembra dessas cenas?]. Lembro, eu tinha um irmão, que hoje ele já é falecido, que nós éramos do MPLA, esse meu irmão, que era pequeno, dizia assim: - Eu vou lá e vou dizer que sou do MPLA. E meu pai falou:- Tu vai dizer nada se não vão matar nós todos. Que é verdade porque quem chegou lá foi a UNITA, para atacar, e eles eram os terríveis. Então quando chegou umas sete e pouco da noite, meu pai disse que nós vamos para o Brasil. Pensa, quando se

tem dezesseis anos, se fala em Brasil... [O que você conhecia do Brasil?] Conhecia cinema, essas coisas assim, mais na cabeça de dezesseis anos que quer diversão. Tu pensa, mas não pensa também. Ninguém pensou que vinha para o Brasil e nunca mais ia voltar. Aí meu pai chegou: - Não é pra pegar só coisinhas não. É pra levar o que a gente puder levar. (Eugênia)

Os meus irmãos adolescentes não se conformavam de ter que sair de lá. Eles tinham o ideal de ser angolano, era como se eles tivessem que largar isso. Abandonamos nossa pátria. Para eles nós éramos covardes porque abandonamos nossa pátria num momento que não poderíamos ter feito isso. Era uma revolta muito grande com os pais e os pais preocupados em proteger a família. (Graça)

Assim, o que é narrado hoje como um *mito de origem*, foi assunto de tensão entre gerações em outros momentos históricos. Narrá-lo hoje é refazer o caminho de volta, de conciliar-se com Angola, passado o momento de guerra civil, principalmente pela segunda geração que veio muito jovem para o Brasil, alguns, segundo o relato a cima, contra sua vontade.

Carolina, que nos narra um pouco do momento da partida aliada a uma reflexão sobre a situação do país e de seus pais, coloca diferenças claras sobre os dois processos diaspóricos, um vivenciado pela primeira geração e outra pelos mesmos mais seus cônjuges angolanos e seus descendentes nascidos em Angola. Por suas palavras podemos perceber diferenças entre sair da terra natal para progredir economicamente e outra para não morrer.

É fato realmente que para muitas pessoas isso levou a estágios profundos de depressão, porque a coisa não acontece: ah, vamos trabalhar naquele país e tal. Por exemplo, a minha mãe de criação que é minha mãe, tenho como mãe porque a primeira faleceu, a biológica [angolana], ela saiu de Cabo Verde para Angola então esse processo dos cabo verdianos como Seu Adriano e tal, foram para Angola em busca de um futuro melhor. No nosso caso nós saímos não foi em busca desse futuro, foi para não morrer. Quer dizer, tanto é que fomos para África do Sul, para Namíbia na época, território sul africano, acreditando que voltaríamos para Angola em alguns dias. E as coisas foram ficando. A fuga se

deu a meia noite e tudo escuro, e a minha mãe dizia assim: Deixa isso que nós vamos voltar. E eu fui deixando porque íamos voltar, acreditávamos realmente, mas nunca mais voltamos. (Carolina)

Quando questioneei sobre as guerras anti-coloniais, me disseram que escutavam o barulho de artilharia muito distante, principalmente à noite quando o silêncio no bairro predominava e que foram mais ao longe da cidade, não sentiram tal pressão. A tensão se tornou mais insuportável nas vésperas da independência, quando houve a retirada do exercito português e o controle absoluto dos territórios angolanos pelas facções que posteriormente desencadearam a guerra civil angolana – oficialmente no período de 1975-2001.

Angola era tudo pra mim. Apesar de ser criança, adolescente, mas eu tinha propostas de vida pra Angola. Jamais nunca, nunca imaginei deixar Angola, principalmente do jeito que nós deixamos. Mas depois que nós viemos pra cá ficou um sentimento de que nós abandonamos alguma coisa, mas não por nossa culpa. Não como se fosse um traidor, mas deixamos alguma coisa pra trás, mas não por nossa culpa, mas por culpa de alguma coisa. (Joca)

Cheguei com 14 anos. Meu ponto de vista você tem que provocar, porque como vou dizer, eu tenho meu ponto de vista político, eu tenho meu ponto de vista como cidadã que perdeu muito com essa guerra, os sonhos que tínhamos foram perdidos, ou seja, toda uma vida, você tem a trajetória de uma vida e todo o curso dessa vida foi alterado, foi modificado, não fazia parte dos nossos planos isso. Minha mãe dizia as vésperas da guerra já, com os tanques, jipes circulando, militares pela cidade, minha mãe esperou até a última hora, porque os nossos conhecidos, as tias, as amigas da minha mãe estavam saindo do país, uns pela Cruz Vermelha, outros com passagens pagas, indo para Portugal. Mas nós não queríamos sair de lá, nós não queríamos, tínhamos esperanças que as coisas mudassem, que não houvesse guerra, que essa transição de independência, de colônia para independência ocorresse de uma forma pacífica sem necessidade de sairmos do país. Mudamos para outra cidade ao lado, próxima, mais ou menos como daqui a Itapema, aproximadamente e lá infelizmente a guerra foi

chegando cada vez mais próxima ... Eu morava em Benguela e fui morar em Baía Farta onde morava o resto da comunidade que está aqui. (Carolina)

Se pensarmos que por um lado a um sentimento de abandono de uma angolanidade identificada com a revolução, é também a possibilidade de criação de outra angolanidade, menos marcada pelo nacionalismo, e mais orientada para as relações familiares, a vida cotidiana.

No dia 05 de novembro de 1975, oitenta e quatro pessoas entre adultos e crianças, cruzaram o Atlântico, deslizando por águas onde outrora navios negreiros faziam suas rotas no contexto escravista. Cinco embarcações de pesca, levantaram âncoras após a invasão da UNITA, uma das frentes de libertação que disputavam o poder no pós-colônia. Em busca de “águas mais tranquilas”, esses personagens seguem para a Namíbia (05 dias) e em seguida para a margem de cá (19 dias), rumo a sua nova “casa”. Esses sujeitos deram início a uma nova forma de viver, com certeza, diversa a que estavam habituados. Por outras autoras já havia sido apontado que novas angolanidades compõem a foz do Itajaí (PAREDES & ALENCAR, 2009), porém depois de ter realizado esta etnografia, acredito estarmos tratando, também, de novas afro-brasilidades e novas africanidades, menos marcadas pela diáspora forçada da escravidão, menos marcadas pelo pertencimento ao nacional, mas sim perpassada pela ideia de construção de uma nova África contemporânea. A tudo isso acrescento as aspas, que direcionam essas configurações em relação com a cultura existente, por muitas vezes tratada como hegemônica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois desta investigação considero que quebrei um pouco o silêncio de dentro e de fora. Pude me ouvir e ouvir outros e outras, conhecer vidas e trajetórias que expandiram meus horizontes através de novas aprendizagens, colaborando em minha formação, no que tange os estudos sobre migrações, diásporas, identidade, símbolos compartilhados, etnografia, África e as relações entre essas e outras idéias comuns a este trabalho. O papel em branco cedeu espaço às palavras, ao texto; o som quebrou o silêncio através das múltiplas vozes, e mesmo o “silêncio” destas vozes disse alguma coisa. Som e o não som compõem a melodia, o ritmo, a harmonia, a música.

Cortar a vida e começar tudo de novo, como disse Joca, mostrou-se uma tomada de consciência de sua diferença e identidade de grupo comum, desvendando processos de luta por direitos e reconhecimento, diálogos com diversas instituições no jogo das identidades. O recomeço como história comum e organizadora de suas narrativas sobre suas famílias, suas escolhas, sobre eles mesmos.

Chamo atenção para este aspecto, o do projeto de encontrar um chão, um projeto de territorialização, de fixação como forma de obter segurança, ao contrário do movimento e instabilidade dos barcos. Os barcos foram vendidos e outras profissões passaram a ser praticadas, a questão de projeto, percurso, trajetória, encontram-se num movimento de diáspora – entendida como uma diáspora africana distinta das diásporas criadas pelo escravismo colonial – engajando estes africanos/as neste movimento de dispersão forçada pela guerra e levada ao refúgio. Sei que o conceito escolhido, diáspora, possui diferentes significações ao longo das diferentes experiências relatadas em literaturas específicas sobre o assunto (CLIFFORD, 1994; GILROY, 2001 e 2007) o que demonstra que há muitos tipos de conceitos referentes a diáspora, o que exige um grande cuidado quanto a generalizações sobre o mesmo. Relacionado a esta ideia, tentei demonstrar baseado nesses autores como à identidade deve se descolar de conceitos essencializados e cristalizantes. A diáspora nos apresenta novos ingredientes para se pensar a identidade, torna problemática a espacialização desta e desconstrói a mecânica cultural e histórica do pertencimento (GILROY, 2007).

Esta dissertação ao assumir as múltiplas experiências encontradas dentro das paginas, se alinha com perspectivas pensadas a partir dos pressupostos teóricos metodológicos que preferem não

oferecer uma única explicação para questões analisadas. Por tanto, buscou-se construir um referencial analítico que leva em consideração diferentes pontos de vista. “Angolanos/as”, teóricos/as, orientador/a, poetas e literários, me ajudaram a tecer esta tela. Em outras palavras tentei colocar em diálogo diferentes perspectivas sobre a diáspora desses “angolanos/as”. Ainda na esteira deste pensamento, a dissertação procurou estar atenta ao perigo de uma história única⁸¹.

Sobre a História e esta dissertação, dado o teor do tema, podemos alinhar também com o pensamento do inglês Eric Hobsbawn (1998), onde ambas tem sentido e função política, ou seja, o passado pode ser usado para legitimar ações do presente de diferentes matizes, entre elas, políticas, étnicas e nacionalistas. E se a história desses “angolanos/as” está iniciada em um processo diaspórico, seu presente extrapola estas categorias, mas ao mesmo tempo utiliza-se dessas para constituírem-se e circularem dentro e fora desses “limites”.

Longe de emitir uma conclusão sobre o processo identitário de “angolanos/as” em Itajaí, o trabalho apontou algumas vivências com estes, pondo em foco a experiência destes em diáspora e pontuando algumas características apresentadas por eles/as e observadas por mim.

As teorias da etnicidade que ajudaram a compor este trabalho mostram que apesar de diferentes, a cultura e a etnia são interligadas, ao menos isto foi depreendido dos discursos, e constituinte da identidade expressada por eles/as no e para além do Estado-nação, nacionalismos e nacionalidade. E isso averigui no capítulo 1 quanto à busca por adquirirem documentos oficiais, que possibilitassem principalmente o trabalho formal, gerou um vai e vem em diferentes embaixadas. A perda da cidadania portuguesa e a necessidade de se ter um país de origem, foram delineando novos rótulos e emblemas para nomear a experiência que os envolveu e os enlaçou na travessia atlântica. O documento oficial fala de refugiados angolanos, garantindo uma identidade essencializada, em certa medida buscada e conquistada pelo grupo. Na contra mão da oficialidade é descrito no capítulo 2 a composição de novas angolanidades, pelas confluências de diferentes origens, cores, cheiros, sons e sabores.

A cultura e a etnia composta em diferentes quadrantes são apresentadas, a meu ver, aquém de uma condução da memória e um argumento político de reivindicações. Ou seja, uma “cultura”, longe de ser algo objetificado, se põe e se contrapõe a lógica que lhe é externa,

⁸¹ Vídeo amplamente difundido de Chimamanda Adichie: “O perigo de uma história única”, com mais de 114.000 visualizações no youtube.

aquilo que acredito ser a cultura hegemônica, ou a cultura sem aspas. É claro que estas não são separadas, mas constituintes do Estado-nação, que se faz, a exemplo o Brasil atual, através da sua diversidade étnica. Como escreve Barth, um grupo, não pode ser tomado pela etnicidade, pois se atribuíssemos esta a determinado grupo, estaríamos excluindo a característica dinâmica dos rearranjos pertinentes a sua trajetória. Intensificando esse aspecto dinâmico, averiguamos o caráter estratégico, como a própria palavra identidade trás, assim a cultura não estaria definida e imutável, embora essa seja fundamental para a auto-afirmação desses grupos. Incorporando os significados dos termos apresentados é possível perceber o aspecto ao mesmo tempo contextual e contingente, algo que se torna distinguível no tempo e espaço, do mesmo jeito que criam novas noções de tempo e espaço.

A crença na afinidade de origem – seja esta objetivamente fundada ou não – pode ter consequências importantes particularmente para a formação de comunidades políticas [...] chamaremos grupos étnicos aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. [...] A comunhão étnica não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas, sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas (WEBER, 1991, p. 270).

Podemos dizer baseado em Weber, comunidades étnicas são organizações políticas, adquirindo novas funções quando em contato intenso, operando no modos comum de comunidade e jogando a partir dessa singularidade com características externas de seu grupo. Esta espécie de contraste cultural atua em seus processos de resistência e conquista de espaços, atrelado a isso podemos verificar a escolha de traços diacríticos⁸² que acentuariam as diferenças. É neste ponto que

⁸² Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009) a escolha de traços diacríticos dependem das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla e podem ser

estariam as roupas, comidas, sotaques, músicas, estratégias políticas, modo de ver e se relacionar com o mundo, as artes e trajetórias dos/as “angolanos/as” de Itajaí. A cultura de contraste /identificação tomada neste trabalho, organizou-se também em torno do diálogo com as fatalidades⁸³ expostas ao longo do argumento, caracterizado pela trajetória desse coletivo.

Outro ponto a se destacar na pesquisa foi à configuração de parentesco, ou, como chamo família na diáspora, que tem suas relações marcadas por um passado comum, idéias que vem sendo discutidas por toda uma literatura sobre identidade étnica, nacional e nacionalismo, um campo de conhecimento que me iniciei agora e que travei contato através de toda uma tradição de pensamento que me ajudou a construir a análise dos processos envolvendo as famílias de refugiados/as. Dentro desta destaco pensadores/as que passam no mínimo por Weber, Benjamim, Smith, Thompson, Anderson, Cohen, Gilroy, Clifford, Leite, Cunha e tantos o outros até chegar em mim. Tais referências tornaram possível abordar o que chamei no capítulo 3 de *mito fundador* desta família diaspórica.

Esta configuração familiar é acentuada pelo tempo que ficaram sem contato com qualquer pessoa de Angola⁸⁴, o que reforçou sem dúvidas os laços de solidariedade entre eles/as, pois como disse Graça: “Quem é a família do angolano aqui? É quem ta aqui. Tanto que a gente quando se apresenta, se trata como primo, minha tia, meu tio, porque a gente não tem ninguém aqui que seja realmente de sangue. Mas acabamos tendo essa família”. Ou como metaforizou dona Adriana: “Nós somos unidos aqui sabe, nós somos unidos. A gente se vê tudo como família pelo fato de termos *remado todos no mesmo bote*. Se um tá doente a gente vai visitar quando tá doente a gente se preocupa, quanto acontece alguma coisinha a gente se preocupa é como se fosse uma só família, uma grande família”.

Através destas falas, enfatizo o vínculo familiar situado no exílio. Com isso há uma transferência, do vínculo de consanguinidade para outra dimensão parental que situa-se na diáspora. Uma nova utopia que incide sobre as abordagens da identidade diaspórica, que é quando a

contrapostas e organizar-se em sistemas. De um “acervo cultural” tiram-se os traços diacríticos.

⁸³ Esses momentos que tiveram de resolver e que não eram previstos em seus planos como o êxodo de Angola, disputas políticas com embaixadas, instalação na cidade de Itajaí e sua luta por manterem sua história viva.

⁸⁴ Somente tiveram informações de alguém em 1982, ou seja, sete anos após sua partida.

pessoa não se sente nem daqui, nem de lá, mas ao mesmo tempo dos dois lugares. Essa condição de deslocamento e passagem (como o que caracteriza a diáspora) é o que autores como Gilroy, Mbembe e Hall, tratam como diáspora. Se Barth deu o ponta pé inicial para falar em des-essencialização, des-objetificação das identidades, pensando principalmente que identidade étnica é processual e indica um constante deslocamento e atravessamento de fronteiras, parece-me que há pertinência entre o que ele aborda e os estudos que se seguem, que irão tomar o deslocamento forçado promovido pela escravidão, o colonialismo e o apartheid como operadores da modernidade (MBEMBE, 2010).

Assim, a política de assimilação consiste em estas etapas acabaram por des-substancializar e esteticizar a diferença, pelo menos em relação a uma categoria de 'indígenas', os 'assimilados', cuja conversão e 'cultura' os torna aptos para a cidadania e para o usufruto dos direitos cívicos. A assimilação inaugura, assim, uma passagem do costume local à sociedade civil, mas por acção do moinho civilizador do cristianismo e do estado colonial (MBEMBE, 2010, p. 8).

E a família no exílio, mencionada a algumas linhas atrás, trás esses elementos de “assimilação” (principalmente quando viviam em Angola, sob bandeira portuguesa) e a conversão na “cultura”, quando em solo brasileiro, angolana pós-colonial. Tal ideia está justamente personificada no esforço da criação da ANANG para ajudar os sem documentos e no empenho de manter a sua história/cultura viva. No esforço de permanecerem juntos e serem a sua única família em Santa Catarina.

A identidade construída de forma situacional e contrastiva (na diferença e identificação), ou seja, que ela é resposta política para situações, conjunturas articulada a outras identidades expostas em jogo (jogo das identidades) com as quais pertencem e formam o sistema. Podemos encará-las como uma estratégia de diferenças, ativadas no dialogo com as já mencionadas fatalidades. A consciência das diferenças é quem constrói a identidade étnica e não a diferença em si. Os argumentos que escolhem os traços diacríticos seriam respostas que fazem das diferenças reais mais do que são (CUNHA, 1985). Ou seja, a ideia que esses angolanos fazem de si por seu passado em Angola, sua rota, motivações de fuga e símbolos de uma Angola pós-independência,

são acentuadas quando em contato com o restante da população de Itajaí que travam contato, aumentando em maior grau essa diferença, principalmente nos momentos festivos.

Ao longo do curso realizei leituras que apontavam ideias de relação contrastivas, dando ênfase na diferença entre grupos e a partir do contato entre eles desenvolvia-se algo novo. A exemplo de tais leituras trago a *cismogenese* de Bateson (1972) e as *zonas de contato* de Mary Louise Pratt (1999), ou mesmo, a própria Manuela Carneiro da Cunha com os *cantes de ida y vuelta* (2009). Assim esses processos de (re)organização podem ser percebidos nos estudos coloniais e pós-coloniais, operando na lógica interétnica, mas não especifica a situação colonial.

Em todas as falas captadas encontra-se a questão da brasilidade que estes passam a adquirir, representada no seu cotidiano e lazer. Porém, o que segundo suas falas seria o maior exemplo desta hibridização seriam seus filhos e filhas nascidos no Brasil com cônjuges brasileiros, sendo que estes últimos também passaram a expressar a angolidade em suas atitudes⁸⁵.

Podemos perceber que a identidade é termo utilizado por “angolanos/as” em Itajaí, é termo atual, mas não é livre de enfrentamentos para poder operar. A este grupo foram acrescentadas novas dimensões, que já não são mais o seu passado em Cabo Verde ou na colônia portuguesa, muito menos de uma vida na Angola independente. Não seria também o caso de serem cidadãos brasileiros, porém é esta caminhada que faz sua diferença em relação aos demais grupos dentro do contexto atual. A tudo isso é acrescentada uma dimensão nova, uma função que reutiliza de alguma forma as anteriores sem anulá-las gerando certas afirmações sobre suas identidades. Pois a semelhança absoluta com o passado é inviável.

Identidades que também tomam diferentes dimensões conforme a situação e contexto a que são colocadas. Parafraseando Manuela Carneiro da Cunha (2009) um mesmo indivíduo é um membro de uma casa específica no bairro de Itajaí, é um angolano em relação a outros vizinhos brasileiros, ou não brasileiros, é um refugiado diante do congresso nacional e da ONU. Escalas que são diferentes, porém

⁸⁵ A este último parágrafo destaco também a importância da ideia de entre lugar de Homi Bhabha (2003), onde este por local, fornece a possibilidade para novas significações de identidade, contribuindo para uma (dês)construção da definição de sociedade. Esta desestabilização propiciada pela situação de in-between, que numa livre tradução, apresenta aqueles que vivem no entre, dentro do entre. O hífen da sentença.

articuladas entre si, movimentando a organização deste grupo de acordo com diferentes espaços, contingente e tempo.

Quanto às coordenadas tempo e espaço gostaria de fazer uma pequena reflexão, já que estas estão diretamente ligadas às trajetórias encontradas neste trabalho. Elas já não devem mais ser traçadas em planos cartesianos, definíveis, exatos. Como um rio, o tempo se move sinuoso, com águas que variam entre a serenidade e o dismantelo, movimentos que podem alterar seu curso. Territórios definidos e enraizados dão lugar a casas fora de casa, espaços deslizantes e reconfigurados. Comunidades dispersas muitas vezes a quilômetros e quilômetros de distância formam uma comunidade, ativada através de redes de existência e relações consolidadas por histórias comuns, significados partilhados, trajetórias, aparatos eletrônicos, fluxos de pessoas e objetos, conciliada a participação de seus atores.

Redes estas ativadas no cotidiano destas pessoas, bem como, em maior plenitude e alcance, nos momentos selecionados como a festa de celebração a independência de Angola. Neste espaço de experiência, a rede não é externa, mais constituinte desta situação.

São aparatos utilizados para esse fim, o de “encurtar distâncias”, a interface utilizada da internet, seja pela uso cotidiano em redes sociais mais comum como o faceboock ou sites específicos⁸⁶, bem como a busca por informações de diferentes naturezas sobre Angola. A essa compressão do tempo/espaço (AUGÉ, 2010) acrescento a possibilidade de reencontro oportunizada pelo avião, facilitando idas e vindas de Angola e Cabo verde⁸⁷.

Este trabalho foi o primeiro, espero de muitos, dentro do método antropológico, onde pude entender melhor questões como a polifonia (trabalho dialógico) e o trabalho de campo, que põe o pesquisador cara a cara com interlocutores, algo que nos obriga a sair do computador, arquivos e consultar as fontes vivas, com suas palavras e performances.

Terminado este estágio de minha produção acadêmica, percebo que a pesquisa permite pensar novos caminhos a partir das trajetórias trilhadas aqui. Alguns aspectos como a brasilidade/afro-brasilidade também se torna evidente neste processo, assim como uma análise voltada as mídias e suas notícias em relação ao momento de guerras

⁸⁶ É o caso do sanzalangola.com. site que através de seus fóruns permitiu a Joca encontrar amigos e parentes dispersos pela guerra civil.

⁸⁷ A maioria dos/as interlocutores/as já foi visitar Cabo Verde ou Angola. A facilidade de se assumir uma prestação no cartão de crédito possibilitou estas viagens.

anti-coloniais que estes angolanos presenciaram, bem como, uma análise mais aprofundada da cobertura quanto a chegada do grupo em Itajaí, são apenas algumas evidências que devem ser melhor abordadas em trabalhos futuros.

Por fim, de maneira alguma esta dissertação tenta esgotar o assunto, muito pelo contrário, ela apenas abre caminhos para os estudos sobre grupos refugiados, em especial africanos, no estado de Santa Catarina, estejam eles integrados ou não. E em um plano maior, fomentar os estudos sobre africanos/as e seus descendentes no Brasil fora do contexto escravista.

Despeço-me, por hora, com as palavras de Avô Mariano, personagem do romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, de Mia Couto: “O importante não é a casa onde moramos. Mas onde, em nós, a casa mora”. Selecionei esta frase por acreditar em seu potencial de sintetizar aquilo que percebo como movimento desses migrantes, que desafiam as fronteiras geo-políticas pretendidas pelo Estado-nação. Em especial aos “angolanos/as” de Itajaí, que constroem e carregam consigo sua casa, integrando a sociedade brasileira.

E nada mais justo que sejam eles e elas que encerrem este trabalho



13- “Chegamos para fazer parte”. Faixa celebrativa aos 150 anos de Itajaí. Momento em que a comunidade foi convidada a participar das comemorações como grupo integrante da cidade.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ALENCAR, Alexandra. *Cidadão Invisível*. Trabalho de Conclusão do Curso de Jornalismo da Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

ALENCAR, Alexandra & PAREDES, Margarida. *Novas angolanidades no Vale do Itajaí*. In: Revista África 21. Dezembro de 2008.

ALI, Monica. *Brick line*. In: AREND, Maria Fávero. RIAL, Carmem. PEDRO, Joana Maria (Orgs). *Diásporas, mobilidades e migrações*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2011.

ALMEIDA, Miguel do Vale. *O Atlântico pardo: antropologia, pós colonialismo e o caso 'lusófono'*. In : BASTOS, C.; ALMEIDA, M. V.; FELDMAN, B. (orgs). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Estudos Sociais, 2002.

ALMEIDA, Sonia Regina Goulart. *Exílios e diásporas: cartografias de gênero na contemporaneidade*. In: AREND, Maria Fávero. RIAL, Carmem. PEDRO, Joana Maria (Orgs). *Diásporas, mobilidades e migrações*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2011.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre origem e a difusão do nacionalismo*. Edições 70, Lisboa, 1991.

AREND, Maria Fávero. RIAL, Carmem. PEDRO, Joana Maria (Orgs). *Diásporas, mobilidades e migrações*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2011.

APPADURAI, Arjun. *Disjunção e diferença na economia e cultura global*. In: FEATHERSTONE, Mike (org). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Editora Vozes, Petrópolis, 1994.

AUGÉ, Marc. *Não lugares: uma introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP: Papirus, 2010.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguimento de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. RJ: Contra Capa Livraria, 2000.

BATESON, Gregory. *Steps to An Ecology of Mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*, 1972.

BENJAMIN, Walter. *Mágia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora brasiliense, 1994.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.

BUTLER, Judith & SPIVAK, Gayatri Chakravorty. ? *Quién Le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

CALAVIA, Oscar. Identidade S.A. Resenha, revista Ilha, PPGAS/UFSC. V. 12, nº 1 e 2, 2011.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas, poderes oblíquos*. São Paulo: EDUSP, 1997.

CAUBY NOVAES, Sylvia. *Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico*. Mana 14(2): 455-475, 2008.

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000200007

CLIFFORD, James. *Diásporas*. Cultural Anthropology, Vol. 9, No. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future. (Aug., 1994), pp. 302-338. 1994

_____. *Sobre a autoridade etnográfica*. RJ: Ed UFRJ, 2008.

COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra*. SP: Companhia das Letras, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta a África*. Ed. Brasiliense, 1985.

_____. *Cultura com aspas*. Cosac Naify, 2009.

DÁVILA, Jerry. *Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950-1980*. SP: Paz e Terra, 2011.

DELGADO, Manuel. *El animal público: Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona. Ed. Anagrama, 1999.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Ed. Perspectiva, 1978.

FORTUNA, Carlos. *Identidades, percursos, paisagens culturais: estudos sociológicos de cultura urbana*. Ed: Celta, Portugal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. SP: Martins Fontes, 2007.

FRANTZ, Fanon. *Pele negra máscaras brancas*. Paisagem, Porto, 1975.

FRUGOLI Jr, Heitor. *Sociabilidade Urbana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. RJ: Zahar, 1978.

GILROY, Paul. *O atlântico negro*. SP: editora 34, 2001.

_____. *Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça*. SP: Annablume, 2007.

GREEN, Nancy L. *Mudando paradigmas em estudos de migração, de homens para mulheres para gênero*. In: AREND, Maria Fávero. RIAL, Carmem. PEDRO, Joana Maria (Orgs). *Diásporas, mobilidades e migrações*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2011.

GURAN, Milton. *Agudás: os "brasileiros" do Benin*. RJ: Nova Fronteira, 2000

HALL, Stuart. *Da diáspora, Identidades e Mediações Culturais*, Belo Horizonte, UFMG, 2003.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. 2000.

LANGDON, Jean. *Fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral*. Horizontes antropológicos – UFRGS. IFCH. PPGAS. Ano 5, n° 12, 1999

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade a fora*. SP: Ed. UNESP, 2000.

_____. *Jamais fomos modernos: ensaio sobre antropologia simétrica*. RJ: Ed. 34, 2009.

LEITE, Ilka Boaventura. *Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação*. In: LEITE, Boaventura Ilka (org.). *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

_____. *Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?* In: FONSECA, Claudia (org.). *Horizontes antropológicos: diversidade cultura e cidadania*. Publicação do programa de pós graduação em antropologia social da UFRGS. Porto alegre, ano 5, n 10, maio de 1999.

LIMA, Maria A. P. R. P.; Sarró, Ramon. eds. 2006. *Terrenos metropolitanos: desafios para a antropologia* ed. 1. Lisboa: Imprensa de Ciências sociais.

MARCON, Frank. *Diálogos transatlânticos: identidade e nação entre Brasil e Angola*. Letras contemporâneas, Florianópolis, 2005.

MATOS, Patrícia Ferraz. *As cores do império: representações raciais no império colonial português*. Imprensa de Estudos Sociais, Lisboa 2006.

MBEMBE, Achille. *As formas africanas da escrita de si*. Publicado em: <http://www.artafrica.info/html/artigotrimestre/artigo.php?id=21#nota1>

MIGUEL, Salim. *Cartas D'África e alguma Poesia*. Tpbbooks, Rio de Janeiro, 2005.

NETO, Agostinho. *Sagrada esperança*. União dos Escritores Angolanos Editora, 1974.

OLIVEN, Ruben G. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil nação*. Ed. Vozes, 1982.

PALTI, Elías. *La nación como problema: los historiadores y la "cuestión nacional"*. Fundo de Cultura Económica de Argentina, 2002.

PEPETELA, Mayombe. União dos escritores angolanos editora, 1979.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRATTS, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

PRICE, Richard. *Memória, Modernidade, Martinica*. Revista Ilha v. 2, n. 1 (2000)

RIAL, Carmem & ASSUNÇÃO, Viviane. *As viagens da comida: notas a partir de etnografias de brasileiros emigrantes na região de Boston e com futebolistas que circulam o mundo*, In: AREND, Maria Fávero. RIAL, Carmem. PEDRO, Joana Maria (Orgs). *Dísporas, mobilidades e migrações*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2011.

SAHLINS, Marshall. *O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I)*". Mana, Rio de Janeiro, v.3, n.1, abril de 1997.

SANCHES, Manuela Ribeiro Sanches. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós coloniais*. Edição 70, Lisboa, Portugal, 2011.

SANTOS, Boaventura. *Entre o Próspero e o Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade*. In: Ramalho, M^o Irene; e RIBEIRO, Antonio Souza, org. *Entre ser e estar: Raízes, percursos e discursos da identidade*, vol. 8 de a sociedade portuguesa perante os desafios da globalização. Porto: Afrontamento, 2001.

SARAIVA, José Flavio Sombra. *África parceira do Brasil no atlântico: relações internacionais do Brasil e da África no início do século XXI*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

SAVIANE, Demerval. *Escola e Democracia: Polemicas do nosso tempo*. Revista Campinas, São Paulo: 34 Editora, 2001.

SCOTT, Parry. *Fluxos migratórios femininos, desigualdades, autonomização e violência*. In: AREND, Maria Fávero. RIAL, Carmem. PEDRO, Joana Maria (Orgs). *Diásporas, mobilidades e migrações*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2011.

SILVA, José B. R.; COSTA, M. *Negros em Itajahy: da invisibilidade á visibilidade – mais de 150 anos de história*. Itajaí. Ed. Casa aberta, 2010.

SIMMEL, Georg. *As grandes cidades e a vida do espírito (1903)*. *mana* 11(2):577-591, 2005

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TALI, Jean-Michel Mabeko. *Dissidências e poder de Estado: o MPLA perante si próprio (1962-1977)*. *Ensaio de história política (1º vol. 1962- 1974 e 2º vol. 1974 - 1977)*. Colecção Ensaio-3. Luanda, 2001.

VIEIRA, José Luandino. *Luuanda*. União dos Escritore Angolanos. 1994.

XITU, Uanhenga. *Vozes na sanzala*. União dos escritores angolanos, 1980.

WAGNER, Roy. “*The Fractal Person*”. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *A invenção da cultura*. SP: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. “*Relações Comunitárias Étnicas*”. In: *Economia e Sociedade*. Brasília, Ed. da Universidade de Brasília, 1991