

O QUE “AFRICANA” QUER DIZER? INTERLOCUÇÃO E RETÓRICA

Lucas Barbosa Carvalho
lucasetno@gmail.com/lucasetno@biociencias.org
CAPES/CNPq
PPGAS-USP
Mestrando

O artigo parte da rejeição da objetivação sociológica das adjetivações registradas durante uma interlocução etnográfica. Sugere como alternativa um argumento etnográfico que exponha a racionalidade retórica dos interlocutores. Indagando e ouvindo Jessica Silva – nativa da cidade do Recife (Brasil) – o autor constata que a sua própria maneira de realizar as perguntas baseia-se em parâmetros epistemológicos de realidade bastante específicos. O exercício de interpretação dialógica oferece um desvio analítico que reorienta o percurso da investigação.

Palavras-chave: adjetivação, etnografia, retórica.

INTRODUÇÃO

Início este artigo com uma citação de Manuela Carneiro da Cunha. Trata-se de uma destacada passagem da sua comunicação *Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível*. Após 31 anos da sua primeira publicação, em um acréscimo ao texto de 1978 em forma de excerto deslocado, escreve a antropóloga:

Parece-me que ficou claro que a etnicidade, como qualquer forma de reivindicação de cunho cultural, é uma forma importante de protestos eminentemente políticos. Reconhecer *o que* ela diz, o protesto, a reivindicação, há quem o faça. Mas o que ela diz, di-lo de certa maneira. Não há por que pensar que essa maneira seja um balbuciar (Carneiro da Cunha, 2009, p.244, grifos da autora).

Ignora-se com frequência “certa maneira” de dizer em prol da objetivação sociológica da adjetivação atribuída a determinado jogo de linguagem, ainda que o “dizer” – isto é, o jogo de linguagem – expresse ideias alheias à adjetivação unilateral ancorada em uma racionalidade “científica” presumidamente universal (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Aqui, expõe-se o curso de uma interlocução em que se procurou não objetivar os adjetivos, mas explicitar as adjetivações através da retórica de uma interlocutora nativa da Grande Recife (Brasil).

ARGUMENTO ETNOGRÁFICO

Em agosto 2013 iniciei uma investigação sobre as desigualdades e as interações “raciais” no Centro Histórico do Recife (Brasil). Daria prosseguimento à reflexão apresentada

por Leite (2007), retornando ao mesmo campo de estudo para estabelecer outro percurso etnográfico. No projeto que justifica a nova empresa⁸⁶, considero que a etnografia de Leite – malgrado atenta à multiplicidade das diferentes reivindicações políticas presentes no Centro Histórico – carece de uma interlocução que permita observar para além do mapeamento turístico previamente dado da Cidade do Recife. Porque fundamentado na conclusão objetiva do *observador* descritivo de um lugar central da cidade, julgo que se ausenta no argumento do cientista social uma *epistemologia* dos *observados* que se distinga dos limites cartográficos convencionados pelo Estado.

É assim que Proença caracteriza a *diferença* como um “contra-uso” do “espaço público”, passando ao largo de uma revisão crítica do dualismo greco-romano (entre o “público” e o “privado”) que lhe serve de lente etnográfica e razão explicativa. Esta implícita filosofia política manobrada em seu argumento é explicitada, com efeito, quando o tom missionário em favor da “vida pública” borra a diferença entre o próprio pesquisador e o “homem público” idealizado como agente discursivo:

Talvez por isso se possa dizer que a lição de Arendt continua válida e atual: *o homem público*, mesmo entrincheirado em seus lugares, “se dá a conhecer”. É na vida pública que as pessoas reafirmam suas diferenças e legitimam suas visões de mundo: o espaço público não se ergue na harmonia das falas, mas na comunicabilidade política do “desentendimento” (...) da qual emergem diferentes inteligibilidades sobre fatos iguais, e torna factível a possibilidade democrática. *Somente no âmbito da vida pública, e nunca na esfera privada*, as pessoas compartilham ou disputam realidades, de onde aflora a *condição humana da pluralidade*, base da difícil convivência social e das relações de poder (Leite, 2002, p.131, grifos meus).

O *androcentrismo* analógico do “homem público” – passagem do *oikos* (doméstico/privado) a *polis* (cidade/público) como emancipação política do Homem (com “h” maiúscula) – pressupõe uma concepção humanista *de* democracia e pluralismo político bastante particular⁸⁷. Essa particularidade é, contudo, ignorada. O Centro Histórico metaforiza uma

⁸⁶ Projeto para acesso ao Mestrado em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (USP).

⁸⁷ Refiro-me ao androcentrismo característico das organizações sociais mediterrâneas (Bourdieu, Pierre. 2009. O senso prático. Vozes: Petrópolis, RJ), cuja recepção no âmbito da tradição filosófica ocidental se deu pela resignificação histórica da ontologia política ateniense (cf. Hegel, George W. Friedrich. 2008. Filosofia da História. UNB: Brasília). Na segunda metade do século XX, graças à interpretação conceitual de Hannah Arendt (1987. A condição humana. Forense Universitária: Rio de Janeiro), essa mesma ontologia política serviu à análise das lutas democráticas por direitos civis nos Estados Unidos.

como *Ágora* grega: praça universal onde as diferenças emergem na “vida pública” – em oposição à “vida privada – através do compartilhamento e desacordo de ideias. Proença aceita acriticamente uma presunçosa simetria da ação comunicativa como a única alternativa para a resolução dos conflitos políticos citados em seu trabalho – notadamente, a violência policial e a especulação imobiliária no Centro Histórico. A contradição latente é que, assim, não se diferencia a distribuição desigual do *poder de comunicar a história* do “espaço público”, reproduzindo na prática etnográfica os efeitos sociológicos da hierarquia classista constatada durante a observação: por um lado, as meninas e meninos de rua abordados pela polícia são descritos a distância, por outro, o monopólio da palavra discursiva sobre a história dos “contra-usos” do Bairro é concedido a um “homem público”⁸⁸ em entrevistas face a face (LEITE, 2002).

A oportunidade de confrontar essa objetividade “humanista” do “homem público” – com outra história da cidade do Recife – é-me permitida quando, em março de 2014, estabeleço uma longa conversa com Jessica Silva (mulher negra, 25 anos) em entrevista com gravador realizada no Centro Histórico. Na ocasião, Jessica ensaiava com o seu grupo de Coco⁸⁹ para uma exibição durante período carnavalesco que se aproximava. Dado o seu interesse pelo estudo, o encontro suscitou a manutenção recíproca da interlocução no decorrer do primeiro e segundo semestre de 2014 (em Recife ou por meio das redes sociais online), permitindo uma série de relações interpessoais com os moradores dos bairros fora da região central e um deslocamento fluído pela metrópole. Na ocasião, o argumento etnográfico foi, então, reformulado em favor de uma observação não restrita ao bairro estudado por Proença:

⁸⁸O “homem público” em questão é Roger de Reno. Segundo Leite (idem.), influente promotor “cultural” da Cidade do Recife e um dos mais importantes entusiastas do movimento musical Mangue Beat no final da década de 1990.

⁸⁹O Coco (em Pernambuco) ou o Samba de Coco (em Alagoas e Sergipe) é uma dança de roda brasileira. O ritmo sincopado dos instrumentos percussivos (chocalho, pandeiro, ganzá, cajón e zabumba) é marcado pela oralidade e as palmas que narram casos da vida cotidiana, dilemas amorosos e reivindicações políticas. A dança é um tipo de “desafio”, aonde os corpos dos dançarinos se escapam e se atiram levemente. Enquanto os demais formam uma grande roda, há um revezamento constante das duplas (independentemente do gênero feminino ou masculino) que são formatadas a cada vez e na ocasião do encontro. As coreografias realizadas por cada par duram, em média, entre 20 a 30 segundos no centro da roda.

fazia-se mister acompanhar o trabalho de Jessica como música e as suas participações na militância feminista dentro e fora da Universidade Federal de Pernambuco.

Gostaria de apresentar um problema de *interpretação dialógica* suscitado em nossa interlocução. As ações na militância feminista e as exposições do grupo de Coco são as atividades para as quais Jessica sempre me convida etnografar. Em um primeiro momento, dessa regularidade concluí como admissível que a música e a política seriam mediadas por uma semântica comum, um *ethos* socialmente compartilhado. A suspeita pareceu-me coerente na medida em que há uma recorrência da adjetivação “africana” para definir as roupas de Jessica utiliza nas exposições de Coco e no engajamento militante (dentro e fora da Universidade Federal de Pernambuco). Ao expor a minha interpretação, a interlocutora considerou a correlação entre as atividades e a adjetivação engenhosa, mas ofereceu outro problema como resposta quando cruzei arbitrariamente uso da roupa “africana”, a música e a militância política: “Até faz sentido, só que isso não diz nada”.

“ANTES” E “DEPOIS” DA UNIVERSIDADE

Durante a interlocução, Jessica cita-me alguns dos acontecimentos que ocorreram “depois” que ela entrou na Universidade para cursar o bacharelado em Serviço Social (2009): o uso de roupas “diferentes” das que costumava “antes”, o fim do alisamento capilar seguido de dreadlocks, uma tatuagem, o abandono da religião protestante (Igreja Batista), um interesse maior pelas religiões de matriz africana. “O ingresso na universidade” – explica-me Jessica – “favoreceu estas escolhas, porém, acredito que elas ocorreriam também fora da universidade”.

O depoimento é elucidativo. Se registrarmos tais seleções como correlatos discursivos das modificações corporais objetivas, muito provavelmente concluiremos que Jessica *muda* ao marcar o corpo. Tratar-se-ia, neste caso, de uma inscrição física capaz de significar um *ethos*, uma grafia corporal que dá sentido à pertença e igualdade no seio do grupo (CLASTRES, 1978). Contudo, devido à minha insistência em definir as diferenças corporais como um dado físico – correlacionado a condições biológicas culturalmente adaptadas ou mudanças físicas socialmente significadas através do comportamento cultural –, Jessica questiona constantemente os princípios de *realidade* aplicados na pesquisa. Utilizando as adjetivações

“ônus” e “bônus” para definir o que significa ser “negro”, a interlocutora rechaça a maneira como as perguntas são formuladas.

A querela merece atenção. Se eu explico que sou um indivíduo negro por minha avó ser negra, Jessica argumenta que isso não é *ser* negro. Contesto apresentando os meus traços fenotípicos e ela explica-me que isso não faz o menor sentido, que escapo ao *problema*. Pergunto-lhe, então, se ser negro está relacionado a um tipo específico de comportamento, ao passo que ela responde-me – sinalizando aspas com as mãos – que ser negro não é um “comportamento”, mas uma *realidade*. Se a explico que sou “mulato”, Jessica responde que estou equivocado: não há mulatos, há apenas os que sofrem o preconceito em algum momento, mesmo que não vivam essa realidade todos os dias da suas vidas:

Você é negro, mas não sofre preconceito. Porém, os que não possuem a pele preta – e se intitulam negros – passam despercebidos nesta sociedade racista. Podem desfrutar do *bônus* de ser negro, mas não padecem do *ônus* (depoimento de Jessica, grifos meus).

Em outro momento questiono Jessica sobre as “transformações” corporais que realizou nos últimos anos. Desviando a atenção de uma resposta voltada ao corpo, ela menciona em reforço argumentativo o acesso à Universidade através dos marcadores temporais “antes” e “depois”. Essa diferenciação permite contestar-me retoricamente, mas também possibilita pensar o *corpo* consoante um escopo compreensivo outro que não os cultural e naturalmente objetivos. Quando Jessica relata o abandono do alisamento capilar “depois” da entrada na Universidade, por exemplo, indago sobre a *mudança* de percepção “racial” após esta escolha. Ela responde-me que não faz sentido pensar em termos de mudança “racial”, já que sempre foi negra e o que muda através do cabelo não é a sua própria percepção como negra, senão os modos como a nomeiam “antes” e “depois” do dreadlocks. Recorda-se, assim, que era chamada frequentemente de “morena” ao usar os cabelos alisados. Pergunto, então, se o uso dos dreadlocks inviabiliza essa forma de nomeação:

Sim. Mas os efeitos não são tão diretos como pensa. Eu era uma negra de cabelo alisado. Morena eu era apenas quando diziam: “você é tão bonita, não diga que é negra”. Isso de dizer para não ser negra acontece ainda hoje, inclusive usando os dreads (depoimento de Jessica).

Quer dizer, não faz sentido pensar em uma passagem de “morena” para “negra” – e a interlocutora é enfática descartando o termo “mudança” como o mais adequado para definir o abandono do alisamento capilar. Jessica sempre foi negra e sempre poderá ser denominada por “morena” no que toca ao “ônus” e o “bônus” que acarretam esses adjetivos. Os cabelos não se vinculam a uma *transformação* “racial”, uma *conversão* religiosa ou de classe:

O cabelo não é a recusa direta do protestantismo. Eu estaria inventando se dissesse isso. *Os cabelos são o resultado de um processo de aceitação permeado por todos estes fatores: religião, bairro, família e militância.* Este processo acentuou-se com o ingresso na universidade e a busca pelos conhecimentos adquiridos. Este processo já tinha se iniciado antes da entrada na universidade, *sem data certa*. O cabelo é a recusa de um padrão que reconheço entre as mulheres evangélicas, mas também nas estudantes e professoras de nível superior (depoimento de Jessica, grifos meus).

Contrasta-se, desse modo, uma realidade a revés do *tempo social* bourdieusiano (BOURDIEU, 2007), isto é, a revés de um marcador temporal “objetivo” que defini a constância das adaptações cinéticas (comportamento cultural) em direção à progressiva regulação pedagógica da individualidade biológica (MAUSS, 2003). Em nossas conversas, Jessica argumenta em favor de uma decomposição retórica da lógica comportamental imposta pelo tempo do relógio. Os horários previsíveis dos cultos da Igreja são como os momentos “corretos” para falar determinados assuntos fora ou dentro da sala aula; são “limitações” do “pensamento”, do “gesto” e da “palavra”. Poderia ser “diferente”, pois as imposições disciplinares – do protestantismo e da própria conduta adequada ao mundo acadêmico – são comparadas e confrontadas, assim, a sua própria concepção de “realidade” em face da vida universitária.

Pensando ser plausível inferir do argumento de Jéssica que existem “negros” potenciais, mas que estes só realizam (se agenciam) ou são realizados negros (sofrem a agência) em determinadas circunstâncias “*reais*” – uma abordagem policial e uma reivindicação política– escrevo-te através de uma rede-social a minha última hipótese formulada. Recebo como resposta a seguinte ressalva:

Lucas, *nós* somos *negrxs*. Simplesmente, nestas horas que você citou, temos o *ônus* de ser mais um negro e uma negra nesta sociedade racista. Mas isso de forma alguma se configura a integridade de ser *negrx*, entendeu? *O bônus é mais significativo*. Deveria ser ressaltado. Não gostei do exemplo da abordagem policial. Ele deve ser

caracterizado como “se realizar, ou se agenciar”? Essas palavras são muito obscuras (mensagem escrita por Jessica; grifos meus).

O *contradita* é clara: “O bônus é mais significativo”. Atentando-se ao “x” na palavra “negrx” apresentada através da reivindicação retórica da interlocutora, gostaria de descartar a interpretação da entrada na Universidade como um rito de passagem homogêneo (CLASTRES, 1978) favorável a transformações pessoais e corporais objetivas – no sentido de uma datada e contínua *construção* do corpo durante o curso superior. Estou sugerindo *com* Jessica que os acontecimentos “depois” da Universidade (como a tatuagem, o dreadlock e o abandono da religião evangélica) não precisam ser caracterizado, necessariamente, como uma objetiva conversão, tampouco uma mudança corporal individual. O “antes” e o “depois” da Universidade definem uma *marcação temporal*, ainda que a roupa, os cabelos e a religião não se destinem a sofrer uma *marcação corporal* que restrinja as adjetivações a uma identidade ou uma solidariedade política *estratégica* (SPIVAK, 2008). Isso pelo fato de que *o bônus é mais significativo que o ônus*. O que ocorre “antes” e “depois” da entrada na Universidade não tem uma “data certa” a ser capitalizada como um constructo discursivo calculista. Parece-me que é a multiplicidade derivada do “x” após o “nós” o mais importante na resposta escrita por Jessica. Em outras palavras, *é a forma da reivindicação contra o ônus que constitui o bônus do passado como discurso contraditório em sua racionalidade própria, não o ônus passado que constitui o discurso racional da reivindicação coerente*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DESCONSTRUÇÃO RETÓRICA E “COSMOVISÃO”

Em uma tradução algo forçosa, poder-se-ia afirmar que Jessica marca um acontecimento através do “antes” e “depois” decompondo reflexivamente, por um lado, o tempo linear do disciplinamento progressivo de classe na consolidação do capitalismo “moderno” brasileiro (FERNANDES, 2008, 2008a) e, por outro, o tempo subjetivo da conversão cromático/racial de classe dos “mulatos” durante e após a escravidão brasileira (FREYRE, 2003; FREYRE, 1996). Através da *desconstrução retórica* dos pressupostos de uma homogeneização “morena” escapa-se, por conseguinte, do dualismo epistemológico entre “natureza” e “cultura” que justifica a padronização “racial” do “mestiço” através da

universalidade relativa dos seguintes binarismos: “natural”/“cultural” (FREYRE, 2003), “biogenético”/“geográfico” (ALVES-SILVA et al., 2003; OLIVEIRA VIANA, 1987), “biogenético”/“histórico” (CARVALHO et al., 2008; NINA RODRIGUES, 2008). Tais binarismos baseiam-se em um realismo epistemológico particular, oscilando entre a representação da “miscigenação biológica” dos corpos e a representação da conduta “cultural” como uma disposição sexual à miscigenação “brasileira”. Não é desta *realidade representativa* que nos fala Jessica.

Nos exemplos apresentados no artigo, o acesso ao curso superior é *marcado* sem definir datas “reais” que sinalizem o início de cada um dos acontecimentos que ocorreram após entrar na Universidade. Não creio que seja correto afirmar que Jessica “inventa” um tempo individual no decorrer da interlocução: simulando uma biografia, selecionando os seus aspectos relevantes. Tal suposição é reducionista, pois o pressuposto de uma criação calculista do passado nega a própria capacidade retórica da interlocutora. Com efeito, ela não define as características corporais como *mudanças* marcadas de maneira discreta. Sugiro a tradução de um *contínuo transformável*, um *processo* que independe da Universidade, embora o seu acesso seja um marcador temporal relevante e, de fato, “acentue” as escolhas da interlocutora.

Com efeito, se as mudanças não podem ser concebidas como fatos biológicos, tampouco são elementos de conversão “cultural”. Prevalece no discurso a rejeição de uma “cosmovisão”, não a adesão a uma cosmologia:

Embora fosse evangélica, eu já não concordava com a cosmovisão imposta pela religião em seus distintos aspectos: comportamento do homem, da mulher, capitalismo, superioridade do homem sobre a natureza, pecado, entre outros fatores (depoimento de Jessica).

Aqui, uma questão queda-se em aberto. Se considerarmos o Protestantismo a derivação cosmológica de um espaço-tempo (um mundo possível) particular capaz de produzir biograficamente outros tempos e espaços, poderíamos afirmar que o tempo do *ethos* protestante – o tempo das badaladas regulares do sino da Igreja (THOMPSON, 1998) e da parcimônia (WEBER, 2004) – é um tempo “real” específico universalizado através da conduta laboral (WEBER, idem) e da secular ritualização nos tribunais do Estado (GREENHOUSE, 1996)? Tal caracterização “secular” necessita comparação. É neste sentido que compreender outro espaço-tempo (outro mundo) não significa defini-lo através da

objetividade escrita. Antes, faz-se necessário pensar *e escrever com Jessica* outros tempos “reais” que – como parecem sugerir Gell (2014) e Sahlins (2004) – tangenciam (cosmológica e biograficamente) a secularização cristã pretensamente “universal” de uma progressiva linearidade dinâmica entre o passado, o presente e o futuro.⁹⁰

BIBLIOGRAFIA

- ALVES-SILVA, Juliana; SANTOS, Madga da Silva., GUIMARÃES, Pedro. E. M.; FERREIRA, Alessandro. C. S.; BANDELT, Hans-Jürgen; PENA, Sérgio D. J.; PRADO, Vania Ferreira. 2000. The ancestry of Brazilian mtDNA lineages. *American Journal of Human Genetics*, 67: 444-461.
- ARENDETT, Hannah. 1987. *A condição humana*. Forense Universitária: Rio de Janeiro
- BOURDIEU, Pierre. 2009. *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- BOURDIEU, Pierre. 2007. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: _____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. Pp.235-244.
- CARVALHO, Bruno Maia; BORTOLINI, Maria Cátira; SANTOS, Sidney Emanuel Batista; RIBEIRO-DOS-SANTOS, Ândrea Kely Campos. 2008. Mitochondrial DNA mapping of social-biological interactions in Brazilian Amazonian African-descendant populations. *Genet. Mol. Biol.* [online]. vol.31, n.1, pp. 12-22. ISSN 1415-4757.
- CLASTRES, Pierre. 1978. Da tortura nas sociedades primitivas. In: _____. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- FERNANDES, Florestan. 2008. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. Vol. I. O Legado da Raça Branca. Rio de Janeiro: Globo.
- FERNANDES, Florestan. 2008a. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. Vol. II. No limiar de uma nova era. Rio de Janeiro: Globo.
- FREYRE, Gilberto. 1996. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro. Editora Record.
- FREYRE, Gilberto. 2003. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. São Paulo: Global.
- GELL, Alfred. 2014. *A antropologia do tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais*. Vozes: Petrópolis, RJ.
- GREENHOUSE, Carol. 1996. *A Moment's Notice: Time Politics Across Cultures*. Cornell University Press: Ithaca, NY.
- HEGEL, George W. Friedrich. 2008. *Filosofia da História*. UNB: Brasília
- LEITE, Rogério Proença. 2002. *Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na Mangueira*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, fevereiro, Vol. 17, Num. 49, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais: São Paulo. Pp. 115-134.

⁹⁰ Ao aprovar a publicação desse artigo, Jessica escreveu-me uma mensagem através de uma rede-social: “Vou fazer uma pesquisa em que você seja o objeto, o interlocutor”. Não há motivo para pensar que esta reivindicação seja um mero balbuciar.

- LEITE, Rogério Proença. 2007. *Contra-usos da cidade: Lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Editora Unicamp: Campinas, SP; Editora da Universidade Federal de Sergipe: Aracaju.
- MAUSS, Marcel. 2003. *As técnicas do corpo*. In: ____ *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. Pp.399-422.
- OLIVEIRA VIANNA, Francisco J. 1987. *Populações Meridionais do Brasil*. Niterói: Eduff.
- RODRIGUES, Nina. 2008. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras.
- SAHLINS, Marshall. 2004. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- SPIVAK, Gayatri C. 2008. *Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía* In. Sandro Mezzadra (comp.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Editora Traficantes de Sueños, Madrid.
- THOMPSON, Edward P. 1998. *Costumes em comum – Estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das letras.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. O nativo relativo. *Mana* [online], vol.8, n.1, pp. 113-148. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9643.pdf>. Acesso em: 28 de outubro de 2014.
- WEBER, Max. 2004. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras.