

**TRADUÇÃO, REGISTRO DE MEMÓRIA, ATUAÇÃO DO ARTISTA:
INSTIGADORES DO PENSAR QUE INVENTA O QUE QUER
A POPULAÇÃO NEGRA BRASILEIRA - SER IGUAL (E) DIFERENTE**

SANTOS, Eneida Pereira dos

FAE/UFMG eneidapsv@yahoo.com.br,

GT: Afro-brasileiros e Educação/ n° 21

GT: Gênero, Sexualidade e Educação/ n. 23

Agência Financiadora: Sem Financiamento

RESUMO

A avaliação do vivido pelos educandos negros, no sistema educacional brasileiro, evidencia uma distância entre uma “antagônica” demanda da população *pele negra*, ser *igual* a todos os brasileiros (quanto aos direitos políticos, civis e sociais) e *diferente* (quanto à cultura) e o concretizado. Na educação, se requer implantação de políticas públicas que possibilitem o acesso e permanência deste segmento social, na educação formal de atestada qualidade. Simultaneamente, que as suas manifestações socioculturais (saberes, tecnologia, linguajar, arte e religiosidade) não sejam tratadas, nos currículos e práticas cotidianas escolares, como exóticas, folclóricas, estranhas. Indagando-nos sobre ações possíveis a propor, nas práticas educativas e curriculares, visando responder à referida demanda, neste trabalho, encontramos, no exercício da tradução cultural e registro de memória social, estratégias frutuosas para tal ambição e no artista um modelo de como efetivá-las. Ações e agente que nos indicam como promover o pensar que inventa o querido, ainda, não existente.

Afrodescendentes e os espaços educativos – o que se passa?

O Plano Nacional de Educação¹ estabelece a educação como direito de todos, avalia que ela, ferramenta valiosa para melhoria da qualidade de vida das pessoas, por ampliar a capacidade de trabalho, de renda e participação social, contribui para o desenvolvimento sócio-econômico do país. Ele, porém, ao enfatizar a indispensabilidade da consolidação do papel da educação formal, como instrumento de formação humana e de integração da sociedade brasileira, evidencia pretensão distante do efetivamente assegurado à significativa parcela da população negra (Figueira, 1990; Reichmann, 1995; Silva & Silvério, 2003).

¹ Sancionado em 9 de janeiro de 2001.

O sistema educacional brasileiro, contrariando determinações legais, mantém, ao longo dos anos, processo de seletividade social, menos pelo direito de acesso e mais pelo direito de permanência em escola de atestada qualidade. Neste sentido, verificaremos disponibilizada, comumente para os afrodescendentes, equivocada proposta curricular, insuficiência de material didático e desconfortável incapacidade dos profissionais para lidarem com as diferenças socioculturais, a discriminação e preconceito na sala-de-aula (Barbosa, 1983; Silva, 1997).

Trata-se de grave quadro, considerando que esses espaços educativos formais podem ser decisivos para a elaboração de importantes funções (mentais superiores) humanas (como a linguagem, pensamento “inventivo”, memória compreensiva etc.). Elaboração que requer dos sujeitos o uso contínuo de mediadores simbólicos: os instrumentos, signos e símbolos, as atividades individuais e as relações interpessoais, produzidos histórico-socialmente (Leontiev, 1978; Vygotsky, 1984).

Diante de tais considerações, sobre a questionável qualidade dos mediadores simbólicos disponíveis para a população negra no país, na atualidade, surge, então, a questão: como lhe fornecer/produzir bens socioculturais, com mais elementos identificatórios (que lhe “façam sentido”, por remeter à própria experiência; (re)conhecer contornos físicos/estéticos, segundo ótica positiva; apreciar, reflexivamente, os principais nichos sociais nos quais está inserida - valores, tradições)? Produções, enfim, que minorem a violência cognitiva e emocional cotidiana (Nogueira, 1998; Souza, 1981), que lhe possibilitem melhor dizer de suas necessidades, aspirações e saberes e que evidenciem a diversidade, a complexidade das (inventivas / inventadas?!) subjetividades que compõem este grupo sociocultural, historicamente invisibilizados no Brasil.

Assim, nos perguntamos, seguindo recomendação de que sejam feitos estudos que propiciem uma reescrita da história das insurgentes culturas negras brasileiras e de nova maneira de responder ao tratamento social a que se vêem expostas (Gilroy, 2001). Estudos capazes de gerar novos olhares sobre a experiência de vida dos afro-brasileiros e suas possibilidades humanas e, mais especificamente entre os negros, a elaboração de *performances sociais* mais positivas. Mudanças, assim, potencialmente geradoras de relações inéditas, numa sociedade que se reconheça pluriétnica e plurilíngüe.

A título de ilustração, sobre em qual perspectiva podemos ver a cultura negra, vale trazer a análise de Hall (2003). Segundo ele, esta, como espaço de contestação estratégica, assim evidenciada, em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e

na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais, em sua rica produção de contranarrativas e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação.

Finalmente, vale alertar, que a eliminação das bases estruturais do racismo no Brasil, que sustenta o quadro como está, depende da proposição, nos setores em que ele se manifesta concretamente: academia, educação, cultura, lazer, leis, saúde, mercado de trabalho, meios de comunicação etc., de ações estratégicas e políticas públicas para tal fim. Ações e políticas cientes de que o desafio aqui a enfrentar possui, sobremaneira, uma dimensão oculta: a das representações simbólicas do imaginário coletivo, campo de representações socialmente compartilhadas. E, neste contexto, transformar representações falsas e estereotipadas, substituindo-as por outras, definir novos significados para os sujeitos aqui referidos não é tarefa imediata, porém, é indispensável e que se aposta será de ganho para todos no país (Gomes, 2004; Hasenbalg, 1979; Munanga, 1996a,b; 2004; Ramos, 2003).

E agora José? José, para onde?

Sobre o acima exposto, vimos configurada, então, uma demanda da população negra de dimensões “contraditórias” (*universal*: acesso aos direitos de cidadania e *singular*: respeito às diferenças culturais). No campo educacional, a demanda implicará no questionamento: *se agora a escola, produzida no bojo de uma pretensão universalista e homogeneizadora, poderá atender ao modelo de sociedade desejada pelo segmento aqui em questão?* Indagando-nos sobre ações a propor, nas práticas educativas e curriculares, visando responder ao solicitado, nas seções seguintes, apresentaremos algumas considerações feitas pelo sociólogo Boaventura Santos (2001, 2004) e pelo historiador Wilson Mattos que, avaliamos, bem delineiam novos caminhos, paragens para o alcance de (provisório/possível/inventado) denominador comum. E, também, sobre o que pode o artista contribuir para este fim.

*Do cais, a utopia, seguindo o percurso, o trabalho da tradução. Indicações de Boaventura Santos àqueles, como os seculares navegantes pele negra, do Atlântico negro*²

Diante da necessidade de lidarmos com impasses epistemológicos e sociais da atualidade, Boaventura (2001) propõe que tomemos, como ponto de partida, a utopia. Esta que, para ele, possibilitará a configuração de cartas cartográficas capazes de nos guiar por novos caminhos emancipatórios e, sobretudo, na construção das subjetividades inventivas e desejosas de os percorrer. Em um processo de reinvenção e reconstrução, o autor vê aí a necessidade de se criar novas formas de conhecimento, baseadas em uma retórica dialógica, empenhada em constituir-se como tópica emancipatória, de novos sentidos comuns emancipatórios. A expectativa é de que esta iniciativa, geradora de novos campos analíticos, abra também novos espaços para uma política cosmopolita, para diálogos interculturais, para a defesa de autodeterminação e da emancipação.

Nessa perspectiva, qualificando de indolente³ a racionalidade vigente, o autor propõe uma razão cosmopolita⁴, em que a tarefa a realizar não é tanto a de identificar novas totalidades (teoria geral, de caráter universalista, que sempre pressupõe a monocultura de uma dada totalidade e a homogeneidade das suas partes), ou de adotar outros sentidos para a transformação social, mas sim, de propor novas formas de pensar essas totalidades e de conceber esses sentidos. Para tal fim, o autor indica o procedimento da *tradução*, que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis, reveladas pela sociologia das ausências⁵, quanto pela sociologia das emergências⁶ (Santos, 2004).

² Segundo o sociólogo Paul Gilroy (2001), representa um campo de formação e/ou trocas intercultural e transcultural, notadamente composta por produções de iniciativa de pessoas negras, ao longo de séculos.

³ Monocultura racional. Modelo de racionalidade ocidental dominante vigente, pelo menos durante os últimos duzentos anos, que promove a ocultação e o descrédito sobre qualquer outro tipo de racionalidade.

⁴ Modelo de racionalidade que visa combater o desperdício da experiência social, e não ser apenas mais uma versão da ciência social (responsável por esconder ou desacreditar as alternativas) e que considera que: a experiência social em todo mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece ou considera importante.

⁵ Trata-se de uma investigação que visa dilatar o presente e demonstrar que o não existente é, na verdade, ativamente produzido como tal, portanto, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objeto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objetivo desta sociologia é transformar objetos impossíveis em possíveis e, com base neles, transformar as ausências em presenças. Dela vem a questão, por exemplo sobre o que é que existe no Sul que escapa à dicotomia Norte/Sul? O que é que existe na medicina tradicional que escapa à dicotomia medicina moderna/tradicional? É possível ver o subalterno sem olhar à relação de subalternidade? Além disto, esta proposta de sociologia avalia que não há uma maneira única ou unívoca de não existir, porque são várias as lógicas e os processos através dos quais a

A tradução, então, como um procedimento que não atribui, a nenhum conjunto de experiências, nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o, de parte homogênea. As experiências do mundo são vistas, em momentos diferentes do trabalho de tradução, como totalidades ou partes e como realidades que não se esgotam nessas totalidades ou partes. Por exemplo, ver o subalterno tanto dentro como fora da relação de subalternidade. O trabalho de tradução, portanto, procura captar estes dois momentos: a relação hegemônica entre as experiências e o que nestas está para além dessa relação. É neste duplo movimento que as experiências sociais, reveladas pela sociologia das ausências e pela, das emergências (acima conceituadas), se oferecem a relações de inteligibilidade recíproca que não redundem na canibalização de umas por outras (Serequeberham *apud* Santos, 2004).

Santos também esclarece que o trabalho de tradução incide tanto sobre os saberes como sobre as práticas (e os seus agentes). A *tradução entre os saberes* assume a forma de uma *hermenêutica diatópica*⁷, que parte da idéia de que todas as culturas são incompletas e, portanto, podem ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas. Da idéia e sensação da carência e da incompletude criam-se a motivação para o trabalho da tradução. Tradução que pode ocorrer entre saberes hegemônicos e não-hegemônicos como entre diferentes saberes não hegemônicos. A importância desse último trabalho de tradução reside em que só através da inteligibilidade recíproca e conseqüente possibilidade de agregação entre saberes não-hegemônicos é possível construir a contra-hegemonia.

O trabalho de tradução visa, assim, esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e as diferentes práticas, de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles. Dado que não há uma prática social ou um sujeito coletivo privilegiado em abstrato para conferir sentido e direção à história, o

razão metonímica produz a não-existência, por exemplo, sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível.

⁶ Sociologia que se propõe a contrair o futuro, é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas. Ela visa substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear (um vazio que tanto é tudo como é nada) por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas. Para Boaventura, a filosofia ocidental tem sido dominada pelos conceitos de Tudo e Nada, situação que faz parecer que tudo está contido como latência, mas nada novo pode surgir. Fator que faz desta um pensamento estático.

⁷ Admitir a relatividade das culturas não implica adotar sem mais o relativismo como atitude filosófica. Implica, sim, conceber o universalismo como uma particularidade ocidental, cuja supremacia como idéia não reside em si mesma, mas antes na supremacia dos interesses que a sustentam. A crítica do universalismo decorre da crítica da possibilidade da teoria geral. A hermenêutica pressupõe, pelo contrário, o que Santos (2004) designa por universalismo negativo, a idéia da impossibilidade da completude cultural.

trabalho de tradução é decisivo para definir, em concreto, em cada momento e contexto histórico, quais as constelações de prática com maior potencial contra-hegemônico. É assim que, o trabalho (transgressivo) de tradução, visando criar inteligibilidade nas experiências disponíveis e possíveis, tornou-se, na atualidade, ainda mais importante, à medida em que se foi configurando um novo movimento contra-hegemônico ou anti-sistêmico. Este movimento, erradamente designado como movimento antiglobalização, tem vindo propor uma globalização alternativa à globalização neoliberal a partir de redes transnacionais de movimentos locais. Além de um trabalho intelectual e político, a tradução (que vai fazendo seu caminho ao caminhar) é também, emocional porque pressupõe inconformismo perante uma carência decorrente do caráter incompleto ou deficiente de um dado conhecimento ou prática.

Assim, assentado no pressuposto da impossibilidade de uma teoria geral, o trabalho de tradução pode ser elucidado a partir de respostas às seguintes questões: o que traduzir? Entre quê? Quem traduz? Quando traduzir? Traduzir com que objetivos? Assim vejamos:

✓ *O que traduzir?*

O conceito fundamental na resposta a esta questão é o conceito de *zona de contato*. Zonas de contato são campos sociais onde diferentes mundos-da-vida normativos, práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem. As duas zonas de contato constitutivas da modernidade ocidental são a zona epistemológica, onde se confrontaram a ciência moderna e o saber ordinário e a zona colonial, onde se defrontaram o colonizador e o colonizado. São duas zonas caracterizadas pela extrema disparidade entre as realidades em contato e pela extrema desigualdade das relações de poder entre elas.

É a partir destas duas zonas e por contraposição com elas que se devem construir as zonas de contato reclamadas pela razão cosmopolita. A zona de contato cosmopolita parte do princípio de que cabe a cada saber ou prática decidir o que é posto em contato com quem. As zonas de contato são sempre seletivas, porque os saberes e as práticas excedem o que de uns e outras é posto em contato. Além disto, dizem respeito não a regiões centrais, mas sim, às fronteiriças, às terras-de-ninguém, onde as periferias ou margens dos saberes e das práticas são, em geral, as primeiras a emergir. Santos aqui enfatiza que somente o aprofundamento do trabalho de tradução permite ir trazendo

para a zona de contato os aspectos que cada saber ou cada prática consideram mais centrais ou relevantes.

Nas zonas de contato multiculturais, cabe a cada prática cultural decidir os aspectos que devem ser selecionados para confronto multicultural. Em cada cultura, há aspectos considerados demasiado centrais para poderem ser postos em risco pelo confronto que a zona de contato pode representar ou aspectos que se considera serem inerentemente intraduzíveis noutra cultura. Estas decisões fazem parte da própria dinâmica do trabalho de tradução e estão sujeitas à revisão, à medida que o trabalho avança. Se o trabalho de tradução avançar, é de esperar que mais e mais aspectos sejam trazidos à zona de contato, o que, por sua vez, contribuirá para novos avanços da tradução.

Vale ressaltar que a questão do que é traduzível não se limita ao critério de seletividade que cada prática ou saber decide adotar na zona de contato. Para além da seletividade ativa, há a passiva. Esta consiste naquilo que numa dada cultura se tornou impronunciável devido à opressão extrema de que foi vítima durante longos períodos. Trata-se de ausências profundas, de vazios sem possibilidade de preenchimento, vazios que dão forma à identidade imperscrutável dos saberes e práticas em questão. No caso de ausências de longa duração, é provável que nem a sociologia das ausências as possa tornar presentes. Os silêncios que produzem são demasiados insondáveis para serem objeto de tradução.

O problema sobre *o que traduzir* suscita ainda uma outra questão, que é, sobretudo, importante em zonas de contato entre universos culturais. As culturas são só monolíticas vistas de fora ou de longe. Quando vistas de dentro ou de perto é fácil ver que elas são constituídas por várias ou, por vezes, conflituais versões da mesma cultura.

✓ *Entre quê traduzir?*

A seleção dos saberes e práticas entre os quais se realiza o trabalho de tradução é sempre resultado de uma convergência ou conjugação de sensações de experiências de carência, de inconformismo e da motivação para as superar de uma forma específica. Pode surgir como reação a uma zona de contato colonial ou imperial.

✓ *Quando traduzir?*

Também neste caso a zona de contato cosmopolita tem de ser resultado de uma conjugação de tempos, ritmos e oportunidades. Sem tal conjugação, a zona de contato

torna-se imperial e o trabalho de tradução torna-se uma forma de canibalização. Nas últimas décadas, a modernidade ocidental descobriu as possibilidades e as virtudes do multiculturalismo. Habituada à rotina da sua hegemonia, pressupôs que, estando a cultura ocidental disposta a dialogar com as culturas que antes oprimira, estas últimas estariam *naturalmente* prontas e disponíveis para esse diálogo e, de fato, ansiosas por ele. Este pressuposto tem redundado em novas formas de imperialismo cultural, mesmo quando assume a forma de multiculturalismo.

Importante dizer que, no domínio das zonas de contato multiculturais, há ainda a considerar as diferentes temporalidades que nelas intervêm. Significa que, um dos procedimentos da sociologia das ausências consiste em contrapor à lógica da monocultura do tempo linear uma constelação pluralista de tempos e durações de modo a libertar as práticas e os saberes que nunca se pautaram pelo tempo linear do seu estatuto residual. O objetivo é, tanto quanto possível, converter, em contemporaneidade, a simultaneidade que a zona de contato proporciona. Isto não significa que a contemporaneidade anule a história. Esta consideração é importante, sobretudo nas zonas de contato entre saberes e práticas em que as relações de poder, por serem extremamente desiguais, conduziram à produção maciça de ausências. É que nestas situações, uma vez tornado presente um dado saber ou uma dada prática antes ausentes, há o perigo de se pensar que a história desse saber ou dessa prática começa com a sua presença na zona de contato.

✓ *Quem traduz?*

Os saberes e as práticas só existem na medida em que são usados ou exercidos por grupos sociais. Por isso, o trabalho de tradução de culturas (como trabalho argumentativo e que exige capacidade intelectual) é sempre realizado entre representantes desses grupos sociais, intelectuais cosmopolitas que terão de ter um perfil semelhante ao do sábio filosófico. Deverão estar, então, fortemente enraizados nas práticas e saberes que representam, tendo destes e de outras uma profunda e crítica compreensão. Dimensão crítica que funda a carência, o sentimento de incompletude e a motivação para buscar noutros saberes ou práticas as respostas que não se encontram dentro dos limites de um dado saber ou prática.

✓ *Como traduzir?*

O trabalho de tradução é, basicamente, um trabalho argumentativo, assente na moção cosmopolita de partilhar o mundo com quem não partilha o nosso saber ou a nossa experiência. As dificuldades do trabalho de tradução são múltiplas. A primeira dificuldade diz respeito às premissas da argumentação. Todas elas assentam em postulados, axiomas, regras, idéias que não são objeto de argumentação, porque são aceitas como evidentes por todos os que participam no círculo (argumentativo). Designam-se, em geral, por *topoi* ou lugares comuns e constituem o consenso básico que torna possível o dissenso argumentativo. Vale dizer, que o trabalho de tradução não dispõe à partida de *topoi*, porque os *topoi* que estão disponíveis são os que são próprios de um dado saber ou de uma dada cultura e, como tal, não são aceitos como evidentes por outro saber ou outra cultura. Por outras palavras, os *topoi*, que cada saber ou prática traz para a zona de contato, deixam de ser premissas de argumentação e se transformam em argumentos.

A segunda dificuldade diz respeito à língua que a argumentação é conduzida. É pouco vulgar que os saberes e as práticas em presença nas zonas de contato tenham uma língua comum ou dominem do mesmo modo a língua comum. Acresce que, quando a zona de contato cosmopolita é multicultural, uma das línguas em presença é freqüentemente a que dominou a zona de contato imperial ou colonial. A substituição desta por uma zona de contato cosmopolita pode, assim, ser boicotada pelo uso da língua anteriormente dominante. Não se trata apenas de os diferentes participantes no discurso argumentativo poderem ter um domínio desigual dessa língua. Trata-se, outrossim, do fato de a língua em questão ser responsável pela própria impronunciabilidade de algumas aspirações centrais dos saberes e práticas que foram oprimidos na zona colonial.

A terceira dificuldade reside nos silêncios. Não se trata do impronunciável, mas dos diferentes ritmos com que os diferentes saberes e práticas sociais articulam as palavras com os silêncios e da diferente eloqüência (ou significado) que é atribuída ao silêncio, por parte das diferentes culturas. A gestão do silêncio e a tradução do silêncio são das tarefas mais exigentes do trabalho de tradução.

✓ *Para quê traduzir?*

Implícito aqui encontra que a justiça social global não é possível sem uma justiça cognitiva global, o trabalho de tradução é o procedimento que nos resta para dar sentido ao mundo depois de ter perdido o sentido e a direção automáticos que a modernidade ocidental pretendeu conferir-lhes ao planificar a história, a sociedade e a natureza. A resposta à pergunta “para quê traduzir?” vem então responder à segunda questão, ou seja, se não sabemos que um mundo melhor é possível, o que nos legitima ou motiva a agir como se soubéssemos? A necessidade da tradução reside em que os problemas que o paradigma da modernidade ocidental procurou solucionar continuam por resolver e a sua resolução parece mesmo cada vez mais urgente. Não dispomos, no entanto, das soluções que este paradigma propôs, e é essa, aliás, a razão da crise profunda em que ele se encontra. Por outras palavras, na fase de transição em que nos encontramos, confrontamo-nos com problemas modernos, para os quais não temos soluções modernas.

Então, o trabalho de tradução feito com base na sociologia das ausências e das emergências é um trabalho de imaginação epistemológica e democrática com o objetivo de construir novas e plurais concepções de emancipação social sobre as ruínas da emancipação social automática do projeto moderno. Não há nenhuma garantia de que um mundo melhor seja possível e muito menos de que todos os que não desistiram de lutar por ele o concebam do mesmo modo.

Temos, assim, que o objetivo do trabalho de tradução é, portanto, de criar constelações de saberes e práticas suficientemente fortes para fornecer alternativas credíveis ao que hoje se designa por globalização neoliberal e que não é mais do que um novo passo do capitalismo global, no sentido de sujeitar a totalidade inesgotável do mundo à lógica mercantil. Sabemos que nunca conseguiremos atingir integralmente esse objetivo e essa é talvez a única certeza que retiramos do colapso do projeto da modernidade. Isso, no entanto, não nos diz sobre se um mundo melhor é possível e que perfil terá. Daí que a razão cosmopolita prefira imaginar o mundo melhor a partir do presente. Por isto propõe a dilatação do presente e a contração do futuro. E, assim, aumentando o campo de experiências, é possível avaliar melhor as alternativas que são hoje plausíveis e disponíveis. Esta diversificação das experiências visa recriar a tensão entre experiências e expectativas, mas de tal modo que umas e outras aconteçam no presente. O novo inconformismo é o que resulta da verificação de que hoje e não

amanhã seria possível viver num mundo muito melhor. Além disso, a possibilidade de um futuro melhor não está, assim, em um futuro distante, mas na reinvenção do presente, ampliado pela sociologia das ausências e pela sociologia das emergências e tornado coerente pelo trabalho da tradução.

Em síntese, o trabalho da tradução permite criar sentido e direções precários, mas concretos; de curto alcance, mas radicais nos seus objetivos; incertos, mas partilhados. Além disto, a *tradução entre saberes* visa criar justiça cognitiva a partir da imaginação epistemológica e a *tradução entre práticas e seus agentes* visa criar as condições para uma justiça social global, a partir da imaginação democrática. Outro aspecto importante é que o trabalho de tradução cria as condições para emancipações sociais concretas, de grupos sociais concretos, num presente cuja injustiça é legitimada com base num maciço desperdício da experiência. Este trabalho, calcado na sociologia das ausências e na, das emergências, apenas permite revelar ou denunciar a dimensão desse desperdício. Um último aspecto a considerar é que, o tipo de transformação social que a partir dele pode se construir exige que as constelações de sentido criadas pelo trabalho de tradução se transformem em práticas transformadoras.

O registro de memórias de pele negra : estratégia de se inventar o novo querido

O historiador Mattos (2003) toma como indispensável o investimento, por exemplo, na sistematização e qualidade do conteúdo dado acesso aos professores sobre a cultura negra e atenção à formação humana destes, no sentido de serem capazes de elaborar práticas educativas redimensionadas e provocativas e afirmativas para negros em situações educativas no Brasil. Práticas que propiciem, então, uma resignificação das sociabilidades não-hegemônicas. Isto para a interpretação das experiências negras no Brasil e para a inclusão do conhecimento sobre os valores civilizatórios⁸ e sobre o universo cultural afro-brasileiro no cotidiano escolar, ou na elaboração dos currículos escolares. Aqui pressupondo que não basta incluir, por exemplo, a temática do negro, nos currículos e livros escolares, mas que esta deve ser pautada por princípios que o faça emergir como sujeito de sua história e, portanto, contra o discurso hegemônico de passividade e estereotipia que o construiu (Mattos, 2003).

⁸ Aqui entendido como uma reunião articulada de proposições éticas, relacionais e existenciais que responde por uma especificidade no interior da chamada civilização brasileira.

Por essa perspectiva, o caminho mais seguro e, certamente, o mais usual é o esforço em identificar, no interior do complexo cultural brasileiro (sobretudo através da interpretação dos significados mais amplos das manifestações hegemônicas, numérica ou culturalmente, pelas populações negras), recriações cosmológicas herdadas de sociedades africanas pré-coloniais, ou mesmo, similares às dimensões culturais mais profundas das sociedades africanas contemporâneas.

Para Mattos, por ser a sociedade brasileira composta significativamente por afro-descendentes, há um número considerável dessas recriações que nos une ao continente africano de forma inexorável. Alguns exemplos conhecidos e presentes na bibliografia especializada podem ser aqui enumerados: as concepções diferenciais de morte e ancestralidade; o significado cosmológico da vida humana e da relação com a natureza; a oralidade como forma privilegiada da comunicação e transmissão dos saberes, bem como o valor da palavra e o caráter sagrado de todas as dimensões da existência humana. Não obstante a necessária identificação desses valores, para ele é de igual ou de maior importância considerarmos a forma como os concebemos.

Também ele defende que a elevação desses valores a verdadeiros redutores da nossa dignidade e identidade, aviltadas pela supremacia dos valores brancos hegemônicos, mesmo que cumpra a função de um recurso político contra-hegemônico, imediato e igualmente reconfortante para a nossa subjetividade individual e coletiva, não pode obscurecer nossa visão em relação ao risco muito provável de incorrer nas armadilhas dos *essencialismos*, na reprodução não refletida desses valores como conteúdos inalterados de uma tradição supostamente imune às injunções do tempo. Assim, a desatenção ao imperativo da história, com suas mudanças e permanências no *continuum* temporal, no mínimo, pode levar à cristalização de valores absolutamente extemporâneos em relação às características e demandas da contemporaneidade.

Vale dizer, então, que pensar a historicidade dos valores civilizatórios afro-brasileiros, como forma de aumentarmos a sua eficácia no sentido daquilo que definirmos como nossas principais demandas de ordem política, cultural, racial ou, como da ordem da necessidade de edificação de uma cultura política afro-descendente, implica um esforço intelectual de retomada da nossa história através, principalmente, do *trabalho de construção da nossa memória social própria*, em conjunto com a crítica da memória social que a supremacia branca ocidental nos legou como herança, e que, na maioria das vezes, reproduzimos com pouca consciência acerca das suas formas,

conteúdos e efeitos reiteradores de uma economia de relações raciais, calcada na pressuposição da inferioridade da população negra.

Vale dizer, que não se trata aqui simplesmente de contrapor de forma maniqueísta e ingênua, à memória social herdada, uma outra memória social e racial positiva e supostamente superior. Como defende Mattos, qualquer tentativa de substituir uma supremacia racial por outra, além de ser historicamente improvável, é igualmente condenável. Trata-se, sim, de ativar a possibilidade de dar expressão e significado a conteúdos históricos concretos silenciados pelas memórias dominantes, trazer à cena e positivar os conteúdos não codificados pelas linguagens convencionais, ressignificar as sociabilidades não-hegemônicas e as múltiplas temporalidades do viver cotidiano. Em palavras mais ousadas, trata-se de construir e divulgar concepções e pressupostos capazes de reorientar a nossa compreensão do nosso próprio passado – e, se preciso, mudá-lo na forma como ele se nos mostra –, à luz consciente de um projeto político e civilizacional contemporâneo, ao mesmo tempo emancipador e anti-racista.

Temos assim que, via o trabalho de memória, podemos apreender dos depoentes: concepções culturalmente fecundas; revisão crítica das bases teórico-metodológicas anteriores; assim como, a edificação ou adoção de postulados que, ancorados em pesquisas cuidadosas, quanto à definição dos temas, periodizações e objetos, garantiram o seu rigor. Está claro que estas concepções e inovações temáticas e teórico-metodológicas cumprem um papel decisivo, quanto a nos orientar a pensar o passado e saber melhor explorar o presente.

Vale ressaltar, no entanto, que, essas deverão ser recontadas através da política da memória e do desejo. Também que, as próprias narrativas, expressando o vivido tal qual concebido, via memória dos depoentes, indicam que essas identidades e sentidos não devem ser vistos como características definitivas ou essenciais cristalizadas, para sempre, mas como resultados provisórios, porque contextuais, históricos, de um processo agonístico de resistências e acomodações em relação aos vetores impositivos dos estratos hegemônicos da cultura.

Finalmente, deve-se pontuar que contemporaneamente, é no interior desta arena conflituosa, permeada pelas injunções da história, que se constroem e se reconstroem valores, que se avaliam as possibilidades de que esses valores contribuam para o

aperfeiçoamento da nossa civilização, não só através dos processos de elaboração de políticas educacionais e currículos escolares, mas, sobretudo, através de uma nova cultura política, que interiorize nossa memória própria e a nossa história afro-descendente como instituidoras de novas formas de se organizar as relações humano-sociais, nas diferenças e nas semelhanças.

E o artista com isto?

Continuando o já anunciado acima, finalmente nos perguntamos quanto à posição estratégica do artista, como um intermediário, no sentido de contribuir para viabilizar a demanda dos sujeitos aqui em questão: ser igual(*mente*) (e) diferente⁹.

Sobre o crucial papel do artista, Fischer (1976) nos esclarece que esse pode exprimir a experiência daquilo que o seu tempo e as condições sociais evidenciam. Além disto, trazendo uma experiência assemelhada aos seus contemporâneos e de sua classe, ele consegue realizar, com intensidade expressiva, a descrição de sentimentos, relações e condições, que comumente se caracterizam como iniciativas inéditas. E, além disto, ele, como a arte, são instâncias indispensáveis para a manutenção da dinâmica social, podendo elevar o homem de um estado de fragmentação a um estado de maior integridade, além de capacitá-lo para compreender a realidade e lhe oferecer subsídios para suportá-la, transformá-la e atendê-lo.

O artista, também, entranhado nos interstícios da realidade de seu tempo e, comprometido com a verdade do sujeito e não, principalmente, ou restritamente, com a, da ordem social, pode se antecipar ao admitido socialmente e nos indicar o futuro a favor do humano. Este que, ao se familiarizar com as produções simbólicas as mais complexas (em termos dos recursos cognitivos exigidos para a compreensão) e sensíveis, pode inventar meios de apresentar o que sabem, promovendo, portanto, um profícuo intercâmbio cultural e mudança da lógica de divisão de poder e direito à expressão dos diversos saberes.

Ao recuperarmos, então, tudo o dito sobre a prática da tradução cultural e como poderemos efetivá-la, assim como, sobre como usar de registros de memória pessoal e

⁹ Apesar de entendermos como decisivo politicamente trabalharmos com a idéia da população negra brasileira como grupo social, com uma definida demanda, acima exposta, pensamos ser valioso manter em vista a especificidade do humano como eminentemente diferente entre si [*“único e insubstituível, tal como uma obra de arte”* (Schöpke, 2004)].

coletiva veremos que o artista apresenta-se como um agente privilegiado para a execução destas ações. Nessa perspectiva, concluímos que este poderá nos valer, como um modelo a se mirar, quando pretendemos fazer algo para atender ao solicitado pela população negra no Brasil. Agente político este que, sintetizando, mais do que apenas contribuir para cada um reconhecer, reproduzir, alocar-se no já instituído, nos incentiva a pensar criticamente, inventar o não pronto, o que pode valer especificamente a cada um.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, I. Socialização e relações raciais: um estudo de família negra em Campinas. São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo, 1983.

CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. São Paulo: Cultrix, 1993.

COSTA, Sérgio & WERLE Denilson. Reconhecer as diferenças – liberais, comunitaristas e relações raciais no Brasil. In: AVRITZER, Leonardo & DOMINGUES, José Maurício. (Orgs.). *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 207-236.

FISCHER, Ernest. *A necessidade da arte*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

FIGUEIRA, Vera. O Preconceito racial na escola. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro (18): 63-72 1990.

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

HALL, Stuart. Que negro é esse da cultura negra. In: HALL, Stuart. *Da diáspora; identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO, 2003. p. 335-349

HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

LEONTIEV, Alexis. *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

MATTOS, Wilson Roberto. Valores civilizatórios afro-brasileiros na elaboração de currículos escolares – ensaiando pressupostos. In: RAMOS, M. (Org.). *Diversidade na educação*. Reflexões e experiências. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2003, p. 27-34.

MUNANGA, Kabengele. Apresentação. In: MUNANGA, Kabengele (org.). *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: EDUSP, 1996a. p 11- 13.

_____. As facetas de um racismo silenciado. In: SCHWARCZ, Lilian & QUEIROZ, Renato S. (orgs.). *Raça e diversidade*. São Paulo: EDUSP, 1996b. p. 213-229.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Significações do Corpo negro. Tese de Doutorado em Psicologia – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. 174 f.

RAMOS, Marise, ADÃO, Jorge & BARROS, M. Nascimento. (Orgs.). *Diversidade na educação: reflexões e experiências*. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2003.

REICHMANN, Rebecca. Mulher Negra Brasileira: Um retrato. In: Revista *Estudos Feministas*, ano 3, n. 2/1995, p. 496-505.

SANTOS, Boaventura de Sousa *Reinventar a Democracia*. Cadernos democráticos – Coleção Fundação Mário Soares: Edição Gradiva, s.d.

_____. A crítica da razão indolente – contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigma. Vol. 1, 3ª edição. São Paulo: Cortez Editora, 2001.

_____. (Org.). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez Editora, 2004, p. 777-821.

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Giles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.

SILVA, Carmem Duarte et al. De como a escola participa da exclusão social: trajetória de reprovação das crianças negras. In: Abromowicz, Anete & Moll, Jaqueline (Orgs.). *Para além do fracasso escolar*. 5ª edição. Campinas: Papirus Editora, 1997, pp. 27-46.

SILVA, Petronilha & SILVÉRIO, Valter. (Orgs.). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.

SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 1981. Dissertação de Mestrado no Instituto de Psiquiatria – UFRJ, Rio de Janeiro, 1981.

TRINDADE, Azoilda. *O racismo no cotidiano escolar*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. Instituto de Estudos Avançados em Educação / Departamento de Psicologia da Educação, tese de mestrado. 1994.

VYGOTSKY, Lev. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.