

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**AFRICANOS EM FRANCISCO BELTRÃO:
A IDENTIDADE NA DIÁSPORA**

**Juliana Rodrigues
Francisco Beltrão – PR
2017**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**AFRICANOS EM FRANCISCO BELTRÃO:
A IDENTIDADE NA DIÁSPORA**



**Juliana Rodrigues
Francisco Beltrão – PR
2017**

AFRICANOS EM FRANCISCO BELTRÃO:
A IDENTIDADE NA DIÁSPORA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação – nível de Mestrado –Área de concentração: Educação – linha de pesquisa: Cultura Processos Educativos e Formação de Professores da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.
Orientadora: Dra. Sônia Maria dos Santos Marques.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Sistema de Bibliotecas – UNIOESTE - Francisco Beltrão)

Rodrigues, Juliana.

R696a Africanos em Francisco Beltrão: a identidade na diáspora /

Juliana Rodrigues. --- Francisco Beltrão: UNIOESTE, 2017.

114 f.: il.

Orientadora: Dra. Sônia Maria dos Santos Marques

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná,
Campus de Francisco Beltrão, 2017.

Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Ciências Humanas.

Inclui Bibliografia

1. Negros – Identidade racial. 2. Diáspora africana.
3. Processos-Educação-Proteção. I. Pontelli, Marga Eliz. II. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. III. Título.

CDD 20.ed. 305.896081

Bibliotecária responsável Rosângela A. A. Silva – CRB 9ª/1810

FOLHA DE APROVAÇÃO

JULIANA RODRIGUES

**TÍTULO DO TRABALHO: AFRICANOS EM FRANCISCO BELTRÃO A
IDENTIDADE NA DIÁSPORA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação - Mestrado, Área de Concentração: Educação, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE, Campus de Francisco Beltrão, julgada adequada e aprovada, em sua versão final, pela Comissão Examinadora, que concede o Título de Mestra em Educação a autora.

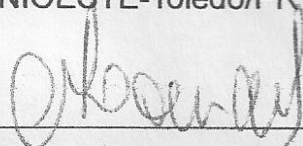
COMISSÃO EXAMINADORA



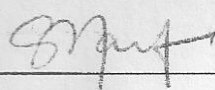
Prof. Dr. Eduardo Nunes Jacondino
UNIOESTE – Francisco Beltrão/PR - PPGEFB



Profª. Drª. Francy Rodrigues da Guia Nyamien
UNIOESTE-Toledo/PR



Profª. Drª. Maria de Lourdes Bernartt
UTFPR – Pato Branco/PR



Profª. Drª. Sônia Maria dos Santos Marques
(Orientadora) PPGEFB/UNIOESTE – Francisco Beltrão/PR

Francisco Beltrão, 28 de abril de 2017

AGRADECIMENTOS

É chegada a hora de deixar marcado no papel os sentimentos e pessoas que, de certa forma, presenciaram a realização de um sonho.

À minha pequena rosa, única entre milhões, que não se chama Rosa, mas Izadora, pelas noites incansáveis que se fez companheira nas leituras e que desejava arrancar-me com toda força e delicadeza das páginas que precisavam ser lidas e escritas. E, diante das tentativas frustradas, sentava-se ao meu lado, com um lápis e um papel e fazia-me companhia. Depois, quando tomada pela tristeza e remorso que invadiam os pensamentos por vê-la ali, parada, disputando atenção com pedaços de papéis, tinha esse sentimento amenizado quando ela sorria e beijava-me o rosto, como quem dizia: “só se vê bem com o coração, o essencial é invisível aos olhos” (SAINT-EXUPÉRY, 2015, p.38).

Ao meu esposo Rafael, que sempre esteve ao meu lado, torcendo por nossas realizações. Ao meu pai, que nunca me mostrou como fazia, mas direcionou o meu caminho com seu velho discurso sobre os estudos, palavras que durarão eternamente em minhas memórias “estude, minha filha, estude!”, hoje entendo seu conselho. Minha mãe, minha rainha que, de sua simplicidade, me ouvia sem entender uma única palavra, mas sempre esteve ali, todas as vezes que necessitei de um aconchego: “foi por você que iniciei este caminho”.

Meus irmãos, aos quais desejo um longo caminho de estudos também. Aos meus queridos mestres que me ensinaram o caminho e marcaram para sempre este trilhar: Cecília, Benedita, Rosane, Célio, e muitos outros.

À minha querida orientadora, Sônia Maria dos Santos Marques, não há palavras para descrevê-la, tamanha admiração que tenho, pelo ser que representa em minha caminhada, muito mais que orientadora, um exemplo de pessoa e profissional, além de orientadora, permitiu uma escuta sensível de minhas aflições.

Ao meu amigo querido, cúmplice e, muitas vezes, a luz nas angústias, Altair Massotti. Obrigada pelas palavras de apoio, pelas energias positivas enviadas em momentos difíceis. Agradeço carinhosamente.

Aos meus entrevistados, que generosamente aceitaram o convite, embarcaram nesta escrita e me permitiram escrever um pouco sobre suas existências.

A todos que colaboraram neste caminho, mostrando-se como exemplos e, por vezes, como lição sobre o que não devemos seguir, são todas formas de aprendizagem.

Ao querido professor Eduardo Nunes Jacondino, que muito me auxiliou nessa jornada e sempre esteve disposto a sanar qualquer dúvida. Ao meu guia espiritual e os irmãos desencarnados, Clodoaldo, Luci e Marina que me guiaram e condicionaram neste caminho.

Há um ser especial que já não partilha o mesmo espaço dos encarnados, *Laídes Balancim*, que sabes bem o motivo deste agradecimento.

Aos meus avós que amo intensamente: Jorge e Olívia, que muitas vezes não entenderam minha ausência.

A CAPES – Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior, e à Fundação Araucária – Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Paraná, que me proporcionaram a bolsa de estudos durante este percurso. Agradecimento especial à Zelinda, secretária do Programa de Mestrado em Educação Unioeste, pelo ser incrível que é.

E não poderia deixar de citar minha querida amiga e irmã científica Indiamara Pickler, companheira de muitas horas. Meus queridos colegas companheiros das manhãs intermináveis: Rosangela da Roza, Gerson Witte, Tony, Juliano André, Susana Vera Basso, Jaqueline Tubin Fieira, Franciéle Trichez, Natanael Ricardo, Moacir da Costa, Felipe José Schimidt, Andréia Aparecida, Denize Naiara, Maricélia Nurmberg, Gisele de Oliveira e Denise Aparecida, que nos alegrava nas manhãs com bolos de chocolate. Todos representam e dividem um espaço dessa caminhada. “Diante da vastidão do tempo e da imensidão do universo, é um imenso prazer para mim, dividir um planeta e uma época com vocês” (Carl Sagan).

Obrigada a todos.

|

RODRIGUES, Juliana. **Africanos em Francisco Beltrão: a Identidade na Diáspora.** 2017- Programa de Mestrado em Educação. Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Francisco Beltrão, 2017.

RESUMO: A dissertação abordou processos de produção de identidades de um grupo de estrangeiros, oriundos de países do continente africano que desenvolvem atividades laborais em uma empresa de beneficiamento de frango em Francisco Beltrão, Paraná. Assumir identidades é reconhecer que a existência se desenvolve em um tempo e espaço. Pensar na diáspora como meio desestabilizador de uma identidade que já é naturalmente inconstante e, brincar de conhecer o cotidiano do outro, implica uma relação de desestruturação de saberes sobre o outro e reconstrução de novos conhecimentos a partir das experiências de pesquisa. Tal processo inclui ouvir o outro e entender a relação da religião no processo de cuidado de si. Neste sentido, constituímos a investigação de Mestrado: “Africanos em Francisco Beltrão: a Identidade na diáspora” que teve como problema de investigação: Como os sujeitos africanos que residem em Francisco Beltrão constroem os processos de identidade e manutenção de vínculo social? Para subsídio da pesquisa debruçamo-nos sobre as seguintes questões: Qual significado da religião, da cultura, para a criação do conceito de grupo? Como são construídos vínculos no novo lugar de vida? Quais os marcadores de identidade acionados pelos sujeitos, no processo de identidade e identificação? Quais as identidades estes sujeitos assumem, quais contestam? Quais os fatores que interferem na saída do país de origem? Como se constrói a identidade na diáspora? Como a religião produz o cuidado de si e o processo educativo no grupo? Na investigação, selecionamos a abordagem do Estudo de Caso e usamos como instrumentos de coleta de informações as Entrevistas narrativas e o registro em Diário de Campo. A totalidade do material coletado indicou a dificuldade em adentrar ao sistema cultural do Outro e, da mesma forma, a importância de tal procedimento para ver como se emolduram os processos de identidade e identificação na diáspora. Constatamos, também, que nesses novos espaços de circulação, os sujeitos interagem, negociam e atualizam concepções e ações de identidade.

Palavras-Chave: Identidade. Diáspora. Processo Educativo e Cuidado de Si.

RODRIGUES, Juliana. **Africans in Francisco Beltrão: Identity in the Diaspora.** 2017- Master's Program in Education. Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Francisco Beltrão, 2017.

ABSTRACT: The text dealt with processes of identities production from a group of foreigners from African continent countries who develop work activities in a chicken processing company in Francisco Beltrão, Paraná. To assume identities is to recognize that existence develops in time and space. Considering diaspora as a destabilizing mean of an identity that is already naturally inconstant, and playing around with knowing the daily life of the other, implies a relationship of deconstruction of knowledge about the other and reconstruction of new knowledge from research experiences. This process includes listening to the other, and understanding the relationship of religion to the self-care process. In this sense, we built the Master's research: "Africans in Francisco Beltrão: Identity in the diaspora" that had as a research problem: How do the African people who reside in Francisco Beltrão have built the processes of identity and maintenance of social bond? To subsidize the research, we focus on the following questions: What is the meaning of religion, culture, for the creation of the group concept? How are the links built in the new place of life? What identity markers are triggered by subjects in the process of identity and identification? What identities do these subjects assume, which do they challenge? What factors interfere with leaving the country of origin? How is identity built in the diaspora? How does religion produce self-care and the educational process in the group? In the investigation, we selected the approach of the Case Study and used as instruments of information gathering the narrative Interviews and the record in Diário de Campo. The totality of the collected material indicated the difficulty in entering the cultural system of the Other and, likewise, the importance of such procedure to see how the processes of identity and identification in the diaspora are framed. We also have found that in these new spaces of circulation, people interact, negotiate and update conceptions and actions of identity.

Keywords: Identity. Diaspora. Being-together and Religion. Educational Processes and Self Care.

LISTA DE MAPAS

Mapa 01: Divisão dos países africanos.....	34
Mapa 02: Centros Islâmicos no Paraná.....	78
Mapa 03: Localização da Mesquita.....	79

LISTA DE QUADROS

Quadro 01- Identidades acionadas.....	69
Quadro 02- Processos educativos.....	101

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 01–Mão sobre o Subha.....	24
Fotografia 02–Casa em Guiné-Bissau.....	31
Fotografia 03–Mãos sobre o Alcorão.....	47
Fotografia 04–Mãos sobre o Tecido.....	61
Fotografia 05–Mãos sobre a roupa de festa.....	74
Fotografia 06–Mussala.....	76
Fotografia 07–Mesquita.....	77
Fotografia 08–Ramadã.....	89
Fotografia 09–Mãos sobre o dente de leão.....	91
Fotografia 10–Oração no Ramadã.....	97
Fotografia 11– Joelhos dobrados diante do sagrado.....	97
Fotografia 12–Partilha.....	98
Fotografia 13–Alimentos do Ramadã.....	99
Fotografia 14–Banner Ramadã.....	100

LISTA DE SIGLAS

CEBJA: Centro Estadual de Educação Básica para Jovens e Adultos

CIBAL HALAL: Central Islâmica Brasileira de Alimentos Halal

FAMBRAS: Federação das Associações Muçulmanas no Brasil

ENEM: Exame Nacional de Ensino Médio

FADEP: Faculdade de Pato Branco

GAH: Grupo de Abate Halal

PEC-G: Programa de Estudantes-Convênio de Graduação

UNIPAR: Universidade Paranaense

RMAAD: Rede de Mulheres Afrolatinoamericanas, Afro-caribenhas e da Diáspora.

A experiência, e não a verdade é o que dá sentido à escritura. Digamos, com Foucault, que escrevemos para transformar o que sabemos e não para transmitir o já sabido. Se alguma coisa nos anima a escrever é a possibilidade de que esse ato de escritura, essa experiência em palavras nos permite liberar-nos de certas verdades, de modo a deixarmos de ser o que somos para ser outra coisa, diferente do que vimos sendo (LARROSA, 2014, p. 01).

SUMÁRIO

ROTAS E PERCURSOS: INTRODUZINDO O TEMA.....	16
1.1 Traçados metodológicos da investigação.....	25
1.2 Apresentando os entrevistados.....	29
1.3 A entrada em campo.....	36
CAPÍTULO I – DIÁSPORA: MOVIMENTOS E REALOCAMENTOS.....	48
2.1 Novo lugar/velha Colonização.....	48
2.2 O Cotidiano na diáspora.....	54
CAPÍTULO II – PROCESSOS IDENTITÁRIOS.....	59
3.1 Identidades na diáspora.....	62
3.2 Identidades acionadas.....	66
CAPÍTULO III – O AMBIENTE DE ORAÇÃO	75
4.1 Mussala: Mesquita a construção do espaço.....	75
4.2 O abate Halal.....	79
4.3 O estar-junto no local de oração.....	85
CAPÍTULO IV – O CUIDADO DE SI.....	92
5.1 O cuidado de si: construção educativa.....	92
5.2 O cuidado de si e do corpo no ramadã.....	94
DAS INCONCLUSÕES: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO DE PESQUISA	102
REFERÊNCIAS.....	109
APÊNDICE.....	113

ROTAS E PERCURSOS: INTRODUZINDO O TEMA

As questões que nos propomos a discutir foram inquietudes, problematizações vivenciadas e situações de indiferença que presenciávamos e transformavam a migração em fenômeno incompreensível à luz do olhar leigo.

Filha de um homem negro, músico, que ganha à vida e o sustento nos palcos, nunca entendemos a rejeição de sua própria negritude. O pai artista escondia sua negritude atrás do acordeom, até que sua presença e origem étnica não fossem notadas. Pensamos que aprendeu ao longo de sua vida e com os discursos da colonialidade que o lugar de negro não era entre os brancos. Percebíamos que, em muitas situações, parecia ter a propensão de negar-se a frequentar espaços que julgava não o ser seu. Nestes momentos, sorria e tocava seu acordeom, um legítimo *riso Banania*¹ e subsistia invisível, no final do palco.

Ao vivenciarmos esta experiência dia a dia, aprendemos desde cedo a não aceitar nossa cor e nos camuflar imitando as ações observadas. Quando iniciamos a jornada acadêmica no Curso de Licenciatura em Pedagogia em 2010, na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, fomos desafiados a pensar nas representações que sustentavam nosso conhecimento, as formas como víamos o mundo e, os lugares que ocupávamos. Neste percurso, identificamos as representações que aceitamos e as que negamos e, desde então, redescobrimos caminhos, reconhecemos saberes e aprendemos possibilidades de ser e agir.

As relações com os estudos e as lembranças de cenas da infância que estavam guardadas na memória são vivificadas, envoltas em sensações, começamos a dialogar com as experiências e os novos conhecimentos e percepções da vida. Nesse sentido, vamos nos valer das palavras de Lispector, (1979, p. 22) quando afirma; “eu antes tinha querido ser os outros para conhecer o que eu não era. Entendi então que eu já tinha sido os outros e isso era fácil, minha experiência maior seria ser o outro dos outros, e o outro dos outros era eu”. Desta compreensão deri-

¹ O “riso banania” foi denunciado pelo senegalês Léopold Sedar Senghor em 1940, no prefácio ao poema “Hóstias negras”, por ser um sorriso estereotipado e um tanto quanto abestalhado, reforço ao racismo difuso dominante.

va a ideia de que, à medida que construímos o processo de pesquisa, vamos nos reidentificando.

Nestes termos, escrever sobre o que nos afeta é irremediável, sempre caímos em tentação: falar sobre o vivenciado. Talvez esse movimento corresponda à afirmação de Larrosa (2015, p. 25): “o sujeito da experiência seria algo como um território de passagem, algo como uma superfície sensível que aquilo que acontece afeta de algum modo, de algum modo produz alguns afetos, inscreve algumas marcas, deixa alguns vestígios, alguns efeitos”.

No ano de 2015, entramos no Programa de Mestrado em Educação e, logo foram apresentados autores com os quais passaríamos a nos relacionar profundamente, nesse contexto a mudança é inexorável. Tais leituras possibilitaram identificar e compreender questões cotidianas tais como a situação de nosso pai, anteriormente referidas. Assim, as leituras permitiram a decodificação e interpretação de textos, de fazeres e de relações. Esse movimento configura experiência educativa, florescimento dos sentidos e afirmação existencial.

Na escrita do texto de investigação, inserimos a ideia de rotas, pois não é possível percorrer tal jornada sem traçar um caminho. Foi dessa maneira que a pesquisa começou, pelas rotas da experiência e inquietudes que o tema suscitava até esboçar o texto e a análise que ora apresentamos.

Assim, emergiram os questionamentos sobre identidades e os conflitos sobre as identidades que assumimos. Tais questões conduziram nosso interesse em entender e discutir as relações de identidades dos sujeitos em deslocamento. Atualmente, visualizamos um contexto de deslocamentos: observamos reportagens em jornais, assistimos esse movimento na televisão, lemos artigos acadêmicos, conhecemos trajetórias individuais em filmes de ficção ou baseados em fatos reais, encontramos tais sujeitos nas cidades em que moramos ou próximas a elas.

A investigação sobre a temática e a transformação das interrogações em problemas de pesquisa compõe o cenário em que vivemos. Desta forma, compreender as diferenças culturais e as questões identitárias desses sujeitos que se deslocam, a articulação entre os novos e os anti-

gos significados, as escolhas identitárias, dentre outros aspectos que compõem o dia a dia do migrante, são perspectivas para as quais lançamos nosso olhar.

Assim, nosso objetivo foi analisar os processos de identidade e identificação vividos pelo grupo de africanos que vivem em Francisco Beltrão - Paraná.

Da mesma forma os objetivos específicos se estenderam em:

- Compreender as formas de manutenção e mudança cultural decorrente do processo de deslocamento;
- Identificar as tensões e as trocas culturais experimentados pelos africanos residentes em Francisco Beltrão;
- Conhecer os novos vínculos identitários que se formam a partir da permanência em Francisco Beltrão.

E, nesse contexto, selecionamos o problema de pesquisa, expresso na interrogação: **Como os sujeitos africanos que residem em Francisco Beltrão constroem os processos de identidade e a manutenção de vínculo social?** Desta questão central decorrem outras:

- A) Qual é o significado da religião e da cultura para a criação do conceito de grupo?
- B) Como são construídos os vínculos no novo lugar de vida?
- C) Quais os marcadores de identidade acionados no processo de identidade?
- D) Quais identidades que estes sujeitos assumem? Quais contestam?
- E) Quais os fatores que interferem na saída do país de origem?
- F) Como se constrói a identidade na diáspora?
- G) Como a religião produz o cuidado de si e o processo educativo no grupo?

No movimento de aproximação do campo de pesquisa, buscamos por dissertações e teses de doutorado que tivessem a mesma temática e nos permitissem adentrar nos debates presentes nas produções e, neste movimento, encontramos variedades de pesquisa. No entanto, poucas se referenciam à região Sul. Nas produções encontradas, percebemos

que trazem o deslocamento como reflexo da busca pelo trabalho, fuga da miséria e da fome, há pouco aprofundamento nestas pesquisas no que tange ao direcionamento dos processos vividos cotidianamente pelos sujeitos e, sobre as relações entre o estrangeiro e o brasileiro.

Há muitos escritos sobre imigração, no entanto, a maioria trata das relações de trabalho vividas pelos sujeitos e as motivações econômicas da saída dos países de origem. São observações e perspectivas diferentes no modo de conhecer os efeitos do deslocamento. O que nos instiga ainda mais à discussão sobre identidade e cultura na área da educação.

Dos materiais encontrados, selecionamos quatro que contemplam de alguma maneira conteúdos considerados relevantes para a nossa pesquisa, destacando-se: *Diáspora e Regresso, os imigrantes luso-angolanos no Brasil* (Cláudia Raquel Espinha Cardoso, São Paulo, 2008), dissertação do Programa de Mestrado em Sociologia que trata dos deslocamentos dos ex-colonizados portugueses e seus descendentes para o Brasil. A autora trabalhou com as histórias de vida desses sujeitos e conclui trazendo as histórias, como depoimentos saudosos de uma Angola que sobrevive na memória coletiva de muitos, através dos pais e avós, de uma Angola perdida no tempo e espaço das memórias, trazida por objetos e documentos de pertença.

Diáspora como Movimento Social: A red de mujeres afro-latinoamericanas, afrocaribenãs y de La diáspora e as políticas de combate do racismo numa perspectiva transnacional (Marilise Luiza Martins dos Reis, Florianópolis, 2012), tese da área de Sociologia Política que analisou as políticas de combate ao racismo numa perspectiva transnacional e, como resultado da diáspora, atuando como movimento social. O objetivo geral foi o de apresentar a tese de que as políticas de combate ao racismo podem ser compreendidas em uma dinâmica política transnacional. A pesquisa ocorreu dentro do movimento Rede de Mulheres Afro-latinoamericanas, Afro-caribenhas e da Diáspora (RMAAD). A autora conclui que a diáspora, é um conceito mais amplo do que viemos tratando, não apenas como deslocamentos, mas um tipo de consciência, um modo de produção cultural, uma experiência intelectual e identitária-

ria que modifica as ideias de identidade fixa. A diáspora deve ser vista como um movimento social. E, neste caso, a Rede está promovendo uma mudança epistemológica, gerando novos conhecimentos e metodologias de análise.

A África fora de casa: sociabilidade, trânsito, e conexões entre os estudantes africanos no Brasil (Ismael Tcham, Recife, 2012), dissertação da área de Antropologia que trata das dinâmicas e dos processos de sociabilidade e de reconfiguração identitária de estudantes de países africanos de Língua Portuguesa – PALOP, vinculados ao programa estudante convênio de graduação PEC-G (Programa de Estudantes-Convênio de Graduação). O autor conclui que, por mais que haja esta interação e vínculo entre os países PALOP, ainda é necessária a criação de instrumentos que facilitem a interação desses sujeitos no país, pois os problemas e obstáculos enfrentados pelos estudantes são inúmeros no âmbito da Universidade.

E, a mais recente, África-Brasil: percursos escolares de estudantes angolanos, que é de 2014, de Cascavel, escrita por Marli Francisco, dissertação que discute as narrativas e relatos orais quanto aos percursos escolares de estudantes angolanos que realizam seus estudos no Brasil, também por meio do Programa de Estudantes-Convênio de Graduação PEC-G. Nesta dissertação, a autora também discute as questões identitárias desses estudantes e conclui trazendo as experiências dos entrevistados com a educação, e a escolha dos cursos no Brasil, devido à qualidade do ensino, mas principalmente pela familiarização da língua e por parentescos brasileiros, o que facilita a inserção social em um país diferente.

Escrever sobre identidade é complexo e exige do pesquisador movimento reflexivo sobre um conjunto de conceitos e, ao mesmo tempo, revisar posicionamentos e percepções assumidas. Ao contrário do entendimento que nos direcionava anteriormente à pesquisa, acreditávamos que cada sujeito possuía sua identidade única e imutável, a qual carregaria para qualquer lugar independentemente dos movimentos culturais que ocorressem à sua volta.

Nesta perspectiva, parecia que o sujeito empreendia busca incansável para construção da própria identidade. Temos que admitir que, por vezes, pareceu ousadia e pretensão discutir sobre os processos de identidade de outras pessoas, isto porque muitas vezes nos víamos como pesquisadoras que questionavam as identidades que assumíamos.

Neste movimento, inúmeras foram as vezes que nos perguntamos: por que assumir determinadas identidades? O que esteve implicado nesta seleção? Por que investimos em determinados marcadores de identidade e renunciamos a outros? Não temos a intenção de responder tais questionamentos, no entanto, de alguma forma, são propulsores dos questionamentos propostos na investigação. Neste sentido, (SILVA, 2004) afirma que:

Primeiramente, a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato-seja natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsciente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder. (SILVA, p. 96 e 97).

A citação nos proporciona olhar para as correntes que tratam a identidade como essencial e imutável, edificação que não aceita rupturas ou modificações como se houvesse um conjunto de características e símbolos, que identificam os grupos, que os define e os diferencia dos demais. Da mesma maneira que nos impulsiona a discutir as correntes que fazem crítica a essa ideia essencializada, compreendendo a identidade como reconstrução constante, movimento que negocia com os demais sistemas culturais experienciados.

No movimento de diáspora, Hall (2013) apresenta como migrações humanas dos ex-países colonizados para as metrópoles, sua pergunta é fundamental para compreendermos nosso problema de investigação:

Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Já que a “identidade cultural” carrega consigo tantos traços de unidades essenciais, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, como devemos “pensar” as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura? (HALL, 2013, p. 30).

Neste sentido, Hall (2013) nos interroga em como pensar em uma identidade construída na diáspora, para quem vê a identidade como imutável, de natureza própria, como poderá ver e entender esta identidade em mudança? E como compreender as relações de poder na produção e formação de uma identidade?

Discutir a identidade e dar visibilidade às vozes dos sujeitos que vivem em constante mudança e hibridizam suas identidades, mesmo sem ter consciência disso é desestabilizar este ciclo naturalizador que cada identidade deve portar uma tradição e fixar-se em seus núcleos tradicionais; é pôr em discussão tais relações de poder na produção cultural.

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2013, p. 13).

O que Hall (2013) nos permite compreender é que existem diferentes maneiras de acionar as identidades: em dado momento podemos assumir uma identidade e, em determinados momentos, outra. As aproximações e relações cotidianas vão transformando e trazendo um novo olhar para o sujeito. Neste contexto, desponta o sujeito híbrido que responde a estas diferenças culturais e ao ambiente no qual está inserido.

Um sujeito híbrido está em constante movimento. Híbrido no grego *hybris* significava a mistura que violava as leis naturais. Para os gregos este termo representava a desmedida, o ultrapassar das fronteiras, ato este que exigia punição imediata. Híbrido é também aquilo que nasce da união de circunstâncias diferentes, da mistura. Considera-se hí-

brido a constituição de elementos diversos reunidos para originar outro elemento, que pode ter várias características dessa amálgama, e dependendo da situação, pode fragmentar ou potencializar características de seus elementos constituintes.

Este termo tem sido usado pela crítica pós-moderna preferentemente aos termos mestiçagem ou sincretismo, mas o termo mestiçagem está associado à mistura de raças, com a essência de miscigenação, enquanto o termo sincretismo estaria associado à mistura de diferentes credos religiosos. Neste sentido, a hibridação seria a expressão capaz de abarcar misturas culturais e identitárias que tratamos na pesquisa.

Os sujeitos construtores da história são muitos e plurais. E apreender acontecimentos cotidianos que nos trazem, através de suas falas, suas angústias, seus apelos revelando, os problemas da vida e do mundo, realidade composta de sentimentos e valores diversos. É nesse rizoma² de emoções, de vivências e de interpretações que os sujeitos presentes nesta pesquisa falam sobre suas vidas mostrando experiências históricas e sociais, coletivas e individuais, renovadas ou ressignificadas pelas experiências do hoje, pela experiência da mistura cultural dos lugares e caminhos já percorridos³.

² Utilizamos rizoma no sentido de emaranhado de ideias, emoções e percepções sobre o novo lugar, um enraizamento de sentimentos, o rizoma é um caule que possui raízes aéreas, raízes abertas, simbolicamente representa as sensações da vivência desses sujeitos.

Fotografia 01- Mãos sobre o *Subha* (terço islâmico)⁴.



Fonte: fotografia registrada por Juliana Rodrigues 12/05/2016.

O não nascido não se explica não se entende: se sente se apalpa quando se move. E, então, deixo de explicar; e conto. Conto [...] as histórias de espantos e encantos que quero escrever, vozes que recolhi nos caminhos e sonhos meus (GALEANO 2007, p. 02).

⁴ As fotos com as mãos dos entrevistados foram escolhidas para abrir os capítulos, para isso foi solicitado aos entrevistados que, aleatoriamente, segurassem algo que falasse sobre suas identidades.

1.1 Traçados metodológicos da investigação

O estudo de caso foi escolhido como abordagem metodológica, por ser considerado adequado aos questionamentos propostos na pesquisa, já que as considerações permitem compreender e explorar contextos complexos nos quais estão envolvidos diversos fatores de um grupo fechado.

O próprio intuito de descrever e analisar fenômenos da diáspora, e descrever os movimentos identitários, os caminhos percorridos na dinâmica deste fenômeno é que caracteriza a escolha metodológica. Pois é um caso isolado, em que o grupo foi estruturado mais pelos interesses da pesquisadora do que por afinidades destes sujeitos.

Neste sentido, o estudo de caso pode ser definido com base nas características do fenômeno em estudo e com base em um conjunto de aspectos associados ao processo de coleta de dados e às estratégias de análise. Sobre a questão, Ponte (2006) considera que:

É uma investigação que se assume como particularista, isto é, que se debruça deliberadamente sobre uma situação específica que se supõe ser única ou especial, pelo menos em certos aspectos, procurando descobrir o que há nela de mais essencial e característico e, desse modo, contribuir para a compreensão global de certo fenômeno de interesse (PONTE, 2006, p. 02).

A opção pelo estudo de caso deve-se ao interesse em compreender os processos identitários experimentados pelos sujeitos que vivem a diáspora e são oriundos do continente africano, neste sentido, procuramos compreender o particular e o característico desses sujeitos.

Para responder as perguntas levantadas, decidimos a escolha dos sujeitos de acordo com seu lugar de origem: continente africano. Tal decisão assume, em primeiro lugar, o fato de que há um grande interesse pela temática e pelos estudos sobre África, pois desde que a lei

10.639/03⁵ adentrou os meios educativos, e mais tarde foi alterada para 11.645/08⁶, ampliou-se a curiosidade sobre tais processos. Nesse sentido, foi instigante o contato e a relação com os sujeitos que estão conectados diretamente com a África.

Em segundo lugar, por serem de países africanos diferentes, a pluralidade e as diversidades culturais fazem do objeto uma fonte rica de pesquisa, esta diversidade mostra-se como marca das relações que constroem dentro e fora de sua terra de origem, pois na terra natal, convivem diariamente com grupos étnicos e dialetos diferentes e quando estão fora de seu hábitat natural, reconstroem novamente estas relações e, neste caso, mostram-se como os sujeitos são propícios à adaptação em diversos ambientes.

Os recursos utilizados foram baseados na busca de sentido do que foi dito pelos entrevistados. Dessa forma, analisamos as narrativas produzidas e a forma como alguns discursos se manifestavam nas falas dos sujeitos. Assim, os sentidos não estão na linguagem como materialidade, mas no discurso que faz da linguagem uma ferramenta para construção destas realidades, dos artifícios que o discurso propõe como realidade e o lugar que o sujeito ocupa no interior do discurso, como os indivíduos permanecem e se constituem como sujeito no novo lugar e introduz estes olhares sobre si.

A interpretação dos textos utilizados não se baseou em regras pré-definidas pela pesquisadora, pois a entrevista é prática discursiva, a partir da qual as pessoas de diferentes maneiras se expressam e produzem suas realidades e visão de si. Assim, os instrumentos de coleta e olhar de como os outros os veem foram definidos como:

a) Entrevistas: na entrevista, o papel do pesquisador é fundamental, pois o resultado e material de análise têm relações diretas com a interação que se estabeleceu entre entrevistadora e entrevistado. Para

⁵ Lei que determina que, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

⁶ Lei que altera a 10.639/03. Incluindo currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

subsidiar a entrevista, foi elaborado um roteiro primeiramente com perguntas semiestruturadas na entrevista piloto. Tal forma, não apresentou resultados satisfatórios, mas em sistema no qual se estabelecia uma relação pergunta-resposta.

Essa constatação nos fez repensar as formas de entrevista e tomar a decisão de realizar entrevistas narrativas. Neste contexto, uma pergunta foi lançada aos entrevistados: Quem era você na África? E quem é você hoje? Na primeira fase, foi esta sentença que direcionou as conversas e as formas de acessar quem aqueles sujeitos diziam ser.

Nas visitas posteriores à pergunta que emergiu pelas leituras das transcrições foi: como é ser um Africano no Brasil? No entanto, a interrogação que se insinuava pelas respostas obtidas pareceu ser: Como é ser negro e africano no Brasil? Pois, as conversas entre ser Africano e ser negro pareceram intrinsicamente relacionadas. Isso porque, como já dissemos, os discursos promovem um lugar para o sujeito, nesse sentido, eles evidenciaram lugares dos quais os discursos produzidos constituíam um lugar de pertencimento e identidade presumido ao continente africano e ao ser negro.

Havemos de reconhecer que a entrevista reúne aspectos da vivência e da consciência dos sujeitos que foram mobilizados a se manifestar. Neste sentido, pode-se depreender que, por meio das entrevistas, é possível compreender os processos de construção da identidade. Assim, a entrevista é fundamental nesta pesquisa, pois fornece as fontes orais que auxiliam para responder o problema de investigação. A flexibilidade na entrevista, sem dúvida, visa a livre expressão do sujeito para facilitar a emergência de novas informações para a investigação.

As entrevistas foram gravadas mediante autorização⁷ dos participantes e, da mesma forma, foi tomada a decisão de não usar o nome civil dos sujeitos para manter o anonimato. O termo livre e esclarecido foi apresentado aos entrevistados sempre no primeiro contato, fizemos uma explicação do que seria a pesquisa e a maneira como seria produzida.

⁷ Todos os entrevistados assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Assim, foi sugerido que cada sujeito escolhesse o nome como seria identificado ao longo do processo de investigação. Quanto ao local de realização das entrevistas, escolhido pelos depoentes que optaram pela casa em que estão alocados, com exceção de uma entrevista que preferiu a *Mussala* (casa de oração). Uma das preocupações durante a coleta de informações foi como as questões de gênero poderiam afetar as decisões de fala dos sujeitos visto que é uma questão importante na cultura dos entrevistados.

Neste sentido, é valiosa a contribuição de Burke (2003) quando alerta sobre o sistema de adaptação e aceitação da presença da diferença cultural como componente que influencia a fala dos sujeitos nas entrevistas, pois “uma reação comum a um encontro com outra cultura, ou com itens de outra cultura, é a adaptação, ou empréstimo do varejo para incorporar as partes em uma estrutura tradicional” (BURKE, 2003, p.91). Afirmamos, então, que tal aceitação das entrevistas, dá-se ao fato e desejo que estes sujeitos também têm de serem aceitos na cultura local.

São precisos muitos movimentos para conduzir uma pesquisa com fontes orais, dessa forma, há que se considerar que ao provocarmos a fala do outro é importante tomar medidas técnicas para garantir a efetividade da ação: preparação minuciosa da entrevista, transcrição precisa do que foi dito pelo entrevistado, a análise do tema e do contexto da expressão do sujeito. É importante aprender a ouvir atentamente às palavras e às gestualidades que o sujeito expressa. Ademais, é significativo o respeito pelo entrevistado, pela sua maneira de ser e de pensar e estabelecer relação de confiança, para que a fluidez das conversas ocorra.

Algumas impressões que não foram captadas pelo gravador e fazem parte somente da memória da entrevistadora, pelas cenas apresentadas junto com as falas podem ser complementadas pelas anotações realizadas no Diário de Campo, instrumento que se constituiu em complemento importante para rememorar a ambiência da entrevista.

b) Diário de Campo: como nos referimos, o Diário de Campo se constituiu como ferramenta da memória, a qual pode ser acessada a qualquer

momento. Neste sentido, possibilitou não apenas guardar informações, mas reflexões cotidianas que, quando bem elaboradas, observadas e descritas, abrem possibilidades de novas leituras e ponderações sobre as dinâmicas da investigação.

O Diário de Campo foi utilizado no processo de pesquisa e contribuiu para evidenciar categorias da pesquisa, pois nesse registro foram descritos sensações, imagens, os odores dos quais o gravador não consegue reter. Um Diário de Campo bem elaborado leva o pesquisador de volta à cena da entrevista e colabora para elucidar caminhos labirínticos que, por vezes a pesquisa enseja. Pois,

[...] o analista qualitativo observa tudo, o que é ou não dito: os gestos, o olhar, o balanço, o meneio do corpo, o vaivém das mãos, a cara de quem fala ou deixa de falar, porque tudo pode estar imbuído de sentido e expressar mais do que a própria fala, pois a comunicação humana é feita de sutilezas, não de grosserias. Por isso, é impossível reduzir o entrevistado a objeto (DEMO, 2012, p. 33).

No diálogo com Demo (2012) sobre as questões de pesquisa, afirmamos que este é um trabalho que nos direciona enquanto pesquisadora que se esforçou em descrever, revelar, explicar, interpretar a(s) cultura(s) de uma comunidade e as relações sociais observadas/estudadas.

Conforme Geertz (2008), a descrição deve ser densa para diferenciar as expressões, espaços, tempos, saberes e regras de um grupo social, interpretando os significados culturais.

No Diário de Campo, desta investigação, foi registrado aquilo que ouvimos, vimos, sentimos e experienciamos durante o trabalho de campo. As anotações foram registradas no cenário da atividade da pesquisa, realizadas no momento da transcrição das narrativas, posterior às atividades de coleta, como uma reflexão sobre o que vimos durante a observação do lugar de encontro e, muitas anotações, se configuraram como impressões e *insites* da pesquisadora.

1.2 Apresentando os entrevistados

A seguir, apresentamos os sujeitos da pesquisa, os nomes dos sujeitos são fictícios e foram escolhidos pelos entrevistados:

A) MÁRIO: tem 40 anos. Este nome no Brasil significa “homem viril”. A escolha do nome foi baseada na experiência de adaptação, como os brasileiros não conseguiam pronunciar o seu nome, foi renomeado pelos colegas brasileiros. Está no Brasil há sete anos e vem da República Democrática do Congo, país localizado na África Central, seu grupo étnico é o *Baluba*⁸. Mário é formado em Ciências Comerciais e Informática, no entanto, não pode exercer sua profissão no Brasil⁹.

B) NATHALIA: O significado de seu nome é “nascimento”. Seu nome no Brasil, também foi escolhido por colegas de trabalho. Veio da República Democrática do Congo é do grupo étnico *Luluwa*¹⁰, está no Brasil há quatro anos. Mário e Nathalia são casados e têm dois filhos. Ambos deixaram o país de origem para fugir da guerra política e buscar vida melhor. No Congo, Nathalia fez dois anos do Curso de Direito e, devido às dificuldades, não concluiu a graduação que foi interrompida porque seus pais preferiram pagar o Curso de Medicina a seu irmão. As justificativas seriam de que Nathalia logo casaria e teria um marido para sustentá-la, enquanto o irmão deveria formar-se para manter sua futura esposa e família.

C) FULADO: nascido na Guiné Bissau. Está no Brasil há seis anos e escolheu este nome, pois representa um grupo étnico, do qual sua família é originária *Fula*¹¹. Saiu do país para buscar melhores condições de vida e reunir recursos para construir uma casa conforme disposta na fotografia.

⁸ Povo que vive em aldeias localizadas em uma parte do Sul da República Democrática do Congo, onde ficava o antigo Zaire.

⁹ Para exercer a profissão é necessário o aceite de validação de graduação expedido por uma Universidade, a Universidade tem o prazo de até 06 meses para responder o requerimento. Nosso entrevistado não manteve interesse em tentar a validação.

¹⁰ O povo Lulua (Luluwa) é um grupo étnico de língua bantu do Vale do Rio Lulua, no sul da República Democrática do Congo, o povo Lulua vive principalmente da agricultura.

¹¹ Os fulani, ou fula, peul, fulbe. Fazem parte de um povo nômade do mundo, sua origem é desconhecida. Vivem na África, falam idioma fulo e estiveram entre os primeiros grupos africanos influenciados pelo Islamismo.

Fotografia 02 – Casa do Fulado em Guiné-Bissau



Fonte: Fulado 20/03/2017.

Afirmou que, quando o chamamos de Fulado, significa que está carregando as pessoas de sua etnia consigo. Fulado estuda no Centro Estadual de Educação Básica, Fundamental e Médio para Jovens e Adultos – CEEBJA onde concluiu o Ensino Médio, e pretende fazer faculdade no Brasil.

D) MUHAMMAD: também oriundo da Guiné Bissau, de um grupo étnico chamado *mandinga*¹². Está no Brasil há dez anos. Muhammad, veio ao Brasil através do convênio estudantil, Programa de Estudantes de Graduação – PEC-G. Ficou no país após a graduação, é formado em Engenharia da Pesca pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Na dificuldade em conseguir uma vaga de trabalho na área de sua formação, veio para Francisco Beltrão, a convite de um amigo, conseguiu trabalhar nos frigoríficos na linha de produção, pois sua graduação não refletiu em opção melhor de trabalho, nem dentro, nem fora da empre-

¹² Os mandingos, mandingo ou Mandinka são um dos maiores grupos étnicos da África Ocidental. São descendentes do Império Mali. Os mandingos pertencem ao maior grupo etnolinguístico da África Ocidental. Originários do atual Mali. Migraram para Oeste à procura de melhores terras agrícolas. Através de uma série de conflitos, primeiramente com os fulas levaram metade da população mandingo a converter-se do Animismo ao Islamismo. Hoje, cerca de 99% dos mandingas em África são muçulmanos.

sa. Escolheu este nome porque, nas suas palavras “todo muçulmano sabe o que este nome traz e significa”, tem dois filhos, um no país de origem e outro no Brasil.

E) ABDULLAH: é oriundo do Marrocos. Está no Brasil há quase três anos, casado com uma brasileira tem uma filha, escolheu este nome porque significa o “servo de Deus”. Abdullah estava matriculado no CEEBJA em Francisco Beltrão, mas desistiu da escola, pois teve dificuldades de relacionamento com colegas que expressavam preconceito, quanto sua religião e país, pertence ao grupo étnico dos *bérberes*¹³.

F) SHAAHID: É oriundo de Gana, diz ter deixado o país para buscar melhores condições de vida e construir uma casa para os pais. O seu nome significa testemunho e vem de Abraão, o pai de todos. Está no Brasil há oito anos. Lamenta ter perdido o pai, sem vê-lo novamente e construir a casa imaginada. Ainda sonha em construí-la para sua mãe. Tem dois filhos que vivem em Gana e deseja trazê-los para morar no Brasil, Shaahid é do grupo étnico *Ewe*¹⁴ é casado com uma brasileira. Durante a semana mora em Francisco Beltrão, aos finais vai para Cascavel onde a esposa reside. Shaahid frequentou o Centro de Educação de Jovens e Adultos – CEEBJA, concluiu o Ensino Médio, fez o Exame Nacional do Ensino Médio – Enem e conseguiu uma vaga na Faculdade de Pato Branco - FADEP. Nesta instituição é aluno do Curso de Enfermagem. Recentemente transferiu a graduação para UNIPAR, em Francisco Beltrão.

Sobre as escolhas de nomes dos sujeitos da pesquisa é possível perceber as inferências relacionadas à existência do sentimento de pertencimento dos sujeitos em relação ao lugar ou à própria ideia de nacionalidade; por exemplo, Fulado usa com frequência uma alocução: “nós africanos”, é interessante ressaltar que mesmo na escolha do nome fictício essa afirmação de identidade reaparece e o pronome pessoal “nós” presente nos relatos, manifesta esta ideia.

¹³ Conhecidos desde a Antiguidade, os bérberes são povos autóctones (naturais da região) do norte da África. Normalmente os bérberes são classificados de acordo com os dialetos específicos de cada grupo. Os três principais grupos bérberes, também grupos linguísticos, são os tuaregues, os tamazights e os chleuhs.

¹⁴ Este grupo veio sudoeste da Nigéria e estabeleceram-se primeiro no vale do Mono. Depois, mudaram-se primeiro para a zona de Notsé, e em seguida para a zona de Kpalimé, até ao litoral e, finalmente, até onde hoje é a atual Gana.

Nestes termos, parece que é dado acento ao marcador religioso como elemento de identidade. É significativo observar que Shaahid, durante os momentos de conversas e entrevistas interrompe o diálogo para fazer as orações, quando, despercebidamente, tenta convencer da importância de sua religião, e, coincidentemente, este nome significa testemunho. Tal observação demarca que os sujeitos fazem investimentos em políticas de identidade. Isso ocorre pelo processo de interrogação, talvez não o fossem se a pesquisa não propusesse certas perguntas, não houvesse a necessidade de afirmação.

Muhammad foi o profeta enviado para guiar o povo muçulmano. É interessante a afinidade entre escolha do nome e a forma como os sujeitos são vistos por seus pares. Neste caso, o entrevistado é reconhecido como alguém que, aconselha e auxilia os colegas nos seus dilemas da vida diária no Brasil.

Nathalia e Mário escolheram nomes brasileiros, talvez o fragmento de texto que apresentaremos justifique a escolha dos nomes.

Estamos tranquilos aqui, tenho minha família, as crianças estão estudando, estamos trabalhando, os brasileiros são muito bons conosco. Então nos sentimos em casa mesmo, faz tempo que estou morando aqui, já sete anos me sinto brasileiro. Até as crianças nasceram aqui eles são brasileiros então nós estamos nos sentindo brasileiros (MÁRIO, 18/07/2015).

Não é o fato de sentir-se brasileiro, mas o fato de aceitar o que os brasileiros lhes propõem como identificação. A aceitação do nome, sem preocupar-se, com o desejo do colonizador em identificá-los à sua maneira, enquanto para estes sujeitos parece ser apenas a aceitação para adentrar esta cultura, aparece nitidamente o desejo do colonizador em inseri-lo em tal cultura.

O mapa que trazemos apresenta a localização do país de origem dos entrevistados e, também, os países que colonizaram estas nações.

Mapa 01 – Divisão dos países africanos.



Fonte: <http://revistaescola.abril.com.br/historia/fundamentos/historia-colonizadores-africa-450594.shtml>. Acesso em 23/05/2016.

Na sequência, apresentamos uma breve descrição do país de origem. O *Marrocos* está localizado à região africana do Maghreb. Sua população é predominantemente muçulmana. Devido a sua colonização, sofreu influência espanhola e francesa. Situa-se no noroeste da África e está separado da Europa pelo estreito de Gibraltar. Sua independência foi de forma fragmentada, primeiro desvincularam-se da França em 02 de março de 1956 e a passos lentos da Espanha em 07 de abril de 1956. Teve à sua frente, o sultão Mohammed V, no ano de 1957 e depois o filho que o sucedeu Hassan II em 1961.

Até o ano de 1974, o domínio *Guiné Bissau* era de Portugal o país chamava-se Guiné Portuguesa. Antes da colonização, era parte do Im-

pério Shel. Os grupos locais comercializavam sal e cultivava arroz, algo que ainda se produz muito. A busca pela independência de Guiné Bissau começou no ano de 1956 com Amílcar Cabral e a formação do partido africano, se manteve pacífica até o ano de 1962. Mas, somente em 24 de setembro de 1973, é que Guiné-Bissau se tornou independente de Portugal.

Gana surgiu aproximadamente no ano 300, teve seu auge nos anos de 700 a 1200 D.C. Há escritos de sua fundação por povos bérberes, outros trazem os povos *Ewe*, mandeus, *mandes* ou mandingos do grupo *Sonikê*. Sua área correspondia às atuais regiões de Mali e da Mauritânia, fazendo divisa com o imenso deserto do Saara. Sob a direção de Kwame Nkrumah, na luta pela independência, Gana foi o primeiro país africano a ter sua independência no ano de 1957.

Em Gana, 17% da população são da religião muçulmana, existem muitas divisões culturais, mas em determinadas famílias é a religião da mãe que predomina. Há, também, outras que consideram a religião do pai, isso depende muito de cada grupo étnico. Sua colonização foi feita pela Inglaterra.

A região da *República Democrática do Congo* foi ocupada na Antiguidade por Bantos da África Oriental e povos do Rio Nilo. Fundando ali o Reino de Baluba e do Congo. Em 1878, é fundado o entreposto comercial no rio Congo, pelo então rei belga Leopoldo II. No ano de 1908, a colonização Belga os torna colônia de Bélgica, chamando-se, então, Congo Belga.

No ano de 1950, com a liderança de Patrice Lumumba, iniciaram-se os movimentos nacionalistas. Apenas em 30 de junho de 1960 é que ocorreu a independência.

Entre os anos de 1860 e 1900, praticamente todos os países africanos foram colonizados pelos europeus, com exceção da Etiópia. Enquanto nas Américas findava-se a escravidão, no continente africano emancipava-se a colonização. Começaram as lutas dos africanos com os invasores europeus, e dos ex-escravos nas conquistas dos direitos civis ao mesmo tempo. Destes dois movimentos, surgiu a ideologia de libertação comum: Pan-africanismo.

O Pan-africanismo foi um movimento de grandes pensadores da diáspora:

A ideologia Pan-africanista se converteu rapidamente no elo que congregou as aspirações políticas da diáspora e dos povos do continente africano; foi adotada pelas elites progressistas que surgiram na própria África, no calor do combate contra a colonização e ocupação europeia. [...] eles travaram um combate de vida ou de morte contra as forças de ocupação, usando o que pudesse servir como arma contra o ocupante colonizador, até mesmo a bíblia e o alcorão (MOORE, 2010, p. 70-71).

Muitos líderes da independência africana foram assassinados ou derrubados por golpes militares, tendo os países europeus influência nestes acontecimentos, mas sobre a ação de seus próprios patriotas aliados aos europeus. Alguns países africanos ainda vivem em guerra de grupos étnicos. Durante a colonização, estes mesmos grupos inimigos foram escravizados e forçados a trabalhar juntos. Suas diferenças de crenças e costumes nunca foram respeitadas pelo colonizador.

Muitos são os resquícios da colonização e da luta pela independência, com as mortes de seus líderes, alguns países não conseguiram desenvolver um sistema político. A independência é tão recente que carece ainda estabilizar seus sistemas políticos e sociais, isto corrobora para o sentimento de insatisfação dos africanos e desestabilização social, possibilitando ainda mais que seus povos migrem para países um pouco mais desenvolvidos, pelo menos politicamente.

1.3 A entrada em campo

A entrada em campo é o momento mais aguardado e imprevisível da pesquisa, foi realmente tecer artesanalmente a conexão com o ambiente e com os entrevistados. Neste movimento, foram muitos os fatores que inquietaram: primeiro, porque adentraríamos em ambiente em que a religião predomina; segundo, as formas como as questões de gênero são compreendidas e demarcam contornos que as mulheres não podem

ultrapassar na vida social e como pesquisadora. Em terceiro lugar, o cuidado com a preparação das entrevistas.

Esse é um processo complexo que envolveu perguntar-se sobre as possibilidades de acessarmos as apreensões do outro, as formas como esses sujeitos significam as experiências e a maneira como compreendemos a descrição de tais práticas.

Nas escolhas metodológicas, estivemos atentos à relação cultural dos sujeitos sobre os quais desenvolveremos a investigação, assim, nas maneiras de coleta tivemos que considerar que o lugar de gênero poderia dificultar o acesso às informações. Assim, a coleta de informações aconteceu nos espaços que havia possibilidade de circulação da pesquisadora.

As opções de estudo estão marcadas e traçadas pelas afinidades¹⁵ e vícios¹⁶. A definição do caminho a percorrer deve ser traçado e reconstruído ao longo do processo. Neste movimento, surgem perguntas: o que nos afeta? Como produzir escrita prazerosa? Como tornar a escrita leve e fluída? Se a escrita é endereçada, como sensibilizar o leitor? Como utilizar as fontes de maneira adequada a não criar expectativas ao leitor e nem frustrar o pensamento que antecede a leitura do trabalho. Certamente muitas coisas não foram ditas na escrita por respeito ao desejo dos entrevistados, assim como muitas coisas foram extremamente impactantes à pesquisadora.

Nesse contexto, é importante que no processo de escrita transpareça a personalidade de pesquisadora, sem descuidar, da leveza e rigor científico.

¹⁵ Escrever sobre o que nos afeta, sobre nossas experiências. Pois sabíamos desde o início que esta pesquisa, traria as relações do negro na sociedade, as questões culturais e trariam realmente as discussões que nos afetam.

¹⁶ Qual o viciado que não encontra tempo e jeito para sua cachacinha no boteco? O tempo não é sólido que não se possa recortar em fatias para melhor distribuí-lo, nem é líquido sem consistência e densidade. O tempo é pastoso, algo que se espicha ou comprime como se quer, que se amolda a nossos amores. Havendo paixão, não é preciso a cada momento ser alertado para o antigo preceito: *nulla die sine linea* (Nenhum dia sem linha). A cada dia se encontra como escrever alguma linha que seja desde que o escrever seja cachaça não obrigação insípida (MARQUES, 2008, p. 17).

No universo infinito da literatura sempre abrem outros caminhos a explorar, novíssimos ou bem antigos, estilos e formas que podem mudar nossa imagem do mundo [...] mas se a literatura não basta para me assegurar que não estou apenas perseguindo sonhos, então busco na ciência alimento para as minhas visões das quais todo pesadume tenha sido excluído (CALVINO, 2010, p.20).

Tal como sugere Calvino (2010) tecer escrita densa é o desejo, para tanto, é importante subtrair o peso, pois são tantas as histórias que envolvem autor e leitor. Deixemos para outro momento tais divagações que o ato de escrever provoca.

Vimos observando, há alguns anos, a circulação de pessoas oriundas de outros países, algo que foge da regularidade cotidiana de Francisco Beltrão, cidade localizada no interior do Paraná. Logo que identificamos sujeitos que diferem do padrão de povoamento da região e, por meio da percepção visual, da conversação e interação, transformamos o imaginário dos sujeitos locais.

Nas paradas dos ônibus, meio de transporte de muitos trabalhadores da cidade, é possível ouvir a multiplicidade de línguas. A presença de estranhos¹⁷ na cidade vira assunto das rodas de chimarrão nas conversas do dia a dia. Todos apresentam uma teoria de onde vieram os estrangeiros, e sempre têm algo a dizer sobre suas religiões e costumes, há sempre opiniões diversas sobre o assunto¹⁸.

Neste contexto, é interessante pensar que no momento em que nos debruçamos sobre algo, talvez a percepção que estava adormecida sobre aquele conteúdo, ganhe contornos mais nítidos. Parece que desenvolvemos sensibilidade para o que circunda a temática da investiga-

¹⁷ Por estranhos, entendemos o que é de fora, o que é estrangeiro.

¹⁸ No ano de 2006, trabalhava na então Sadia, hoje BRF, neste período nos intervalos de trabalho eu e algumas colegas tínhamos o hábito de caminhar pela empresa pelos setores de produção, sempre houve entre nós uma curiosidade enorme sobre a sala de abate, que era onde ficavam os estrangeiros, mas havia um ambiente que causava enorme curiosidade e medo, a sala de oração, havia tantas histórias a respeito daqueles sujeitos que nos causava medo, passávamos na frente da salinha de oração o mais rápido possível, receando ser vista por eles, pois a falta de conhecimento sobre estes sujeitos faziam surgir histórias de todos os tipos, havia um misticismo a respeito da sala e dos sujeitos que a frequentavam (DIÁRIO DE CAMPO, 27/12/2016).

ção, essa dinâmica também gera conhecimentos sobre o fenômeno estudado¹⁹.

O diálogo da nota de rodapé se lança nas narrativas e no imaginário das pessoas. O sujeito do qual proveio à observação é oriundo de Santa Catarina, estado em que se concentra grande massa de imigrantes haitianos, e estava referindo-se aos haitianos do seu estado, ao mesmo tempo em que perguntava se havia muitos aqui. Para Bhabha (2013, p.107) “está implícita nessas afirmações uma política cultural de diáspora e paranoia, de migração e discriminação, de ansiedade e apropriação, que é impensável sem uma atenção àqueles momentos metonímicos ou subalternos que estruturam o sujeito da escrita e do sentido”.

Esta aparente similitude entre africanos e haitianos transparece nas narrativas das pessoas. Em muitas situações, percebemos indícios de uma visão estereotipada que coliga negro a africanos; conclusão: todo o negro é africano. Tal compreensão fica inscrita como um discurso fixante na cor do sujeito.

Entendemos, por discurso, a ideia de Foucault (1998), no sentido de que é um arquivo, imagens ou afirmações que formam uma linguagem comum e que permite o indivíduo formar e representar, o conhecimento de algum tema, de alguma coisa em si. A narrativa ou as afirmações convertem-se em discurso quando assumidas pelo sujeito na enunciação, ao escolher o espaço, o tempo e as palavras a serem ditas, a partir do seu ponto de vista.

A maneira como os discursos são expressos é objeto de constante observação, pois colaboram para desenhar estereótipos, produzindo identidades. Um exemplo pertinente ao do Diário de Campo é a matéria do Repórter Brasil.

Nilson Mourão, o secretário de Justiça e Direitos Humanos do Acre, tem cabelos e bigode brancos, usa óculos e parece um senhor tranquilo. Ele defende que migração é

¹⁹ Parece que quando focamos em um assunto, ele surge em todos os lugares, as visitas que nos surpreendem de vez em quando com a chegada inesperada: [...] estes africanos estão invadindo a cidade, onde você olha tem um, tiram o trabalho dos brasileiros, acham que são como nós, onde se viu o Governo não deveria deixa-los entrar no Brasil para tirar nosso trabalho, parece uma praga, em todo lugar [...] (DIÁRIO DE CAMPO, 28/ 04/ 2015).

um direito humano e que quem quer viver em outro país deve ser respeitado. Por isso, conta que tem ouvido ameaças. “O componente de xenofobia²⁰ já está disseminado”. Eu encontrei um senhor na rua que me pegou pelo braço e me levou para o canto e botou na boca de outra pessoa o que ele pensa. Ele disse: secretário tem um pessoal lá no bairro em que eu moro que quer dar uma ‘pisa’ no senhor. Eu perguntei o que eu fiz e ele: ‘Como é que vocês deixam esses haitianos entrarem com ebola? Vocês estão ficando doidos?’ (REPÓRTER BRASIL, 21/07/2016).

Observemos que são maneiras de dizer do cotidiano, “um discurso é um conjunto de enunciados que têm seus princípios de regularidade em uma mesma formação discursiva” (Foucault, 1998, p. 135). Dessa forma, as narrativas cotidianas possuem um número determinado e relativamente pequeno de enunciados que, ao se repetirem e se renovarem, produzem novos sujeitos, forjando novos olhares e fixando nova identidade ao colonizado.

Isso significa que há um olhar e um lugar que está sendo construído para os estrangeiros no Brasil, através destes discursos, o lugar do sujeito que traz doenças, o sujeito sujo, o lugar do sujeito que não faz parte da sociedade civilizada, há produção de um saber sobre estes sujeitos, que é consumido pela sociedade forjando uma identidade sobre eles. Neste sentido, além do narrado o acontecimento se apresenta na produção de uma narrativa como significante de um discurso de raça e etnia presente.

Para compreender o conceito de discurso para Foucault é necessário entender o sentido de enunciado, como uma relação atômica proposital, que apresenta e mostra de forma aparente os conceitos. A relação sujeito e enunciado é evidenciada quando Foucault (1996) diz que frases e/ou signos podem ser ditos como enunciados porque definiram um lugar para o sujeito.

A identidade do Outro só existe nesta ruptura, no distanciamento entre o enunciado e o sujeito. Os textos produzidos e anunciados são utilizados para afirmar este lugar para o outro, para os sujeitos de nossa pesquisa.

²⁰ Preconceito com pessoas oriundas de outro país.

A repetição indefinida dos comentários é trabalhada do interior pelo sonho de uma repetição disfarçada: em seu horizonte não há talvez nada além daquilo que já havia em seu ponto de partida, a simples repetição. O comentário conjura o acaso do discurso fazendo-lhe sua parte: permite-lhe dizer algo além do texto mesmo, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito e de certo modo realizado [...]. O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta (FOUCAULT, 1996, p. 25-26).

Os estranhamentos temas das conversas trazem curiosidades e impulsionam os rumos da pesquisa. Eis a aventura: que nos propomos conhecer o Outro não da maneira que é construído pelos moradores da cidade, ou o que Larrosa (2015) chama de periodismo²¹ mas (re) conhecê-los nas suas particularidades de sujeito migrante e de indivíduo que começa a experimentar novas trocas e interações.

Estas experimentações servem também ao pesquisador, pois se diferencia do saber sobre o outro, não são informações sobre os sujeitos que buscamos, mas experenciações, segundo Larrosa (2002, p. 21) “a experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa não o que acontece, ou o que toca”. Dessa forma, não é o momento, a duração dos acontecimentos o que importa. Mas a forma como tais experiências constroem saberes sobre aquele sujeito e que o produz.

Obtivemos informações de que havia, na cidade, um lugar em que os africanos que vieram para Francisco Beltrão, moravam e trabalhavam em uma empresa de abate halal²² instituída no frigorífico da Brasil Foods – BRF, empresa de produção de carnes.

Fizemos contato com o responsável pela empresa, que não soube dizer quantos africanos trabalhavam ali, já que a empresa recebe islâmicos de vários países, mas que havia uma casa que se encontravam

²¹ Segundo Larrosa (2015) este termo é a fabricação da informação e da opinião. A informação seria o objetivo, a opinião seria o subjetivo, ela seria nossa reação subjetiva ao objeto. Além disso, como reação subjetiva, é uma reação que se tornou para nós automáticos, quase reflexos: informados sobre qualquer coisa, nós opinamos. Esse opinar se reduz na maioria das ocasiões, em estar a favor ou contra (LARROSA, 2015, p. 21).

²² Forma muçulmana de abater um animal, para seu consumo, aqui no Brasil tem-se 04 empresas de abate halal, o animal deve ser abatido por um muçulmano, e em nome de Allah, “pois só um verdadeiro muçulmano, pode abater” (Muhammad 29/12/2015).

para rezar chamado Mussala²³, e que nós poderíamos ir até esse local para conhecer e tentar contado com o responsável pelo ambiente. Desta forma, nos foi passado o endereço e o contato de Shaahid.

A primeira conversa foi com Shaahid, foi necessário marcar um encontro para explicação do que seria a pesquisa. O depoente fez inúmeras perguntas, ao final da conversa passou o contato de mais cinco africanos. Shaahid pediu que a entrevista fosse feita o mais breve possível.

Ao começar o trabalho de campo, as primeiras impressões eram acerca do que observávamos, éramos observados e julgados. Havia um processo de produção do que seria importante ouvir e o que precisava ser mostrado. Evidentemente que este é um componente típico de entrevistas, que se aproximam da etnografia: há curiosidades mútuas.

Durante as entrevistas, foi possível captar os artifícios para demarcar as questões religiosas por um conjunto de gestualidades: o constante olhar para o relógio para afirmar o horário das orações; a interrupção da entrevista por alguns minutos para cumprir o ritual religioso, dentre outros que circundavam a entrevista. Reconhecemos que, nestes momentos, alguns marcadores de identidade eram afirmados.

A tentativa em colher nossa posição quanto à religião permeou as conversas. Antes de começarmos, fomos surpreendidos com a interrogação: você acredita em Deus? A resposta de imediata foi sim e, então, o entrevistado complementou, “ainda bem, pois nós, muçulmanos, só podemos conversar, e ficar perto de quem acredita em Deus” (Shaahid, 25/04/2015). Naquele momento não só a crença da pesquisadora estava interrogada, mas a pergunta necessitava ser saciada pelo entrevistado, afim de que a conversa pudesse prosseguir, por um instante vimos a possibilidade de finalização da entrevista.

Ao findar a primeira entrevista, que foi montada de forma semiestruturada, percebemos que o caminho percorrido não era o que desejávamos, era necessário superar o instrumento de coleta do tipo pergun-

²³ Nome brasileiro, segundo os entrevistados, pode-se chamar de Mussala, ou de mesquita o lugar de encontro e oração. A Mesquita permanece aberta diariamente, a Mussala é um lugar menor, e que abre todas as sextas-feiras para as orações, o lugar é mantido por doação dos integrantes, que pagam o aluguel do ambiente.

ta-resposta. Foi necessário voltar às leituras para entender o processo de pesquisa. Com a decisão de usar entrevistas narrativas, o processo fluiu e as decisões de pesquisa ficaram consistentes.

Para o desenvolvimento da pesquisa, o desejo que as pessoas têm de falar de si e se comunicar foi essencial. O tempo para as entrevistas foi variável, mas a intensidade do que foi dito ficou marcada profundamente na memória, tanto da pesquisadora quanto dos entrevistados, pois ao formular o que deveria falar, o entrevistado passa por um processo de reconstituição, seleciona o que deve, ou não, ser dito, potencializando algumas e camuflando outras. Da mesma forma, a pesquisadora absorve essas informações e compreende que são seleções do que se deseja falar.

A recepção dos entrevistados foi positiva, tal constatação deveu-se às palavras calorosas e amigáveis proferidas pelos sujeitos. Falamos isso, pois quando se trata em conhecer o outro, não é possível prever a reação, ao ter alguém adentrando o ambiente particular, com perguntas sobre suas vidas. Ademais, percebemos que para os entrevistados o fato de ter alguém com quem se expressar e conversar se sobrepôs às questões de gênero.

Com tamanha receptividade e com as primeiras impressões desfeitas quanto à rigorosidade e possíveis dificuldades entre a relação da entrevistadora e do entrevistado, foi possível deixar-se levar pela empatia e sensibilidade que a relação pesquisadora/entrevistado ensejava.

É difícil eu manter uma conversa assim, ainda mais com uma mulher, por mais de cinco minutos, não há conteúdo com algumas pessoas, mas estamos conversando há duas horas e, se fosse possível, conversaríamos até umas cinco horas porque a conversa fluiu, é diferente, é muito diferente conversar assim com você (MUHAMMAD, 29/12/2015).

Podemos conectar a fala de nosso entrevistado com as palavras de Dorneles (2016).

São disposições reveladoras de uma escuta sensível do dado mundano, da vida que se mostra daquilo que se manifesta, da sensibilidade para captar o que se gesta, o

que brota e o que nasce sob os olhos, os sentidos. Possibilitam, outros sim, captar o aspecto polissêmico do vivido societal e auscultar a sua cadência, o seu ritmo, a pulsação que brota e dimana das vidas que se manifestam e se entrelaçam no estar-junto. E, assim, vislumbrar o societal em sua multiplicidade, em suas texturas, em suas formas, em suas dimensões plurais (DORNELES, 2016, p. 37).

A escuta sensível foi essencial para fluidez nas conversas e para coleta de dados. Podemos observar que, primeiramente, o fato da pesquisadora ser mulher é algo que pode interferir nas entrevistas, mas que, ao estabelecer uma relação de confiabilidade nesse estar-junto nos momentos de entrevista, sobrepõem as barreiras culturais de gênero que pensávamos encontrar.

[...] um dos meninos que haveríamos ainda de entrevistar estava limpando o ambiente de oração, ao notar a presença da pesquisadora logo se aproximou, e inferiu a pergunta, não iríamos conversar? Quando será nossa entrevista? Marcamos uma data para entrevista, ele preferiu ali na Mussala. No dia marcado, novamente ele estava limpando o lugar de oração. Então trouxe duas cadeiras, a nossa pôs do lado da porta, quase saindo do ambiente, a dele a um metro de distância, rapidamente abriu todas as cortinas, para que todos pudessem nos ver (DIÁRIO DE CAMPO 23/06/2016).

Dois pontos são importantes aqui: primeiro o interesse em falar e a confiança de ser entrevistado, ao mesmo tempo em que coloca a pesquisadora em lugar que todos que passam e consigam ver nossas ações ali dentro. A Mussala fica em um local de constante movimento, e muitos dos companheiros de trabalho passam diariamente por ali, não houve fala por parte do entrevistado sobre esta cena, mas ela demonstra as preocupações do entrevistado, em relação à ideia de respeito com as questões de gênero e o significado atribuído ao olhar dos outros, daqueles que estavam fora da entrevista.

O fato descrito afirma o que já trouxemos sobre identidades e pertencimentos culturais: há marcadores que são potencializados em alguns momentos e que variam de sujeito para sujeito, enquanto alguns

já estão hibridizados outros ainda negociam com seus núcleos tradicionais.

Ainda referindo à relação entrevistado-pesquisador, recebemos convite dos entrevistados para participar do Ramadã²⁴ e conhecer a comemoração, tal fato evidencia a abertura a quem está de fora da cultura. Não temos interesse em aprofundar as temáticas religiosas, no entanto algumas questões devem ser apresentadas, pois é neste estar-junto²⁵ da religião que presenciamos momentos de troca, aprendizagem e experiências.

O bem-estar do pesquisador pareceu ser preocupação para os entrevistados, pois todas às vezes do retorno às casas, fomos recebidos com a oferta de algo para beber: “uma água, um suco, um refrigerante”, ou a preocupação de não ter comprado algo para a visita.

Mas uma destas recepções marcou de duas formas a entrevista, que pode ser exemplificada nas falas: “você quer uma água, um refrigerante? Comprei um refrigerante para esperar, sabe que em Gana a gente oferece água, porque você imagina, não tem dinheiro para comprar

²⁴ Mês de comemoração do jejum dos muçulmanos, este jejum dura 30 dias, no último dia realiza-se um encontro de orações, uma ceia, com muitos alimentos para marcar o final do ritual. Cheguei ao ambiente onde seria celebrado o encontro religioso e comemorativo no horário combinado. O ambiente é cedido pela empresa em que trabalham. Assim que cheguei, fui direcionada à cozinha, enquanto os homens rezavam, as mulheres preparavam as comidas. Ajudei no preparo, mas sempre observando o que ocorria do lado de fora, pois havia uma janela grande da qual podíamos ver tudo. Na cozinha, estavam mais cinco mulheres que só se comunicavam por gestos, pois falavam línguas diferentes. O lugar em que os homens permaneciam estava coberto por tapetes, todos descalços, e usando roupas típicas de seus países. No momento do término das orações se dirigiram à área em que usufruiriam do alimento. Observei um grupo de seis homens em um círculo, sentados no chão, ali comeram e ficaram o tempo inteiro, conversando em seu idioma. Mais tarde um dos entrevistados esclareceu que se tratava de homens palestinos, e que o costume era este, outros comiam em pé e passavam de grupo em grupo, enquanto muitos faziam fotografias. Após os homens terem saciados sua fome, as mulheres, então, foram chamadas a comer, neste momento todos estavam juntos homens e mulheres, pudemos ouvir uma pessoa do grupo, um brasileiro convertido ao Islamismo, dizendo a seguinte frase: “até que este ano eles estão calmos, não avançaram na comida”, Ficamos nos perguntando qual era a imagem que este homem fazia de seus colegas? Voltamos à ideia da colonização “do selvagem não civilizado, do preto adormecido em cada branco” (FANON 2008, p. 159). Pelo olhar do outro é esta a posição da qual a frase se encontra como julgamento (Diário de campo, 19/06/2015).

²⁵ Maffesoli (1998, p. 92) diz que “esses esquemas quase nunca são conscientes. Os protagonistas sociais o vivem sem pensá-los. Mas, nem por isso deixam de constituir um polo forte a partir do qual se pode elaborar o entendimento intelectual de determinada época”.

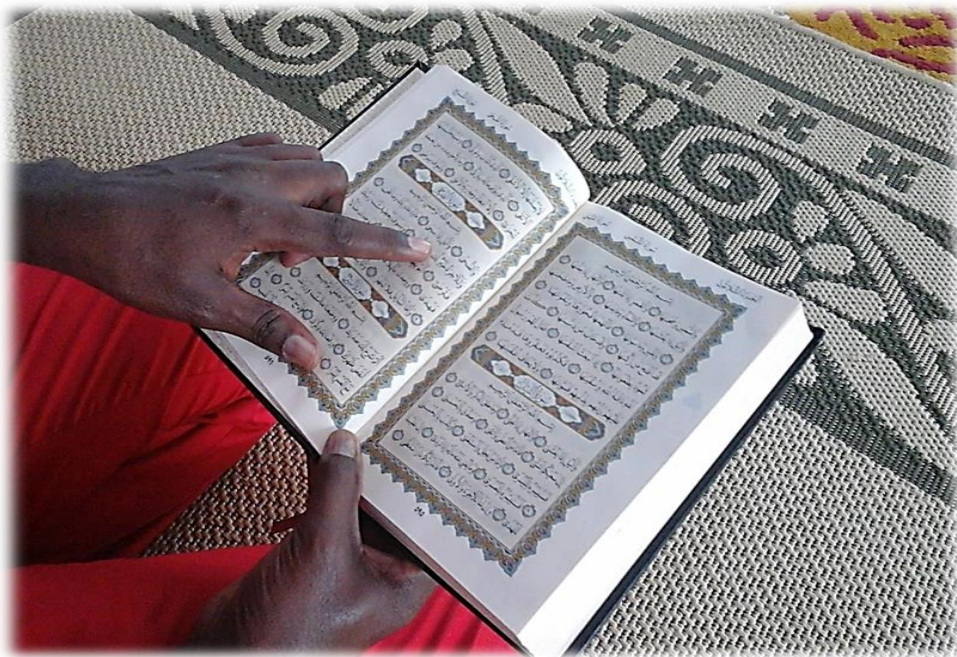
refrigerante lá, aqui dá para comprar refrigerante para a visita” (Shahid 09/02/2016).

Esta fala nos leva a pensar nos diálogos de uma África essencializada, como Hall (2013) afirma: “a África que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no novo mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial” (2013, p. 45). Temos visto essa essencialização em encontros e seminários sobre, africanidades, o que sugere que a essencialização da África é mantida mais por parte de quem estuda ela, do que alguém que vive na África.

A maneira de receber a visita e de colocar a situação de seu país foi narrada despreocupadamente pelo depoente. A partir das entrevistas, podemos afirmar que, para os sujeitos da pesquisa, sua vida está melhor no Brasil. Essa ideia de procurar vida melhor tem seu significado: ao comprar o refrigerante, o gesto que ele esboça é manter a tradição de seu país, oferecendo algo à visita e, aleatoriamente, há a afirmação que as condições de ofertar algo melhor estão presentes.

Receptividade semelhante houve nas demais casas dos entrevistados. O fato de mencionarmos o texto evidencia que podemos observar o que é dito e também os gestos, significados, da mesma forma que o não dito pode ser visto como possibilidade de informação dos depoentes.

Fotografia 03 – Mãos sobre o alcorão.



Fonte: Fotografia registrada por Juliana Rodrigues em 08/01/2016.

“Sem a religião você não consegue saber o que é certo e o que é errado” (SHAAID, 08/01/2016).

CAPÍTULO I – DIÁSPORA: MOVIMENTOS E REALOCAMENTOS.

2.1. Novo lugar, velha colonização

A diáspora negra foi para os africanos escravizados uma terrível experiência. Os efeitos desses acontecimentos ainda estão presentes nos países colonizados, nos discursos dos sujeitos, na construção de suas identidades. Utilizamos para a escrita, intelectuais que viveram a diáspora e darão subsídio à pesquisa.

Fanon (2008) foi um intelectual que viveu a diáspora. Psiquiatra, filósofo e ensaísta marxista da Martinica, de ascendência francesa e africana, esteve envolvido na luta pela independência da Argélia, foi influente pensador do século XX sobre os temas da descolonização e da psicopatologia da colonização, influenciando diretamente nos estudos culturais.

A leitura do conjunto das entrevistas fez ver a atualidade das palavras de Fanon (2008), no livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*²⁶. Suas palavras reverberavam e parecia que operávamos um processo de tradução no que se refere à reconstrução do sujeito na diáspora.

Enquanto fazíamos as entrevistas, era como se o tempo de seus escritos e as falas cruzasse continuamente. Nas asserções, transpareciam angústias e questionamentos. A pergunta “o que quer o homem negro?” proposta por Fanon (2008) subsistia nas falas dos sujeitos: o sofrimento pela interrupção de um romance, motivado pelos estereótipos da sexualidade do homem negro, as formas e comentários que a presença nas ruas da cidade suscitava nos moradores, as relações ambíguas que parecem suscitar atração e estranhamento.

O deslocamento de seres humanos não é específico do momento econômico atual, o encontraremos em diferentes temporalidades associado às mais diferentes situações: guerra, problemas políticos, disputa entre grupos interétnicos, hecatombes naturais ou provocadas pela

²⁶ Neste livro, Fanon (2008) examina a negação do racismo contra o negro na França. É um clássico do pensamento sobre a diáspora africana, sobre a descolonização, a arquitetura psicológica, a teoria das ciências, a filosofia e a literatura caribenha. Analisa o axioma que causou grande turbulência nas décadas de 1960 e 1970 e como a ideologia que ignora a cor pode apoiar o racismo que nega.

ação humana, precariedade econômica, dentre outras. Sobre a situação, um dos entrevistados se manifesta dizendo:

Nós viajamos, todos nós estrangeiros ou a maioria dos estrangeiros, não posso falar que todos, mas como já vivo aqui, já conheci mais de cem estrangeiros que já passaram aqui, todos estão aqui pra conseguir uma vida melhor. Para sair de situação ruim no seu país. Se ele chegar, e as coisas não estiverem boas, eles partirão, ele procura outro lugar pra ir onde vai ter uma vida melhor (SHAAHID, 08/01/2016).

Ainda segundo Shaahid “quando não está bem em nossa casa, a gente muda”. A casa referida pelo entrevistado é o país, os deslocamentos são reflexos de situações “ruins”, como disse o entrevistado: o ruim é a miséria, o medo, as frustrações, inseguranças quanto ao futuro, guerras, entre outros motivos que levam indivíduos a deixar seu país de origem.

É impermeável a algo tão “mundano”, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades os legados do Império em toda parte podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento, a dispersão (HALL, 2013, p. 31).

O termo espalhamentos foi cunhado por Hall (2013)²⁷ e se refere à dispersão e aos deslocamentos, normalmente forçados ou incentivados de um povo, ou de sujeitos para outros países, este termo é o que dá início ao conceito que utilizamos de diáspora.

A ideia de diáspora oferece uma alternativa imediata à disciplina severa do parentesco primordial e do pertencimento enraizado. Ela rejeita a noção popular de nações naturais espontaneamente dotadas de uma consciência de si próprias composta meticulosamente por famílias uniformes; ou seja, aqueles conjuntos intercambiáveis de corpos ordenados expressam e reproduzem culturas dis-

²⁷ Na perspectiva de Stuart Hall, (2013) sobre a diáspora se fundamenta no conceito do “deslocamento”, fenômenos cujo efeito e consequências podem ser experimentados, inclusive, sem que o sujeito viaje ou saia de casa. Hall (2013) se refere há um conceito mais ontológico do ser deslocado e, para tanto, toma como uma das características da diáspora moderna, o “*unheimlichkeit*” heideggeriano. Ou seja, o sentimento que o sujeito experimenta de “não estar em casa”.

tintas em absoluto, assim como pares heterossexuais formados com perfeição. Como uma alternativa a metafísica da “raça”, da nação e da cultura delimitada e codificada no corpo, a diáspora é um conceito que problematiza a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Ela perturba o poder fundamental do território na definição da identidade ao quebrar a sequência simples de elos explanatórios entre lugar, localização e consciência (GILROY, 2001, p. 151).

A diáspora é um produto cultural, que colabora para a conexão de tradições levando a um processo de tradução e reinvenção dos valores. Este processo de diáspora resulta em um sujeito em movimento que mistura os processos culturais inculcados mesclando-se a outros sujeitos e hibridizando-se. Tal processo, não se refere a uma composição racial mista, mas a um processo de tradução cultural, no qual se operam reconstrução e negociação constantes e que desestabilizam os modelos fixos de identidade cultural.

Ao coligarmos o pensamento de Hall (2013) com os achados da pesquisa, percebemos que, os movimentos diaspóricos na investigação reduzem-se também a questões de religião, pois este é o fator que favorece que encontrem trabalho no Brasil. O destino da diáspora acaba tornando-se um processo ligado ao fator religioso estimulando a vinda ao Brasil.

A palavra diáspora é utilizada para definir o deslocamento, incentivado ou forçado, de grandes massas populacionais de uma determinada região, de um determinado grupo, dispersado em outras regiões. Dispersar, no grego *speiro*, significa disseminar e semear, também se utiliza para demonstrar a dispersão de um povo sobre o mundo. Este dispersar também é utilizado por Stuart Hall (2003), que trata da diáspora para teorizar a formação identitária dos povos colonizados na África e que foram espalhados pelo mundo. Para Hall (2003, p. 25-26) “a questão da diáspora é colocada principalmente por causa da luz que ela é capaz de lançar sobre as complexidades”.

Nesse sentido, usamos o termo diáspora por tratar de uma mobilidade forçada, em busca de uma vida melhor, a religião contribui nesse caso ao local de destino, já que no Brasil as empresas de abate halal estão à espera de trabalhadores islâmicos. Por isso, afirmamos que os

sujeitos não são levados a migrar para o Brasil por vontade de estar aqui, mas por questões de sobrevivência/trabalho. Este é o indivíduo diaspórico cuja identidade se reconstrói em trânsito de onde ele vem e onde ele está.

Neste caso, é importante compreender a relevância dos Estudos Culturais²⁸. O movimento surgiu com os estudos do pós-colonial²⁹. Tais perspectivas estão relacionadas à experiência de teóricos e intelectuais que saíram de seus países de origem e foram viver nas colônias europeias. Esta perspectiva de estudo aborda questões referentes a situações de marginalização que os povos, antes colonizados sofreram e sofrem e que explicam e (re) afirmam estas relações raciais e culturais presentes ainda nos discursos do colonizado e do colonizador.

Na diáspora, a diferença faz parte do sujeito e demarca como alteridade, carregando em si o efeito de ser sempre o Outro, o diferente dos iguais. Assim “O jogo da semelhança e da diferença que estão transformando a cultura no mundo inteiro. Esse é o caminho da ‘diáspora’, que é a trajetória de um povo moderno e uma cultura moderna” (HALL, 2013, p. 52).

As esferas que tratam do discurso colonial e dos estudos culturais demonstram as assimetrias das relações e as formas como as diferenças são racializadas e usadas para submeter os sujeitos por um conjunto de artifícios que envolvem cor, território, distribuição do trabalho, religião dentre outros.

Sobre a questão é expressiva a fala de Fulado ao dizer como é ser estrangeiro, e ser negro, em um país colonizado que assume o discurso eurocêntrico como imagem de emancipação.

[...], mas assim na rua, claro, tem pessoas que você encontra e ela fica te olhando, e a pessoa quando te olha, ela olha por três motivos: ela olha porque você é feio, ela olha porque ela gosta de você ou ela te olha porque você é negro, por exemplo. Se você está num país de negros ele

²⁸ De acordo com Guedes (2004) o termo se reporta a uma série de estudos centrados nos efeitos da colonização sobre as culturas e sociedades colonizadas. São estudos sobre a cultura de classes marginalizadas.

²⁹ Os estudos pós-coloniais configuram um conjunto de teorias que analisa os efeitos filosóficos, políticos, artísticos e literários herdados pelo colonialismo nos países colonizados.

olha para você é porque você é feio ou bonito ou por que você tem outra pele (FULADO, 17/12/2015).

Fanon (2008) antevê a fala de Fulado e esboça a mesma ideia do entrevistado, mas, em outras palavras, descrevendo este sentimento de estar em outro lugar e ser o estranho àquela cultura.

[...], mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações... Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um, outro eu (FANON, 2008, p.103).

A alocação de Fulado (2015) é um exemplo da representação que o homem negro e estrangeiro tem de si, e que considera pelo olhar do outro. Na fala anterior, há uma resistência e uma denúncia na fala. A resistência ao binarismo de ser percebido por ser belo ou feio e a denúncia de ser visto pela cor da pele, o que sugere o não olhar, caso esse sujeito fosse branco.

“Ou porque você é negro” o meio de vivenciar a pele negra marca as relações dos indivíduos e as representações que se tem de racialização. O novo lugar de vida traz velhos discursos, o entrevistado esboça seu sentimento, e dá visibilidade ao discurso que não está escrito, mas inscrito no olhar do outro. Nessa dinâmica, é subsumido o processo de construção do lugar do sujeito. Neste contexto, por vezes há a afirmação de discursos sem que os aspectos basilares desta construção sejam questionados.

O discurso sobre o sujeito segundo Foucault (1996), não é o que é dito em palavras, mas tudo que possa representar verdades sobre tal assunto ou tal sujeito, assim como a construção desse sujeito estereotipado construído ainda no Imperialismo e Colonialismo, que possui uma produção de verdades sobre o outro, que ainda permanece em movimento.

O discurso produz e define nossos conhecimentos, governa e direciona nossas ações, desta maneira orienta a maneira de pensar sobre o Outro, também de racializar o Outro e, da mesma forma, o discurso ex-

clui e inclui modos de ser, de pensar e de agir. O conhecimento sobre si é uma maneira de saber construída pelos discursos coloniais, os saberes de si presumem o olhar do Outro pela cor da pele marcam os lugares que estes sujeitos foram produzidos.

Ainda sobre esta questão Bhabha (2007, p. 76) comenta que o que está em jogo “não é o eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial”. É esta distância que intriga; a proximidade física não tem o poder de produzir esclarecimentos sobre as relações nas quais os sujeitos estão envolvidos.

Entre os entrevistados, percebemos que muitos pretendem chegar à Europa como destino final. Os relatos demonstram e evidenciam o desejo de viver na Europa como forma de fazer parte daquela cultura. Suas falas indicam que a Europa vive em seus pensamentos, comporta um estágio superior de desenvolvimento: “todos eles, não têm nenhum que vem para o Brasil, que o destino é o Brasil, todos querem ir para Europa” (Muhammad 28/12/2015). É interessante considerar que

Existe uma espécie de enfeitiçamento à distância, e aquele que parte por uma semana com destino à metrópole cria em torno de si um círculo mágico onde as palavras Paris, Marselha, La Sorbonne, Pigalle, são pedras fundamentais (FANON, 2008, p. 38).

Este pensamento eurocêntrico é parte de um processo que produziu uma perspectiva de conhecimento e formas de produzir estes conhecimentos que representam um padrão mundial, ao qual chamamos de Eurocentrismo³⁰, trata-se aqui de uma racionalidade de conhecimento que torna o restante do mundo colonizado e inferiorizado perante a Europa ocidental.

Sobre a questão, Muhammad (2015) afirmou “o destino do estrangeiro é Europa, o estrangeiro vem para o Brasil para fazer escala, porque o estrangeiro sabe que a melhor vida está na Europa”. Este olhar ao mundo europeu com idolatria se dilui na realidade, pois os que

30 Trata-se da ideia de que a Europa é o centro da cultura do mundo, serve como modelo educacional, social, político, entre outras coisas.

permanecem no Brasil são os estrangeiros que são impedidos de adentrar no mundo europeu, por dificuldades documentais, por questões de imigração ou dificuldade de conseguir visto permanente nestes países.

Percebe-se, então, que o desejo do imigrante é estar diante da cultura Europeia, não sendo possível, acabam estruturando-se temporariamente no Brasil, mas este não é um simples desejo a priori é um desejo naturalizado e construído na composição colonial de ser e pertencer à cultura do colonizador.

2.2 O Cotidiano na diáspora

Deslocar-se do país de origem significa rasurar fronteiras, o novo se inicia. O desejo de saída do país representa o anseio deste novo, a fronteira não é mais o limite que finda o espaço, mas representa o recomeço na tentativa da vida melhor, o que deve vir a ser. Este sempre condicionado à promessa do futuro, as coisas melhores não acontecerão agora, é sempre adiado e prorrogado ao vindouro, assim como a vida melhor que todos buscam.

A busca pelo que está por vir faz com que os sujeitos sejam submissos a condições, na maioria das vezes, humilhantes, pois é preciso saciar as necessidades imediatas. Há aceitação de ajuda de sujeitos que representam a promessa da entrada no país desejado, de maneira fácil, estes são chamados de coiotes³¹, poucos falam sobre esta experiência durante a entrevista, mencionam sempre a experiência de um amigo que pagou determinado valor e foi enganado, roubado, ou contam a experiência de colegas que foram beneficiados por estes agentes ilegais.

Entendemos que o assunto deve ser velado, é um tema quase proibido. Na chegada, as dificuldades encontradas são muitas, mas é preciso permanecer, pois este sonho é partilhado com os familiares. A família sonhou junto com o imigrante na construção do futuro melhor. Por vezes, parece que tais sujeitos são arquétipos do sujeito colonizado: sonham em chegar à metrópole, representam o sonho dos seus, parece que personificam no seu desejo individual a fantasia de um coletivo que

³¹ É o agente que conduz os imigrantes pelas áreas de fronteira, mediante pagamento.

ainda vive em emulação com o mundo colonizado. O sonho desta vida melhor está atrelado ao sonho construído no imaginário da família e do indivíduo.

O partir significa reconstruir, essa perspectiva se modifica ao longo do tempo, se adapta, se reinventa. A saída significa evolução, o porvir. Esse movimento vincula-se à representação do sujeito que consegue deixar para trás tudo que lhe pertencia e, por vezes, negociar o conceito de dignidade, já que a vinda para outro país significa aceitar as regras deste novo lugar e as limitações que esta permanência impõem.

Nesta mobilidade, há também projeções: o herói do qual a família espera o sustento. A saída é marcada por dupla conquista: a proeza pessoal de ter conseguido e a conquista coletiva, visto que a família se orgulha de ter enviado um integrante para fora do seu país e que agora traz a expectativa de melhorar o coletivo.

[...] e eles tão esperando que eu mande dinheiro para eles, porque todo mundo ajudou um pouco para que eu pudesse viajar. Eu consegui guardar um pouco, minha mãe ajudou, minha irmã ajudou. Todo mundo ajudou um pouco. Como eu sou o homem mais velho da família e todo mundo acha que você tem que ir procurar uma vida melhor para trazer para nós, para os outros que ficam (SHAAHID, 25/03/2015).

O “nós” que o entrevistado se refere é a sua família. No entanto, o vivenciado pelo sujeito diaspórico, nem sempre permite que o “nós”, seja sua principal preocupação. Nesta nova relação, no novo lugar por vezes é inevitável que o isolamento do “eu” se sobressaia.

O Brasil não é o destino desejado, mas para sobrevivência no país o trabalho é fundamental. As oportunidades nos frigoríficos que necessitam da mão de obra muçulmana garante a sobrevivência. A sujeição a um único meio de trabalho não é o único fator perturbador, há o processo de exclusão social, racial, religioso e muitos outros que interferem na sociabilidade desse sujeito.

O que pode fazer o sujeito diaspórico, diante de um arsenal de desconfianças? Diante de tantas representações a seu respeito, estran-

geiros, não civilizados a única saída é esconder-se na identidade que lhes foi dada?

É claro que não se arrependerá de ter partido, e não pensa, ao menos por enquanto, em voltar; apesar de tudo acabou encontrando trabalho, ganha muito mais, os prazeres aqui são inúmeros e principalmente lícitos. Ele tem infinitamente mais liberdades. Mas acreditando ter passado de um purgatório ao paraíso, descobre que passou de um purgatório a outro, certamente mais confortável, mas a cujas leis deve se curvar (MEMMI, 2007, p 112).

Muhammad fala do seu dia-a-dia demonstrando como é a relação com o mundo estrangeiro.

[...] outro dia estava andando perto de uma escola, na verdade, eu evito passar nos horários de aula, mas como tive que ir. Passei por um grupo de pessoas, de onze, doze anos, que gritaram pula para lá que ele vai assaltar. Ainda brinquei, não, não precisa pular não vou assaltar, eu entendo isso e evito, mas tem outros de nós que não entendem, ficam chateados (MUHAMMAD, 28/02/2016).

E, então, que alternativas se apresentam? Para o entrevistado a aceitação da identidade que o outro produz sobre o seu corpo é a solução? “Eu digo para meus colegas, temos que aceitar, estamos no país deles” (Muhammad, 2016).

A representação e os inúmeros sentidos que apareceu na sentença dos estudantes: “assalta porque é negro”, pois ninguém sai gritando quando vê um homem branco na rua que ele é assaltante; “se é negro é perigoso”, “muda de lugar”, pois um negro não pode ocupar o mesmo espaço que nós. Estas representações fazem parte de um conjunto de discursos que se fixou sobre o homem negro.

Não basta inferir sobre gestos e olhares sobre o negro, é preciso demonstrar em voz alta e produzir o estereótipo³² do negro estrangeiro, o colonizado deve estar no lugar que foi criado pra ele, na figuração de

³² São generalizações que as pessoas fazem sobre comportamentos ou características de outros. Estereótipo significa impressão sólida, e pode ser sobre a aparência, roupas, comportamento, cultura, são maneiras de fixar determinadas características aos outros.

dominado. O silêncio produzido gera aceitação do discurso e inserção no estado e lugar produzido.

Assim, o sujeito é dissolvido na comunidade nacional, aceitando o olhar do outro, pois “[...] lhe pedem para acrescentar uma nova derrota à derrota que fez com que deixasse seu país natal; querem fazer pagá-lo um preço ainda mais penoso por seu bilhete de ingresso” (Memmi, 2007, p. 127). Estes relatos são representações, vestígios de discursos coloniais que penetram no imaginário social e reproduzem estereótipos fixando a figura do homem negro em uma eterna inferioridade e incivilidade.

Muhammad (28/12/2015) “outro dia fui jantar na casa dos pais de um amigo brasileiro, estava jantando e este senhor me disse, até que ele consegue comer bem”. Sobre a fala é notável qual imagem do negro está em evidência.

[...] Veja meu caro, eu não tenho preconceitos de cor... Ora essa, entre *monsieur*, em nossa casa o preconceito de cor não existe!... Perfeitamente, o preto é um homem como nós [...] não é por ser negro que é menos inteligente do que nós [...] tive um colega senegalês no regimento que era muito refinado [...] onde me situar? Ou melhor, onde me meter? Martinicano, originário de “nossas” velhas colônias. Onde me esconder? Olhe o preto! [...] Mãe, um preto! [...] Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue *monsieur*, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós (FANON, 2008, p. 106).

O que Fanon (2008) e a fala do entrevistado retratam é a direção de um lugar para o homem negro é a inferiorização consumida e produzida na fala, mas de maneira a se pensar que o ato da fala de ser civilizado como “eles” é motivo de espanto e de evolução não esperada. Logo, fica tão evidente quanto gritar que o negro é selvagem, e que a evolução é inatural.

Neste contexto, parece que os sujeitos esboçam perguntas: onde se esconder? Onde nos situar neste novo espaço de vida? Esta encenação vivida no cotidiano é atravessada por muitos fragmentos discursivos desde os passeios na rua, até os relacionamentos afetivos no país estrangeiro:

[...] ela chegou aqui, e nós ficamos conversando, de um momento para o outro ela teve preconceito com meu sexo³³. Ela disse assim eu não sei você vai me machucar? Ela disse que eu ia machucar ela, eu não sei se eu sou um bruto, ou como posso dizer um monstro. Eu imaginei na minha cabeça [...] eu não sei o que ela pensou (FULADO 17/12/2015).

A tentativa de um relacionamento amoroso frustrado pela produção do estereótipo do desejo colonial, a mulher tem medo de se relacionar com o homem negro, africano, medo criado por fantasia do homem selvagem, com órgão sexual avantajado.

[...] quanto aos pretos, eles têm a potência sexual. Pensem bem, com a liberdade que têm em plena selva! Parece que dormem em qualquer lugar e a qualquer momento. Eles são genitais. Têm tantos filhos que não os contam mais (FANON, 2008, p. 138).

O autor critica a representação corrente que circula no imaginário do colonizador que associa negritude à ideia de potência sexual e à animalidade. Ao coligar as informações dos entrevistados com o que fora constatado por Fanon (2008), poderíamos perguntar: como lidar com estas representações diariamente na vida social? Em que medida tais representações dificultam a vida afetiva? Como se mostram tais questões nas rodas de conversas com o não muçulmano?

Para Bhabha (2007), o discurso colonial é responsável por esta fixação dos estereótipos;

[...] proponho que, de forma bem preliminar, o estereótipo é um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, ansioso na mesma proporção em que é afirmativo e exige não apenas que ampliemos nossos objetivos críticos e políticos, mas que mudemos o próprio objeto da análise (BHABHA, 2007, p. 110).

Através destes teóricos, podemos verificar que o fenômeno racial é uma consequência do conflito entre branco e negro definido pela epiderme. Esses estereótipos, por sua vez, são responsáveis pelos proble-

³³ Sexo. O entrevistado se refere ao preconceito com o sexo dele, sexo no sentido de órgão sexual masculino.

mas enfrentados pelo negro na construção da identidade. Já o são em relação ao negro nativo. Pensemos, então, ao tratar-se de um negro estrangeiro. Quais representações são acionadas para produzir uma imagem de si?

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. [...] os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2014, p.18).

As representações mostram-se de forma binária e estabelecem quem está dentro e quem está fora daquela cultura. No desempenho, aparecem como oposicionais à ideia de “nós e eles”. A identidade está intimamente ligada ao que Paul de Gay chama de “circuito da ra³⁴”.

Desta forma, a representação produzida pelo meio em que o sujeito diaspórico está inserido, afirma um discurso colonial que evidencia a identidade marcada por estereótipos e racializadas socialmente. O sujeito é construído pelos olhos do outro, antes mesmo de se mostrar na sua subjetividade.

As reflexões que podemos chegar são de que a situação para o negro dentro de uma cultura e sociedade que não é a sua de nascença, não é uma relação fácil, afinal os estereótipos e preconceitos vêm antes mesmo do sujeito se mostrar nas experiências cotidianas.

Cria-se uma identidade para o sujeito que, mesmo mostrando através da experiência cotidiana que não pertence àquela identidade imaginada para ele, não faz diferença, as pessoas estão mais centradas

³⁴ Este sistema foi criado por Paul de Gay, Stuart Hall, Linda Janes, Hugh Mackay e Keith Negus (1997) em o “estudo cultural do Walkman”, eles argumentam que para se obter uma plena compreensão de um texto ou artefato cultural, é necessário analisar os processos de representação, identidade, produção, consumo e regulação. Como se trata de um circuito é possível começar em qualquer ponto. Não se trata de um processo linear, sequencial [...] a representação refere-se a sistemas simbólicos (textos ou imagens visuais, por exemplo) [...]. Esses sistemas produzem significados sobre o tipo de pessoa que utiliza tal artefato, isto é, produzem identidades que lhes são associadas (WOODWARD, 2014, p.18).

em afirmar e ter razão sobre seus pensamentos sobre o outro do que entender e proceder na relação com o outro.

Fotografia 04 – Mãos sobre o tecido.



Fonte: Fotografia registrada por Juliana Rodrigues em 12/07/2016.

Preconceito eu não vi! Preconceito em Guine Bissau eu não vi discriminação humana, eu não vi isso, eu não vivi isso. Eu só vi aqui, então eu vivo isso aqui (FULADO, 28/12/2015).

CAPÍTULO II – PROCESSOS IDENTITÁRIOS

3.1 Identidade na diáspora

*O senhor é russo?
Nada. Estou no Brasil, sou brasileiro.
E esses doces? São polacos? Alemães? Ou italianos?
Nada. Feitos no Brasil, são brasileiros.
Inútil discutir. A pátria é isto: onde a gente está.
(O Gueto, Guilherme de Almeida, 1929).*

A epígrafe foi escolhida por dois motivos, primeira porque indica o processo de subsunção de identidades na cidade de São Paulo. Segundo, por demarcar a ideia de pertencimento, desenraizado do lugar de origem e associado ao novo lugar de vida.

Eu gostaria de fazer isso diariamente, a gente está mostrando nossa identidade, nossa riqueza nosso valor, a gente nunca repara nossos erros só os dos outros. Mas as pessoas têm que compartilhar a cultura isso é uma coisa que te deixa leve. Imagina, cultura é a riqueza que você carrega em seu sangue, imagina, quando eu falo aqui e falo errado, as pessoas dão risada, mas é meu sotaque isso é normal, é uma identidade que eu carrego dentro de mim (FULADO, 28/12/2015).

O pertencimento é relacional à bagagem cultural que nos identifica como parte de determinado ambiente, parte de uma cultura, parte de um grupo identitário. Como já mencionamos no capítulo anterior, é possível distinguir duas formas de discurso sobre identidade. Essas afirmações podem ser identificadas como essencializadas e não essencializadas.

Alguns aspectos precisam ser esclarecidos para se ter compreensão dos processos de construção das identidades e das diferenças. É preciso saber como os sujeitos se posicionam, e como eles constroem concepções sobre si, a identidade e a diferença são construídas por meio de práticas simbólicas, sociais e culturais.

A corrente essencialista refere-se a um conceito fechado de identidade, que a vê como imutável, como bagagem que o indivíduo carrega e que foi constituído pelas tradições as quais se vincula. Nesta noção,

há continuidade independente das mudanças ou movimentos que ocorram na vida do sujeito. Sua identidade permanece fixa no sujeito.

Já a noção não-essencialista vê o sujeito como híbrido, à transitividade produtora do sujeito, os seres humanos, como entes em mudança, se fragmentam, se reconstroem, negociam com novos signos e sistemas culturais. Nesta perspectiva, a diferença tem a ver com relação de poder, construída por um intrincado sistema de representações. Tratamos de falar sobre este indivíduo híbrido, que se modifica, e se altera, mas que não percebe sua existência em negociação com o outro.

Para Woodward (2014), a identidade é marcada por símbolos, ou seja, a identidade é uma relação de poder, cultura, símbolos, representações é algo que se possui temporariamente e que pode ser modificado.

Vejamos a afirmação do entrevistado:

[...] “eu não sabia como beijar na rua, nunca vi alguém beijando na rua [...] eu nunca vi meu pai beijando minha mãe. Nunca vi! Então, eu cheguei aqui e aprendi a beijar uma mulher em qualquer lugar [...]. Tem várias outras coisas que mudou na minha vida” (SHAAID, 08/01/2016).

Na narrativa, há um sistema cultural que regula e direciona as ações na rua e nos espaços privados. Isso porque foi produzido para a cultura em que está inserido, saberes a fim de conduzir determinado grupo e suas ações. Essa governamentalidade no espaço privado e público só foi possível porque houve a produção de como estes sujeitos deveriam portar-se dentro daquela cultura, houve um sistema regulador que neste caso é a religião dando sentido ao que poderia ser certo e errado e, principalmente, porque houve o consumo desses sentidos.

[...] A cultura é uma produção. Tem sua matéria prima, seus recursos, seu trabalho produtivo. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esses desvios através de seus passados faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo como novos tipos de sujeito (HALL, 2013, p. 49).

Assim, o que somos resulta das experiências culturais e da forma como esses processos produzem nossa subjetividade. A alocação “aqui eu aprendi a beijar em qualquer lugar” apresenta o rompimento com aquele núcleo cultural e mostra a produção de um novo sujeito. Da inserção do sujeito em um novo sistema de cultura. O sujeito nunca estará livre dos sistemas culturais, mesmo sendo hibridizado, ele estará nessa relação de poder que a cultura apresenta, por hora dentro de um sistema, por hora dentro de outro, novos saberes produzindo o sujeito.

Indicando este movimento de ruptura e de produção, algumas fissuras são notadas nas falas: “se Deus quiser, logo estarei na Universidade”, “em nome de Allah” (FULADO, 2016).

A cena descrita no Diário de Campo faz menção ao mesmo processo:

Na chegada, a mistura de emanções: de velas acesas da casa ao lado, mesclava-se, ao cheiro dos temperos usados para produção do alimento. Ao adentrar a casa, predominava o cheiro da África? “hoje você vai provar a comida africana de Guiné-Bissau: frango com creme de amendoim”, disse um dos entrevistados. O sabor extremamente picante, os temperos utilizados, todos brasileiros, cheguei à conclusão, é uma receita africana, mas o tempero é brasileiro! (Diário de campo 13/06/2016).

Peter Burke³⁵ (2003) aponta três processos como característicos do hibridismo: artefatos, práticas e povos. Burke (2003) trabalha com a perspectiva de que o hibridismo sempre ocorreu, mostrando nestes três processos exemplos claros quanto ao Hibridismo Cultural, o autor apresenta características, por exemplo, nos artefatos:

Outro tipo importante de artefato é o texto. As traduções são os casos mais óbvios de textos híbridos, já que a procura por aquilo que é chamado de “efeito equivalente” necessariamente envolve a introdução de palavras e ideias

³⁵ Peter Burke é conhecido por seu trabalho sobre a Idade Moderna, mas também conhecido por sua pesquisa sobre a História Cultural em todo o espectro. Autor do livro “Hibridismo Cultural” (2006), o autor apresenta a temática a partir de uma divisão que diz respeito às várias formas de leitura da hibridização seja pela variedade de objetos considerados híbridos; b) pelas nomenclaturas utilizadas para a descrição do processo; c) pelas distintas situações nas quais as ocorrências híbridas são potenciais; d) as reações possíveis à hibridização; e, por fim, e) os resultados destes processos em uma perspectiva de longo prazo.

que são familiares aos novos leitores, mas que poderiam não ser inteligíveis na cultura do qual o livro foi originalmente escrito (BURKE, 2003, p. 27).

O exemplo do autor é típico nas traduções; encontrar as palavras para que o leitor compreenda o que o outro autor quis dizer, mesmo sabendo que em diferentes culturas a linguagem tem significados diferentes. Ao tentar traduzir para uma linguagem comum a outro leitor, o tradutor está mostrando o seu olhar sobre o escrito, mesclando com o olhar do autor principal, são duas maneiras de significar o assunto, a neutralidade que sugere um espaço: a hibridização.

Prática Híbrida: para Burke estas práticas podem ser percebidas na música, no esporte, nas festividades, desta forma, ele vai tecendo exemplos de como as músicas são inspiradas e hibridizadas dentro de outras culturas. [...] “devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforce os antigos elementos [...]” (BURKE, 2003, p. 31).

E, por último, aponta o conceito de povos híbridos:

Não devemos nos esquecer dos indivíduos híbridos, quer os que já nasceram nesta situação por suas mães e pais serem originários de culturas diferentes, quer os que se viram nela mais tarde, de bom grado ou não [...] (BURKE, 2003, p. 36).

Neste caso, o sujeito imutável é produzido apenas em um imaginário inexistente, pois ainda conforme Burke (2003, p. 37); “uma vida entre culturas com frequência resulta em uma consciência dúplice”. Impossível não pensar na mistura de povos na África.

A receita trazida da África por Fulado constitui para ele uma memória identitária e cultural, carregada por seus processos educativos, o preparo do alimento, as formas de amalgamar os temperos; por outro lado, a pesquisadora identifica traços daquela produção, ainda que não consiga partilhar muitos significados que tal produção traz para o sujeito africano. São efeitos da experiência do sujeito. E por mais que a Áfri-

ca queira se mostrar nesse momento, o que se constitui como real é o que podemos ver e tocar, e neste caso nada mais além da figuração imaginária do alimento e seu significado remeterem ao país de origem que o sujeito expõe, já que toda sua especiaria é do Brasil.

Enquanto serve o alimento, menciona os momentos que se aproximava da mãe para vê-la cozinhar. De alguma maneira, aquele instante proporciona prazer e tristeza: o prazer em demonstrar o quanto aquele alimento significa e a tristeza expressa pela ausência da figura materna, pela distância física em que se encontram e pela multiplicidade de significações que, por vezes, escapam à pesquisadora.

Estes movimentos que os sujeitos demonstram compõem o cotidiano tecido por experiências múltiplas. Em vários momentos, durante as entrevistas, os sujeitos recebiam ligações de familiares e amigos, de repente, o sujeito que há pouco carregava o Português na fala, passava a falar a língua Fula³⁶, Mandinga³⁷, Lingala³⁸, Francês ou Inglês.

Essa mistura não se atém às formas de comunicação vivificadas aqui, está associada à construção identitária no local de origem, com sujeitos de outras etnias, cada entrevistado além de sua língua étnica fala, no mínimo, três outras, além do Inglês, Francês, Espanhol e Português. Estes sujeitos não se tornam híbridos apenas na mudança do lugar de vida, eles vivem em constante hibridização dentro da África. Deve-se ao fato de mistura de povos e etnias influenciados também pelo processo de colonização.

3.2 Identidades acionadas

Chamamos de identidades acionadas às identidades que os sujeitos assumem durante sua permanência no Brasil. Obviamente se este sujeito migrar para outro país, algumas das identidades que foi necessária demarcação aqui, não serão necessárias no novo lugar, assim como surgirão outras. Por exemplo: se o mesmo sujeito que aciona sua

³⁶ Língua africana-Guiné Bissau.

³⁷ Língua africana-Guiné Bissau.

³⁸ O Lingala ou Ngala é uma das grandes línguas bantas, falada como idioma materno na região noroeste da República Democrática do Congo.

identidade religiosa islâmica migrar para um país em que sua religião predomina, ele não precisará demonstrar tão explicitamente a identidade que predomina aqui, não será necessário dizer que é islâmico, pois é na diferença que as identidades são assumidas.

Na verdade é um conjunto de marcadores, os quais possibilitam identificar no outro aquilo que se constrói como sendo o sentido da diferença. Maneiras de vestir, falar, comportar entre outras coisas, e que são acionados como referências de demarcação de identidade quando algo ou alguém está em evidência.

A identidade torna-se uma 'celebração móvel': formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo deslocadas (HALL, 2006, p. 12).

O sujeito aciona determinada identidade, diante da necessidade de diferenciar-se de alguém. Assim, a relação entre identidade e diferença se estreita, pois só é necessário assumir uma identidade, quando ela está em oposição à outra. Neste vai e vem do que produzimos e acionamos, os entrevistados assumem diferentes maneiras de se apresentar durante as entrevistas e também no dia-a-dia. A primeira delas é voltada à identidade nacional ou país de origem, "eu sou Guineense" "eu sou Ganês", "sou Marroquino" [...] Neste contexto, a afirmação "sou africano", parece não dar conta de apresentar particularidades daqueles sujeitos. Dizer ao pesquisador a origem Guineense e não Ganês, Marroquino e não Congolês, estabelece uma fronteira que os diferencia.

O argumento que estarei considerando aqui é que na verdade, as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação. Nós só sabemos o que é significar ser "inglês" devido ao modo como a "inglesidade" veio a ser representada como um conjunto de significados-pela cultura nacional inglesa. Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos legais de uma nação; elas

participam da ideia da nação tal como representada em sua cultura nacional (HALL, 2006, p. 30).

Hall (2006) chama a atenção para as representações consideradas desde sempre existentes, ou desde sempre ali. Tudo o que diz respeito à nossa identidade foi construído no interior da cultura e reforçada nas tradições dão conta de afirmar uma existência, uma identidade aquele conjunto cultural solidificado nas relações de poder.

A segunda identidade é a religiosa, a maneira de se identificar é relacional ao pertencimento, voltada às crenças símbolos e significantes³⁹. Tal identidade é acionada a todo o instante, por se tratar de uma identidade indireta ou ausente, já que ela não é predominante aqui, ela precisa ser firmada. A tática utilizada para demarcar essa identidade e fortalecer o grupo, é simbolizada pela Mussala. O ambiente passa a ser percebido como território identitário, que contribui com o sentimento de pertencimento para estes sujeitos.

Neste lugar de pertencimento, as regras são produzidas por eles, ali se partilha identidade supranacional. “a redundância significativa dos gestos constitui a classe dos símbolos rituais: o muçulmano que, na hora da prece, se prostra em direção ao Oriente [...] com seus gestos, uma atitude significativa a seus corpos ou a seus objetos que manipulam” (DURAND, 1988, p.17). Toda produção realizada dentro do ambiente constitui na afirmação da identidade.

E a terceira, uma identidade africana, de pertencimento à África, pode-se dizer que esta identidade é construída e introjetado, mais do que vivida, pois ela se mostra quando se é interrogado. O Brasil por ter sido país escravocrata e que tem toda uma luta quanto a preconceito, faz surgir nos sujeitos que entrevistamos um sentimento de pertencimento à África muito maior do que quando estão na África, por dois motivos: ser negro e sofrer o preconceito no Brasil e ser negro e sofrer a

³⁹ Durand (1988) em seu livro “A imaginação simbólica”, menciona sobre duas maneiras de o homem representar o mundo, sendo elas: a direta e indireta, a maneira direta ocorre na percepção ou na sensação, de forma que, o objeto ou coisa parece estar na mente. Já a maneira indireta está ligada a imaginação e memória, ou seja, “o objeto ausente é rerepresentado à consciência por uma imagem, no sentido amplo do termo” (DURAND, 1988, p. 12).

essencialização africana. Em todo caso, a identidade religiosa permanece como totalizante.

A ordem de marcação identitária apresentada pelos sujeitos foi sintetizada no quadro.

Quadro 01 – Síntese da identidade acionada pelos sujeitos

Sou muçulmano	Nasci em Gana	Meu país fica na África Ocidental.
Sou muçulmano	Nasci em Guiné Bissau	Meu país fica na África Ocidental.
Sou muçulmano	Nasci em Guiné Bissau	Meu país fica na África Ocidental.
Sou muçulmano	Nasci no Marrocos	Meu país fica ao norte da África.
Sou Nathalia	Nasci na República Democrática do Congo.	Um país Africano, sou muçulmana.
Sou Mário	Nasci na República Democrática do Congo.	Um país africano, sou muçulmano.

Fonte: Quadro organizado a partir do material coletado nas entrevistas, em 2017.

Das categorias de identidade acionadas, podemos observar que os quatro primeiros entrevistados seguem na ordem: religião -> país-> e continente africano. Este quadro nos mostra sobre o pertencimento, os quatro primeiros que trouxeram a identidade religiosa como totalizante, são imigrantes que vieram sozinhos que precisavam de um fator comum para aproximação dos outros sujeitos que já estavam aqui.

O fator comum que escolheram foi, sem dúvida, a religião, mesmo sabendo como existem divisões, motivo este de conflitos no país de origem, aqui no Brasil esse fator tem menor relevância. Neste termo, a situação baseia-se em: pertencer e estabilizar uma identidade, diferentemente dos pertencimentos construídos no núcleo de nascença.

Essas diferenças dentro da religião foram trazidas nas entrevistas “você veja, ele é xiita⁴⁰ nós sunitas, todo muçulmano de verdade sabe quem é xiita, eles rezam diferente de nós, a postura é diferente” (Abdullah 12/04/2016). Trata-se de sujeitos que seguem a mesma religião, dividem os espaços de trabalho e rezas, tem pertencimentos em comum, mas o argumento é que existe uma enorme diferença tal como assevera Woodward (2014, p. 09) “a diferença é sustentada pela exclusão: se você é sérvio, não pode ser croata, e vice e versa”. Ou seja, se você é xiita você não pode ser sunita. Mas esta diferença, só é vivida dentro da comunidade e por quem reconhece seus pares. Já que do olhar dos moradores são todos estrangeiros e muçulmanos, então não há sentido algum em afirmar ser sunita ou xiita.

Os dois últimos entrevistados se identificam primeiramente com seus nomes brasileiros, a diferença está no não isolamento, neste caso, o que traz segurança e muda o pertencimento é a presença da família. E, como já mencionamos a religião não faz parte de suas vidas, muito

⁴⁰ Após a morte de Maomé, considerado fundador do Islamismo e autor do Alcorão, houve processo de disputa para decidir quem deveria suceder o profeta. Da disputa pelo direito de sucessão legítima do Profeta, duas correntes foram crescendo: os xiitas e os sunitas. Tal disputa teve seu início em 632 D.C. Quando os califas que eram então os sucessores de Maomé, e também eram seus sogros, Abu Bakr e Omar, tentaram organizar a transmissão do poder político e da autoridade religiosa. Essa tentativa durou até o ano 644 d.C, quando um integrante da família Omíada, genro de Maomé, chamado Othmã, tornou-se califa e passou a ter sua autoridade contestada pelos árabes islamizados que viviam próximos à Medina. Othmã acabou sendo assassinado. Ao assassinato esteve associada à figura de Ali, primo de Maomé que sucederia ao califa assassinado. Os muçulmanos contrários a Ali declararam guerra ao califa e seus simpatizantes. A figura mais proeminente que contestou a autoridade de Ali foi o então responsável pelo poder da Síria, Muhawya. Esse último decidiu apurar o assassinato de Othmã e averiguar a participação de Ali no caso. Isso foi o bastante para que outro grupo muçulmano conspirasse contra Ali, que acabou também assassinado. Muhawya, então, tornou-se um califa poderoso e transferiu a capital do califado de Medina para Damasco, atual capital da Síria. Seus oponentes, que defendiam a sucessão do califado pela hereditariedade, isto é, pelos descendentes da família de Maomé, ficaram conhecidos como xiitas, um grupo ainda hoje minoritário e que se caracteriza por ser tradicionalista, conservando as antigas interpretações do Alcorão e da Lei Islâmica, a Sharia. Já os membros do grupo sunita constituem cerca de 90% da população islâmica, ficaram conhecidos como sunitas, por divergirem da concepção sucessória dos xiitas e, por sempre atualizarem suas interpretações do livro sagrado do Alcorão e da Lei Islâmica, levando em consideração as transformações pelas quais o mundo passou e valendo-se de outra fonte além das citadas, a Suna, livro onde estão escritos os grandes feitos e exemplos do profeta Maomé. Daí deriva o nome sunita.

menos de sua identidade, a não ser para justificar o vínculo no trabalho.

Há a identidade que se insinua a todo o momento – a identidade híbrida. É interessante notar que esta não é assumida, ou questionada pelos sujeitos. Essa polissemia cultural parece fora da apreensão dos sujeitos, que sempre tentam se estabilizar fixando o “eu” a que pertencem.

Esse conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersas para sempre de sua terra natal. Estas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades (HALL, 2006, p. 52).

Não se pode perseguir o sujeito puro, resultante de uma cultura única, pois,

[...] a identidade nunca é um a priori, nem um produto acabado; ela é apenas e sempre um processo problemático de acesso a uma imagem da totalidade. As condições discursivas dessa imagem psíquica da identificação serão esclarecidas se pensarmos na arriscada perspectiva do próprio conceito da imagem, pois a imagem - como ponto de identificação - marca lugar de uma ambivalência. Sua representação é sempre espacialmente fendida – ela torna *presente* algo que está *ausente* – e temporalmente adiada: e a representação de um tempo que está sempre em outro lugar, uma repetição (BHABHA, 2007, p. 85).

Os indivíduos são híbridos e convivem em um jogo identitário transitando de uma cultura à outra. Bhabha (2007) chama atenção para o processo de produção desta imagem como lugar de ambivalência que significa sempre duas coisas que presentifica um ausente – a identificação ao mesmo tempo em que produz representações de identidade.

Simbolicamente, o jogo binário entre colonizador e colonizado está em um emaranhado de palavras, analogias, metáforas e imagens antitéticas que revelam o eu e o outro, a civilidade e a selvageria, o feio e o belo, o negro/o branco, o islâmico/o católico.

As falas, histórias e experiência intelectual e cultural dos nossos enunciadores não são e não poderiam ser as mesmas, tendo em vista que as concepções de identidade são hoje entendidas por diferentes perspectivas, por serem constituídas com base na descentração do sujeito, traduzindo um “deslocamento através de uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno” (HALL, 2006, p. 34).

As rupturas apresentadas por Hall (2007, p.114) têm conotação no conceito de hibridismo, corroborando com as apresentadas por Bhabha, ao passo que “valoriza o hibridismo como elemento constituinte da linguagem, e, portanto da representação”. Dessa maneira, é impossível descrever nossos entrevistados com uma identidade única, pois qualquer maneira de fixar uma identidade, já está inserida traços dos dois discursos, de como nós os vemos, e como eles se veem em um jogo de diferenças. Portanto, a identidade sob o olhar do hibridismo sempre remete a uma imagem, uma espécie de várias máscaras.

Como as palavras estão impregnadas de memória e os sentidos que atribuímos a elas, a linguagem e os objetos culturais são traduzidos e se reconstituem, assim como as identidades. As diferenças e singularidades emergem nos dizeres de alguns dos entrevistados, sinalizando para outras possíveis representações e traduções.

Ser um islâmico, eis a identidade capturada pelo olhar do Outro. Por vezes, o narrador étnico não tem centralidade na identidade fixada pelo outro. Ser muçulmano é a identidade que produz maior estranhamento para os moradores da municipalidade.

Durante o processo de pesquisa, alguns entrevistados conseguiram documentação e obtiveram dupla nacionalidade. Perguntamos a um deles “agora brasileiro? Sim! brasileiro, mas africano acima de tudo” (Fulado, 2016). Pensando nesta dupla nacionalidade, podemos nos interrogar em que momentos tais identidades serão acionadas?

Isso implica em relações, pois quaisquer identidades, mesmo sendo individuais, são compostas por referências internas e externas, através de comparações com outros indivíduos outras comunidades que presentifica o cotidiano. Desta forma, as identidades são elaboradas,

negadas, acentuadas, construídas ou inibidas em diferentes situações de contato com o Outro.

A identidade é relacional entre o que deve ser necessariamente lembrado e o que deve ser esquecido, reconstruído em determinadas situações. Neste caso, a identidade, é uma construção narrativa e discursiva, que serve para elevar determinado contexto e relação e encobrir outras. A identidade não é fixa, imutável, permanente ou dada por essência.

Fotografia 05 – Mãos sobre a roupa de festa.



Fonte: Juliana Rodrigues (13/05/2016).

“Cultura é amor, eu só valorizei minha cultura e o amor que tenho por ela, fora da África” (FULADO 13/05/2016).

Capítulo III – O AMBIENTE DE ORAÇÃO

4.1 Mussala: Mesquita a construção do espaço

A casa de encontro dos imigrantes que estão em Francisco Beltrão a princípio foi chamada de mussala, até a aquisição do novo espaço que passou a se chamar mesquita. A fotografia 06 é do primeiro local de oração, alugado em 2014 pelos muçulmanos que vivem em Francisco Beltrão. Localizado no bairro Pinheirinho, Avenida Atílio Fontana⁴¹ em uma casa pequena, na parte superior há quatro quartos, um abriga um casal de Bangladesch, dois irmãos de Gana e um morador da Somália. Os quartos da residência são ocupados de acordo com as nacionalidades.

Observamos que na casa há três geladeiras, cada integrante ocupa uma, os irmãos de Gana usam a mesma. Assim como os quartos são divididos pela nacionalidade, os alimentos também são divididos, a sala, cozinha e banheiro são ambientes coletivos, mas a maior parte do tempo passam em seus quartos que são espaços compartilhados, isso não significa que fazem as refeições todos juntos. O que cada um vai se alimentar é questão individual, cada um é responsável pela produção do seu alimento.

Esta situação é próxima de alguns hábitos de Gana. No entanto, segundo o entrevistado, às vezes é um quarto para uma família inteira, as casas são alugadas por quartos, a cozinha também é partilhada e, às vezes, não há banheiro na casa. Isso depende muito da localização da residência. Quanto mais alto o valor do aluguel, mais conforto. Embora a cozinha em ambos os lugares seja lugar de partilha, ela é apenas uma

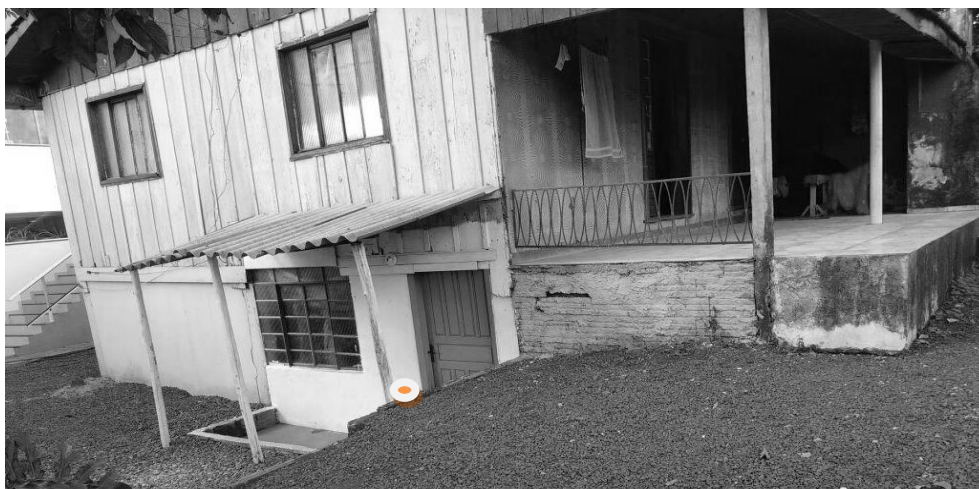
⁴¹ Francisco Beltrão está localizado no sudoeste do Paraná, possui aproximadamente 90.000 habitantes, a maior cidade da Mesorregião do Sudoeste Paranaense. Foi oficialmente fundada em 1952. Os primeiros habitantes foram os gaúchos e os catarinenses, principalmente descendentes de imigrantes alemães e italianos, fato que reflete até hoje na cultura da cidade. O bairro Pinheirinho é localizado na parte Norte de Francisco Beltrão, conhecido também como Cidade Norte, esta parte da cidade é fundamental à restante da região, pois é onde estão localizadas indústrias têxteis e frigoríficas, movimentando, desta forma, grande parte dos moradores, pois a maioria das famílias que residem ali, trabalham nessas empresas.

representação de espaço partilhado, pois o alimento servido e produzido ali é individual.

Na parte inferior da casa encontra-se o ambiente de oração, o lugar cabe aproximadamente quinze pessoas, uma sala pequena considerando o número aproximado de islâmicos na cidade, com alguns tapetes espalhados pelo chão, na parede há a imagem de Meca⁴². Este espaço representou a formação de uma comunidade, pois anteriormente faziam suas orações individualmente em suas casas ou no local de trabalho. Com a locação deste ambiente, criou-se um local de encontro fora do momento de atividade laboral. Tal fato resultou na partilha religiosa, na ideia de pertencimento espiritual e cuidado de si coletivo.

Como a empresa contrata seguidamente trabalhadores islâmicos, este primeiro espaço foi se tornando inviável para abrigar os trabalhadores que vão chegando, surgiu, então, a necessidade de encontrar outro lugar para a prática religiosa.

Fotografia 06- Mussala



Fonte: Fotografia registrada por Juliana Rodrigues em 12/06/2015.

A fotografia 07 é o novo espaço escolhido que abriga a comunidade religiosa muçulmana de Francisco Beltrão. É um espaço maior, seu

⁴²Para os muçulmanos, a Meca, cidade da Arábia Saudita, é considerada como sagrada. De acordo com a tradição do Islã, Meca foi fundada por descendentes de Ismael, primeiro filho de Abraão. A cidade funcionava como um grande centro comercial. Pelos preceitos da religião, todo fiel tem o dever de visitar a cidade ao menos uma vez antes de morrer. Além disso, onde quer que esteja, tem que rezar cinco vezes por dia voltado para lá, a imagem na parede da Mussala simboliza a verdadeira Meca.

interior é composto por dois banheiros, há duas portas de entrada, o chão revestido de tapetes e, na parede, está fixada uma moldura com a imagem de Meca. Todos os objetos da Mussala anterior vieram para compor a nova mesquita.

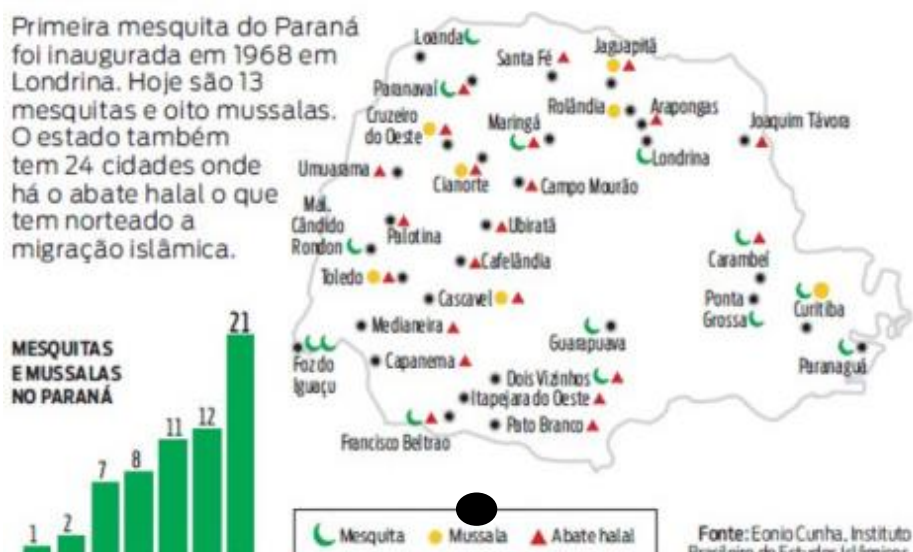
Fotografia 07- Nova mesquita.



Fonte: Fotografia registrada por Juliana Rodrigues em 12/07/2016

O crescimento do fluxo migratório na região do Paraná de países islâmicos pode ser vista no mapa abaixo, em que trata da quantidade de Mussala/Mesquitas existentes. Não se pode negar que este fator se deve às instalações de frigoríficos no estado, que atualmente é o maior exportador de aves do Brasil, seu principal cliente é a Arábia Saudita, que tem 97% da população muçulmana e, em 3° para os Emirados Árabes cuja população muçulmana é de 76%. O que justifica a exportação para estes países.

Mapa 02 – Os centros islâmicos no Estado do Paraná



Fonte: <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/diaspora-acelera-avanco-do-islam-no-pr-eihwiz2m36zp0dr74obd1q32>.

São vinte e duas Mesquitas e Mussalas em vinte e quatro cidades do estado do Paraná que tem frigoríficos de abate halal. Considerando isso, é possível antever que ainda chegarão muitos outros imigrantes no Paraná, pois a possibilidade de trabalho acaba atraindo muitos imigrantes.

No mapa que segue, trazemos a localização da mesquita de Francisco Beltrão. A imagem retirada do *Google* mapas mostra a localização exata da mesquita em Francisco Beltrão. O valor pago pelo ambiente é de seiscentos reais, este valor é dividido entre os integrantes frequentadores.

Mapa 03 – Localização da Mesquita em Francisco Beltrão



Fonte: *Google maps*.

A locação da mesquita parece ser proposital, fica próxima do local de trabalho dos sujeitos, isto faz dela vizinhança de trajeto entre a saída para o trabalho e a volta para casa. Nas sextas-feiras, a mesquita abre a partir das treze horas; a oração dura em torno de uma hora ou pouco mais. Seu horário foi estrategicamente pensado em virtude dos horários de abate, pois nos turnos da madrugada, a saída coincide com o horário de início do encontro na Mussala, o mesmo ocorre com quem trabalha no turno da tarde, assim todos podem ir para a Mussala antes de ir para o frigorífico, ou antes, da volta para casa.

Se observarmos o significado que este espaço produz na aceitação dos moradores, basta passar durante o dia em frente à mesquita, observar os olhares curiosos e atentos, que mudam de lado na rua para não passar em frente. Mesmo assim, não perdem o hábito de, com um olhar, expressar a oposição à ideia que a mesquita representa também manifestam estranheza e curiosidade em relação à edificação.

4.2 O abate halal

Quando pertencemos a um grupo cultural, somos chamados a existir na participação dos rituais, símbolos e crenças desse grupo tais como: práticas sociais, relações de gêneros, hábitos alimentares e soci-

ais. Neste caso, os símbolos agem de maneira a educar o sujeito nas condutas e direções, auxiliando na sua fabricação. Por exemplo, o Alcorão é o símbolo da presença divina, é sinal de norte ao islâmico, da mesma maneira que direciona o cuidado de si, e as práticas necessárias de conduta, de como esse sujeito deve cuidar-se espiritualmente “porque a religião ensina o que é certo e o que é errado” (SHAAHID, 12/09/2016).

O muçulmano não precisa ler o Alcorão todos dias para lembrar-se do que é permitido ou não, a presença do objeto Alcorão já tem constituído todo um significante que foi produzido no interior da cultura religiosa.

[...] os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo, o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos, sua visão de mundo, o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve. [...] os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro (GEERTZ, 2008, p.67).

A afirmação de pertencimento religioso constrói uma identidade no sujeito, significa que há regras para ser muçulmano assim como as demais religiões. Em todos os casos, existe produção do que se deve fazer para ser muçulmano, para ser cristão ou para ser espírita. Existem rituais, comportamentos, condutas, mas também se pode falar sobre alimentos, afinal o alimento diz muito sobre a cultura de um povo.

O alimento também é um marcador cultural identitário, pois é utilizado pelo grupo como sinais ou símbolos de reivindicação de uma identidade. Ou seja, “dize-me o que comes e te direi qual deus adoras, sob qual latitude vives, de qual cultura nasceste e em qual grupo social te inclui” (BESSIS, 1995, p. 10).

Assim, é pertinente pensar nas práticas alimentares também como sistema de apropriação cultural. Citamos a exportação do alimento

halal pensando no consumo dessa cultura e como a produção do alimento tem características próprias, tem regras, rituais e práticas, para assim satisfazer o costume cultural de um grupo.

[...] o que salta aos olhos, é que as novas formas de expressão e de modulação que vem tomando a esfera do religioso na sociedade contemporânea constituem um novo e lucrativo campo de mercado para a chamada indústria de bens simbólicos. Quanto a isso também não há a menor sombra de dúvida. Não é atoa, neste contexto, o ressurgimento de discussões sobre o opio do povo, o fundamentalismo religioso, a transformação da religião em supermercado da fé, em *self-service* religioso (religião à La carte) numa correlação implícita e explícita com efeitos provocados pelo fetichismo da mercadoria e pela racionalização/secularização do mundo (PEREZ, 2003, p. 02).

Ao longo do texto, coligamos estereótipos e representações do homem negro. O que torna a questão mais complexa é a dualidade de estereótipos sobre esses sujeitos, além da racialização pela epiderme. O estereótipo sobre o Oriente e de seus povos, ligado diretamente à opção religiosa, Said (2007) chama de “*Orientalismo, o oriente como invenção do ocidente*”⁴³ assim como todas as civilizações que foram colonizadas vivem essa identidade criada do colonizador.

Países do Ocidente vêm apropriando-se da cultura do Oriente baseando-se na crença religiosa desses países. Nesse sentido, várias multinacionais produzem alimentos para serem exportados ao Oriente que, por sua vez, importam e consomem o alimento pertencente ao abate *halal*.

Halal traz a ideia de lícito, autorizado, permitido por Deus. É um termo que se pode usar nos aspectos da vida, desde conduta moral, pessoal e comunicação até as finanças e alimentação. Alimentos *halal*

⁴³ Nesta obra Said (2012) escreve sobre as visões e versões fabricadas por certa civilização, com o intuito de inventar outra. Nesta obra, o autor demonstra como o orientalismo domesticou um saber para o Ocidente, capaz de legitimar sua autoridade sobre o Oriente. O início da colonização como um "fardo" do homem branco que marcou o imperialismo entre os séculos XIX e XX, é analisado pelo autor através da presença dos três grandes impérios ocidentais (inglês, francês e norte-americano) na sociedade islâmica do Oriente Médio e Próximo. Edward Said comenta uma série de textos e documentos, mostrando o discurso orientalista através de pronunciamentos políticos, relatos de viagem, estudos sobre a religião, a Geografia e a História e mais especialmente as obras literárias de alguns poetas romancistas europeus fascinados por um Oriente distante e desejado que integrava o imaginário do homem ocidental.

são aqueles que Allah, no Sagrado Alcorão, permitiu que os muçulmanos consumissem.

Já as bebidas alcoólicas e a carne suína são proibidas, pois figura a ideia de sujeira, impureza, aves, bovinos e animais aquáticos são permitidos o consumo, desde que passem pelo mesmo processo de morte. *Haram* é oposto de *halal*, trata-se do que é proibido. Existe uma divisão de cinco grupos alimentícios (carne bovina e avícola, laticínios, peixe e frutos do mar, cereais, ingredientes), sendo a carne o setor mais vigiado pela religião islâmica.

Afinal, além de várias espécies serem *haram*, aquelas que são *halal* devem ser executadas à luz de uma série de rituais realizados. A certificação *halal* garante que a indústria que produz o alimento para exportação siga as leis islâmicas e os mandamentos do Alcorão.

Para que o abate ocorra de maneira correta, propõe-se que inspetores certifiquem-se de que, o animal morra nas mãos de um muçulmano e com o corpo voltado à cidade de Meca. As indústrias têm uma sala de abate específica para esse processo, basta uma faca afiada, e um movimento de meia lua, para garantir uma morte instantânea, uma vez que não deve existir sofrimento ao animal.

A cada degola, o responsável pela morte do animal pede permissão e profere a palavra *Bismillah*, que significa “em nome de Allah” somente após estas palavras o alimento é considerado puro e deve ir para preparação da embalagem.

Como mencionamos, o abate deve ser executado somente por um muçulmano, este deve estar mentalmente sadio e ter consciência das regras e condições relacionadas com o abate de animais no Islã. Durante o ano, por duas ou três vezes, chegam às indústrias inspetores incumbidos de verificar o abate nessas empresas.

Os inspetores pedem aos funcionários que recitem o alcorão, neste momento eles observam a postura do colaborador e se realmente o sujeito reza da maneira “correta” quando não o fazem, são mandados para fora do abate. Mas assim que o inspetor vai embora, são trazidos para trabalhar novamente.

Na falta de um muçulmano, em seu lugar outro funcionário faz a função, independente da religião, isso significa que nem sempre o produto enviado aos países do Oriente é legitimamente produzido pelas mãos de um muçulmano. As astúcias para escapar da verificação dos inspetores são muitas. Mário (entrevista em 25/08/2016) “quando sabíamos que viriam os inspetores, íamos ao banheiro, sempre dávamos um jeito de fugir, principalmente eu, porque eles sabem que no meu país quase não há muçulmanos, sabemos que é condição para o trabalho ser muçulmano”.

As astúcias dos sujeitos são percebidas pelas artimanhas utilizadas para desviar-se das regras, são negociações travadas com as situações do ambiente de trabalho e com cultura predominante tal como as severa Certeau (1994, p.102). “[...] consegue estar onde ninguém espera; é astúcia” Mário nasceu em outras tradições religiosas, a tática para sobreviver no país estrangeiro foi converter-se ao Islamismo. A religião tornou-se condicionante⁴⁴ para o trabalho, por isso a fuga nos momentos de repressão dos inspetores.

O fato de ter um inspetor não é determinante quanto à veracidade da pureza do alimento para consumo islâmico, as táticas e estratégias para driblar a vistoria são muitas. O produto é vendido e faturado na crença cultural islâmica. O transporte e estocagem do alimento *halal* deve ser exclusivo e realizado separadamente dos outros produtos, qualquer contato com outro produto é proibido e torna o alimento inconsumível, mas bem se sabe que em uma produção, não se perde produto algum.

Para tal trabalho, algumas instituições islâmicas recrutam trabalhadores, tais como o Centro Islâmico de São Bernardo dos Campos, Centro islâmico do Brasil e *Cibal Halal* (Central Islâmica Brasileira de Alimentos Halal) que, no Brasil, atuam juntamente com a Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – FAMBRAS.

⁴⁴ O trabalho é garantido por um fator religioso, então ao deslocar se para o Brasil, o sujeito tem a possibilidade de trabalhar apropriando-se de outra religião. “Eu nasci católico, minha família é católica, mas vim para o Brasil e para trabalhar, virei muçulmano” (MARIO, 18/07/2105).

A FAMBRAS começou com a certificação *halal*, inspecionando e certificando que o alimento podia ser consumido. Em 1979, foi fundada uma estrutura física e contratados e capacitados funcionários muçulmanos para trabalharem como sangradores, supervisores, inspetores e administrativos. Hoje, a principal função da FAMBRAS é a prestação de serviços de mão de obra especializada nesses mesmos setores.

Nesses termos, os imigrantes africanos ao chegarem ao Brasil, procuram por estes setores ou são procurados por alguns órgãos recrutadores. Há um grupo de abate *halal* (GAH) coletivo que se responsabiliza em contratá-los e estabilizá-los na empresa. Este grupo mantém vínculo com a Missão Paz⁴⁵ de São Paulo, entidade que acolhe (i)migrantes e refugiados, muitos são contratados enquanto estão acolhidos.

Durante estes dois anos de pesquisa, quatro de nossos entrevistados foram dispensados de seus trabalhos, o motivo foi o alto salário, considerado pela empresa. Cada um deles ganhava aproximadamente dois mil e quinhentos reais (R\$ 2.500,00). Para a empresa, a contratação do recém-chegado é mais lucrativa, desta forma está subordinado a aceitar a oferta sem reivindicar. Com o valor pago mensalmente a um de nossos entrevistados, é possível pagar dois novos imigrantes.

Mário foi desligado da empresa e, recentemente, foi para França com Nathalia e os filhos. Muhammad mudou-se para Balneário Camboriú em Santa Catarina. Fulado continua em Francisco Beltrão, trabalha em São João, Paraná em outra empresa de abate *Halal*, mas trabalha somente quando a empresa precisa, caracterizando trabalho não assalariado. Tanto Muhammad, quanto Fulado estão aguardando alguns processos documentais para retornar ao país de origem e depois migrarem para Europa.

A vinda ao país está associada, ao que já dissemos; à busca pela vida melhor, no entanto ambos os entrevistados quando interrogados sobre a conquista dessa vida melhor, silenciam-se: “Eu saí de meu país para procurar dinheiro e deixei meus filhos, hoje eu não tenho a felici-

⁴⁵ A Missão Paz é uma instituição filantrópica de apoio e acolhimento a imigrantes e refugiados.

dade que está em Gana, meus filhos e também não tenho dinheiro,” (SAAHID, entrevista em 19/03/2017).

4.3 O Estar – Junto no local de oração

A Mussala espaço de oração delinea a criação de uma comunidade, que evita o isolamento dos sujeitos, conforme Maffesoli (2006, p.140).

[...] redescobrimos que o indivíduo não pode existir isolado, mas que ele está ligado pela cultura, pela comunicação, pelo lazer e pela moda, a uma comunidade, que pode não ter as mesmas qualidades daquelas da Idade Média, mas que nem por isso deixa de ser uma comunidade.

A religião aqui permite locomoção entre culturas, permite a construção de vínculos que não seriam possíveis em outro lugar, aproxima os diferentes e, muitas vezes, afasta os iguais. A necessidade de estabilizar o caos que o movimento migratório representa, é capaz de produzir um novo sujeito que pretende sair do isolamento e pertencer a um novo grupo. Este indivíduo toma a consciência de não estar sozinho diante da outra cultura, pertencendo na sua comunidade.

A revalorização do próprio corpo que engendra a do corpo coletivo, a exacerbação do “eu” e do “cuidado de si” que culmina em um nós fusional, confusional, unicamente preocupado com o prazer de estar-junto aqui e agora (MAFFESOLI, 1968, p. 161).

Os entrevistados divergem em chamar o ambiente de oração entre Mussala e mesquita. Mussala é um salão de oração em que não está ainda constituída a mesquita, ou seja, um ambiente temporário, que é o caso da fotografia 06 que apresentamos anteriormente. Já a Mesquita configura-se em um espaço/formação permanente.

Mesmo que a mesquita migre novamente, a produção da faixa com o nome *Mesquita Elhman* já criou um significado para o ambiente que deixou de ser apenas uma sala e tornou-se um símbolo. Seu significado tornou-se fixo, e mesmo que alguns da comunidade mudem de

cidade, outros chegarão e seu local de encontro está representado e reconhecido pelos moradores locais.

Há a probabilidade de um espaço cedido pela prefeitura da cidade, discute-se, também, a formação de uma associação, a qual está em andamento, essa associação também irá representar a construção de novas identidades, novas formações de grupos e mesmo os islâmicos que hoje divergem às identidades religiosas entre sunitas e xiitas terão experiência de estar-juntos na associação, no local de trabalho e no local de oração.

[...] Se afirmamos o delir das regras na composição e engendramento da constituição de grupos e comunidades, reconhecemos, da mesma forma, certa ambiência da qual esse conjunto humano se vale para estar no mundo, para viver em determinado espaço e estabelecer relações com aquele que, como ele, experimenta a vida coletiva enraizado em um lugar. Assim, imaginar uma pedagogia do estar-junto envolveu perceber de que modo as relações, que estes sujeitos estabelecem no cotidiano, configuram e asseguram formas de reciprocidade e de conteúdo formativo daquelas pessoas que estão em processo de interação (MARQUES, 2008, p.34).

Logo, os espaços de encontro Mussala/Mesquita nos sugerem fios que religam os sujeitos e caracterizam o lugar e suas invenções cotidianas, os rituais que são utilizados como prática do estar-junto, maneiras de viver e reviver aprendizagens com o grupo.

Um dos aspectos particularmente marcantes dessa ligação é o desenvolvimento do ritual. Como sabemos, este não é, propriamente, teleológico, isto é, orientado para um fim, pelo contrário, ele é repetitivo e, por isso mesmo, dá segurança. Sua única função é reafirmar o sentimento que um dado grupo tem de si mesmo (MAFFESOLI, 2007, p.47).

Esses rituais são compostos por regras como: ao entrar na Musala é necessário silêncio, é necessário retirar os calçados, é necessário os homens direcionar-se a um ambiente diferente da mulher, é preciso

escolher quem será o *Imam* que guiará as preces. O *Imam*⁴⁶ é quem conduz as orações no ambiente, mas em sua falta, alguém que se sinta preparado e puro moralmente naquele momento pode conduzir as práticas religiosas. Se houver apenas dois muçulmanos dentro da *Mussala*, um será chamado a representar o *Imam*, mas deve haver acordo na escolha.

Essas trocas são experimentadas dentro da mesquita, ligados pelo estar-junto, assim como aquele que conduz o conhecimento compartilhando suas experiências. Há uma relação pedagógica de aprender com o outro que transparece durante a troca “é nesse movimento que compreendemos as possibilidades de acesso às socialidades que impregnam as tessituras do viver [...] compreendida como processo pedagógico porque envolvem a sua continuidade e as formas inventadas de ser e estar ali” (MARQUES, 2008, p. 21).

A cada momento, o sujeito que irá representar o *Imam* revive suas condutas morais e sociais, fator necessário para conduzir as orações, passando por uma reflexão interna de seus atos e se é possível avaliar suas condutas e seguir à frente das orações. Da mesma maneira, estar à frente das orações significa que o sujeito passou pelo funil de consciência de seus atos e considera-se apto a conduzi-los, aproximando-se do que Maffesoli (2007) vai chamar de “laços de reciprocidade”.

Desta forma, o grupo tem como representação a figura do *Imam*, um exemplo, do sujeito que soube conduzir suas ações e atitudes, alguém que soube cuidar de si, e que poderá partilhar as reflexões e ensinamentos naquele momento, de como ele se construiu nesse espaço a verdade está materializada no sujeito que está “assim, a meu ver, o estar-junto é um dado fundamental. Antes de qualquer outra determinação ou qualificação, ele consiste nessa espontaneidade vital que assegura a uma cultura sua força e sua solidez específicas” (MAFFESOLI, 2006, p.141).

⁴⁶ O *Imam* é o líder espiritual, o guia no contexto islâmico, o *Imam* é a pessoa que tem a incumbência de dirigir as atividades superiores de uma Mesquita. O *Imam* é um homem que pode possuir família, pois o Islamismo não admite, em hipótese alguma, o celibato.

Esta autoridade moral e exemplar às vezes é questionada, pois sugere ser reconhecida em consonância com a vida exemplarmente ética e moralmente constituída daquele que exercia ou exerce algum tipo de ação sobre os demais. “Nós temos um colega chamado Mussa, o Mussa é assim, se ele sabe quem é o *Imam* naquela sexta-feira, e é uma pessoa que ele acha que não tem caráter, ele não vai à mesquita, ele faz suas orações em casa, que ele acha certo” (SAAHID, 19/03/2017).

Maffesoli (2006) usa a metáfora de tribo⁴⁷, para descrever a desindividualização de um grupo, neste caso, nosso grupo de estudo, opera nas mesmas condições de “tribo”. Estas trocas pedagógicas de estar à frente nas orações relacionam como inversões de papéis ou como cada integrante é chamado a representar dentro dessa tribo. Maffesoli (2006) afirma que as trocas constituem os grupos o “grupismo difere do gregarismo no fato de que cada membro do grupo, conscientemente ou não, se esforça, sobretudo, para servir ao interesse do grupo em vez de simplesmente procurar refúgio nele” (MAFFESOLI, 2006, p. 45). O que pode ser compreendido como a qualidade de pertencer à comunidade, doar-se.

São manifestações dos sujeitos que participam do *religare* na Mussala, que em seu envolver, em sua unicidade sobre o fim compreender a alma desse ambiente, como se dão as invenções e reinvenções cotidianas vividas e revividas ali dentro.

Os movimentos ritualizados dos indivíduos na mesquita podem ser analisados, com suas expressões: a mesquita não traz inscrição alguma, além do nome na porta de entrada, não há mensagens indicando a maneira de comportamento ou de ações que devem acontecer lá dentro, e mesmo assim proporcionam uma ligação entre esses sujeitos. Todos dividem a ordem, as maneiras de se portar e o objetivo comum, o sentir-se melhor espiritualmente, ao mesmo tempo em que reforça os

⁴⁷A metáfora de tribo, por sua vez, permite dar conta do processo de desindividualização, na saturação da função que lhe é inerente, e da valorização do papel de cada pessoa (persona) é chamada a representar dentro dela. Está claro, que como as massas em permanente agitação, as tribos que nelas se cristalizam tão pouco são estáveis. As pessoas que compõe essas tribos podem evoluir de uma para outra (MAFFESOLI, 2006, p. 31).

laços, o distanciamento de casa permitem amizade e relação que no país de origem a tradição cultural não permitiria.

Percebemos que os frequentadores do ambiente, são os mesmos que, há poucos minutos discutiam sobre as diferenças de nacionalidade; os mesmos que afirmam pertencer aquele grupo étnico e não a esse; os mesmos que mencionam a diferença entre um paquistanês e um guineense. E, mesmo assim, estão ligados pelo conectados pela religião. Percebemos que este ambiente é, acima de tudo, o que Maffesoli (2007) propõem como movimento “repetem ao infinito o vaivém amor-desamor, a atração-repulsão, base de toda a agregação social” (MAFFESOLI, 2007, p. 118). Pois há sempre uma relação e olhar julgador sobre a ação do outro. “quando eu sou *Imam* nunca falta ninguém, sempre vão todos, diferente de alguns” (SAAHID, 19/03/2017).

O corpo educado para os momentos de oração, a postura para rezar, ao mesmo tempo em que aproxima alguns sujeitos, afasta outros, os lugares escolhidos marcam proximidades e afastamento dentro do lugar. O cuidado com o lugar, o retirar o calçado na entrada são formas de ater-se à tradição, de manter a higiene do local, mas principalmente representa a pureza do ambiente. O pisar nos tapetes com os pés puros, sem a sujeira trazida da rua, do mundano. Os calçados deixados fora do espaço sagrado representam manter fora daquele lugar o que é impuro.

Fotografia 08 – Ramadã



Fonte: Juliana Rodrigues 19/06/2015.

Há toda uma tática educativa para manter a tradição: crianças são direcionadas às mesquitas para compreender o Alcorão e produzirem subjetividade religiosa. O sagrado está presente diariamente na vida destes sujeitos através de uma memória coletiva da família, pelo *habitus* e significados adquiridos. *Habitus* compreendido como: um conjunto cultural que direciona e impulsiona os indivíduos a produzirem suas escolhas.

Concebo o conceito de *habitus* como um instrumento conceptual que me auxilia pensar a relação, a mediação entre os condicionamentos sociais exteriores e a subjetividade dos sujeitos. Trata-se de um conceito que, embora seja visto como um sistema engendrado no passado e orientando para uma ação no presente, ainda é um sistema em constante reformulação. *Habitus* não é destino. *Habitus* é uma noção que me auxilia a pensar as características de uma identidade social [...] (SETTON, 2002, p.61).

“Olha, eu nasci um muçulmano, quando nasce um muçulmano é porque a mãe ou o pai já são muçulmanos, então você nasce já um muçulmano” (Shaahid, 25/0/2015). O sujeito fabricado dentro da religião e subjetivado por ações e discursos, se interpreta, se descreve, se narra, a partir dos processos culturais vivenciados. A religião passa a ter um papel de dispositivos pedagógicos, é o lugar em que acontece a experiência de si, são os saberes da religião que produzem a subjetividade do sujeito.

A subjetividade é uma construção social adquirida pelas experiências dos sujeitos em seus grupos sociais e familiares. É na família que a primeira educação acontece e é ela fundamental para compreensão da subjetividade humana. Quando estes sujeitos estão reunidos na mesquita, revivem esses sistemas nucleares da família, é algo que lhes é partilhado ao mesmo tempo que rememoram o cuidado de si.

Fotografia 09 – Mãos sobre o dente de leão.



Fonte: Fotografia registrada por Juliana Rodrigues 19/03/2017

“A gente vai à busca de uma vida melhor” (SAAHID,19/03/2017).

CAPÍTULO IV – O CUIDADO DE SI

5.1 O cuidado de si: construção educativa

O que afinal é o cuidado de si? O que é o si? Si é um pronome reflexivo, quer dizer o mesmo e, assente à construção do conceito de identidade. Nesse sentido, permite pensar a identidade em questão, e refletir a partir das especificidades sobre as quais se constrói a ideia identidade.

Nestes termos, é importante referir práticas culturais e religiosas que são ativas no processo de construção da identidade. Mencionamos no primeiro capítulo, em nota de rodapé, a participação dos sujeitos durante o Ramadã, mês em que o muçulmano jejua ou se abstém por trinta dias, das seis horas da manhã até às seis horas da tarde. O abster-se significa proibir-se de tudo o que lhe causa prazer. Nesse contexto, é necessário que se conheçam as práticas culturais e o sentido conferido ao abster-se. Foucault (2006) trata das práticas como a racionalidade ou regularidade que organizam a sociedade e o que os homens dessa sociedade fazem e que gire em torno das noções de poder e saber. Tais práticas constituem como experiência.

É preciso, primeiramente, entender que para Foucault (2007) o sujeito se constrói a todo instante por meio de suas relações com o mundo e com os outros. Para essa construção é necessário o que o autor chama de técnicas. As técnicas são de caráter reflexivo de análise e acompanham as práticas, são as táticas e as estratégias dos sujeitos para os meios e fins das quais as práticas são utilizadas. As práticas de si e técnicas de si são reflexões sobre a maneira de viver, sobre como cada sujeito regula suas condutas. Cada uma dessas práticas implica em certos modos de educação e de transformação dos indivíduos, na medida em que se trata de adquirir aptidões e atitudes consideradas legítimas.

Nesse sentido, é que pensamos sobre o que consiste o exame de consciência que o sujeito efetiva durante o Ramadã? Que olhar o indiví-

duo coloca sobre si por meio destas práticas? O Ramadã é o mês da reflexão espiritual, da humildade, das boas ações, da caridade, da generosidade, da autodisciplina, do autocontrole e autocontenção, ou seja, está intimamente ligada ao cuidado de si. É o movimento de pôr em prática a educação construída para seus corpos. Tempo de reeducar o corpo e a mente contra as vontades mundanas. De acordo com essa percepção, o sujeito islâmico tem o dever de ponderar suas palavras, seus atos e pensamentos. No período do Ramadã, recebemos a orientação para interromper as entrevistas momentaneamente. Este fato justificou-se pela pesquisadora ser mulher e que, de alguma maneira, a presença feminina pudesse atrapalhar o momento espiritual dos homens do grupo.

No Ramadã você não pode fazer nada que te satisfaz, algo que te deixa com prazer, é uma oração perante o Deus. Não falar palavrão, uma mulher que você até paquerou, você evita de falar com ela, é uma forma que eu estou me satisfazendo e quebrando o jejum. A gente evita até andar na rua atrás de uma mulher de calça, que tem as curvas, você pode até olhar, mas se você olhar e pensar de outro jeito está quebrando o jejum (MUHAMMAD/29/12/2015).

A generosidade e o oferecimento das boas obras durante o mês de Ramadã. Na experiência que tivemos com a cerimônia de encerramento do Ramadã, havia uma caixa com a escrita *Zakat*. O *Zakat* é a doação, a esmola que o muçulmano faz em dinheiro para auxiliar alguém, que não precisa necessariamente ser da mesma religião. Pode ser qualquer um, que o grupo escolha para receber a doação, mas é importante que seja uma escolha coletiva.

A relação sexual durante o Ramadã é *haram* (ilícita). O praticante do Islamismo que durante o Ramadã tiver contato sexual, obrigatoriamente a sentença do jejum dobra de trinta para sessenta dias, Independentemente de o indivíduo ter um matrimônio ou não, “ter relação sexual, nós sempre dizemos INÃ uma coisa que não é pra praticar” (FULADO, entrevista em 08/06/2016). Neste caso, o sujeito é responsável

único por seus atos, é o mestre de si, é uma prática unicamente de si, de consciência de suas práticas.

Há muitas outras práticas, no entanto escolhemos estas por serem as que transpareceram nas entrevistas e que revelam o processo educativo. Primeiramente o diálogo, o contato coletivo desaparece, enquanto surge uma nova relação pedagógica; é um novo jogo pedagógico, em que o sujeito é o mestre de si, ele fala consigo mesmo, no tempo em que se corresponde com Allah, exercita a arte de escutar a si mesmo, uma condição indispensável para manter a imagem de si.

Cada sujeito no mês do Ramadã é o seu próprio Imam, ele se disciplina, reflete, aprende e negocia com suas construções morais, se reinventa. Mas como esses sujeitos elaboram seus saberes sobre si? Sobre o que é correto pensar ou fazer de si?

Os saberes construídos a partir da religião farão o sujeito alcançar o resultado final, há um objetivo nessa educação: purificar-se, sentir-se bem diante dos outros. Nesses termos, a comemoração ao final do Ramadã, torna-se o momento de mostrar ao outro que os objetivos foram alcançados, é o momento em que cada um se eleva diante do grupo demonstrando como os saberes produzidos foram respeitados.

As técnicas de si permitem aos indivíduos efetuarem sozinhos ou com ajuda de outros, certo número de operações sobre seus corpos, seus pensamentos, suas almas, suas condutas, seus modos de ser. O resultado desta operação é a transformação a fim de atender certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria e de perfeição.

Nesta situação, o cuidado de si é a maneira como o indivíduo conhece a si, é a transformação, pois não há cuidado sem conhecimento, não há conhecimento sem modificação de si. Para Foucault (2007), o cuidado de si é a maneira ética que o sujeito direciona suas atitudes para si mesmo.

5.2 O cuidado de si e do corpo no Ramadã

Para Foucault (2007), o corpo não se limita às concepções orgânicas, mas se apresenta como um campo sobre o qual operam diferentes

dispositivos. O corpo pode ser pensando a partir de uma produção. Neste movimento, emerge um questionamento: qual a relação do cuidado de si e da prática religiosa com o corpo? Se para Foucault (2007) o corpo não é só orgânico, logo a relação corpo e alma estão conectados diretamente. É preciso equilíbrio entre as coisas da alma e coisas do corpo. Assim, “os males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar seus mal-estares: lá onde os maus hábitos da alma podem levar a misérias físicas enquanto que os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma” (FOUCAULT, 1985, p. 62).

Nesse sentido, o corpo não está a serviço da alma e vice versa, mas em complementação. O conceito de alma de acordo com Foucault (2007) está em um sentido de alma enquanto sujeito de ação, na relação singular do sujeito com ele mesmo. Neste caso, quando falamos do Ramadã e das maneiras em que o corpo pertence aos poderes e saberes da religião islâmica há uma conexão, por exemplo: o jejum é o corpo quem pratica, mas o benefício é diretamente ligado à alma, a esmola ou *Zakat*, são os corpos que trabalharam e doaram o resultado do esforço físico, mas é a alma quem se beneficiará.

Foi necessária a produção de um saber, de uma verdade a ser alcançada com o ritual do jejum para que os elementos desse grupo aceitassem esse saber e o vissem como uma maneira de cuidar de si, utilizando-se daquelas práticas. O corpo que nega a relação sexual durante o Ramadã é o corpo purificado que dará a leveza a alma. Quanto a alimentação dos corpos, mesmo fora do período do Ramadã, os saberes da religião proíbem alguns alimentos que considerados *haram*, para isso também foi necessária a produção de um saber, do que seria lícito ou ilícito, foi necessária a construção de algumas verdades para aquele grupo.

Mencionamos, anteriormente, que não há na *Mussala* uma só inscrição das maneiras de agir, mas que, mesmo assim, todos seguem modos de comportar-se, concentrar-se e respeitar-se. Há cuidado de si e com o Outro, reconhecíveis dentro do ambiente: a maneira de ajoelhar-se, de proferir a prece, todo esse ritual é capaz de identificar dentro do grupo as diferenças culturais, imperceptíveis aos sujeitos de fora, mas

totalmente cognoscíveis para o sujeito da religião, pois se tratam de diferentes saberes da instituição religiosa.

Quanto à abstinência sexual, podemos concordar com Veiga-Neto, “diferentemente de outras interdições, as proibições sexuais estão continuamente relacionadas com a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo” (2016, p.80). Neste sentido, a constituição do sujeito passa todas as vivências do corpo e o corpo vai constituindo-se pelas experiências que cada um desenvolve de si próprio e de onde deseja chegar com suas práticas.

As maneiras de lidar com o corpo se ressignifica, mas isso depende do modo com que cada um lida com os diferentes saberes, a exemplo: “no meu país, quando você encontra alguém mais velho, você não pode olhar nos olhos dele, que é falta de respeito, você baixa a cabeça, cumprimenta e vai. Aqui eu consigo falar com todo mundo, olhando nos olhos” (SHAAHID 08/01/2016). O corpo que antes estava presente em um sistema velado, e foi subjetivado pela cultura, um corpo que participa ativamente da construção da moral, adquire, no movimento da diáspora, um novo olhar para si. Que maneiras são essas se não o próprio processo educativo que o sujeito negocia no novo lugar de vida. Tal cena descrita pelo entrevistado é expressão da construção do sujeito nas relações com o mundo e com os outros.

Ainda “no meu país, os homens podem andar de mãos dadas, isso simboliza a amizade dos dois, aqui no Brasil, se andar de mãos dadas com meu melhor amigo, eu sofro preconceito, vão gritar pra nós na rua, vão rir” (SHAAHID, entrevista em 08/01/2016).

O corpo é colocado em posição de evidência e, nessa conformação vincula-se a controle que estimula as decisões sobre as formas de ser e agir nesta sociedade. Como é possível perceber, estas decisões estão ininterruptamente ligadas às ações, às maneiras de existir do sujeito, implicando diretamente em sua constituição. Nesses termos, o controle externo transforma-se em um autocontrole. A imagem que trouxemos é do último dia do Ramadã do ano de 2016.

Fotografia 10: Oração no Ramadã



Fonte: Juliana Rodrigues data (06/07/2016).

Fotografia 11: Joelhos dobrados diante do sagrado



Fonte: Shaahid 2014. Esta foto pertence ao acervo pessoal de Shaahid.

Ao final dos trinta dias acontece uma grande comemoração do grupo, a atividade começa nas primeiras horas do dia, as mulheres preparam os alimentos, enquanto os homens se organizam para ouvir o *Imam*. Após todo o ritual religioso, os sujeitos começam o momento de partilha do alimento.

Após nós quebrarmos o jejum, depois das 06 horas, a gente senta e tem um Imam na frente que explica a importância deste momento, desta data. E o conhecimento religioso, cada um transmite ao outro, por exemplo, no meu país, meus pais fazem comida, tem uma capela, uma mesquita, nessa capela todo mundo concentra os meus pais fazem comida, você pode ir lá quebrar o jejum tem vários tipos de comida, tem frutas de todo tipo, quatro mulheres de meu pai fazem isso. Nós rezamos antes de quebrar o jejum, depois vamos lá, sentamos e quebramos o jejum em conjunto, dizem que fazer as coisas em conjunto ajuda mais do que fazer individualmente. Por mais que você seja sozinho, você também pode fazer, mas se você tem um irmão muçulmano vocês podem combinar de fazer juntos na casa de um deles (ABDULLAH, entrevista em 12/11/2016).

A partir do texto resultante da entrevista, pode-se inferir nas relações existentes do Imam com o grupo. Dessa forma, ao ocupar-se consigo e com o domínio de si, aparece a constituição do sujeito. Para isso é preciso um caráter exemplar, que passa pela relação do corpo, ou seja, é por meio do corpo conectado à alma que as virtudes daquele sujeito que está à frente das orações e que demarca suas qualidades aos demais integrantes do grupo e que se efetivam nas relações existentes entre os sujeitos e de tudo o que os rodeia. O cuidado de si está vinculado ao governo de si mesmo que para alcançar o governo dos outros. Somente se administrará bem um grupo se for capaz de ocupar-se consigo mesmo. Este é o primeiro elemento do contexto em que o imperativo do cuidado de si, surge.

Fotografia 12: Partilha



Fonte: Juliana Rodrigues (19/06/2015).

Fotografia 13: Alimentos do Ramadã



Fonte: Juliana Rodrigues (19/06/2015).

Estas imagens foram coletadas durante o momento de partilha, final do Ramadã do ano de 2015. A confraternização foi organizada pela comunidade, houve cobertura da imprensa local, muitos comemoram vestidos com seus trajes de festa. Todos estavam empenhados em fotografar os momentos, pois é uma grande festa para a comunidade muçulmana local, durante a partilha os grupos se dividem: uns sentam-se no chão dividindo alimentos, outros se reúnem em pé. Esse evento se expande para além dessa espacialidade, pois os sujeitos enviam os registros aos seus conterrâneos como forma de comprovação do momento festivo.

Há a divulgação desse momento, pois é necessário usar desse dispositivo da mídia também para manifestar a presença e identidade da comunidade.

Fotografia 14: Banner Ramadã



Banner de comemoração do *EID AL-ADHA MUBARAK* (Festa do sacrifício). Shaahid/ 16/11/2016.

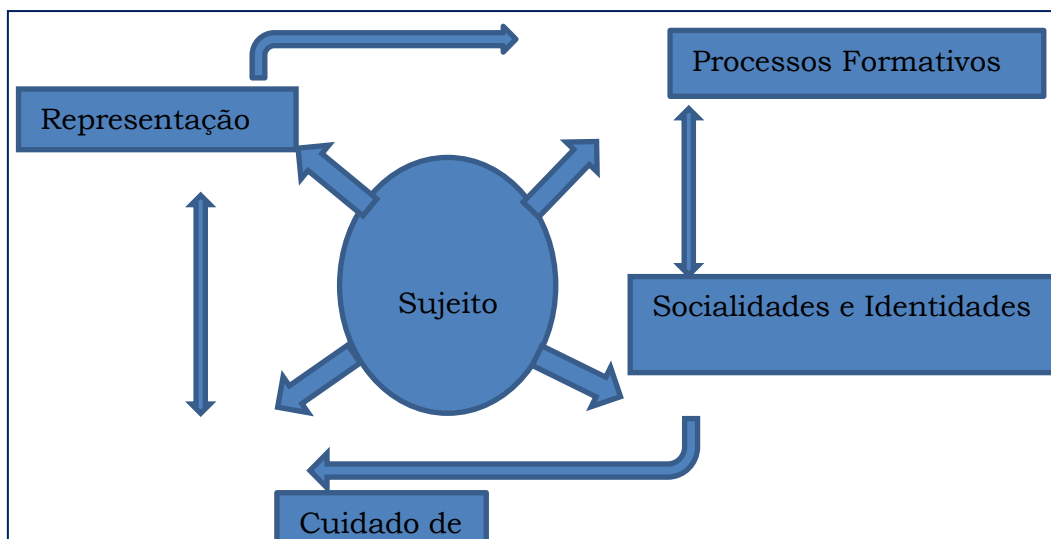
Tais práticas decorrem e geram interações com a finalidade de produzir bens e valores culturais. Nessa junção entre a comemoração da prática de si e o momento de partilha, são desenvolvidos processos educativos que promovem a formação para a vida deste grupo.

Nessa interação do Ramadã, as pessoas se envolvem, se dividem, desenvolvem estratégias para solucionar os problemas que circundam seu cotidiano na diáspora: as trocas de conselhos, desta forma, elas podem tanto enraizar e manter vivas as tradições, valores e posturas de um grupo, como podem desenraizar, negando uma cultura e negociando com outra.

A diáspora foi para esses grupos uma prática de desenraizamento, no entanto, a Mussala, e as comemorações do Ramadã, podem ser entendidas como práticas que levam ao enraizamento, pois se configuram como resistência e contestação. Não deixa de ser uma maneira de repassar conhecimentos e saberes a outros do grupo, assim como aqueles que construíram famílias aqui, demonstram as suas tradições nessas práticas.

Mencionamos, em capítulo anterior, o sistema de circuito cultural e criamos um quadro que permite compreender os sistemas de reconfiguração e práticas educativas de si vivificadas pelos sujeitos.

Quadro 02 – Processo educativo identificado entre os sujeitos da pesquisa



Fonte: Processos Educativos.

Desta maneira, entendemos que os sujeitos passam primeiramente pela representação, o que eu penso de mim? O que pensam de mim? Como me vejo? Isso se comprova no primeiro capítulo quando falávamos das representações presentes nas suas falas. Na sequência, pensamos nos processos formativos dos sujeitos, no qual se inscreve a identidade. A partir disso, formam-se os novos processos educativos, no contato com o outro, com a diferença, as socialidades e as identidades se hibridizam.

Nos três processos do circuito, o cuidado de si está presente como maneira de conhecer-se, e fazer-se conhecido pelo outro. Não deixa de ser uma maneira de buscar o bem estar.

Neste caso, o cuidado de si constitui um novo sujeito com novas representações, novos processos educativos e um novo olhar para si que modifica as estruturas culturais já produzidas e que se reinventa na diáspora. É o sujeito em construção.

DAS (IN) CONCLUSÕES: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO DE PESQUISA

Escolhemos falar em não conclusões principalmente pela metodologia utilizada no decorrer do trabalho, uma vez que seria contraditório dizer que se conclui uma pesquisa, sabendo que tudo está em construção, semelhante ao nosso cotidiano: cheio de invenções e contradições. Assim é essa pesquisa e os sujeitos que a compõem: nada do que foi dito aqui é conclusivo, é uma verdade do momento da escrita “pertence irreduzivelmente à minha época” (FANON, 2008, p. 29). Assim, a escrita pertence ao momento em que foi dita e transcrita. Isto porque as mudanças são contínuas, apenas nos utilizamos do momento e espaço que foi dito.

As questões de identidade cultural tornaram-se temas centrais na área da educação, especialmente tratadas pelo multiculturalismo e pelo conceito de diferença⁴⁸. Escrever uma pesquisa em educação voltada à identidade, muitas vezes leva a pesquisa a não ser compreendida por pesquisadores que instituem a educação como propriedade da escola. Isso porque contribuem para um pensamento de que o conceito educação está diretamente fixado em uma instituição escolar.

Ao fixar o conceito de educação, deixa-se de lado o sujeito desta maneira, percebe-se como o conceito de educação ainda é restrito para alguns educadores. É importante falar sobre o processo de pesquisa, tal explicação está associada às perguntas que ouvimos ao longo do processo investigativo que questionavam se tal discussão era pertinente à área educativa. Entendemos a educação como conceito amplo, que está presente em todos os espaços e instituições, em todos os saberes há a construção educativa, individual ou coletiva. A educação faz parte do sujeito, assim, como o sujeito faz parte da educação.

⁴⁸ Diferença é aquilo que o outro é aquilo que eu não sou.

E, justamente nessa perspectiva, é que sabemos a importância em falar de sujeitos e de seus processos de subjetivação, seu processo de educação dentro de uma cultura que produz o indivíduo para uma determinada sociedade. Ao deslocar-se, o indivíduo percorre por outro sistema cultural, outra sociedade e passa a negociar suas antigas crenças, seus paradigmas, para aproximar-se do novo lugar de vivência.

Escrever sobre sujeitos diaspóricos que traçam novas rotas e compõem novas histórias, mexendo com a lógica de culturas estabelecidas, demonstrando na prática como nada na sociedade é um sistema fixo e que tudo que foi construído pode ser negociado e modificado, é também falar sobre produção educativa.

Pois é necessário que o sujeito passe por uma nova produção educativa para compor o novo meio. Neste sentido, a pesquisa trouxe também o conceito de processos educativos ligado ao poder de resignificação que a religião produz, através do cuidado de si como instrumento de um processo de construção efetiva do sujeito no estar-junto.

Tivemos a oportunidade de conhecer os sujeitos, desmistificar alguns discursos que foram absorvidos ao longo de nossas vidas. O desejo inicial de uma pesquisa etnográfica não pode ser realizado, no entanto, utilizamo-nos de algumas ferramentas desta metodologia que possibilitaram a coleta de dados, a exemplo o Diário de campo.

Durante o processo investigativo, buscamos apresentar a realidade destes sujeitos, que constituíam uma subjetividade baseada na cultura que pertenciam. A transição, as dificuldades apresentadas na compreensão do novo lugar de vida, a construção de si, e lugar constituído para cada um, o negro incivilizado, o negro da potência sexual avantajada, o negro ladrão, os estereótipos encontrados e a dificuldade de relação no dia a dia transpareceram durante na pesquisa.

Precisamos reconhecer que o processo de pesquisa influencia diretamente na nova constituição destes sujeitos, afinal eles passam de mais um estrangeiro a protagonistas de uma pesquisa, isso também é um processo de conhecer-se, pois as perguntas, as conversas nas entrevistas, fizeram com que cada um revivesse sua formação e constitui-

ção social. Ao falar sobre suas identidades, viveram um processo de reconstrução.

Iniciamos nosso problema de pesquisa com a pergunta: Como os sujeitos africanos que residem em Francisco Beltrão constroem os processos de identidade e manutenção de vínculo social? Concluimos que, este processo ocorre de maneira difícil e que o vínculo social é restringido, há poucas amizades com os moradores da cidade, mas principalmente falta de interesse em aproximação com o estrangeiro.

Há dificuldade de imersão à outra cultura, e de aceitação do outro. Entramos em contraste com as representações existentes sobre o negro, as representações sobre o sujeito islâmico e as representações sobre o estrangeiro, presentes na tentativa dessa construção de vínculo social.

A totalidade do material coletado e analisado indica que são poucos os nomes de colegas brasileiros citados nas entrevistas, isso porque o vínculo social produzido aqui está ligado ao grupo de estrangeiros e ao grupo religioso. Ao finalizar a pesquisa, podemos afirmar que as aproximações com sujeitos praticantes da mesma religião sobressaíram às demais relações que estabeleceram. Como atualmente há um grupo expressivo de estrangeiros na cidade, os novos imigrantes que chegam já veem com rumo definido, seguindo o caminho de familiares e amigos. Estes passam por processos menos tumultuados, já que aqui no Brasil há sujeitos à sua espera.

Assim, reconhecemos nas entrevistas, por exemplo, a menção aos vínculos criados diante da mobilidade, os amigos citados, quando se trata de brasileiros são apresentados como: o meu amigo brasileiro, já quando se trata dos colegas estrangeiros, são chamados pelo nome. Isso representa a dificuldade em obter vínculo social no novo lugar, pois é necessário diferenciar o amigo brasileiro do amigo imigrante. A amizade construída aqui deve ser mencionada, para afirmar que não se trata de um colega já conhecido estrangeiro, isso demonstra a raridade em se vincularem a novos amigos no Brasil.

Este processo difícil de vínculo social faz da religião e do momento de estar-junto, um período muito importante, pois é neste momento que

se fortalecem os vínculos com o grupo. Quanto seus processos educativos, é dentro do encontro religioso que se constitui, tornando a religião um elo de identidades, núcleo e fator comum ao pertencimento, que influencia diretamente na produção de nova identidade.

Desta forma, identificamos os marcadores de identidade acionados pelos sujeitos e demarcamos suas escolhas identitárias. A pesquisa revelou que estes sujeitos negavam uma modificação em suas estruturas culturais. Nas primeiras entrevistas, afirmavam que a mudança de lugar não havia influenciado em nada em suas trajetórias e suas crenças, seus costumes. Percebemos que, nesses momentos, os sujeitos sentiam-se compelidos em afirmar como nunca as identidades que eles pertenciam. No entanto, no decorrer da pesquisa tais certezas se desestabilizaram e, nas últimas entrevistas, demonstravam reconhecimento de que já não eram os mesmos que chegaram à municipalidade.

As identidades assumidas pareceram maneiras de projetar-se e estabilizar-se diante dos olhares do outro. A construção do grupo e da comunidade islâmica deu a estes sujeitos uma estabilidade emocional que permitiu certa vivência e sentimento de bem estar no novo local de vida. Este processo de reconstruir-se fez emergir o elo produzido pela religião, produzido no estar-junto na Mesquita. Assim, podemos afirmar que a religião ofereceu, ao mesmo tempo, amparo e sentimento de pertencimento a uma sociedade, ou seja, a comunidade na nova terra e também se mostrou como ação que os mantinha conectados ao seu sistema cultural anterior.

Ademais, é importante ressaltar que as diferentes identidades acionadas (temática explorada no capítulo um) se intensificaram e se estenderam uma vez que, ainda que se mantenha a ideia de negociação nos novos lugares de vida, alguns desses sujeitos já mudaram de cidade ou de país, e terão que negociar com a nova cidade e os costumes dessas, outros voltaram para o país de origem, isso significa que se ampliou a noção que estes sujeitos tinham da identidade e que, de alguma forma implica em produzir readequações e justaposições de sistemas culturais.

Consideramos importante compreender também quais foram os fatores que impulsionaram a saída do país de origem. O resultado desta pergunta foi unânime: na busca pela vida melhor sem muita noção do que é o Brasil na África. O sonho de uma vida melhor é a opção que a família acredita ao auxiliar um integrante a deixar o país, pois creem que só conseguiram melhores condições fora de seu país, isso é apenas um dos motivos que movimenta estes sujeitos, sem ter ideia do quanto poderá ser difícil viver longe de casa, chegam ao Brasil e se entregam a qualquer forma de trabalho que lhes garanta o alimento. Há de reconhecer que a situação de vulnerabilidade em que se encontram atrai aliciadores, os chamados coiotes, mas principalmente a aceitação de trabalhos praticamente em situações de superexploração.

Ao confrontarmos nossas indagações com as respostas obtidas nas falas dos sujeitos entrevistados, podemos afirmar que eles não têm intenção de retornar ao país de origem, a menos que não tenham outra opção, ainda que tenham saudade dos irmãos e pais. Sempre que mencionavam a família, o silêncio predominava por alguns instantes e parecia que as entrevistas estavam em pausa. A ausência dos familiares, só era superada pelo desejo de uma vida melhor aqui e a ideia de que poderiam dar uma vida melhor aos familiares distantes.

Ao permitirem-se participar da comunidade islâmica, houve partilha de cultura religiosa, permitindo novos vínculos éticos e estéticos diante das escolhas e prescrições morais da nova sociedade de inserção. Da mesma forma, a questão: como a religião produz o cuidado de si e o processo educativo no grupo, pode ser respondida nas práticas dos sujeitos. O conceito de grupo surge no estar-junto, nos momentos de oração e de afirmação.

Foi nestes momentos que identificamos o processo educativo, vinculado ao cuidado de si e ao cuidado de todos. Nos momentos de oração, o vínculo se reforça, e se estabelece um novo sentido para a ideia de comunidade. Neste contexto, o Ramadã foi uma das práticas culturais que se destacaram como produtora do vínculo social. Percebemos a passagem de uma comemoração fechada da comunidade islâmica local,

para uma comemoração aberta e reconhecida pelos demais habitantes da municipalidade.

Assim, depreendemos a importância das práticas culturais para o sentimento de pertencimento (associado ao lugar de origem e ao lugar de moradia). Nesses processos, houve a necessidade do cuidado de si e do cuidado de todos. Os resultados demarcaram a importância da partilha de ações dentro dessa comunidade. O auxílio mútuo deixou de ser escolha e transformou-se em imperativo de sobrevivência física e existencial. Talvez, em determinados momentos, este cuidado seja intenso e constante. Esse autocuidado vai necessitar de um novo movimento de religação. Religação com o Outro, religação com a comunidade, religação com a sociedade.

O fato de estarem em constante movimento produz nesses sujeitos capacidade de reinventar-se e necessidade de tornar os significados movediços para apreender a situação de viver na diáspora, sem dúvida, por tratar-se de uma comunidade, e não mais de um único sujeito islâmico, a cidade aos poucos vai reconhecendo nesses sujeitos, visto como diferente algo que se aproxime culturalmente. O que pode proporcionar a reestruturação dos seus modos de ser e sentir (estrangeiros e moradores locais).

Desta forma é possível concluir que: o movimento de diáspora é uma experiência dolorida, mas também um movimento que promove novos sentimentos e pertencimentos. É a pura vida com seus movimentos contínuos e descontínuos traçando aproximações e afastamento, pois é o que esta experiência é, aproximação de identidades e diferenças culturais. “O deslocamento tem características positivas. Ele desarticula as identidades estáveis do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações: a criação de novas identidades, a produção de novos sujeitos” (HALL, 2006, p. 18).

O preconceito vivido sem dúvida marca a experiência dos sujeitos, mesmo assim não deixam de se reinventar e produzir aproximações. Afirmamos que: há uma troca cultural, há negociação identitária, há dificuldade de socialização com moradores da cidade, e muitas vezes

com seus próprios conterrâneos, mas que é um processo de construção social que com olhar para a diferença através dos olhos do colonizador.

O preconceito assim como a diferença é uma construção social, uma construção do que deve ser aceito e do que não deve, do que é um padrão correto e do que não é do jogo binário das relações, como se existisse uma maneira correta de comportamento cultural e social, de ser civilizado ou não, mas como essa relação foi construída é o que de fato ainda falta compreender, falta cessar a celebração da diferença e do multiculturalismo como algo natural e não produzido.

É neste sentido que a educação é importante para desmistificar alguns fetiches e ilusões sobre sujeitos que não se apresentam como tal sociedade permite, ou pensa. É de extrema importância pensar no outro, não como uma extensão de diferença, mas com suas particularidades, e um sistema de dependência, pois só existe a diferença na afirmação de uma identidade, a educação ainda concede a sociedade, um pensamento colonizador, idealizando e justificando os sujeitos de acordo com seus interesses. É uma ação sobre o pensar social que reproduz mais, do que desconstrói.

Realizar este trabalho foi uma oportunidade única de despir-se de conceitos, preconceitos e saberes sobre o outro, sobre o mundo, sobre a vida. Foi compreender a construção identitária que fomos produzidos. Mas, tem seu maior valor em inaugurar questões tão relevantes à sociedade local, e os sujeitos que estão aqui de passagem ou permanência.

REFERÊNCIAS

A) OBRAS:

BAUER, Martin W; GASKELL George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.** Tradução: Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Belo horizonte: UFMG. 2007.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural.** Rio Grande do Sul: Unisinos, 2003.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano.** 3° ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1994.

CRITELLI. D.M. **Todos nós... Ninguém:** um enfoque fenomenológico do social. Martin Heidgger. Tradução Dulce Mara Critelli. São Paulo: Moraes, 1981.

DELEUZE, Gilles. **Conversações.** Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed 34, 1992.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** V. 5, São Paulo, Ed. 34, 1997.

DEMO, Pedro. **Pesquisa e informação qualitativa: aportes metodológicos.** 5. Ed. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

DORNELES, Malvina do Amaral. **O sensível e a sensibilidade à pesquisa em educação.** Org. Débora Alves Feitosa. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2016.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica.** Tradução Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix, 1988.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber.** Rio de Janeiro: Forense, 1998.

_____ **A Ordem do Discurso.** São Paulo: Loyola, 1996.

_____ **A Hermenêutica do Sujeito.** Curso dado no College de France (1981-1982). São Paulo, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GILROY, Paul. **O atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro, 2001.

GUEDES, Peonia V. **Representando temáticas e estratégias pós-coloniais**: três ensaios sobre literatura e cultura caribenhas. In: Revista Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 8, n. 2, p.51-55, 2004.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz da Silva e Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: ed. Lamparina. 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: vozes; 2013.

LARROSA, Jorge. **Tremores**: escritos sobre experiência. Tradução Cristina Antunes, João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LINSPECTOR, Clarice. **Para não esquecer**. 2a ed. São Paulo: Ática, 1979.

LIPPMANN, Walter. **Opinião Pública**. Petrópolis, RJ: editora: Vozes, 2008.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Petrópolis: vozes, 1998.

_____. **tempo das tribos**. O declínio do individualismo nas sociedades de massa. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Forense Universitária RJ, 2006.

MARQUES, Mário Osorio. **Escrever é preciso**: O princípio da pesquisa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MEMMI, Albert. **Retrato do descolonizado**: árabe-muçulmano e alguns Outros. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: ed. Civilização Brasileira. 2007.

MOORE, Carlos. **A África que incomoda**: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SAID, Edward W. **O oriente como invenção do ocidente**. Tradução Rousaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras 2007.

SAINT-EXUPÉRI, Antoine. **O pequeno príncipe**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Ciranda Cultural, 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2010.

ZERBO, Joseph Ki. **História da África Negra-I**. Tradução de Américo de Carvalho. Europa-América LDA. 2009.

B) TESES E DISSERTAÇÕES:

CARDOSO, Cláudia Raquel Espinha. **Diáspora E Regresso, os imigrantes luso-angolanos no Brasil**. Dissertação de Mestrado em sociologia. São Paulo 2008.

FRANCISCO, Marli. **África-Brasil: percursos escolares de estudantes angolanos**. Mestrado em Educação. Cascavel. 2014.

MARQUES, Sônia Maria dos Santos Marques. **Pedagogia do Estar-Junto: éticas e estéticas no bairro de São Sebastião do Rocio**. Tese de Doutorado em educação. RS. 2008.

PEREZ, Léa Freitas. **Religião e sociedade de consumo**. Antropologias em perspectivas, Florianópolis, 2003.

ROESCH, Isabel Cristina Correa. **Docentes Negros: Imaginários, Territórios e Fronteiras no Ensino Universitário**. Tese de Doutorado em Educação, RS.2014.

REIS, Marilise Luiza Martins dos. **Diáspora como Movimento Social: A red de mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribenãs y de La diáspora e as políticas de combate do racismo numa perspectiva transnacional**. Tese de Doutorado em Sociologia Política. Florianópolis 2012.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. **A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea**. São Paulo, 2002.

TCHAM, Ismael. **A África fora de casa: sociabilidade, trânsito, e conexões entre os estudantes africanos no Brasil**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife. 2012.

VEIGA-NETO. Alfredo. Cultura, culturas e Educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n°.23, maio./jun.2003.

C) SITES DE ACESSO

PONTE, João Pedro. O estudo de caso na investigação em educação matemática, 1994. Disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream>. Acesso em 21/12/2015.

<http://www.islamreligion.com/pt/articles/655/o-que-e-sunnah-parte-2-de-2/>. Acesso em 30/05/2016.

<http://www.ibeipr.com.br/ibeipr.php?path=islamismo>. Acesso em 30/05/2016.

<http://historiadomundo.uol.com.br/idade.contemporanea/diferencaentre-e-xiitas-e-sunitas.htm>. Acesso 30/05/2016.

<http://www.alimentoshalal.com.br/pt-br/sistema-abate-halal>. Acesso em 30/05/2016.

Fonte: <http://www.casaguilhermedealmeida.org.br>. Acesso em 30/05/2016.

Projeto “Estudos sobre a Migração Haitiana ao Brasil e Diálogo Bilateral”. Publicado em 15/12/14. <http://imigrantes.webflow.io/>. Acesso em 21/07/2016.

<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2015/04/com72.htm>.

<http://www.infoescola.com/oriente-medio/meca>. Acesso em 22/11/2016.

<http://www.historianet.com.br/conteudo/default.aspx?codigo=190>. Acesso em 26/01/2017.

<http://historiadomundo.uol.com.br/idade-contemporanea/diferenca-entre-xiitas-e-sunitas.htm>). Acesso em 18/01/2017.

http://cognitiveenhancement.weebly.com/uploads/1/8/5/1/18518906/as_tcnicas_do_si-_michel_foucault.pdf. Acesso em 02/02/2017.

<http://culturaguine.blogspot.com.br/p/mandingas.html>, acesso em 22/03/2017.

<http://curiosidadese culturas.blogspot.com.br/2010/11/povos-nomades-nao-alcancados.html>. 22/03/2017.

APÊNDICE 01

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Nome da Pesquisa:

Pesquisadora:

Fone:

Este estudo tem por objetivo:

Para tanto será necessário realizar os seguintes procedimentos:

- a) Realizar entrevistas com africanos que estão em Francisco Beltrão;
- b) Leitura e análises de bibliografias de apoio no assunto;
- c) Registro fotográfico, publicações de falas das entrevistas cedidas e autorizadas, pelos participantes da pesquisa.

Benefícios: conhecer a história, memória, cultura e os processos identitários dos africanos residentes em Francisco Beltrão.

Após ler e receber explicações sobre a pesquisa e ter meus direitos de?

1. Receber resposta a qualquer pergunta e esclarecimento sobre os procedimentos, finalidades, benefícios, e outras informações relacionadas à pesquisa;
2. Retirar o consentimento a qualquer momento e deixar de participar do estudo;
3. Procurar esclarecimento, junto à pesquisadora ou à instituição na qual esta realiza o seu estudo (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Programa de Pós Graduação em Educação).

Declaro estar ciente do exposto e desejo participar da pesquisa, autorizando a pesquisadora a publicar imagens cedidas ou que foi por mim relatado.

Francisco Beltrão, ____ de _____ de _____,

Nome do sujeito da pesquisa _____.

Assinatura: _____.

Eu Juliana Rodrigues, declaro que forneci todas as informações referentes à pesquisa.

_____ de _____.