

# 20

CAPÍTULO

## ***Cofé coiobi pi:*<sup>112</sup> ativações simbólicas de africanidade/angolanidade no cotidiano e a festa como catalisador de sentidos de refugiados “angolanos”**

**Charles Raimundo**  
PPGAS/UFSC

O trabalho que segue está orientado pela pesquisa etnográfica realizada entre 2011 e 2012 com um grupo de refugiados “angolanos”<sup>113</sup> na cidade de Itajaí, Santa Catarina.<sup>114</sup> Nesse período, acompanhei o cotidiano de refugiados/as da guerra civil angolana (1976 a 2001) e suas relações com a cidade de “assentamento” de

---

112 Trecho da conversa com seu Adriano (76 anos) quando falava algumas palavras que sabia de umbundo/crioulo. A tradução, segundo ele, seria algo como: *qual sua terra?* É interessante ressaltar que seu Adriano pertence a geração mais velha que veio ao Brasil, porém, é natural de Cabo Verde, migrando para Angola aos 16 anos por questões econômicas. Esse dialeto aprendeu com companheiros de pesca nativos de Angola.

113 Optei por colocar “angolanos/as” pois apesar da festa e do reconhecimento como angolanos, a comunidade se constitui por uma primeira geração – pais quando chegaram ao Brasil – de angolanos e cabo-verdianos; filhos na chegada, segunda geração – todos angolanos; e os filhos destes, terceira geração – brasileiros.

114 Este artigo é um desdobramento da dissertação *Remando no mesmo bote: a experiência diaspórica de “angolanos/as” refugiados/as em Itajaí/SC e seus desdobramentos identitários*. PPGAS/UFSC, 2013. Trabalho que faz parte da linha de pesquisa diásporas africanas do Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas/NUER.

forma mais ampla. Antes de mais nada, agradeço a essa comunidade pelo diálogo e apoio que me proporcionaram.

Nas linhas que seguem, apresento a construção de uma identidade processual conquistada e perpassada por diferentes estímulos provenientes da situação de exílio, de uma vida em diáspora. Para tanto, é necessário ter em vista a relação que travaram e travam com os Estados-nação – de origem (Angola), de colonização (Portugal) e acolhimento (Brasil) – como princípio de organização e pertença, balizando as escolhas, afinidades e atitudes pelas quais querem ser considerados/avaliados/julgados (Barth, 1998). Nesse sentido, é perceptível uma série de afinidades que definem as “bordas” do grupo por um lado, e por outro como escolhem traços diacríticos que os diferenciam e os localizam dentro da sociedade pluriétnica brasileira.

Ao longo do século XX, o Brasil mudou – ao menos no plano discursivo de Estado – a assimilação como ideia de integração, abolindo diferenças, pela marca de um país da diferença como base nacional. Se antes no Brasil não existiriam negros, índios ou brancos, mas, sim, brasileiros, todos misturados no cadinho das raças fundadoras – negros, índios e europeus/portugueses (Freyre, 2006), tal pensamento é substituído pelo direito à diferença garantida pela Constituição de 1988. Segundo Manuela Carneiro da Cunha, esta seria a marca do *aggiornamento*<sup>115</sup> da cosmologia brasileira (2009). E para que essa cosmologia, essa atualização, desse resultado, era necessário que o país tivesse muitas coisas em comum, entre elas o esquecimento também de muitas coisas, causando paradoxos em seus conceitos e definições, onde incoerências na nacionalidade apresentam-se *sui generis* (Anderson, 1991). A questão de negros, quilombolas e indígenas seria um exemplo disso, ora símbolos da luta e identidade nacional, ora um empecilho ao progresso. Entretanto, o discurso nacionalista brasileiro pode ser sedutor quanto a seu respeito e valorização da pluralidade, ou mesmo da mistura, enquanto exemplo harmônico de convivência.

Na fala da interlocutora Graça Lweji (48 anos), professora do ensino fundamental, quando me contava o que mais gostava no Brasil, afirmava que a diversidade que encontrara aqui é a maior riqueza do país:

O que eu mais gosto no Brasil é a pluralidade. Aqui é japonês com negro, branco com índio e etc. eu gosto dessa pluralidade. Na Alemanha você não encontra essa pluralidade.

---

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

Nesse sentido, podemos cruzar a ideia prescrita pelo discurso nacionalista do Estado brasileiro em contra-ponto – não necessariamente contrário – com a percepção de uma realidade nacional por uma visão estrangeira africana. Fenômeno que certamente demonstra a diversidade encontrada no Brasil e os contextos em que viriam suas “originalidades”, travando um interessante confronto entre tipos de tradição e suas invenções.

De forma alguma quero parecer leviano e considerar invenção como algo que soasse aqui como falso. Pelo contrário, a invenção não se dá a partir de um mundo fantasioso, mas, sim, de uma experiência vivida. É na relação que nos inventamos. “E se criatividade e invenção emergem como as qualidades salientes da cultura, então é para elas que nosso foco deve voltar-se” (WAGNER, 2010, p. 46). Só não devemos ser inocentes quanto à construção de discursos e seus efeitos, como estratégias de controle social e manobra política, neste último caso, considerando o jogo entre cultura e a “cultura” (CUNHA, 2009).

Feitas essas breves relações, convido o(a) leitor(a) a pensar as diferenças que definem a angolanidade dentro do território brasileiro, elaboradas em situação de refúgio, observando as afinidades utilizadas como critérios de pertença, e, nesse caso, a cultura de posição étnica, marcada pelo nacional, ao contrário de se diluir na população local ou desaparecer quando na cidade de acolhimento procede justamente no oposto: é afirmado um pertencimento a uma Angola com aspectos diaspóricos, e nesse movimento envolvem-se a colonização portuguesa, o Estado-nação pós-colonial e Brasil. Relações que permitem uma triangulação Angola/Brasil/Portugal. África, América e Europa.

Não é de intenção discorrer sobre essa larga história e suas multiplicidades comunicativas no curto espaço deste artigo, por isso, centro a discussão entre os dois lados do Atlântico, mais especificamente Angola/Brasil. Nesse processo, é perceptível que existe uma produção de tradições mencionadas pelos interlocutores, sejam elas nostálgicas ou de principio (PEREIRA; GOMES, 2010), e que, longe de se apagarem, observa-se que nunca se apegou tanto às tradições culturais quanto em diáspora (CUNHA, 2009).

Devo acrescentar, obviamente, que esse não é fenômeno isolado, restrito a Itajaí e sua “cidade irmã” de Baía Farta. No entanto, coloco essa situação para inserir algumas pesquisas que versam sobre refugiados angolanos e suas dispersões e ajudam a pensar este artigo. Nelas, diferentes cidades se apresentam como destinos e contextos. Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Lisboa são algumas apresentadas em pesquisas etnográficas, onde torna-se necessário problematizar as “fronteiras”. Entre eles, aponto os trabalhos de José S. Gomes, que aborda, de maneira geral, o “ingrediente estrangeiro” no “ofício do aluno” (2007); e o de Maria Lima e Ramón Sarró, que traz para o debate os trânsitos e seus processos.

Nesse debate, encontra-se a busca por um lugar mais seguro que dá lugar a uma nostalgia quando em sua cidade refúgio, bem como novas conexões (LIMA; SARRÓ, 2006).

Assim como acontece com os/as angolanos/as em Itajaí, existe uma múltipla consciência que perpassa essas experiências de vida e leva essas pessoas a encontrar em seus percursos migratórios e suas vivências aquilo que os tornaram diferenciados em determinados casos, situações (atitudes, referências, pertencimento, ações), e em outros, nem tanto (direitos, trabalho, pertencimento).

## Navegando

Antes de continuar essa “navegação” com as experiências diaspóricas e seus efeitos, devo localizar o leitor, por mais breve que seja, na trajetória dessa comunidade. Seu êxodo se deu por conta, principalmente, da transição entre o governo de Portugal e o governo MPLA (1976), tendo em vista que sua província Benguela, localizada ao sudeste de Angola, temia retaliações do grupo liderado por Jonas Savimbi – Unita. Por serem essas famílias compostas por parte mestiços, parte cabo-verdianos, parte MPLA, a situação os obrigou a tomar medidas extremas, de difíceis ações, onde a vida mudara por completo da noite para o dia, literalmente. Na madrugada do dia 5 de novembro de 1975, embarcaram nos pesqueiros do patrão português para quem trabalhavam, com pouquíssimos pertences, “os mais essenciais”, como muitos me disseram, deixando para trás conquistas de uma vida. Durante dezenove dias cruzam o Atlântico para atracarem no porto de Itajaí.

Hoje, ao “navegar” em terras já não tão mais alheias assim, é por meio da memória, transmitida em ocasiões específicas, acrescentada de uma pesquisa e contato com amigos e parentes em Angola, que encontram seus insumos para apresentarem-se como um grupo que não se diluiu ou dilui na sociedade em que se encontram atualmente. Todos exploram a qualidade de estrangeiros em várias áreas de suas vidas, mas não podemos deixar de considerar as marcas da sociedade em que se inseriram e vice-versa, através de espaços comuns e interações do dia a dia.

A seguir, destaco o trecho de uma entrevista que aponta um pouco desse vice-versa de influências que interferem na forma de se colocar no mundo. Sérgio, um interlocutor negro nascido e criado na cidade de Itajaí, vizinho e amigo de algumas famílias angolanas, lembra o momento da “chegada dos vizinhos”. Atuante no segmento religioso de matriz africana local e integrante da Fundação Municipal de Cultura de Itajaí, em nossas conversas, ele aponta o valor que é dado à comunidade que se instalou no bairro por volta da segunda metade da década de 1970, principalmente para o movimento negro local.

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

Talvez uma dessas professoras mencionadas seja Graça (apresentada anteriormente), que, em conversa, falou sobre a alegria pela conquista de negras e negros no Brasil:

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

Porém, há uma ambiguidade nessas relações políticas militantes.

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

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

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

Proponho um paralelo com o raciocínio da autora de *Cultura com aspas* (2009), que inicia em Max Weber o princípio de sua argumentação de que comunidades étnicas são organizações eficientes tanto de resistência quanto de conquista de espaços. E aqui podemos ler espaços para além da geografia. Conquistas de trabalho, institucionais, de lazer e afetivos compõem o quadro de opções, pelo

menos quando pensando os “angolanos e angolanas” de Itajaí. Essas organizações de comunidades são linguagem que adquiriu uma nova função quando em contato intenso. A *cultura de contraste* motiva vários procedimentos, que, assim como a identidade, trabalham em processos de reconhecimento e diferença. Entre os símbolos e as escolhas diacríticas que acentuariam as diferenças e contrastes, podemos encontrar vestimentas, estampas, discursos e a linguagem, alguns acontecendo no cotidiano, outros em datas e eventos específicos e outros, ainda, concomitante nas opções anteriores.

## Bem vindo ao Kimbo

A língua, as cores, a música, os sentimentos, gestos e atitudes expressam a angolanidade no Brasil e neste caso analisado. Tive a oportunidade de acompanhar no ano de 2011 a trigésima sexta festa de celebração da independência angolana. Cheguei mais cedo para seguir os preparativos e fotografei a colocação da faixa de boas-vindas estendida em frente à porta do salão paroquial da igreja do bairro São João, que diz: “bem vindo ao Kimbo”. Entre os elementos da cena que me chamaram a atenção, destaco as cores que vestem Joca, presidente da Associação e artista que pintou as faixas dentro e fora do salão. Cores que anunciam o Estado-nação angolano atual e ao MPLA.



Figura 20.1 – Preparativos da trigésima sexta festa de celebração de independência de Angola. Fonte: Foto de C. Raimundo.

A palavra Kimbo, originária do tronco banto, vale uma pequena digressão sobre a língua e linguagem como forma de distinção e identificação. Quando li a palavra, associada a esse contexto, apesar de não ser um falante de qualquer língua banto, conseguia perceber que ela remete a um espaço de socialização, como

festa ou casa. Perguntei a Joca o que significava Kimbo, este me respondeu que era uma palavra em umbundo referente à casa, aldeia. Além disso, também me falou que sua mãe, dona Maria – única nascida em Angola da primeira geração, ou seja, os que chegaram como pais ao Brasil – é falante da língua e era ela a quem recorrem para usar as palavras, apesar de seu Adriano (criado em Angola mas nascido em Cabo Verde) também ser conhecedor do dialeto crioulo.

Nas entrevistas que realizei, foram poucas as palavras fora do português que utilizaram para exemplificar alguma coisa ou que desse significado a alguma parte da conversa. Somente quando questionava sobre a fala “nativa” é que uma língua africana se apresentava. Fora dona Maria, apenas seu Adriano é quem tinha algum conhecimento de uma linguagem extra ao português, pois havia convivido muito com pescadores que falavam praticamente isso entre si.

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

Quando em solo brasileiro, a língua portuguesa falada por eles e elas facilitou, porém não escapou ilesa à “falta de conhecimento dos moradores de Itajai”. Segundo Joca, a língua, apesar de ser portuguesa, causava desconforto em algumas ocasiões, assim como certa afirmação de origem. Mãe e filho comentam diferentes situações sobre o assunto.

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

E é Joca seu filho quem completa:

Falta de conhecimento. Inclusive eu conheci um caminhoneiro na empresa em que eu trabalho. E conversa vai conversa vem, e ele notou que eu falava umas palavras mais carregadas, tanto tempo vivendo aqui a gente perde o sotaque, mas ainda tem palavras que soam, principalmente com S com L, aí ele perguntou: tu és daqui do sul? E

eu disse: não, até sou de bem longe. Ele achou que eu era do nordeste, e eu disse que não, que era de Angola. Aí ele: pô, morei lá cinco anos cara. Ele já não se espantou. Se fosse outro já se espantaria. Então ele tinha um conhecimento. (Joca).

Mas talvez seja seu Adriano quem nos oferece uma boa definição sobre língua na importância do destino e sotaques.

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

Sobre a língua, a oralidade e a linguagem expressada “de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo e é diferenciador por excelência: não é a toa que os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem o poli-linguismo dentro de suas fronteiras” (CUNHA, 2009, p. 237).

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

Por tanto, as palavras em umbundo/crioulo utilizadas no cotidiano são poucas, mas somada a sonoridade de seu sotaque português, tornam-se importante. O kimbo abre, portanto, suas portas para a festa e para o imaginário “angolano” em Itajaí.

## **A festa como momento pleno**

Anualmente, esse grupo de refugiados organiza por meio de sua associação Anang – Associação de naturais e amigos de Angola – uma festa em celebração à independência de Angola<sup>116</sup> – festa que canaliza os esforços de mostrar a trajetória do grupo e seus elementos aglutinadores, principalmente os que apresentam sua angolanidade/africanidade. Tradicionalmente, acontece durante o mês de novem-

---

116 Ponto paradoxo, pois é a data que marca também sua fuga de Angola.

bro. Durante esse mês, Joca representou a comunidade em programas de televisão e rádio, além de proferir palestras para turmas de ensino fundamental. A festa é o momento pleno de sua angolanidade, e é ali que se exploram e expressam de forma reunida os símbolos e sentidos, onde o grupo organiza-se para tal celebração.

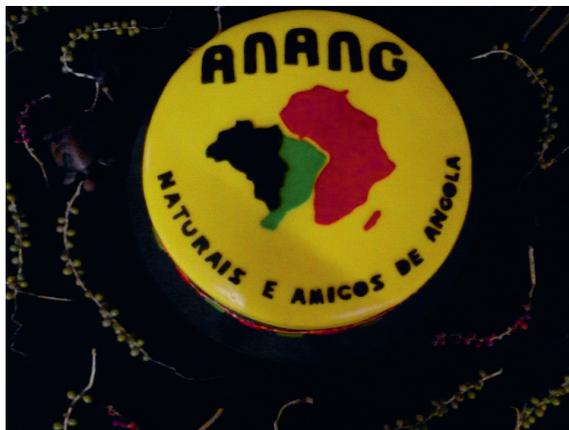


Figura 20.2 – Bolo da festa de independência, 2012. Fonte: Foto de C. Raimundo.

A festa e sua proposta são um pouco daquilo que os(as) “angolanos(as)” transmitem para o público que lá se encontra como e enquanto uma forma de africanidade. Fica evidente para quem chega a intenção de se recriar um espaço que remete à África, em específico a Angola. São introduzidos por eles e elas símbolos como bandeiras, figuras, músicas e roupas do lado de lá do oceano, porém, o discurso e a prática remetem ao Brasil por meio das gerações mais novas que aqui nasceram e devem dar continuidade à “cultura” angolana, logo, bandeiras do Brasil também faziam parte da decoração, assim como uma possível estratégia de aliança entre os dois países que passa pela Anang.

Quanto à associação, há intenções de projetos que seus diretores almejam para o futuro: uma associação comprometida com o social e que sirva de instrumento de integração e auxílio para outros refugiados, em especial, aqueles originários de África e clandestinos, reafirmando sua diferença e servindo como referência em virtude de sua experiência. Tal objetivo revela a amplitude política em ações de solidariedade e companheirismo que a própria existência, hoje, de sua vida comunitária demonstra.

Outra coisa que a gente participa é no conselho da prefeitura, do conselho da igualdade racial, nós temos um membro que faz parte dessas atividades. Aqui em Itajaí são cinco comunidades negras, nós somos uma delas, nós somos a única entidade estrangeira no caso, então nosso principal objetivo seria essa parte social, mas até hoje nós estávamos com projetos pra poder levar pra frente, e hoje até pecamos um

pouco, talvez por falta de tempo de cada um, de cada membro, porque poderia até ser um trabalho melhor no nosso meio mesmo, através da prefeitura, nós já participamos do projeto do conselho que nós somos uma referência para o pessoal que vem clandestinamente da África, a Anang tá como um ponto de referência. Chega algum refugiado, através da prefeitura, através do porto, eles podem nos comunicar, independente de ser angolano, desde que venha da África, o intuito era esse, ser um ponto de referência pra ver até o que eles faziam e fazem com esse pessoal que vieram refugiados, se eram bem tratados, se não eram, a que fim que eles vieram, que grupo étnico eles pertencem. (Joca).

A associação e as pretensões de alguns de seus membros em se tornarem representantes dos refugiados em Itajaí, faz que eles se organizam por meio de uma associação que permite a eles e elas, por meio de suas diferenças com a sociedade brasileira, assumirem um papel na diáspora, o de mediadores entre Itajaí e aqueles que se refugiam ao cruzar o Atlântico, perseguidos ou fugidos. Cruzamento atlântico que me lembra os Agudás, um grupo de ex-escravos que “retornou” à África e lá, por meio de sua brasilidade, permitiu organizar o grupo de forma a ocupar um papel no mercado local (CUNHA, 1985).

Esses “angolanos(as)” e sua cultura forjada na dispersão forçada na ocasião do advento da guerra civil cruzam ambições de manutenção, diferença e constituição política. O mais interessante é que sua produção cultural dá ênfase na continuidade, e não na imutabilidade de seu “produto” (CUNHA, 1985). Ou seja, há uma continuidade, uma recriação, uma “invenção” de certas características, em sua maioria eleitas para servirem de apoio a sua angolanidade, porém, essas não são cristalizadas ou idênticas em sua composição total como puramente angolana, já que vimos que esse grupo é constituído por cabo-verdianos que fizeram parte de sua história em Angola, de angolanos e cabo-verdianos que refizeram sua vida no Brasil. Enfim, essas procedências “culturais” inseridas e articuladas com a postura da “cultura” brasileira, seja por casamentos, descendentes ou convivência com o local, demonstram interatividades encontradas em redes afirmando a dinamicidade da cultura, afastando conceituações culturais essencialistas, em outras palavras, que apontam um certo grau de estereótipo, de exotização daquilo que deveria ser a cultura angolana, africana ou mesmo brasileira. Assim podemos visualizar em suas práticas e ouvir em suas falas, esse encontro causador de novas angolanidades fora de Angola.

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

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

Para complementar esse pensamento, chamo Graça para expressar sua noção de angolanidade/brasilidade, e a questão de continuidade e imutabilidade discutida acima e encontrada em suas falas.

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

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

## **Recarregar a angolanidade: universo simbólico, sentimentos e ativações**

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

a palavra diáspora pode se caracterizar pelo local de “assentamento”<sup>117</sup> dessas pessoas em terras estrangeiras.

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

Continuando a reflexão com os “angolanos(as)” de Itajaí, uma identidade nacional recém-criada, como a de Angola, que essas pessoas trazem, junto com a identidade portuguesa, cabo-verdiana, para o Brasil, é amalgamada em uma angolanidade construída fora de Angola, que nunca existiu e nem poderia existir em Angola dessa maneira. Desse jeito, observar as percepções dos interlocutores em relação a essa constituição de angolanidade como identidades (identificações) e diferenças de representação, lançadas num jogo de posições de sentimentos internalizados e externalizados relativos ao indivíduo de nossos dias, onde a cultura é uma cultura de confronto desses uns com os outros e de todos com o ambiente físico, tecno-informativos e sociais que os rodeiam, bem como consigo mesmo e seus trajetos antecedentes. “A subjetividade e a autorreflexão são terrenos de negociação dos sujeitos com a cultura objetiva que nos cerca e nos interpela (FORTUNA, 1999, p. 1). Essa cultura que, como projeto, tenta construir um repertório hegemônico, oficial, nacional, é contraposta a experiências da diversidade no cotidiano. Essa cultura sem aspas, nos termos de Cunha (2009), tenta organizar, tenta padronizar, porém, existe uma relação aí, geralmente não harmônica, que acaba por formar as diferentes posições num conjunto maior. Mas é importante salientar que existem fluxos e contrafluxos, moldando e sendo moldados. Entre cultura e “cultura”, existe entre as pessoas e instituições habilidades de se relacionar e qualidades de julgamento. Se pensarmos de forma a encarar essas experiências como organismos (Ingold, 2000), a mão que molda o barro é moldada por ele também.

Contribuindo para as subdivisões do ser Eu, encontramos forças que escapam ao controle da agência dos indivíduos. O mercado material e simbólico contribui para o que Carlos Fortuna (1999) chama de *destruição criadora* de identidades. Tecnologias de informação e a cidade surgem como pano de fundo de uma busca de compreensão de si mesmo e procura por vínculos alternativos, como expressão

---

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

simultânea de resistência e de tendências socioculturais da sociedade moderna. Essa articulação entre indivíduos e coletivos torna-se evidente na experiência de “angolanos(as)” em Itajaí, pois é justamente nessa relação entre mercados, trajetórias e seus diálogos com as fatalidades, mediados por uma cidade catarinense, no sul do Brasil, que percebemos a operação da destruição criadora. A formação da “angolanidade” perpassa por esses elementos.<sup>118</sup>

A festa busca integrar estes dois “polos” tempo/espaciais, em vista da articulação e apoio de instituições de Itajaí, como a paróquia em que foi realizado o evento e o número de colaboradores da festa, TV e rádio, mostrando alguns diálogos e tessitura de redes potencializados pela divulgação e a vontade de que pessoas, para além da comunidade angolana, participem e desfrutem da “cultura” angolana através da festa, reconhecendo traços de angolanidade nos festeiros e sua associação. Momento em que criam algo que entra em interação, que há algo para trocar com os brasileiros e serem reconhecidos como tendo uma cultura. Em conversas com a professora Ilka B. Leite, ela costumava dizer que toda a teoria cultural fala exatamente disso, de que a cultura não é uma mercadoria, não é um conjunto de traços, não é propriamente uma moeda de troca, mas é por meio dela que as trocas se realizam. Creio que esse movimento se aproximaria mais de uma reinvenção da sua autenticidade cultural. A celebração do novo. Continuidade e rupturas. Nesse processo, os “naturais” e os demais amigos formariam um pacto importante para manter a ideia de angolanos(as) no Brasil.

Podemos ouvir as ativações de angolanidade e a festa como momento pleno de tal configuração angolana.

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

Nesse pequeno trecho, percebe-se a importância da memória dos mais velhos como detentores de um saber “original”, fomentando assim as peças que constroem a comunidade imaginada, que, somadas a pesquisas sobre a história de Angola, compõem laços e distintividade, contemplados principalmente na festa, seu momento pleno, bem como podemos ver pela fala de Graça, a socialização com os locais de Itajaí e suas trocas. A festa alimenta essa angolanidade religando, ativando e inventando uma maneira – entre os interlocutores, unânime – quase

---

118 Alimentos, memórias, histórias, saudades, festas seriam exemplos dessas fontes. Ainda dentro disso estariam canais de comunicação direta como viagens de avião, e-mails e telefonemas, esses fazendo parte das tecnologias como a internet.

que cotidiana para sustentar não só o corpo mas também a alma, da mesma forma que se “alimentam” de músicas, fotografias, conversas ou mesmo da saudade.



Figura 20.3 – Jantar servido na trigésima sexta festa de celebração da independência de Angola. Ao fundo, a pintura do pensador (como Joca me apresentou esta), uma estatueta angolana da etnia tchokwe. Na mesa, comidas típicas de Angola e Cabo Verde. Fonte: Foto de C. Raimundo.

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

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

cies de alimentos, não só para aqueles que navegam em terras alheias, mas para qualquer ser humano, o alimento para alma.



Figura 20.4 – Ao fundo, podemos ver a mencionada escultura do pensador, representada na pintura realizada por Joca e estendida durante a 36ª festa. Fonte: Foto de C. Raimundo.

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

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

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



Figura 20.5 – Angolanos de Itajaí, seus descendentes e cônjuges na 37ª Festa de Celebração da Independência de Angola. Fonte: Foto de Graça Lewji Fortes.

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

## Referências

- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- AREND, M. F.; RIAL, C.; PEDRO, J. M. (Org.). *Diásporas, mobilidades e migrações*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2011.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. ; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Unesp, 1998.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- CLIFFORD, J. Diásporas. *Cultural Anthropology*, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.
- CUNHA, M. C. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- FORTUNA, C. *Identidades, percursos, paisagens culturais: estudos sociológicos de cultura urbana*. Oeiras: Celta, 1999.

FREYRE, G. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.

GILROY, P. *O atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOMES, J. M. S. *Estudantes na terra dos outros: vivências de angolanos no Brasil*. Belo Horizonte: Tradição Planalto, 2007.

INGOLD, T. *The perception of the enviroment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge, 2000.

LIMA, M. A. P. R. P.; SARRÓ, R. (Ed.). *Terrenos metropolitanos: desafios para a antropologia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

PEREIRA, E. A.; GOMES, N. P. M.; *Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade*. In: FONSECA, M. N. S. (Org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

