

TERRITÓRIOS NEGROS: PATRIMÔNIO, DIÁSPORA E TEMPO

Gabriel Gonzaga¹

E-mail: [gabrielgonzaga93@hotmail.com]

RESUMO: Este artigo aborda a necessidade de questionar sobre o tempo na educação patrimonial, mais especificamente em museus que trabalham a memória, o patrimônio e a identidade negra com direcionamento político para as questões educacionais e militantes antirracistas. Assim, ele se desenvolve com referência sobre o projeto *Territórios Negros: Afro-brasileiros em Porto Alegre*, o trabalhando a partir de uma perspectiva diaspórica sobre a cultura, valorizando as relações transversais entre o patrimônio da cultura negra e o da cultura nacional. Por fim, propõe que se trabalhe no projeto uma perspectiva de tempo semelhante a como Walter Benjamin pensou o *tempo de agora*, renomeado e reajustado para os interesses do projeto aqui como *tempo da diáspora*.

Palavras-chaves: Educação Patrimonial. Antirracismo. Tempo. Diáspora.

TERRITORIES BLACK: HERITAGE, DIASPORA AND TIME

ABSTRACT: This article is about the need to question about the time in the heritage education, more specifically in museums that work with memory, heritage and black identity with political direction to educational issues and anti-racist activists. Thus, it is developed from the reference on the project *Territórios Negros: Afro-brasileiros em Porto Alegre*, working from a diasporic perspective about the culture, valuing the transversal relations between the black culture heritage and the national culture. Lastly, it proposes to work on the project a time perspective similar to the way Walter Benjamin thought the *time of the now*, renamed and readjusted to the project interests here as *time of the diaspora*.

Keywords: Heritage Education. Anti-racism. Time. Diaspora.

Introdução

O anjo da história de Walter Benjamin encarava o passado com seu semblante apavorado, assistindo ao crescimento das ruínas, culpa de uma única catástrofe, enquanto uma tempestade soprava e o arrastava rumo ao futuro². Para Benjamin, essa tempestade é

1 Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: gabrielgonzaga93@hotmail.com

2 Refiro-me à citação em que Benjamin compara a imagem do historicismo com o quadro de Paul Klee: “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Nele está desenhado um anjo que parece estar na iminência de se afastar de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, seu queixo caído e suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais

o que chamamos de progresso e é inseparável de seu andamento dentro de um tempo vazio e homogêneo, da mesma forma em que residem nesse tempo todos os interesses de uma história universal, característica de uma razão historicista - objeto da crítica incansável de Benjamin. Como alternativa para enfrentar aquela tempestade, ele propôs pensar um *tempo de agora* capaz de irromper com o *continuum* da história e recuperar o passado como ele “relampeja no céu no momento de um perigo”³. A crítica de Benjamin merece, hoje, um novo destaque, mas antes disso gostaríamos de levantar outra perspectiva que será importante para a nossa principal temática: a perspectiva da diáspora em W. E. B Du Bois.⁴

Em seu primeiro livro *As Almas da Gente Negra*, Du Bois afirmava: “o problema do Século XX é o problema da barreira racial”⁵. A barreira racial, algumas vezes desenvolvida pelo autor ao longo do texto também como *véu da cor*, situava o negro vivendo uma duplicidade – uma dupla consciência, entre ser negro e ser americano. O importante do que Du Bois levanta sobre a experiência negra durante e após a escravidão racial nos Estados Unidos é a sua (in)esperada alteridade:

A partir da vida dupla que todo Negro americano tem que viver, como Negro e como americano, arrebatado pela corrente do século XIX mas ainda lutando nos redemoinhos do século XV, disso surge uma dolorida consciência de si, um sentimento quase mórbido de personalidade e uma hesitação moral que é fatal para a autoconfiança. Os mundos dentro e fora do Véu da Cor estão mudando, e mudando rapidamente, mas não no mesmo ritmo, não da mesma maneira; e isto deve produzir um estranho aperto na alma, uma sensação peculiar de dúvida e de confusão. Essa vida dupla, com pensamentos duplos, deveres duplos e classes sociais duplas deve dar origem a palavras duplas e a duplos ideais, e tentar o espírito a tomar o rumo do fingimento ou da revolta, da hipocrisia ou do radicalismo (DU BOIS, 1999, p. 251-252).

Os “redemoinhos do século XV” indicam uma sensação de estranhamento de Du Bois diante da tempestade do progresso. Após se identificar ao mesmo tempo como negro e como americano, efetua-se um deslocamento de lugar característico de uma perspectiva diaspórica; ao mesmo tempo, outros deslocamentos acompanham. Interessa-me o temporal: entre passado e futuro. Essa situação deslocada no tempo assemelha-se à condição de *brecha* a qual se referia Hannah Arendt: “estranho entremeio no tempo histórico, onde se toma consciência de um intervalo no tempo inteiramente determinado por coisas que não

fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. É a essa tempestade que chamamos progresso” (grifo do autor). BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. **Obras Escolhidas**. Vol. 1: magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012. p.246-247.

3 Ibid., p. 243.

4 É importante dizer que atribuímos a Du Bois um lugar da diáspora partindo da leitura que Paul Gilroy faz dele, para quem o seu primeiro livro de 1903 *The Souls of Black Folk* constitui o lugar onde a primeira perspectiva da diáspora aparece. Ver GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. 2 ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012, p. 239.

5 DU BOIS, William Edward Burghardt. **As Almas da Gente Negra**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999, p. 91.

são mais e por coisas que não são ainda”⁶. É provável que a brecha para Du Bois ocorra no momento em que questiona o tempo vazio e homogêneo pelo qual a história universal tentou arrastá-lo. Ao denunciar a miséria, o racismo e as condições desiguais de trabalho e de escolarização para os negros no momento pós-abolição, quando a força do progresso já ameaçava transformar a escravidão em ruínas, Du Bois explodiu o *continuum* da história norte-americana. Sua condição de brecha no tempo – como pretendemos reivindicar como condição temporal da diáspora – é ainda mais evidente pelas vezes em que julga impossível medir o progresso em meio à miséria do povo negro e os jogos de referência que faz em relação à África.⁷ Seu trabalho de construção de uma identidade negra revela-se nas valorizações que faz da cultura afro-descendente, principalmente a – as *sorrow songs* – ao qual dedica um capítulo de *As Almas*. Para Du Bois, essas músicas eram o fruto único de uma mistura: africanas, negras e americanas. Ele as chama de *voz do exílio*, a condição diaspórica da qual emerge sua concepção de identidade: empurrada sempre no além-mar em direção à África, emergindo do subsolo, do passado não sepultado.

Nas páginas seguintes reuniremos Benjamin e Du Bois propondo pensar o patrimônio e a identidade negra na educação patrimonial. Essas categorias serão problematizadas a partir de uma experiência como mediador no projeto *Territórios Negros: Afro-brasileiros em Porto Alegre*⁸, uma ação permanente de educação patrimonial que apresenta para alunos do ensino fundamental e médio patrimônios e locais reivindicados pela memória da comunidade negra como pertencentes à sua história na cidade. O principal objetivo das mediações é buscar a visibilidade da presença negra em bairros centrais da capital gaúcha como modo de resgatar uma história marginalizada da população negra porto-alegrense. Procuraremos refletir sobre o ensino de história no pensar a história negra *através* do tempo. Essa reflexão é direcionada a museus e projetos que lidam com a memória, o patrimônio e a identidade negra com um direcionamento político antirracista – porém, não limitada a eles. Para entender uma nova situação do cenário cultural marcado por identidades hifenizadas, situação da qual a identidade negra brasileira não escapa – uma condição da diáspora –, trabalharemos dentro da teoria crítica pós-colonial através de referências como Stuart Hall e Paul Gilroy, os quais esclarecem novas identidades jamais totais e sempre transgressivas em relação a discursos homogeneizantes. Veremos que esse potencial transgressivo histórico da cultura negra encontra-se no *Territórios Negros*.

Pensando as relações de temporalidade para essa nova configuração cultural, esses lugares da diáspora, será útil uma aproximação dessa crítica pós-colonial com o reconhecido ensaio historiográfico de François Hartog sobre os *regimes de historicidade*. Nesse ponto, Mario Inês Mudrovcic nos ajudará a compreender a relação que se estabeleceu entre

6 ARENDT, Hannah, 1972 *apud* HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 22.

7 Sobre as dificuldades que Du Bois sentiu de avaliar o progresso, os trechos mais significativos ocorrem no capítulo *Sobre o significado do progresso* onde conta com nostalgia sua experiência de voltar à comunidade interiorana onde deu aula e não reconhecer a escolinha de madeira que ajudou a erguer e onde por algum tempo educou: “Minha escolinha de madeira não existia mais. Em seu lugar, erguia-se o Progresso; e o Progresso, segundo entendi, é necessariamente feio”. Ainda, na mesma passagem, diante do túmulo de uma ex-aluna diz: “Como é possível medir o Progresso, lá onde jaz a escura Josie”. DU BOIS, op. cit., p. 127 e 129.

8 A experiência corresponde à prática de estágio docente vinculado à Universidade Federal do Rio Grande do Sul no projeto entre agosto e novembro de 2015.

o tempo moderno e o cenário cultural antes centrado no papel dos Estados-nações e das identidades nacionais, tal como as demandas postas aos historiadores diante disso. Por sua vez, Mario Rufer e Aníbal Quijano, assim como clássicos do pensamento anticolonial como o já citado W. E. B. Du Bois, Aimé Césaire e Frantz Fanon, devem nos ajudar a identificar uma condição colonial frente ao tempo moderno – a alteridade de uma identidade colonial, da qual a identidade negra diaspórica é uma variante. As discussões surgidas desse encontro nos serão esclarecedoras para compreendermos o *tempo da diáspora*. Adiantamos que, como no caso de Du Bois, suspeitamos que essa temporalidade assemelha-se a condição de brecha temporal, teorizada por Hanna Arendt, a quem Hartog recorre buscando compreender as cisões entre o regime de historicidade antigo e o moderno, além das próprias fraturas dentro do tempo moderno.

Por fim, partindo daquilo que nos fala Hartog sobre um regime presentista e o repensando a partir das discussões anteriores, procuraremos advertir para os possíveis perigos de recair em linguagens essencialistas. Nossa preocupação é, assim como é para Rufer, que nesse novo cenário cultural – que costumamos chamar de nações multiculturais – uma nova divisão silenciosa esteja se gestando entre *sociedades de história* e *sociedades de cultura*. Acreditamos que seja essa operação neocolonizadora que um *tempo da diáspora* se dispõe a combater. Frente às intenções e objetivos desse artigo, começaremos nossas discussões a partir de duas perguntas: os *Territórios Negros* são patrimônios da diáspora? E de que forma o *tempo* deveria ser trabalhado com estudantes da escola básica nessas condições?

Patrimônio, diáspora e os Territórios Negros

Vivemos em um momento particularmente novo a respeito da cultura, e talvez seja essa a primeira questão que devemos levantar. Com o fim dos Impérios coloniais surgiram novas nações multiculturais nas ex-colônias. Por outro lado, a força da globalização, os deslocamentos forçados ou não do pós-guerra e uma ordem neoliberal econômica proporcionaram as condições favoráveis para a emergência de um novo padrão cultural pelo mundo – pelo menos, no mundo ocidental – ao que Stuart Hall chamou de *fenômeno pós-colonial*⁹. Uma nação multicultural nasceu quando as noções seguidamente desenvolvidas em volta de uma cultura nacional, mais especificamente a identidade nacional, aos poucos foram minadas, derrocando em uma crise da identidade¹⁰. Não temos a intenção de afirmar que essa crise e este novo tipo de nação tenha se gestado da mesma forma em todos os contextos, apenas cabe essa introdução na medida em que trabalharemos sobre outro termo que nos últimos anos tem acompanhado as questões antirracistas e políticas públicas educacionais no Brasil: a etnia.

A etnia se tornou a noção pela qual reconhecemos politicamente as diferenças culturais dentro da sociedade. Ela aponta que é a partir da diversidade, não da homogeneidade, que devemos pensar nossas políticas públicas sociais. Foi em torno desse discurso da diferença, incorporado na militância antirracista, que as *Diretrizes Curriculares Nacionais*

9 HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 61-62.

10 Id., A identidade cultural na pós-modernidade. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, passim.

para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana argumentaram na promulgação da lei 10.639 de 2003, estabelecendo a obrigatoriedade do ensino de história afro-brasileira na rede de ensino do Brasil.¹¹ O fenômeno pós-colonial da diferença, as inúmeras possibilidades concomitantes de identificação dos e para os sujeitos, é o que podemos considerar como as condições de emergência¹² da legislação de 2003; ou, como melhor detalhou Júnia Pereira:

A publicação da Lei 10.639/03 ocorreu em um contexto social e educacional de busca por valorização das culturas afro-descendente, em cenário histórico marcado pela invisibilidade destas culturas, com forte atuação do movimento negro no Brasil. Atendeu, também, à sua maneira, ao enfrentamento de antiga crítica a um ensino de história centrado em narrativas etnocêntricas, em que registros de história afro-brasileira foram ignorados ou silenciados ou compareceram, via de regra, de forma estereotipada (PERREIRA, 2011, p. 148).

Vivemos em um tempo onde as tensões vividas por Du Bois em torno de uma identidade nacional se proliferaram em culturas políticas cada vez mais preocupadas com o passado, disputando o seu valor. Podemos nos deter a um exemplo recente para melhor ilustrar esse argumento. Com propósitos de realizar uma campanha contra a xenofobia, o Ministério da Justiça do Brasil criou pela sua página do Facebook a campanha *Eu Também Sou Imigrante*. A campanha lançou um website¹³ onde as pessoas puderam contribuir mandando fotos e relatando a nacionalidade estrangeira de parentes próximos. No entanto, uma foto de um jovem negro que dizia que seu avô era angolano e seu bisavô ganês fez com que diversos internautas, sendo alguns membros do movimento negro, comentassem e compartilhassem a foto com acusações de omissão sobre o tráfico de escravos¹⁴. A campanha teria entrado no jogo das identidades ao tentar sustentar uma identidade nacional – um passado em comum em torno da imigração como uma espécie de atualização da democracia racial – e não problematizar a violência originária da diferença: a história que nos separa.

Esse tem sido o poder de desestabilizar a identidade nacional que existe na diáspora: uma contraposição constante contra a homogeneização cultural em torno do nacional que a África, mantida no horizonte do exílio, possibilitou. É o poder da diáspora de colocar a tradição em movimento, de superar o binarismo entre “fora” e “dentro” das

11 “Reconhecimento implica justiça e iguais direitos sociais, civis, culturais e econômicos, bem como valorização da diversidade daquilo que distingue os negros outros grupos que compõem a população brasileira”. BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**, Brasília, DF, Outubro, 2004, p. 11.

12 Emergência como entendia Foucault: “a entrada em cena das forças; é sua irrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores ao palco, cada uma com o vigor e a jovialidade que lhe é própria”. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: _____. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 269.

13 BRASIL. Ministério da Justiça. Eu também sou imigrante. Disponível em: < <http://www.eutambemsouimigrante.com.br/> > Acesso em: 13 de novembro de 2015.

14 POST do Ministério da Justiça sobre imigração gera polémica no Facebook. G1, 2015. Disponível em < <http://g1.globo.com/politica/noticia/2015/10/post-do-ministerio-da-justica-sobre-imigracao-gera-polemica-no-facebook.html> > Acesso em: 13 de novembro de 2015.

unidades culturais e apontar ao mesmo tempo as similaridades e as diferenças, jamais deixando se prender pelas diversas fronteiras culturais ou espaciais da nação moderna. Da mesma forma, sustenta Paul Gilroy que:

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, compostas meticulosamente por famílias uniformes; ou seja, aqueles conjuntos intercambiáveis de corpos ordenados que expressam e reproduzem culturas distintas em absoluto, assim como pares heterossexuais formados com perfeição. Como uma alternativa à 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. Deste modo, ela destrói a invocação ingênua da memória comum como a base da particularidade, ao chamar a atenção para a dinâmica política contingente da comemoração (GILROY, 2007, p. 151).

O que percebemos é que, pelo tema, pelo ativismo, pelos sujeitos envolvidos em sua elaboração - na elaboração de si como sujeitos e dos seus lugares - pelo uso político do passado e principalmente pela desestabilização da identidade regional e nacional, o *Territórios Negros* de Porto Alegre é em si um lugar *da e para* a diáspora.

O *Territórios Negros* surgiu do encontro entre o movimento negro porto-alegrense com organizações e associações culturais, além de outros indivíduos interessados, em torno da questão sobre a visibilidade negra no espaço público da cidade. Em 2008 foi criado o *Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre* com o objetivo de dar visibilidade para locais representativos para a comunidade negra no espaço urbano. Hoje, o *Museu de Percurso* já é composto por quatro obras de arte espalhadas pela região central de Porto Alegre – O Tambor, a Pegada Africana, o Bará do Mercado e o Painel Afrobrasileiro – além de outras atividades.¹⁵ Com o mesmo objetivo, a pesquisa histórico-antropológica de Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior apontou vários espaços significativos de ocupação negra em Porto Alegre desde o período colonial até o tempo presente¹⁶.

Desses encontros nasceu em 2009 o projeto, realizado pela Prefeitura de Porto Alegre através da empresa de transporte público Companhia Carris Porto-Alegrense. As ações anteriores possibilitaram ao projeto constituir seu roteiro com o propósito da visibilidade. Ao mesmo tempo, é importante pensar que ele também surgiu em torno das condições impostas pela lei 10.639, na medida em que seu principal público são turmas da escola básica. Por outras palavras, o *Territórios Negros* tornou-se uma ferramenta pela qual os professores podem trabalhar os conteúdos - agora obrigatórios - da temática afro-brasilei-

15 Sobre essas atividades, as obras de arte e as organizações envolvidas no Museu do Percurso: MUSEU de Percurso do Negro em Porto Alegre. Disponível em: < <http://museudepercursodonegroemportoalegre.blogspot.com.br/> > Acesso em: 13 de novembro de 2015.

16 BITTENCOURT JUNIOR, Iosvaldyr Carvalho. Territórios Negros. In: SANTOS, Irene (org.). Negro em preto e branco: história fotográfica da população negra de Porto Alegre. Porto Alegre: Do Autor, 2005, p. 36-41.

ra com seus alunos. Esse acaba sendo um exemplo de como a docência constitui-se como uma prática social relacional, de forma que o docente é forçado a negociar constantemente com outros sujeitos, encontrando-se em uma situação de interdependência.

O ônibus busca os alunos nas escolas e inicia seu trajeto no centro da cidade, na Praça do Tambor – para outros, Praça Brigadeiro Sampaio. Segue descaracterizando e re-caracterizando, através de uma ótica cultural pautada no tema da diferença, os locais centrais e da vida cotidiana da cidade – como o Mercado Público, o Parque Farroupilha, os bairros nobres do Bonfim e da Cidade Baixa – onde através do apagamento da memória de um passado de ocupação negra, se sustenta o mito de uma cidade construída pela imigração branca europeia. O mapa abaixo ilustra esse trajeto:

Figura 1: Trajeto na cidade feito pelo *Territórios Negros*.



Fonte: VIEIRA, Daniele Machado. Percursos Negros em Porto Alegre: Ressignificando espaços, reconstruindo geografias.

O mediador e o professor acompanhante exercem uma atuação política ao tornar visível um passado estranho para os alunos, averiguando que os patrimônios materiais e

imateriais apresentados no trajeto são politicamente legitimados pelos interesses dos integrantes do movimento negro e da comunidade negra. Em contrapartida, nos mostra que toda a lógica patrimonial da memória que envolve museus e monumentos, entre outros meios, constitui representações políticas do passado. Em resumo, o passado é construído a partir de seus usos políticos – o que envolve sua relação implícita com as memórias dos sujeitos do passado representado. Com uma especial atenção, podemos notar uma constante disputa de espaço e de tempo. A mediação é assim um duplo movimento em relação ao patrimônio: ela desajusta o lugar pelo qual ele foi concebido como pertencente exclusivamente a uma experiência dentro de uma unidade nacional, ao mesmo tempo em que desenterra o passado a partir de seu ponto traumático, o transformando em um problema pelo qual o presente não pode continuar sua transição para o futuro.

Talvez, em todo trajeto, nada seja mais descritivo dessa disputa do que a Praça do Tambor/ Praça Brigadeiro Sampaio. No mesmo espaço encontram-se dois lugares, duas memórias, dois valores sobre o passado. De um lado, o monumento ao Brigadeiro Antônio de Sampaio, homenageado como herói da Guerra do Paraguai, representando o Império Brasileiro como tradição atávica de uma identidade nacional. Do outro, o Tambor, monumento erguido pelo movimento negro lembrando aquela mesma praça como local de enforcamentos (antigo Largo da Forca), a grande maioria de escravizados, e requisitando a continuidade como trauma da escravidão. Encontramo-nos *entre lugares de memória*¹⁷, e o progresso torna-se mais uma vez impossível de ser avaliado. É essa característica – ao mesmo tempo “dentro” e “fora”, ao mesmo tempo presente e passado – que faz do Tambor um lugar da diáspora. No entanto, qual concepção de tempo pode ser usada para trabalhar criticamente a memória negra a partir dos seus lugares? Qual perspectiva de tempo a diáspora nos exige?

Tempo da diáspora ou tempo para os Territórios Negros

Precisamos questionar o tempo. Devemos fazê-lo a partir de uma premissa central: as noções de tempo que a história (ou as histórias) mantém como base de suas operações discursivas são noções políticas. Tratemos essa categoria como um constructo que é preciso manejar para representar o passado. Ela é construída na forma como determinados sujeitos organizam seu passado e futuro – entre seu *campo de experiência* e seu *horizonte de expectativa*¹⁸. No entanto, ela é obscurecida pela historiografia tradicional: “La historia no “piensa” el tiempo como la matemática no “piensa” el número: opera con él”¹⁹. Pensar o tempo é pensar as próprias ferramentas pelas quais, dentro da linguagem, efetuamos a representação do passado.

17 Um jogo com a noção de lugar de memória de Pierre Nora, qual François Hartog, ao comentar sobre a obra de Nora, descreve como um “entroncamento onde se cruzaram diferentes caminhos de memória”. Em última análise, o lugar de memória estabelece uma relação direta com uma identidade. Estar em um entre lugares de memória é estar sobreposto por duas identidades, por duas memórias em disputa, encontrando-se em um conflito pelo mesmo lugar, como no caso da Praça do Tambor/Praça Brigadeiro Sampaio. Essa situação particular parece algo típico de contextos pós-coloniais do qual a diáspora não escapa. HARTOG, op. cit., p. 165.

18 Utilizando duas categorias que Hartog retira de Reinhart Koselleck. Ibid., p. 39.

19 RUFER, Marió. 2010. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y Sociedad*, 14 (28): p. 14.

Ao que tudo indica, vivemos uma crise sobre o tempo. O tempo moderno representa uma construção em que o passado é constituído como outro, ou encerrado em si, enquanto o futuro – para frente, como progresso- dita a experiência vivida no presente como uma transição: o tempo é vazio e homogêneo, além de unidirecional. Hegemônico na modernidade, François Hartog diz que a instrumentalização dessa concepção de tempo nas formas de representação do passado pelos discursos históricos constituiu o *regime de historicidade moderno*.²⁰ Quando o progresso tornou-se desacreditado após as experiências traumáticas do século XX e o futuro parecia ser uma categoria cada vez mais impossível, a não ser em suas formas apocalípticas representadas nos filmes de ficção científica das décadas de 80 e 90, o regime moderno entrou em crise. O presente se alargou e passou a ser a única categoria reinante, na experiência e na expectativa. Junto a isso a onda de memória desde o fim da década de 80 fez com que novas ansiedades generalizadas impulsionassem um desejo vicioso de conservar – uma onda de patrimônios. Hartog se referiu a essa crise do tempo moderno como *presentismo*, onde “esse futuro não é mais um horizonte luminoso rumo ao qual caminhamos, mas uma linha sombra que colocamos em movimento em nossa direção, enquanto parecemos patinar no campo do presente e ruminar um passado que não passa”²¹.

É preciso destacar a referência de Hartog a um *passado que não passa*. Por outro lado, a filósofa Maria Inês Mudrovic sugere que deveríamos pensar essa crise em relação à crise da nação, afinal, o tempo moderno dela dependeu e serviu. O projeto da nação exigiu uma profunda mudança em como as pessoas experimentavam o passado. O significado de uma cultura nacional requisitou a concepção de um passado em comum. Nesse contexto, os historiadores tiveram o papel de transformar o passado em um passado histórico como uma herança compartilhada de forma que assegurasse uma identidade nacional²². O desenvolvimento do tempo moderno foi dominado pelo lugar – o futuro do progresso era o da nação; seu passado glorioso era os grandes feitos nacionais não mais presentes, mas motivos de orgulho para todos. Equivale a dizer que a experiência cultural no tempo é pré-existente ao discurso histórico. Dessa forma, a nação dominou a experiência no tempo como diz Mario Rufer:

La nación fetichiza el tiempo como su exterioridad a fin de objetivar el destino-progreso. La nación occidental es la singularidad que permite hablar de un desarrollo del pueblo en el tiempo: una experiencia política que está subsumida en la historia que la narra, y que encuentra en el progreso la fábula principal de su extensión espacio-temporal (RUFER, 2010, p. 19).

Afirmado que a experiência no tempo moderno é uma experiência em torno da ideia homogênea de cultura da nação restringida às fronteiras imaginadas, é preciso apon-

20 Sobre o regime de historicidade, Hartog diz: “Em uma acepção restrita, como uma sociedade trata seu passado e trata do seu passado. Em uma acepção mais ampla, regime de historicidade serviria para designar “a modalidade da consciência de si de uma comunidade””. HARTOG, op. cit., p. 28.

21 Ibid., p. 245.

22 MUDROVIC, Maria Inês. 2012. La nación, el tiempo histórico y la modernidad: la historia como síntoma. Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón, 17: p. 29.

tar a singularidade de uma condição *colonial* em relação a essa concepção, que depois nos será fundamental para poder pensar o tempo no contexto da diáspora. Assim sendo, precisamos lembrar alguns pontos que, por mais que óbvios, muitas vezes podem ser ignorados quando falamos dos projetos nacionais ou até mesmo a respeito da própria modernidade.

Primeiro, lembremos que os modernos Estados-nações europeus aos poucos se transformaram em nações imperiais e para isso foram necessárias mudanças culturais. Segundo, e intimamente ligado ao primeiro ponto, a raça foi a oportunidade adotada pela qual se definiu uma separação hierárquica entre colonizadores e colonizados em termos inicialmente naturais e posteriormente em termos históricos. É a *raciologia* que oferece nossa ponte crítica de diferenciação entre uma experiência cultural na metrópole e na colônia, por mais que uma não possa ser pensada separada da outra, mas em relação à. Dessa forma é melhor perceptível a relação entre a homogeneização cultural presente na ideia de nação e seu uso na colonização a partir do entrelaçamento com o discurso racista.

Essa lógica constituiu um padrão colonial de poder – a *colonialidade*, desenvolvida por Aníbal Quijano – que inferiu decisivamente na experiência cultural de tempo na colônia. Por esse padrão, os povos colonizados foram despojados de suas identidades singulares e históricas e reduzidos pelo discurso colonial a identidades raciais, inferiores e negativas – como no caso da transformação no Novo Mundo de diversos povos que viviam no continente africano em *negros* durante o tráfico transatlântico. Ao mesmo tempo, essas novas identidades não europeias foram localizadas no tempo como pertencentes ao passado em relação à Europa, presos em uma eterna *transição* ao sujeito europeu.

Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua relocalização no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser *passado*. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo (QUIJANO, 2005, p. 127). (grifo do autor)

O *continuum* histórico dos povos colonizados, sua experiência de progresso, tornou-se uma transição sempre incompleta em relação à Europa. Nestes termos que podemos falar de um papel da história (ou da História) na colonização, quando nos contextos coloniais os projetos de nação procuravam uma homogeneização enquanto conviviam com os “povos bárbaros” dentro de suas fronteiras. Estes se tornaram grandes questões nacionais, objetos de soluções higienistas como as campanhas de branqueamento pela imigração europeia, ou, como no caso da Argentina, Chile e Uruguai, através do genocídio das populações nativas. É significativo que Quijano considere o Brasil como um dos países latino-americanos onde o moderno Estado-nação representou, desde seu processo de

independência, um ideal impossível por causa da escravidão dos negros e marginalização dos índios²³.

Vemos que a experiência colonial no tempo para os grupos subalternos, entre eles os negros, só poderia ser uma experiência altamente pernicioso, como Frantz Fanon verificou nos seus estudos de sonhos dos argelinos onde pôde perceber a lógica do *complexo de dependência*²⁴. Livrar-se desse complexo exigiu valorizar a cor da pele negra, como fez Aimé Césaire, poeta martinicano e um dos fundadores do conceito de *negritude*: “por uma inesperada e benfazeja revolução interior, rendo homenagem agora à minha feiura repulsiva”²⁵. Livrar-se desse complexo na luta antirracista exigiu explodir o *continuum* do tempo histórico como idealizou Benjamin, como antes dele fez Du Bois, e como pouco tempo depois dele fez Fanon: psiquiatra, filósofo e soldado nas guerras anticoloniais na Argélia durante a década de 50 e 60:

Não se deve tentar fixar o homem, pois o seu destino é ser solto. A densidade da História não determina nenhum de meus atos. Eu sou meu próprio fundamento. É superando o dado histórico, instrumental, que introduzo um ciclo de minha liberdade. A desgraça do homem de cor é ter sido escravizado (FANON, 2008, p. 190).

Enxergamos o mesmo potencial de explodir o tempo vazio e homogêneo no *Territórios Negros* em Porto Alegre. Já desenvolvemos a forma pelo qual o projeto desajusta o local da identidade nacional a partir do lugar da diáspora. Interessa-nos aqui como ele também o faz – ou como pode fazer – a partir da forma em que opera o tempo na diáspora. A identidade fixada no lugar pelo discurso nacional patrimonial é mais uma vez desajustada a partir do tempo e da resignificação do passado.

Podemos dividir as etapas temporais do projeto em três, no entanto todas partem do presente (pode-se voltar ao mapa na página oito para acompanhar visualmente). Na primeira etapa (entre os pontos um e quatro do mapa) é abordado o período da escravidão, o ressignificando a partir da denúncia e da resistência escrava. Mais uma vez a Praça do Tambor/ Praça Brigadeiro Sampaio é uma ótima evidência: onde se glorifica a tradição do império, recupera-se o trauma da escravidão; e antes que se possa lamentar passivamente sobre ele, a resistência escrava é invocada como um chamado pela resistência no presente. Na segunda etapa (entre os pontos cinco e sete) é trabalhado o período pós-abolição, valorizando os espaços de memória e de cultura negra e denunciando as políticas higienista e memoriais pelas quais foram removidas comunidades negras das áreas que correspondem

23 QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do saber: colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 134.

24 “Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor; qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, ‘que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo’. Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade”. FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 94.

25 CÉSAIRE, Aimé. *Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012, p. 51.

hoje a uma zona nobre da cidade, ao mesmo tempo em que apagaram as referências ao passado de ocupação negra naqueles locais. Como exemplo, citamos o Parque Farroupilha, chamado antes de Campos da Redenção - nomeado assim logo após a abolição da escravidão em vários municípios do Rio Grande do Sul em 1884. Nenhum *lugar de memória* foi erguido para lembrar os festejos de pessoas negras naquele local ou a devida associação ao antigo nome – que permaneceu atual no vocabulário popular – ou às comunidades negras nos bairros em volta do Parque, a Colônia Africana.

Por fim, a última etapa (entre os pontos oito e nove) corresponde ao desfecho do *tour*: são as lutas no presente e a denúncia da continuidade do racismo. O Areal da Baronesa é um bom exemplo. Trata-se de uma comunidade localizada em uma viela (no ponto oito do mapa) que reivindica suas origens de grupos quilombolas. Foi recentemente reconhecida de forma legal como quilombo e área de interesse cultural pela Prefeitura de Porto Alegre²⁶. O Quilombo do Areal, um dos últimos pontos do trajeto, reelabora toda a viagem realizada. As continuidades da lógica racista-colonial são levantadas, um passado de dor e de sofrimento é desenterrado a partir do trauma e, por fim, este passado invade o presente, interrompe sua eterna transição e ganha o status de um problema – um *passado que não passa*.

O *passado que não passa* é a ferramenta política pelo qual a eterna transição em uma experiência cultural colonial é interrompida e o presente é retomado para que o futuro só possa acontecer quando uma verdadeira democratização acompanhar as políticas públicas movidas pela diversidade. O futuro é cancelado até que a descolonização seja concluída. O passado paira no presente como um fantasma em casas mal-assombradas. Não é possível dormir, muito menos ignorar os sujeitos que quebram as janelas da fortaleza racial. Invadem suas fronteiras e acuam a *branquitude*, que reage com o tom agressivo e desesperador. O *passado que não passa* é a arma pelo qual os negros puderam impor uma política antirracista (de descolonização) no presente.

Propomos que o *tempo da diáspora* funcione como uma chave interpretativa para a experiência museal em ações educativas no *Territórios Negros*, onde os *lugares de memória* estrategicamente posicionados pela ação política da comunidade negra se contrapõem a outros *lugares* vinculados ao patrimônio e à memória nacional, que historicamente foram sustentados sobre um silêncio diante a raça e seu poder colonial estruturante das relações sociais no Brasil. É importante frisar que a ação educativa no museu é inteiramente dependente da imaginação criativa dos sujeitos envolvidos, sobretudo em uma experiência tão difusa como é o *Territórios Negros*. Sem uma chave interpretativa adequada “o que se realiza é mais uma “impressão de passagem” em um determinado percurso pelo museu, não possibilitando qualquer aprendizagem e/ou sensibilização propriamente histórica”²⁷.

O *tempo da diáspora* não pode ser inteiramente confundido com o *regime de historicidade antigo*, definido pela lógica da *história magistra vitae*, quando se convinha que o passado deveria fornecer exemplos para iluminar o presente e com qual o tempo moderno

26 PREFEITURA entrega Areal da Baronesa à comunidade quilombola. Sul 21, 2015. Disponível em: < <http://www.sul21.com.br/jornal/prefeitura-entrega-areal-da-baronesa-a-comunidade-quilombola/> > Acesso em: 13 de novembro de 2015.

27 PEREIRA, Júnia Sales. 2010. Sentidos dos Tempos na Relação Museu/Escola. Cadernos Cedec, Campinas, 30 (82): p. 391.

do progresso rompeu. A qualidade do *tempo da diáspora* não está em fornecer exemplos pelos quais se possa iluminar e orientar o presente, pelo contrário, ele o obscurece e o complica. A diáspora não serve de exemplo, talvez de um contra exemplo – a analogia mais próxima com a *história magistra*: a diáspora não oferece exemplos para repetição, mas alerta sobre a possibilidade de repetir; ela não ensina valiosas lições, mas pretende evitar que um penoso padrão continue. Não surgem ensinamentos do passado, as soluções só podem surgir de mudanças radicais no presente. O presente é acusado de ser cúmplice dos crimes cometidos no passado, na medida em que ele continua a praticar esses mesmos crimes.

O *tempo da diáspora* nega o tempo moderno, paralelamente em que sugere um futuro determinado pelas ações a serem consolidadas no presente – ao invés de um porvir incontável e teleológico. Ele está em um tempo que não pode ser mais a partir do momento que superou sua dependência e suspendeu sua transição. Ele também não pode ser ainda, enquanto esse passado não for trabalhado a partir da luta pelo fim do racismo. O *tempo da diáspora* encontra-se na *brecha*. Ele funciona como Benjamin pensou o *tempo de agora*, o tempo da revolução. É preciso saltar sob o céu da história e recuperar o passado no momento de perigo. Deve-se erguer o *passado que não passa* sempre em relação à hegemonia do regime de historicidade (colonial) moderno. Não se trata de exemplos que não vigoram mais, mas que orientam o presente; se trata de desnudar um “estado de exceção” que até então têm sido a regra. E como pede Benjamin: “precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento”²⁸. O *tempo da diáspora* deve ser empunhado como uma via de descolonização na militância antirracista.

Não afirmamos que o *Territórios Negros*, por conceber as singularidades detalhadas aqui, trabalhem naturalmente ou essencialmente a partir do *tempo da diáspora*. Serão os usos políticos do tempo, como seus usos na educação patrimonial, que poderão constituir as estratégias necessárias para irromper a transição eurocêntrica pela qual a experiência colonial no tempo foi definida. Visto isso, ainda pretendemos fazer algumas intervenções quanto às formas de mediação no projeto.

Sobre os perigos presentes para a diáspora

O *tempo da diáspora* pode nos ajudar a repensar o *presentismo* de Hartog entre tantas outras manifestações a respeito de uma crise no tempo. Devemos também permanecer alertas para as armadilhas do presente. A diáspora pode nos ajudar a superar velhos binarismos pelos quais continuamos representando o passado – entre esses binarismos, os de dentro/fora das unidades culturais e os de continuidade/descontinuidade. Em nenhum momento Hartog se pretende universal sobre o *presentismo*; admite que possivelmente em outras experiências culturais surjam outras formas temporais, diferentes das que possibilitou sua análise.²⁹ Por assim dizer, é preciso que notemos que o *presentismo* surge a partir das análises de Hartog sobre as ondas de memória e de patrimônio nacional na França, o

28 BENJAMIN, op. cit. p. 245.

29 “A consciência que têm e o uso que dela fazem não são idênticos. Ou, em outras palavras, de uma sociedade a outra, os vários modos de historicidade diferem, isto é, as maneiras de viver e de pensar essa historicidade diferem e de servir-se dela, os modos de articular passado, presente e futuro: seus regimes de historicidade.” HARTOG, op. cit., p. 45.

que lhe permite dizer que a vitória da memória nessas condições impõe uma relação de descontinuidade, onde o passado e o presente não estão no mesmo plano:

Enfim, essa memória opera a partir de uma relação com o passado na qual sobrepuja a descontinuidade. O passado não está mais “no mesmo plano”. Por consequência, fomos “de uma história que se procurava na continuidade de uma memória a uma memória que se projeta na descontinuidade de uma história”. Tal como se define hoje em dia, a memória “não é mais o que se deve reter do passado para preparar o futuro que se quer; ela é o que faz com que o presente seja presente para si mesmo”. Ela é o instrumento presentista (HARTOG, 2013, p. 163).

O *tempo da diáspora*, pelo contrário, tende a valorizar a memória ao mesmo tempo em que confunde continuidade e descontinuidade. Devemos ter em mente que a experiência cultural *colonial* localiza-se em um especial entremeio entre o local e o global – pelas forças dos impérios coloniais, pelo capitalismo e pela globalização genética da modernidade. Essa experiência não fornece formas de imaginar uma experiência singular, mas sempre relacionando as culturas vernáculas com as culturas colonizadoras. Sua resistência quase sempre acontece pela subversão das formas culturais hegemônicas – como o *e* nas reflexões de Du Bois entre ser negro *e* americano, desafiando as fronteiras culturais da nação. A diáspora deve se diferenciar, portanto, dos lugares comuns de análise sobre o tempo. Antes de tudo, ela expulsa os pensamentos binários e os substitui pelas formas dialógicas pelas quais se concebem as experiências coloniais como experiências *híbridas*.

Hibridismo não é uma referência à composição racial mista de uma população. É realmente outro termo para a lógica cultural da *tradução*. Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas do mundo pós-colonial. Antigas e recentes diásporas governadas por essa posição ambivalente, do tipo dentro/fora, podem ser encontradas em toda parte. Ela define a lógica cultural composta e irregular pela qual a chamada “modernidade” ocidental tem afetado o resto do mundo desde o início do projeto globalizante da Europa (HALL, 2013, p. 82). (grifo do autor)

Nesse sentido, o *tempo da diáspora* pode ocupar o lugar entre continuidades e descontinuidades. Ele deve invocar um *passado que não passa* propondo mais uma vez sua ruptura. As semelhanças e as diferenças no tempo e no espaço serão resultados do conflito constante pelo fim do racismo. Essa será a condição que a diáspora nos colocará a pensar *entre lugares*. Dito isso, procuraremos prevenir os possíveis deslizamentos no *presentismo*, da forma como faremos seu reajustamento aos interesses do *Territórios Negros* ao longo de dois argumentos: primeiro, que o presente governará se nos voltarmos para uma educação patrimonial que se deixe reduzir por essencialismos étnicos ou nacionais; segundo, é preciso autorizar as diversas temporalidades que compõem a memória negra envolvida nos *Territórios Negros*, ao invés de cair em uma separação entre história e cultura.

Doze anos passados desde a lei 10.639, vivemos o momento em que, diante do status de oficialidade que a história africana e afro-brasileira ganhou no Brasil, é preciso

pautar o futuro das políticas públicas sobre o patrimônio e a memória negra. Sugerimos que o primeiro risco ao futuro é cair nas linguagens racializantes – ou seja, a ressuscitação da raça no momento em que o que pautamos é a sua morte. Isso pode acontecer quando estamos insistindo nas diferenças e esquecendo as semelhanças, ou na continuidade das diferenças e não nas suas descontinuidades. Por exemplo, quando recorremos a narrativas míticas sobre a África na origem de identidades fixadas no tempo e no espaço e não hibridamente compostas pelas redes culturais transversais que Gilroy chamou de *Atlântico Negro*³⁰.

Dessa forma, “a memória assume o tom bélico de autoafirmação e, ao mesmo tempo, de negação autoritária de tudo que compromete aquilo que se afirma. O movimento a favor da diferença descamba em uma cruzada contra a igualdade”³¹. Essas formas *presentistas* de lidar com o tempo limitam nossas imaginações temporais viciadas em responder dentro das linguagens racializantes e não para *além* delas. Pensando nessas limitações, Gilroy sugeriu que busquemos novas linguagens políticas que orientem a militância antirracista para o futuro.

Ao nos dirigimos para um novo estágio de reflexão e aspiração que corresponda às nossas novas circunstâncias enquanto deixamos o século da linha da cor para trás, minha sugestão é que precisamos nos tornar conscientemente mais orientados para o futuro. Precisamos encarar o futuro e encontrar linguagens políticas com as quais se pode discuti-lo (GILROY, 2007, p. 391)

Pressupondo que as identidades políticas exigem narrativas contínuas capazes de identificar um passado comum e incentivar solidariedades para a ação política, sugerimos que as mediações em torno do *Territórios Negros* não sejam pautadas em sustentar identidades negras, mas falar sobre elas e a partir das suas reivindicações. Dessa forma o patrimônio, a memória e a comemoração não serão orientados em torno da preservação, mas da ruptura com a lógica racista-colonial³².

Mais uma vez, a linguagem proporcionada pelo *tempo da diáspora* deve nos auxiliar nesses desafios. Ela nos ajuda a nos posicionarmos *entre lugares* - entre a necessidade de uma crítica ética e a legitimidade de identidades estratégicas do movimento e comunidade negra. Se a memória, em última instância, fará de tudo para se proteger, o *tempo da diáspora* ao se incorporar na avaliação histórica nos levará a interrogarmos as relações de poder no que diz respeito aos usos do tempo moderno e sua *colonialidade*. Pela diáspora, nos perceberemos entre duas identidades, mas também perceberemos que será preciso se posicionar diante dessa disputa, sem escapar da posição ética que obriga as memórias a duvidarem constantemente de si mesmas e a partir disso pautar seu futuro.

30 “Em oposição às abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas, quero desenvolver a sugestão de que os historiadores culturais poderiam assumir o Atlântico como uma unidade de análise única e complexa em suas discussões do mundo moderno e utilizá-la para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural”. GILROY, op. cit., 2012, p. 57.

31 RAMOS, Francisco Régis Lopes. 2010. Uma questão de tempo: os usos da memória nas aulas de História. Cadernos Cedex, Campinas, 30 (82): p. 403.

32 Assim como Ramos sugeriu uma mudança no conceito de patrimônio: “Não mais defende-lo como coisa em si, essencialmente pura e boa, mas na qualidade de apropriação do presente envolvido em disputas variadas, que vão da fé de cada um ao bolso de todos”. RAMOS, op. cit., p. 398.

Nossa segunda preocupação, que conseqüentemente deve complementar a primeira, é que ao pautarmos a diferença, caímos em separações rígidas frente às diferentes temporalidades. A experiência colonial nos coloca em convivência com diversas temporalidades que dificultam a análise de uma única relação com o tempo como fez Hartog. Diante dessas coexistências híbridas de temporalidades, corremos o risco de mudar as distinções hegelianas entre sociedades *com* e *sem* história para *sociedades de história* e *sociedades de cultura*³³. Rufer chama essa concepção hierárquica entre história e cultura de *tempo panóptico*, presente nos projetos imperialistas:

El tiempo panóptico estructura la división jerárquica entre sociedades de historia y sociedades de cultura, la noción de proceso obtura las demandas de las sociedades de cultura; y la idea de diversidad articulada en el tiempo único y homogéneo neutraliza la visión híbrida del tiempo como pérdida que es, en definitiva, la demanda por el reconocimiento de un régimen de historicidad: no el carácter múltiple de la nación, sino la contundencia histórica y continua en las formas coactivas y violentas de producción y reproducción de las identidades (RUFER, 2010, p. 29) .

Entramos no espaço em que é preciso pensar naquilo que devemos sacrificar no momento em que o que presenciamos é a gestação de uma nação multicultural. Tendemos a concordar com Rufer quando ele propõe que precisamos abrir mão de um caráter de autoridade disciplinar da história sobre o tempo e legitimar as formas que as distintas memórias imaginam suas experiências temporais, sempre pensando criticamente sobre as relações de poder. Isso seria mudar as condições de enunciação e revalidar a autoridade da memória. Um exemplo disso são as referências às religiões de matriz africana em boa parte do percurso do *Territórios Negros*, como na mediação sobre o Bará do Mercado, obra de arte do *Museu de Percurso* (localizado no ponto quatro do mapa da página sete). Caso não tomemos cuidados, poderemos transformar essas e outras propriedades culturais e intelectuais em objetos exóticos do crescente desejo da pós-modernidade pela diferença, jamais legítimas a ponto de questionar nossas concepções de cidadania e de democracia. O *tempo da diáspora*, mais uma vez, deve ser útil para que nos situemos em posições intermediárias entre a necessidade de reconhecimento da autoridade das memórias negras sobre sua experiência no tempo e a crítica ética a respeito de um futuro para além da raça – como já foi dito.

Para concluir, pensamos que a história e o ensino de história precisam de um tempo orientado cada vez mais pelo papel que o passado pode reivindicar no presente a necessidade da descontinuidade. Essa é a potencialidade do *tempo de agora* de Benjamin. É essa mesma potencialidade que reivindicamos a respeito de um tempo articulado na linguagem transgressiva da diáspora sobre a cultura. Caso não rompamos com as continuidades penosas de uma linguagem histórica racializante, por exemplo, jamais satisfaremos os anseios de Fanon em querer se livrar do poder determinante da história sobre seu corpo. Para isso, será preciso abrir mão de velhas certezas sobre o tempo, refletir sobre seu de-

33 RUFER, op. cit., p. 18

envolvimento anterior ao discurso histórico nas experiências culturais diversas *de tempo*, pensar as relações de poder que o modelo de tempo moderno encenou como a *colonialidade* do tempo subalterno e abrir mão de velhos binarismos que estiveram presentes no discurso histórico. Por fim, esse tem sido o fardo do historiador: trabalhar o passado para que ele consagre seu papel messiânico de nos livrar do fardo da história. Como diz Hayden White, precisamos de uma história que nos eduque para a ruptura:]

O historiador não presta nenhum bom serviço quando elabora uma continuidade especiosa entre o mundo atual e o mundo que o antecedeu. Ao contrário, precisamos de uma história que nos eduque para a descontinuidade de um modo como nunca se fez antes; pois a descontinuidade, a ruptura e o caos são o nosso destino (WHITE, 2014, p. 63).

O *tempo da diáspora* poderá trabalhar a experiência museal nas ações educativas em situações *entre lugares*, como no *Territórios Negros*, para posicionar estrategicamente continuidades para as futuras rupturas.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. **Obras Escolhidas**. Vol. 1: magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 241-252.

BITTENCOURT JUNIOR, Iosvaldyr Carvalho. Territórios Negros. In: SANTOS, Irene (org.). **Negro em preto e branco: história fotográfica da população negra de Porto Alegre**. Porto Alegre: Do Autor, 2005, p. 36-41.

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**, Brasília, DF, Outubro, 2004. Disponível em: < <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf>>. Acesso em: 13 de novembro de 2015.

CÉSAIRE, Aimé. **Diário de um retorno ao país natal**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As Almas da Gente Negra**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História in: _____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GILROY, Paul. **Entre Campos: nações, culturas e o fascínio da raça**. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. 2 ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

MUDROVIC, Maria Inês. 2012. La nación, el tiempo histórico y la modernidad: la historia como síntoma. **Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón**, 17: p. 25-38.

PEREIRA, Júnia Sales. 2011. Diálogos sobre o exercício da docência – recepção das leis 10.639/03 e 11.645/08. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, 36 (01): p. 147-172.

_____. 2010. Sentidos dos Tempos na Relação Museu/Escola. **Cadernos Cedes**, Campinas, 30 (82): p. 383-396.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do saber: colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. 2010. Uma questão de tempo: os usos da memória nas aulas de História. **Cadernos Cedes**, Campinas, 30 (82): p. 397-411.

RUFER, Marío. 2010. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. **Memoria y Sociedad**, 14 (28): p. 11-31.

VIEIRA, Daniele Machado. Percursos Negros em Porto Alegre: Resignificando espaços, reconstruindo geografias. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE GEOGRÁFOS, 7., 2014, Vitória. **Anais...** Vitória: CBG, 2014, n.p.

WHITE, Hayden. O fardo da história. In: _____. **Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014, p. 13-38.