

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

FRANCISCO CARLOS CARDOSO DA SILVA

INVENÇÕES NEGRAS NA BAHIA: PONTOS PARA DISCUSSÃO SOBRE O RACISMO À
BRASILEIRA

Orientadora: Professora Dra. Teresinha Bernardo.

SÃO PAULO, 2008.

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

FRANCISCO CARLOS CARDOSO DA SILVA

INVENÇÕES NEGRAS NA BAHIA: PONTOS PARA DISCUSSÃO SOBRE O RACISMO À BRASILEIRA

Doutorado em Ciências Sociais

Tese apresentado à Banca Examinadora, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, com concentração na área de Antropologia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Professora Dra. Teresinha Bernardo.

SÃO PAULO, 2008.

SUMÁRIO

Resumos	04
Prólogo	06
Introdução	12
Cap.1 - Invenções negras, cultura e identidade	28
Cap. 2- Processos de singularização	58
Cap. 3 - Racismo à brasileira	101
Cap. 4- Anti-racismo do MNU	129
Cap. 5- O Ilê Aiyê e a invenção contra o racismo	187
Conclusão	220
Bibliografia	222

RESUMO

Este trabalho discute as invenções negras na Bahia, enquanto devires minoritários, pensando o racismo e o anti-racismo na perspectiva da produção de subjetividade. A idéia de invenção já foi discutida por muitos autores, sendo que a maioria deles sempre partiu da criação do dominador, nosso diferencial é inverter o ponto de partida, sem desprezar o seu contrário, ou seja, considerando as ambigüidades inerentes aos devires. Analisa como as práticas e os discursos do Ilê Aiyê e do Movimento Negro Unificado (MNU) contribuem para a desconstrução construção de identidades étnicas-raciais dos negros em Salvador, no período que vai da fundação de cada uma dessas organizações - 1974 e 1978, respectivamente – até Fevereiro de 2001, verificando a relação estabelecida por eles entre cultura e política.

Ambas as entidades, através dos seus discursos e práticas na luta contra o racismo sofrido pelos negros, contribuem, cada uma a seu modo, para a construção e desconstrução de identidades étnicas-raciais em Salvador, produzindo subjetividades dissidentes, transculturais e transindividuais, que têm na cultura a sua matéria-prima.

Trata-se de um estudo para tese de doutorado na área de Ciência Sociais, que se debruça sobre conceitos como o de identidade, cultura e política, cuja perspectiva teórica-metodológica, segue um caminho interdisciplinar (da sociologia, da antropologia e da história), buscando conciliar procedimentos como a análise do discurso com o etno-texto e as abordagens sociológicas clássicas com as contemporâneas.

resume

Ce travail tente d'analyser comment les pratiques et les discours de l'Île Ayê et du Movimento Negro Unificado (Mouvement Noir Unifié) (MNU) contribuent pour la (dé)construction de l'identité ethno-raciale des noirs à Salvador, dans la période comprise entre la fondation de ces organisations – en 1974 et 1978, respectivement – jusqu'au carnaval de 2001.

Le but principal de cet étude est alors celui de douter en lumière la relation que l'une et l'autre de ces deux entités établissent entre culture et politique.

La recherche est arrivée dans les conclusions les suivantes: l'Île Ayê et le MNU, par moyen de ses discours et de ses pratiques, contribuent, chacun à sa façon, pour la construction et la déconstruction ethno-raciale à Salvador, en fabriquant des subjectivités dissidentes, transculturelles et transindividuelles, qui trouvent dans la culture son substrat.

Finalement, cet étude, qui vise l'obtention du Diplôme em Antropologia, aborde des concepts comme ceux d'identité, culture et politique, et dont la perspective théorique-méthodologique suit un parcours interdisciplinaire (mettant en rapport la sociologie, l'anthropologie et l'histoire), tentant de concilier des procédures comme l'analyse du discours et l'ethno-texte et les interprétations classiques si bien que les contemporaines.

Repercorrer de cabo a rabo, de quarto em quarto, os porões, as escadas, os redutos, os celeiros, aqueles que moram em você, esses quartos interiores que uma criança imaginava quando, interminavelmente, contava para si mesma a história de sua louca família e brincava de jogar sua irmã na masmorra, quando era má, e de dispor sob a luz mais favorável a mãe que enfim voltou - é disto que, juntos, saem à procura o analisando e o analista.” (Schneider, 1990:8)

PRÓLOGO

Esse trabalho *Invenções Negras na Bahia: Pontos para discussão do racismo à brasileira* é resultado de anos de pesquisa que me levou a recortar como objeto de análise o **Ilê Aiyê¹ e o Movimento Negro Unificado, em Salvador, da fundação dessas entidades (1974 e 1978), respectivamente, até o ano de 2001, destacando o processo de singularização operado por elas e como elas contribuem para o combate ao racismo e na definição da problemática racial no Brasil.**

Morei pouco tempo em Salvador, ainda que por três vezes, a última vez que deixei de morar na capital baiana foi em função de um acidente que sofri em Feira de Santana, que além de me virar ao avesso valeu-me o retorno à casa de minha mãe, de onde só sai casado, ainda me recuperando do acidente. Além disso, nunca fui de habitar num só lugar, sobretudo a partir do momento em que me tornei adulto, pois: *“Vivendo num momento que não pode situar em uma ou outra época de sua vida, nem atrelá-lo à ordem de uma duração orientada, o narrador encontra-se, como paciente sobre o divã, num tempo fora do tempo”* (Schneider, 1990:11)

¹ A origem do nome vem do Yorubá, Ilê significa casa, morada, Templo, e Aiyê, significa este nosso mundo e tudo que aqui vive, em contraposição a Orum, o Além. Juntas as palavras Ilê Aiyê, significa “Nosso Mundo “Nossa Casa” ou “Mundo Negro”.(Cardoso da Silva,2001)

Mas não é só a minha vida pessoal, a minha trajetória acadêmica também expressa esse meu caráter nômade. Fiz a graduação em Feira de Santana na Universidade Estadual de Feira de Santana, UEFS, Mestrado em Sociologia na Paraíba pela Universidade Federal da Paraíba e atualmente curso o doutorado em São Paulo na Pontifícia Universidade Católica, PUC-SP, em Ciências Sociais com concentração em Antropologia. Lecionei um ano e meio como professor de Metodologia do Trabalho Científico, MTC, na Universidade Estadual de Feira de Santana, UEFS, em Feira de Santana e desde 1999, ensino Sociologia na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, UESB, no campus de Vitória da Conquista, desde 2000.

Além de anunciar simplesmente esse meu caráter nômade, O motivo pelo qual faço o relato dessa trajetória, é também por entendê-lo como importante para explicar o meu recorte bem como para discutir identidade étnico-racial.

Sou filho de Salvador, criado em Feira de Santana, desde criança, apaixonado pelo carnaval, sou militante do MNU desde 1995, todavia, a crítica é, pois, a grande contribuição que esse trabalho pode dar para o movimento de combate ao racismo e para isso a independência é fundamental, mesmo estando o pesquisador envolvido diretamente. É tanto necessário quanto possível alcançar um certo distanciamento do objeto de conhecimento, compatível com a exigência que requer um trabalho acadêmico. Tal esforço implica num desafio difícil visto que o autor se insere no objeto empírico estudado, precisando desterritorializar-se enquanto agente dessa luta, por assim dizer, e territorializar-se enquanto pesquisador (Ortiz,1994).

Assim, mesmo concebendo que toda abordagem pressupõe um recorte onde o sujeito não deixa de lado os seus valores, sua visão de mundo, é preciso se desterritorializar, procurando reduzir a incursão da ideologia através do esforço da crítica e

do diálogo que nem sempre é tranqüilo. Todavia, a vinculação com o objeto também me possibilitou captar melhor alguns processos de produção de subjetividades, sobretudo algumas inquietações, como é o caso das ações afirmativas que não se constituem no tema central do meu trabalho, mas ajuda a pensar as práticas tanto racistas como anti-racistas, importantes para minha análise.

Discutir Invenções negras na Bahia, como expressa a própria epígrafe, implica em recorrer uma criação imaginativa, sem deixar de registrar como fez a antropóloga: *“Ao tratar a memória como antropóloga estou impossibilitada pela própria formação de pensá-la como individual pois seria do universo da Psicologia e afins. Assim devo tratá-la como memória coletiva”* (Bernardo, 2003).

Neste sentido iniciei este trabalho falando um pouco de minha vida, pois, estudar o movimento negro sempre foi para mim um desafio muito grande, parte de outro ainda maior que foi entrar na universidade quando estudar por si só já era um privilégio, e fazê-lo em tempo integral sem precisar trabalhar, então fazia parte de um sonho.

Diferente da maioria dos intelectuais brasileiros, eu sou filho de pais de origem humilde. Meu pai, um soldado que conseguiu se aposentar como subtenente da Polícia militar da Bahia. Minha mãe como boa parte das negras que tem o privilégio de ter um esposo com emprego, teve que optar entre trabalhar como cozinheira, emprego de pouca remuneração e de baixo status, ou tomar conta de seus filhos. Tendo escolhido a última opção, o que implicava num aperto maior para garantir a nossa sobrevivência, levando-me a disputar a oportunidade de estudar com mais seis irmãos, uma vez que meus pais enfrentaram grandes dificuldades para garantir acesso à educação para todos. Minha mãe, particularmente, sofria mais ainda, penitenciando-se por não alcançar uma formatura, a tão sonhada profissão da maioria das mulheres da época: professora. Empreendimento, cujo

requisito na época, era a conclusão do segundo grau, o que seria suficiente para nos oferecer melhores condições de vida, sobretudo em termos do ensino.

Enfim, meus pais acreditavam na educação e na superioridade do ensino privado na época, cabendo, entretanto ao meu pai como provedor a decisão e, como os recursos eram escassos, éramos três filhos, em idade escolar e não tendo condições de colocar todos os filhos em escola privada, tomou a seguinte decisão: colocar a filha, entre os três mais velhos. Na época fui preterido uma vez que nas minhas séries iniciais tive sérios problemas de saúde, diagnosticado como decorrente de deficiências visuais, o que me levou a usar óculos na 2ª série do primeiro grau.

De modo que meu pai optou, entre os seus três primeiros filhos, me colocar juntamente com o meu irmão mais velho na escola pública e a minha irmã, com o melhor rendimento escolar e, como a única filha mulher, na escola privada. Aliado a essa escolha, meu pai achava que eu deveria ter uma profissão e por isso colocou - me para trabalhar numa oficina de um parente para aprender uma profissão.

Inicialmente, estudava no turno vespertino e trabalhava no matutino. Não satisfeito com minha disposição de trabalhar um turno, transferiu-me para estudar à noite a fim de que eu trabalhasse o dia inteiro; atitude contra qual me rebelei, deixando de ir por um bom tempo á escola, o que quase me levou a reprovação do ano letivo.

Tudo isso foi muito difícil para mim na época, mas depois entendi o significado daquilo para meu pai: ele almejava que eu aprendesse uma profissão e/ou chegasse a ser gerente do meu tio - que era o modelo de ascensão social para ele; quanto a minha irmã, ele pretendia que ela se tornasse uma doutora como são popularmente tratados os médicos e os advogados no nosso país.

Todavia seu projeto não deu certo, pois minha irmã optou pelo curso de graduação em Antropologia. E mesmo ao concluir o segundo grau estudando á noite, fui trabalhar no comércio. Eu tinha um sonho de criança a realizar: deixar o trabalho e dedicar todo meu tempo exclusivamente ao estudo.

Não pude, evidentemente, realizar o sonho de estudar, integralmente, nem na infância nem na adolescência². Lembro que morria de inveja dos adolescentes que podiam se dedicar exclusivamente aos estudos. Até conseguir uma parte de bolsa para fazer cursinho, sem, contudo conseguir realizá-lo, uma vez que fui impelido pela necessidade de voltar a trabalhar. Fui depois de alguns anos estudar na Escola Técnica de Feira de Santana e continuava estudando e trabalhando. Era um período de muito esforço, lembro que ficava estudando madrugada adentro.

As frustrações do meu pai foram ainda mais longe. Três anos após ter concluído o segundo grau, resolvi estudar e fazer vestibular. A reação do meu pai foi contrária minha decisão, pois, segundo ele, eu não estudava o suficiente para passar. Tive uma contra reação imediata, afirmando que ia fazer e que passaria, pois eu era inteligente, segundo minhas convicções. Feito a prova, meu pai teve acesso ao resultado e ele fez o seguinte comentário: *“tem um nome igual ao seu na lista dos aprovados, verifique os números dos documentos a fim de conferir se de fato você foi aprovado.”* Respondi que não faria tal verificação, pois tinha certeza que tinha sido realmente aprovado.

Em suma, eu conto essa história para mostrar não apenas um drama individual, mas um fato que ficou registrado numa memória que não simplesmente se coloca no divã e sim se projeta na vida de milhares de negros, cuja realidade é atravessada por desafios, e para os

² Na verdade eu só conseguir dedicar-me exclusivamente aos estudos no Mestrado e no Doutorado.

quais a educação é fundamental. Portanto, uma coisa que parece ser tão simples como só estudar pode ser tão importante para uma criança e marcá-la por toda sua vida.

Assim também outras questões, subjetividades que para quem estudou a vida toda em escola particular ou no bom colégio público senão podemos dizer que impossível, no mínimo terá dificuldade para compreender.

Eu não tive cotas, muito pelo contrário, enfrentei de uma “contra cotas” existente contra a criança desde o maternal até a Academia, aliás, talvez seja aqui que exista o maior aparelho de cotas para os brancos.

Imagine quantas questões podem estar embutidas no Estatuto da Igualdade Racial, e na luta de combate ao racismo como um todo, os processos de produção de subjetividade, processos de singularização.

INTRODUÇÃO

Falar de invenções negras na Bahia é pensar o racismo e o anti-racismo e, sobretudo, discutir produção de subjetividade. A idéia de invenção já foi discutida por muitos autores, alguns dos quais vou analisá-los mais na frente, mas a maioria deles, embora opere no plano da subjetividade, sempre partiu da criação do dominador, nosso diferencial é inverter o ponto de partida, sem desprezar o seu contrário, ou seja, fugindo das dicotomias e, como comporta todo processo de produção de subjetividade, considerando as ambigüidades inerentes aos devires, sobretudo, os minoritários³.

Discutir cultura, identidade, racismo, políticas afirmativas e alteridades de uma maneira geral não constituem nenhuma novidade, seja na Antropologia, seja na Sociologia e tantas outras áreas do conhecimento, atualmente isto já se tornou lugar comum. A novidade é ousar fazê-lo a luz dos autores que trabalham com os devires minoritários. Outros autores trabalharam a identidade e cultura numa perspectiva bastante interessante do ponto de vista teórico-político, escapando da dicotomia cultura e política e do essencialismo, eu mesmo, avancei neste sentido em trabalhos anteriores, (Cardoso da Silva, 2001), e (Cardoso da Silva, 2006), contudo tais estudos levantaram questões inquietantes do ponto de vista político, sobretudo em relação à identidade, que aqui problematizo.

³Devir minoritário correspondente à singularização em oposição ao discurso encodificador que sustenta a semiótica dominante, ou seja, é aquele que vaza o código dominante, a idéia está ligada à possibilidade ou não de um processo singularizar. Singularidades femininas, poéticas, homossexuais, negras, etc., podem entrar em ruptura com a estratificação dominante. Não tem a ver com quantidade, por exemplo, os negros podem ser maioria, mas não têm o poder dominante.

Ou seja, algumas coisas do meu trabalho anterior⁴, (Cardoso da Silva, 2001), ficaram a ser explorada, tais como a idéia de desconstrução e construção de identidade em que a cultura é sua matéria prima e a própria idéia de movimento, - mesmo considerando inovadora a maneira que eu as opereí, rompendo com a idéia de essência tanto na identidade como no movimento -, resultaram em inquietações suficientes para levar-me a operar a noção de devir para os negros (Devir negro).

É necessário, contudo, reconhecer que todo processo de construção identitária é complexo em função das suas dinâmicas, das tensões envolvidas, sobretudo no caso do meu estudo, *As Invenções Negras em Salvador*, em que objeto/sujeito, os negros em Salvador, no qual me incluo, cujas práticas de combate ao racismo, concebo como matérias de expressão,⁵ considerando as formulações advindas de intelectuais oriundos do próprio movimento dos negros⁶ do qual faço parte e que é preciso pensar os avanços desse movimento, as conquistas e as contribuições que trouxeram para construção de relações sociais mais harmônicas, pela crítica e reação à forma como o negro tem sido discriminado negativamente⁷, por produzir subjetividade dissidente, permitindo a construção de auto-estima e propondo ações afirmativas no combate ao racismo no Brasil.

⁴ Em um dos trabalhos anteriores discuto o racismo, a identidade e a cultura a partir dos discursos e das práticas do Movimento Negro Unificado (MNU) e do Ilê Aiyê em Salvador, procurando compreender como o falar e o fazer dessas entidades contribuía para a construção e a desconstrução de identidade étnica e como ambas as entidades estabeleciam a relação entre cultura e política.

⁵ Segundo Suely Rolnik, ao contrário do caos, são energias geradas no atrito de matérias de expressão heterogêneas, forjando territórios para afetos desterritorializados. “O que nosso corpo vibrátil nos faz descobrir é que o pleno funcionamento do desejo é uma verdadeira fabricação incansável de mundo” (Rolnik, 1989: 40).

⁶ Entendendo movimento negro como uma luta, um conjunto de práticas e discursos anti-racistas que produzem para tanto subjetividades múltiplas capazes de construir e desconstruir identidades e forjar processos de singularização, linhas de fugas e ou linhas de destruição.

⁷ Para melhor precisão da linguagem sociológica os estudiosos estabeleceram uma distinção entre preconceito e discriminação, a qual adoto, em que o primeiro diz respeito a um sistema de atitudes através da qual se tem propósitos e disposições interiores, enquanto que o segundo, se refere aos comportamentos e ações concretas. (Pierson, 1971)e (Guimarães, 1998).

Nada disso, entretanto, justifica deixar de pensar os recuos e os limites desse tipo de mobilização. Faz-se mister, portanto, também refletir os limites da dissidência das práticas e discursos dos atores da luta anti-racista dos negros, as capturas desse movimento, os esquadrinhamentos desse tipo de produção de subjetividade, sem deixar de se inquietar do porque esse movimento tem sofrido sistematicamente uma oposição de um setor da sociedade, composto basicamente de intelectuais que defendem que o Brasil é um país democrático do ponto de vista das relações raciais.

E, se há muito já se discute que a história da população afro-brasileira não se constitui só em combate, no que concordo, é preciso entender também o fenômeno da institucionalização do movimento negro e outros extremos, e para tanto se faz mister pensar em outros termos analíticos, ouvindo criticamente não só os negros nesta discussão, até para se mostrar onde se esconde o racista de cada um de nós, sem perder de vista uma pergunta presente em todo trabalho: existe uma particularidade do racismo no Brasil?

Não precisa de muito esforço para demonstrar que um estudo desse tipo urge, e, sem dúvida resultará numa análise diferenciada das elaborações sobre relações raciais no Brasil, sobretudo se incorporar nessas análises as diversas contribuições sociológicas e antropológicas, tanto as clássicas como as contemporâneas.⁸

⁸ De maneira geral, só recentemente os estudiosos da América Latina passaram a incluir cor e etnicidade como variáveis explicativas do fenômeno da pobreza (Fernandes, 1964; Ianni, 1970; Hazembalg, 1979; Hasembailg & Silva, 1993). A América Latina antes era vista como um paraíso racial onde classe era mais importante do que raça ou etnia. Atualmente, mais especificamente após a Segunda Guerra Mundial, um considerável número de estudiosos, de maioria não latino-americano, defendem que as relações raciais no tocante a posição social dos afro-latinos são piores do que em sociedades racialmente mais polarizadas, como os Estados Unidos. A América Latina (no caso do Brasil é mais relevante em função da sua composição ser de maioria negra) deixou de ser vista como um paraíso e passou a ser pintada como inferno racial (Sansone, 1998)

Além disso, a continuidade dessa necessidade de definição de alteridades, ainda que sob nova roupagem, continua, mesmo quando se avança de forma significativa em termos da demonstração e do reconhecimento das desigualdades existentes no Brasil.⁹

De maneira que é preciso percorrer um itinerário na discussão sobre alteridade que dê conta das trajetórias dos indivíduos para além das dicotomias entre negros e brancos, entre mulheres e homens, entre cultura e política, entre classe e raça, enfim, que seja capaz de compreender os sentidos e os não sentidos das ações dos sujeitos históricos nos seus múltiplos agenciamentos, pensando a identidade enquanto uma problemática e sua implicação no processo de construção de desconstrução de subjetividades, o próprio devir.

Não basta dizer que a identidade dos negros é algo em construção, pois se ela não é concebida enquanto essência é dinâmica, e como tal, não é, ela está. Ou seja, afirmar que ela está em construção é redundante.

Para usar uma linguagem foucaultiana, a questão é literalmente mais embaixo, só uma análise do movimento negro enquanto devires minoritários nos colocará a frente nesta discussão. É preciso uma análise do devir negro com fito de ir mais longe e possibilitar pensar o que estamos fazendo de nós negros nessa trajetória.

Pensar a identidade pelo avesso e nas suas linhas entrecruzadas, nas suas linhas de fuga, nas suas múltiplas estratégias e o racismo enquanto uma idéia e ou sistema de atitudes, que acredita ou prega a existência raças humanas - superiores e inferiores- com diferentes habilidades e qualidades podendo ser hierarquizados em termos, morais,

⁹ Quando eu falo em definição de alteridade estou pensando em estudos sobre o outro, como é especificamente o caso das relações raciais entre os negros e os brancos, pois permanece um certo etnocentrismo que sustenta a exploração de quem é considerado diferente como se fosse inferior (Carvalho, 1989).

psicológicos, físicos e intelectuais¹⁰. É, portanto, pensar não apenas em termos etnográficos, mas no racismo que tem suas peculiaridades e suas transversalidades, seja enquanto fenômeno transnacional, em que os negros se encontram na diáspora, seja, enquanto uma mazela social que consiste ainda no sistema de desigualdades de oportunidades inscritas na estrutura da sociedade, em função das diferenças raciais.

Assim, discutir as invenções negras na Bahia, buscando elementos para pensar se existe um racismo á brasileira, é o nosso desafio e também o produto de desejos, paixões e comprometimentos com a minha história, com a minha ancestralidade e com a minha militância na luta anti-racista:

“Não considero que haja uma teoria ou uma cartografia geral da forma como são semiotizadas essas problemáticas. Esse ponto é para mim fundamental, pois a representação teórica e ideológica é inseparável de uma práxis social, inseparável das condições dessa práxis; é algo que busca o próprio movimento, incluindo nesse movimento os recuos, as reapreciações e as reorganizações das referências que foram necessárias. É a condição para que elementos de apreciação como Exu e Ogum, elementos do candomblé, sejam levados em consideração no modo de cartografia, de semiotização, de apreensão das problemáticas aqui no Brasil” (Guattari, 1996:26-27).

E em que pese, cada vez mais surgir novas pesquisas e aumentar o número de negros nas Instituições, as desigualdades entre negros e brancos - pelo menos a percepção do fenômeno -, aumentam por mais que se diga que o índice de pobreza diminuiu, por mais que aumente número de ONG e de negros no Palácio do Planalto e no Congresso Nacional.¹¹

Entretanto, percorrer nessa perspectiva de identidade no âmbito da organização política sem negligenciar a cultura e tampouco compartimentalizá-la em relação à política,

¹⁰ Pode se distinguir entre aqueles para quem a simples crença na existência das raças humanas já se constitui racismo e os que defendem que tal crença é tida apenas como *racialismo*. Segundo esses últimos, só são consideradas racistas as doutrinas que pregam a superioridade ou inferioridade das raças. (Appiah, Apud Guimarães, 1998)

¹¹ Não queremos dizer que os negros não devem ocupar o poder Institucional, assim como não podemos deixar de refletir a problemática étnica-racial com a radicalidade que tal fenômeno merece.

buscando ir além desse tipo de dicotomia e fazer uma análise que dê conta dos devires minoritários implica em desterritorializar-se enquanto negro em busca de um devir negro conectado com outros devires, ainda que com um objeto cujo recorte esteja bem direcionado para compreender os processos de singularização¹², produção de subjetividades e ou identidades na trajetória do Ilê Aiyê e do Movimento Negro Unificado (MNU) em Salvador, do período que vai da fundação dessas entidades (1974, 1978, respectivamente) até o ano de 2001, destacando pontos para análise do racismo á brasileira.

Ora, toda operação identitária é, por assim dizer, perigosa, e a identidade não pode ser operada como verdade, tampouco como mentira, não constitui qualquer essencialismo, sequer resulta ou se propõe a algum universalismo; o ser, no caso dos negros, não é e também não deixa de sê-lo. Ou seja, torna-se negro por uma contingência, que mediante situações de amor e/ou ódio, produzidas por zonas de afetos e intensidades. Identidades pressupõem práticas de territorialização e desterritorialização, de invenção por muitas mãos, formando uma teia através da cultura, pensada enquanto processos de ressignificação, como a política de construção e desconstrução de lugares. (Cardoso da Silva, 2001)

De maneira que pretendo mostrar neste trabalho o mundo que os negros de Salvador criaram a partir da análise dos discursos e práticas das entidades estudadas, dando, em certa medida, continuidade a pesquisa que realizei no mestrado, pois tal estudo suscitou outras questões oportunas, por assim dizer, contemporâneas, além de que, muitas das minhas posições anteriores eu já não as tenho, a exemplo, da reivindicação da utilização do termo raça.

12 Conforme Guattari são as próprias raízes de produção de subjetividade em sua pluralidade.

São muitas as perspectivas que tentam explicar ou discutir o racismo que vão desde aqueles que editaram a idéia de que não existe racismo, passando por quem acredita que as diferenças existentes são atribuídas às desigualdades sociais, e não diretamente relacionadas com a origem étnica ou racial. Também existem aqueles que defendem a existência do racismo, mas se contrapõem a utilização do termo raça, mesmo como sendo um construto que visa uma alternativa anti-racista. Por último, existem aqueles que defendem, como a maioria dos membros do movimento negro, a existência do racismo, operacionalizando a raça enquanto um termo indispensável tanto para a análise quanto para construção de política de ações afirmativa que corrijam as diferenças provenientes da situação de desigualdades tidas como raciais. Como sublinha Guimarães (1995:46):

“...em primeiro lugar, há a necessidade de se empregar o conceito, para demonstrar o caráter específico das práticas e crenças discriminatórias que fundamentam formas agudas de desigualdades raciais e, em segundo lugar, o fato de que, para aqueles que sofrem ou sofreram os efeitos do racismo, não há outra alternativa senão reconstruir criticamente as noções da mesma ideologia - a vitimização é uma prova mesma de que o terreno que justificou tais práticas discriminatórias tem uma efetividade maior que a do círculo de um giz.¹³ (Guimarães,1995:46)

Faz-se mister discutir a configuração do racismo no Brasil. Se ele tem mesmo uma natureza ou se apresenta de diversas formas, ou pode-se dizer que existe no país uma particularidade ou um racismo à brasileira é que não se trata de um racismo e sim de vários racismos e, por último se emerge um novo tipo de racismo ou se trata do velho com a nova roupagem.

¹³Segundo Antônio Sérgio Guimarães, Paul Girov está entre estes, a novidade é que esse autor postula que todo discurso que recria raças está ultrapassado, por assim dizer, anacrônico, visto que a negritude hoje pode significar prestígio significativo, ao invés de implicar em abjeções para um telesektor de info-treinamento, diante dos quais os resíduos das sociedades escravistas e os vestígios paroquiais do conflito racial americano necessitam ser substituídos por outros interesses provenientes da planetarização do lucro e da abertura de novos mercados, cuja memória da escravidão se distancia bastante. Além disso, para ele já não precisamos historicamente de identidade racial para avançar nossos pontos vista, conseqüentemente, não mais precisamos da idéia de raça, seja ela biológica, seja social. (Guimarães, 2002)

O conceito de raça nos Estados Unidos, segundo Antonio Sérgio Guimarães¹⁴, é tão evidente e óbvio que, mesmo os sociólogos sentem-se desobrigados de conceituá-los. Já em outras partes do mundo, como o Brasil, esse é um conceito evitado sistematicamente, só utilizado por pessoas do senso comum quando são discriminadas ou pelo movimento negro. (Guimarães, 1995)

Para Guimarães tanto a extrema transparência (aqueles que reconhecem o racismo como produto de uma ideologia que tem na raça o pressuposto das diferenças) quanto à completa (in) visibilidade das raças (aqueles que não vêem o racismo como fruto de um processo de naturalização da idéia da existência de raças diferentes, classificáveis em graus superiores e inferiores) se fundamenta numa mesma concepção de ciência realista e na mesma atitude de repulsa, pelo menos em termos discursivos, ao racismo.

Segundo esse autor, no que concordo, a distinção entre grupos de cor e as desigualdades sociais a eles associadas fundamentam-se numa idéia peculiar de raça e numa forma peculiar de racismo, ou seja, em função das marcas fenotípicas e de aparência física que devem ser compreendidas em termos teóricos e ideológicos. (Guimarães, 1995)

Enfim, são essas questões a partir das práticas e discursos do movimento negro, enfocando o racismo no Brasil tomando o Ilê Aiyê e o MNU em Salvador como objetos empíricos, que esse trabalho se propõe analisar.

Procedimento metodológico

¹⁴ Em *Raça Racismo e Grupos de Cor no Brasil*, publicado em 1995.

Uma vez definida as questões suscitadas neste estudo, a discussão sobre a produção de subjetividade, a identidade e a existência ou não de racismo à brasileira, resta definir os desdobramentos.

Pretendo dá continuidade em termos teóricos-metodológicos a Análise de Discurso (AD) que em alguma medida será inspirada no etnotexto já que esse é um procedimento metodológico utilizado por uma equipe interdisciplinar de pesquisa, cujo recurso característico consiste em deixar que os depoentes de uma dada comunidade construam um discurso sobre si mesmo, enquanto comunidade, buscando os sentidos e os não sentidos tecidos nas suas falas em consonância com as suas práticas.

Além disso, o etnotexto tem despertado maior interesse pela busca de sentido do que dizem os depoentes na construção e formulação de referências identitárias de uma dada comunidade e é interessante, contudo, porque percorre um caminho na análise do discurso - muito próximo ao meu - pelo qual não se privilegia a busca da veracidade do discurso, mas o significado para os testemunhos, não enquanto indivíduos isolados da sua comunidade, mas sim, enquanto produtores de uma subjetividade dissidente.

Antes de se preocupar com a verdade contida no discurso, se procura entender a sua lógica, tentando dar conta da própria vontade de verdade que está contida nele, dentro das configurações culturais enquanto campos onde se defrontam os diferentes sujeitos assumindo a palavra.

“São estas relações de força, de poder que presidem a escolha dos enunciados, o agenciamento de matérias de expressão, dando origem a uma multiplicidade de práticas, discursivas ou não, que por sua vez constituem diferentes sujeitos á medida em que estes ocupam diferentes lugares neste campo de forças e de linguagem. Isto não quer dizer que estes apenas sejam assujeitados pelas relações de poder e pelos discursos, mas também subjetivam, se constituem como sujeito de forma diferenciada, á medida que singularizam a introjeção do código, á medida

que resistem a este, que resistem às forças e aos discursos que querem sujeitá-lo” (Albuquerque Jr. 1993:90).

A análise de Discurso, entretanto é o procedimento básico dessa pesquisa, até para não se render a uma perspectiva meramente fragmentária e relativista, tampouco, se submeter às abordagens herméticas, maniqueistas que submetam o processo ao método, uma vez que no etnotexto, a entrevista gravada, documento básico desse tipo de pesquisa, é na verdade, um trabalho de ‘construção de fonte’ realizado pelos entrevistados e entrevistadores em constante interação. (Monteiro,1994) Nesta direção, além de me apropriar de vários trabalhos que estudaram as mesmas entidades que estudo, alguns dos quais tive acesso as entrevistas, fiz 12 entrevistas priorizando trabalhar os militantes de diferentes condições, inclusive alguns que participaram das duas entidades. Mas o critério que definiu a quantidade das entrevistas foi de encerrá-las a partir do momento que os dados começaram a se repetir.

Embora não pretenda levar a técnica da Análise do Discurso até as últimas conseqüências, uma vez que não sou especialista, falar desta abordagem exige alguns esclarecimentos. Tal campo de análise emerge nos anos 60 muito influenciado pela filologia. Traz sua contribuição como uma hermenêutica contemporânea e como tal ela supõe que há um sentido oculto que deve ser captado, o qual sem uma técnica apropriada é inacessível. Não se pretende aqui dominar o sentido, mas trazer à tona níveis opacos à ação estratégica de um sujeito, (Orlandi, 2000)

A Análise de Discurso, como seu próprio nome indica, não trata da língua, nem trata da gramática, embora todas essas coisas lhe digam respeito, ela trata do discurso. “*E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a idéia de curso, de percurso, de correr por,*

de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando” (Orlandi, 2000:10)

Trata-se de operar o discurso enquanto uma prática, um acontecimento, de maneira que ao buscar seu sentido ou sua estrutura, o investigador é lançado para fora do discurso, relacionado os diferentes discursos e, não se limitando a este nível, articula-se as “formações discursivas”¹⁵ com práticas econômicas, políticas e sociais. (Machado, 1981:62) Além disso tem o aspecto do controle do discurso, do poder, diz respeito também pelo que se luta, como diz Foucault:

“Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimento que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada temível materialidade “(...) **não é simplesmente aquilo que manifesta (oculta) o desejo; ‘é, também, aquilo que é o objeto de desejo; e visto que- isto a história não cessa de nos ensinar- o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistema de dominação mas aquilo por que ,pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.**(Foucault,1996:8/9)Grifo meu.

Esta perspectiva é interessante, pois me permite analisar as praticas e discursos como acontecimentos que produzem dizibilidades e saberes sobre os negros bem como ajuda a compreender o que nós do movimento negro estamos fazendo de nós mesmos, pois existe um certo consenso por parte dos membros dessas entidades em torno de uma avaliação positiva sobre esses anos de movimento negro. De maneira que tanto os discursos como as práticas articuladas pelos sujeitos envolvidos ao longo desta história de existência tanto do Ilê Aiyê como do MNU, defendem a tese de que contribuíram definitivamente para a construção e desconstrução da identidade étnica dos negros em Salvador, que foram responsáveis por uma ação que colocou em xeque um modo de fazer política que não só

¹⁵ Formações discursivas segundo Foucault, um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram uma época dada e para uma área social, econômica, geográfica ou lingüística dadas as condições de exercício de função enunciativa.

excluía o negro com seus problemas como separava cultura de política, esvaziando o conteúdo político de suas manifestações culturais (Cardoso da Silva, 2001).

Sobre as entidades estudadas

As práticas e os discursos dos sujeitos da luta anti-racista das entidades estudadas aqui são dissidentes, à medida que fabricam novos modos de ser, elaboram discursos fundadores, nos quais expressam a forma de ser e dizer o negro, e combatem o racismo a partir de invenções de categorias analíticas e práticas, as quais constroem e desconstroem sentidos e “não sentidos”; Elas têm de ser compreendidas dentro de um processo de singularização das relações raciais, de territorialização e desterritorialização de identidades, melhor dizendo, das subjetividades dos negros.(Cardoso da Silva, 2007)

Além disso, o fato das lutas destes sujeitos estarem entrelaçadas, por assim dizer, pelo fio do racismo, não nega a existência também de dissidência entre eles. Cada um atua com suas particularidades; resistindo à semiótica dominante, mas cada uma a seu modo, por exemplo, no caso do Ilê Aiyê e do MNU em Salvador.

O Ilê, desenvolve uma ação política eficiente de simulação e construção de mascaras identitárias, forjando um jeito de ser “africano” que foge ao enquadramento da política tradicional e do modo de ser do MNU; sendo que este último, por sua vez, acaba, em alguma medida absorvendo a influência cultural e política de ser, por assim dizer, ocidental, muito própria dos grupos sociais que se reivindicam de esquerda.” (Cardoso da Silva, 2001)

De modo que as práticas e discursos de ambas entidades atuam ao mesmo tempo, como uma construção eficiente – pois se contrapõe ao enquadramento, a uma definição de lugares do negro como inferior e inventa novos negros, escapando do universal.

O surgimento das entidades aqui analisadas e a história do negro na Bahia apontam para essa característica, por assim dizer, escura, não só na cor da pele da população como nos costumes e no modo de vida de uma forma geral.

O Ilê surge em novembro 1974 no Bairro onde a imensa maioria era de negros, a Liberdade. Foi uma forma de um grupo de amigos e ou parentes encontrou de participar do carnaval sem ser discriminado, segundo Vovô. “ *Era um bloco da Liberdade, onde só negro participava (...). Eram parentes e amigos do Bairro e a gente tinha costume de se reunir porque havia um grupo chamado de a “Zorra” que promovia passeios e festas. Discutia-se, também, sobre essa coisa do Blach, do negro, da discriminação.* “(Vovô)

Das muitas características singulares apresentadas pelo Ilê Aiyê, além do apelo “africano”, vale a pena destacar o fato deste bloco ter nascido dentro de um Candomblé¹⁶ - o Ilê Axé Jitolu - na Liberdade, formado por um grupo de jovens amigos sob a liderança da matriarca Mãe Hilda, que não por coincidência é mãe de Vovô, atual presidente do Ilê Aiyê

Os testemunhos têm afirmado a força política de suas manifestações culturais no combate ao racismo produzindo uma comunidade de sentido, produzindo uma nova forma

¹⁶ O termo que primitivamente significava dança e instrumento de música e, por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos negros.(Bastide, 1978) A primeira referência num documento histórico aparece em um contexto de rebelião quando em 1826 africanos ligados ao levante do quilombo do Urubu se refugiaram numa “casa a que se chama candomblé”. O que mostra que a religião e a festa funcionaram como elementos essenciais na rebeldia escrava(Reis& Silva, 1989), Contudo neste trabalho nos limitamos a operar a noção de Candomblé como um conjunto de práticas e crenças religiosas, cujos fundamentos foram recriados pelos negros na Bahia a partir de elementos sagrados e simbólicos oriundos da África (que na Bahia são reelaborados, combinados a outros e incorporados) produzindo uma rica semiótica que trabalha o axé, a força, as energias existentes entre dois mundos: um o mundo terrestre do cotidiano (aiê), o outro, (orum)o mundo do além, do alto, que equivale ao celeste do catolicismo.

de dizer, de saber e fazer, ou seja, uma nova epistemologia, uma invenção, como atesta o seguinte depoimento:

“ Aqui na Bahia tinha um grupo de negreiros, pessoas brancas que dominavam o estudo da cultura negra, no candomblé, na capoeira, nas artes plásticas ninguém podia se destacar se não fosse desse grupo. O bloco Afro foi uma coisa que surgiu fora do controle deles, e realmente levou a gente a pensar e descobrir que podia fazer muita coisa. Antes o pessoal do Movimento Negro¹⁷ nos criticava, achava que a gente só sabia fazer batucada, pois achava que as mudanças não podiam ser pelo cultural, tinha que ser pelo político. Nós conseguimos mostrar que as mudanças eram pelo cultural, era onde tínhamos força para atingir o político.” (Vovô)

Segundo Silva (1988), o Ilê Aiyê propiciou um clima de afirmação de identidade do negro na Bahia, de maneira que a movimentação desse segmento em época mais recente teve seu ponto de partida na criação, em 1974, do Bloco Ilê Aiyê. É o que reforça uma das suas atuais diretoras:

“Mas já se passaram 24 anos. Para mim e ele é o marco em todos os aspectos falando, porque aí tem outros desdobramentos. Independente de mudar a cara e o ritmo do carnaval baiano, influencia uma moda na Bahia, influencia todo um colorido. Eu sou de uma época em que negro não vestia vermelho, nem amarelo, nem estampado. Eu sou de uma década, sou filha, sou irmã de 5 mulheres, todas estilo igual, e lá em casa era proibido comprar vermelho, o resultado você já sabe: negro não veste vermelho... Hoje você vê o Ilê Aiyê que mudou isso. O próprio estilo, o biotipo da gente. A gente aceitar esse biótipo, tudo começou foi com o Ilê Aiyê.” (Arani Santana)

Quanto ao MNU - Movimento Negro Unificado -, foi em 1976 que começaram os primeiros contatos entre São Paulo e Rio, que depois se estenderam para os outros Estados, como a Bahia. Através do boletim do Instituto Nacional de Pesquisa e Cultura (INPC) se deu a maioria das comunicações e as discussões gravitaram em torno de uma questão central: a criação de um movimento negro de caráter nacional. Foi assim que se iniciou as bases do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, o MNUCDR, posteriormente MNU.(Cardoso da Silva, 2001)

¹⁷ Esse movimento que ele se refere é o MNU.

A fundação do MNU se deu em menos de quatro anos depois do surgimento do Ilê, em 18 de junho de 1978, numa reunião em São Paulo onde se encontraram membros de várias entidades e de grupos que desenvolviam trabalhos junto à comunidade negra com o objetivo de combater o racismo contra os negros. O estopim do ato de protesto que deu origem à fundação da entidade foi a agressão racial sofrida por quatro garotos do time juvenil de voleibol do Clube de Regatas Tietê, os quais não foram aceitos no time pelo fato de serem negros, e a morte de Robson Silveira da Luz, trabalhador, pai de família, torturado até a morte.

Tal ato de protesto aconteceu com grande êxito em frente do Teatro Municipal de São Paulo:

“A primavera de maio do Movimento Negro brasileiro recente aconteceu dez anos depois da primavera de Praga e do Maio de 1968 dos estudantes franceses. Aconteceu precisamente em 1978 quando: 1) o poeta negro Cuti (Luis Silva) publica POEMAS DA CARAPINHA, retomando o processo evolutivo da literatura de temática negra que Solano Trindade nos legou; 2) em São Paulo jovens escritores negros lançam o primeiro número dos CADERNOS NEGROS; 3) ainda em São Paulo, em 18 de junho, era criado o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, primeiro movimento negro de caráter nacional depois da Frente Negra Brasileira, na década de 30” (Silva, 1988: 07)

O embrião da fundação da seção do MNU na Bahia se deu a partir de um pequeno grupo chamado de Nêgo que estudava a problemática do negro brasileiro e que viria a estabelecer contato com o movimento negro nacional, articulando-se na luta contra o racismo.

Em suma, são duas entidades que respondem ao racismo na Bahia que por sua vez tem muitas particularidades em relação ao racismo dentro e fora do Brasil, assim como aponta aspectos semelhantes com outras formas de racismo, o que nos permite analisar as suas práticas e discursos com relação ao que estamos apelidando de racismo à brasileira.

Sobre o conteúdo da tese

Para encerrar essa introdução apresento o conteúdo deste trabalho. No primeiro capítulo discuto as obras que abordaram essa idéia de invenção no que elas se diferenciam do meu trabalho utilizando uma bibliografia polêmica para tanto, uma vez me aproprio de autores através dos quais, por assim dizer, opero verdadeiras peripécias acadêmicas na discussão de raça e identidade;

No segundo capítulo mostro como se configura o contexto da fundação do Ilê Aiyê e do Movimento Negro Unificado e os nexos que ajudam a explicar seus discursos e suas práticas enquanto invenções negras;

No terceiro capítulo, inicio a discussão sobre a natureza do racismo no Brasil, destacando algumas continuidades e rupturas nas análises feitas sobre ele e a singularidades das relações raciais no Brasil;

No quarto capítulo inicio a segunda parte da tese onde analiso as práticas e os discursos procurando relacioná-las ao racismo brasileiro, começando pelo MNU, vendo em que medidas este produz subjetividades dissidentes e consegue se conectar com outros devires minoritários. Reservo os dois últimos capítulos, portanto, para discutir as ações dos membros do MNU e Ilê Aiyê, respectivamente.¹⁸

No quinto capítulo pretendo analisar as práticas e os discursos produzidos pelos membros do Ilê Aiyê, frente ao racismo sofrido pelos negros, as contradições e a contribuição dessa entidade no processo de construção de identidade étnica-racial dos negros em Salvador, os processos de singularização, o devir negro.

¹⁸ Entendendo como ações aqui nada menos que os discursos e as práticas enquanto acontecimentos.

A ordem de apresentação dessas ações não é cronológica até para romper sempre na medida do possível com a linearidade, de modo que o Ilê Aiyê ainda que tenha precedido o MNU quase quatro anos, será analisado em termos de suas ações no último capítulo, enquanto aquele que é mais novo será analisado no quarto capítulo.

CAPÍTULO I

INVENÇÕES NEGRAS, CULTURA E IDENTIDADE

Esse capítulo tem como objetivo problematizar o que eu chamo de invenções negras, ou seja, toda uma produção de subjetividade dissidente, que se constituem em campos de forças. Como anunciei na introdução, outros autores já trataram de invenções, enquanto produção de subjetividade, embora sempre como uma construção visando sempre

uma dominação que não acontecia sem a contribuição e, simultaneamente, a resistência do dominado.

Mas os trabalhos sobre invenção, mesmo os que operam com uma certa proximidade com esse estudo tem algumas variações que vale a pena retomá-los. A obra que começo analisando, que segundo o autor, consiste na versão resumida da sua tese de doutorado,¹⁹ trata-se de um trabalho analítico de fôlego, que foge da ilusão da retrospectiva, fazendo uma análise de discurso, que ao invés de pretender resgatar a memória ou a identidade da região Nordeste, busca explodi-las.

“Questionamos a própria idéia de identidade, que é vista por nós como repetição, uma semelhança de superfície, que possui no seu interior uma diferença fundante, uma batalha, uma luta, que é preciso ser explicitada. A identidade nacional ou regional é uma construção mental, são conceitos sintéticos e abstratos que procuram dar conta de uma generalização intelectual, de uma enorme verdade de experiências efetivas” (Albuquerque Jr., 2001:27).

O fôlego do trabalho desse autor não se expressa no tamanho da região, nem no extenso período por ele analisado, mas na análise de um volume significativo de obras e fontes, sobretudo, da análise de discurso sobre o Nordeste, a partir de toda uma produção imagético-discursiva, passando pela literatura, música, cinema e outras artes, o que já revelam a importância deste trabalho. De maneira que o livro não é apenas um convite à leitura, mas uma convocação para todos interessados nas discussões sobre diferenças ou, se quiser, sobre alteridades, processos de naturalização e de produção de subjetividade, já que não se trata de um confisco pragmático da história, nem da busca de verdade sobre uma região e sim do jogo de verdade sobre a mesma, o truque que resultou na sua invenção.

Nesta obra, Albuquerque faz uma arque-genealogia desta região que em si, já consiste num elogio á analítica, uma vez que o autor fica dentro e fora das fronteiras e

¹⁹ *A Invenção do Nordeste e Outras Artes, 2001.*

estabelece que não quer defender o Nordeste, mas atacá-lo, que não quer sua salvação e sim a sua dissolução. Além de que, Com a sua argúcia refinada de analista, o autor tira o Nordeste da sua fixidez historiográfica, como diz Margareth Rago no prefácio deste livro: *“Diferentemente de uma história Social, este trabalho inscreve-se como uma História Cultural do Nordeste, desfazendo noções essencialistas que instauram a região nordestina no campo fixo e irrecuperável da natureza e que a localizam hierarquicamente em relação ao Sudeste e ao Sul do País”*.

Além produzir uma análise genealógica operando uma ruptura com a historiografia tradicional, seja ela regional, ou até mesmo social, realiza uma pesquisa interessada que desnaturaliza a idéia de região, onde o mesmo se mostra e demonstra como a região Nordeste emerge no começo do século XX, enquanto uma construção imagética - discursiva resultado de uma trama entrecruzada de relações de saber e poder, tecidas por muitas mãos, cuja emergência também é resultado de uma relação política e cultural conflituosa, de uma bipolarização entre Norte e Sul e se dá num processo em que se forjam várias identidades.

Albuquerque Jr., portanto desconstrói o Nordeste pacífico e homogêneo e faz um inventário dos estereótipos e aquilo que ele chama de mitos que emergiram com o próprio espaço físico. Mostra-nos a tessitura de uma realidade imagética - discursiva, cuja representação se materializa na realidade através das múltiplas estratégias e interesses políticos, dos quais vale destacar o Nordeste enquanto espaço da saudade de lado, e do outro, o Nordeste transcendental da esquerda, enquanto espaço da transformação, que também não rompe com o homogêneo e não é tão radical com a tradição, já que busca transpor para o popular, para o sertanejo, a missão catártica do proletariado, que no

máximo acaba se reduzindo a uma luta contra o domínio urbano e burguês. Como diz o próprio autor:

“Nordeste dos intelectuais de esquerda, termina por estar preso à mesma trama imagética enunciativa da visão conservadora, saudosa e romântica que o constitui; termina por atualizar imagens e enunciados há muito tempo usados pelas oligarquias locais no seu discurso da seca, para conseguir piedade nacional” (Albuquerque Jr., 2001:293).

Enfim, mostra o Nordeste como uma invenção recente da primeira década do século XX, tecida como uma nova produção imagético-discursiva, uma nova dizibilidade e visibilidade, forjadas enquanto processos de desterritorialização e territorialização, sobretudo porque, levanta questões inusitadas e mostra que não existe um Nordeste, mas muitos Nordestes.

O autor desconstrói o Nordeste, mostra-o em ruínas (patriarcal e oligárquico) em busca de uma reterritorialização, um processo que se ancora num debate sobre identidade regional e nacional, no qual se configuram vários interesses e estratégias, dentre os quais se insere os das regiões Sudeste e Sul do País. Ou seja, o livro monta as peças de um quebra cabeça fascinante. São pedaços de uma região colados com muita erudição, uma análise que trata da emergência de um objeto de saber e de um espaço de poder: a região Nordeste, entendida como uma espacialidade fundada historicamente, uma imagística e textos que lhe deram realidade e presença, bem como uma produção de pensamento.

Ele faz, portanto, uma análise foucaultiana, atravessada por batalhão de autores com destaque especial para Nietzsche, Deleuze e Guattari e Said. Mas não só isso é inegável a sua fidelidade a esses autores, ainda que, mas diretamente influenciado por Said,²⁰ diria até que existe uma relação de dependência que o amarre um pouco. É possível perceber isso quando se analisa a influência da obra de Said sobre a sua Invenção do Nordeste, pois a

²⁰ Um analista ousado que faz uma análise foucaultiana rompendo a com a noção de autor do mestre Foucault em *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, (1990).

mesma dá saltos que Albuquerque e incapaz de realizar como conceber a identidade e a raça nesse jogo de verdade como fez aquele que mais o influenciou nesse seu trabalho sobre uma geografia imaginativa.

Said, (1990), mostra como o Orientalismo é uma realidade imagética discursiva uma idéia um construto com realidade e presença, uma invenção do ocidente sobre o Oriente, uma relação de poder e saber, uma produção e não uma mentira sobre o oriente. Demonstrando como o orientalismo é uma invenção, uma produção eurocêntrica de conhecimento sobre o oriente, tomando como, por exemplo, a maneira que Dante pinta Maomé no seu Inferno (Said, 1990:78.).

Ele demonstra como se apresenta diferentes fases do orientalismo, mostrando que este chega até um certo revisionismo, mas que não colocava em xeque os interesses coloniais e de alteridade ou invenção²¹. Chega a demonstrar as nuances do orientalismo e como boa parte dos orientalistas conduziam a produção de acordo com os interesses da Europa, ainda esses variassem conforme anseios das respectivas metrópoles

Enfim, o contorno da dominação por mais que pretendesse científica, racionalista, no fundo respondia anseios coloniais e identitários das colônias e dos próprios orientalistas, inclusive em termos fundamentalistas (religiosos), a exemplo da narrativa de Chateaubriand pela sua postura de visionário conforme citação abaixo, passagem pela qual no final ele não é mais um homem de ciência, mas um contemporâneo de Deus.

“Quando viajamos pela Judéia, primeiramente um grande tédio toma o coração; mas, passando de um lugar solitário a outro espaço se estende sem limites a nossa frente, lentamente o tédio desaparece, e sentimos um secreto terror que longe de deprimir a alma, dá - le coragem e eleva o nosso gênio inato. Coisas

²¹ Ou coisificação do outro, para usar um neologismo utilizado por mim.

extraordinárias surgem em todas as partes da terra trabalhada por milagres: o sol escaldante, a águia impetuosa, a figueira estéril; toda a poesia todas as cenas das Escrituras estão presentes aqui. Todo nome esconde um mistério; cada gruta declara o futuro; cada cume conserva em si as palavras de um profeta; Deus em prosa falou dessas margens; as torrentes áridas, os rochedos dilacerados, os túmulo abertos dão fé do prodígio; o deserto parece ainda umedecido de terror, e diríamos que não pode ainda quebrar o silêncio, desde que ouviu a voz do eternos.”(181)

Trata-se de um trabalho que mergulha numa geografia imaginativa indo fundo na produção de uma alteridade do espelho e da construção de uma realidade imagética de afirmação da Europa inventando o seu contrário, para o que o autor chega a afirmar textualmente a questão fundamental para os orientalistas por ele analisados era manter o Oriente e Islã sob o domínio do Homem Branco.

Não só mostra que o orientalismo é uma invenção e não uma mentira, como demonstra que ele tem sua geneologia e é produto de relações de poder e de raça: “ *Para os homens brancos a única maneira de ‘limpar uma terra’ é mediante um delicado acordo, uns com os outros, um a ilusão aos perigos da rivalidade europeia nas colônias...*”(Said, 1990:232).

É claro que nada disso que mencionei sobre a obra citada de Albuquerque em relação ao próprio Said, é bom evidenciar, é bastante para desmerecer o seu trabalho, pois além de fazer um recorte original, traz uma grande contribuição para a história do Brasil.

De modo que não pretendo sequer alcançá-lo em importância, muito menos superá-lo, até pela abrangência e o volume de documento analisado, como já destaquei, é um livro que deve ser recomendado, cuja metodologia influenciou-me em alguma medida por operar uma idéia de invenção, contudo é em um outro texto sobre cultura seu que vou citá-lo mais a frente, que ele consegue me seduzir, já que esse trabalho focaliza mais a ação dos sujeitos que produzem a subjetividade dissidente e não o truque que resultou na sua invenção.

Voltando a falar em livros que tratem invenções, há um interessante para pensar as invenções negras²², uma vez que tem o negro como tema. Embora também opere a invenção como produção do dominado em que se propõe a discutir segundo o título, o percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros, é interessante na medida em que se pergunta como as idéias iluministas ao mesmo tempo criticaram a escravidão e contribuíram para a hierarquização das raças, e como essas idéias contribuíram com tratamento dado ao escravo e ao negro liberto no Brasil.

A autora traz questões muito oportunas para o debate sobre o racismo ao se propor investigar as influências que as teorias desenvolvidas a partir das pesquisas nas áreas de biologia e da antropologia, durante o século XVIII, exerceram sobre o estabelecimento das teorias raciais do século seguinte, quando quase ninguém mais duvida do absurdo do sistema escravista, mas, também, quando se considera como uma verdade absoluta a superioridade da raça branca e, conseqüentemente, inferioridade das demais.

O livro pretende mostrar de que forma o ser negro foi produzido como idéias a partir das necessidades políticas que fizeram com que os conceitos elaborados em diferentes áreas do conhecimento justificassem e reinventassem, a cada momento o lugar do negro na sociedade. *“Por isso essa invenção totalmente datada, apresenta-se como ontologia de um ser que sempre, sem começo nem fim, foi inferior, foi sombra e negatividade.”*(Santos, 2003).

A autora parte de um deslocamento operado pelos iluministas, segundo qual se abandona à preocupação mesma da essência da natureza em troca da metodologia da descrição que estava envolto de uma série de contradições. A primeira era que no intuito de

²² *A Invenção do Ser Negro: o percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*, de Gislene Aparecida dos Santos.

se afastar da metafísica na falta de Deus o que poderia assegurar continuidade e a uniformidade da natureza e suas leis universais?

David Hume postula que a regularidade da natureza nada mais é do que uma necessidade psicológica do homem, que precisa nela crer para edificar todo e qualquer conhecimento. De maneira que é o homem que estabelece relações causais que sai da parte para o todo, e pressupõe essa mesma ordem para a natureza. Se ela existe não advém de deduções lógicas, nem de características físicas, ou ao menos matemáticas ou transcendentais, mas da psique e do hábito. Ou seja, o centro do conhecimento é deslocado da física para a biologia, portanto, para observação, experiência, e descrição dos hábitos humanos *“esta metodologia fortalece a confiança na experiência, determina o raciocínio por analogia para verificar seguramente a relação entre as partes e o todo.”* (Santos, 2003; 24).

Diderot conclui que a verdadeira riqueza da filosofia reside no conhecimento dos fatos. A biologia torna-se o novo paradigma, já que ela ao contrário da física e da matemática, oferece todas as condições para o conhecimento das singularidades, imbuído desse materialismo e armados pelo método da investigação biológica, médica e fisiológica, o iluministas não vão mais procurar desvendar os mistérios do mundo, para eles pouco importantes, mas descrevê-los” (Santos, 2003:24)

A autora, contudo não destaca a contribuição de um filósofo importante como Rousseau, através do qual a França inaugura a noção uma concepção de alteridade e uma política de nação como uma associação livre com base no contrato, ideal presente na noção de nação francesa, sobretudo na propalada Revolução Francesa de 1789, mas tanto ele como os demais filósofos iluministas estavam motivados pela luta contra a nobreza em

conformidade com a ordem social da época e com os valores eurocêntricos de conceber o mundo e a diferença.

Até porque, Foucault, em suas aulas do Collège de France, publicado como *Em Defesa da Sociedade* ou se quiser, *Geneologia do Racismo*, mostra como a luta entre plebeus e nobres na França se transforma numa luta de raças, para só depois se tornar uma luta entre as classes operária e burguesa.

Entretanto, ela auxilia na crítica ao racismo na sua versão moderna ao concluir que os iluministas eram unânimes em definir o homem pela sua capacidade racional de modificar a natureza, o que o diferenciava dos outros animais. “... *esses homens sendo frutos da própria natureza, não estava alheio às modificações que ela imprime em todos os seres. Por isso também apresentavam variedade.*” (Santos, 2003)

Mas, contraditoriamente, segundo a autora, um dos mistérios mais encarados no século das luzes é da natureza humana, o período nos aparece como um enigma. Ao mesmo tempo em que os ilustrados defendem a tolerância e os direitos universais, oferecem elementos para a construção de uma noção de homem eurocêntrico, é intolerante quanto às diferenças entre os europeus e os outros povos. Aliás, a tolerância será almejada como o maior bem da humanidade, conseqüentemente, a razão enquanto instrumento de praticar a tolerância, será louvado como uma virtude por excelência. “*Foi, sobretudo em nome da razão que se forjou o conceito de homem nesse período.*” (Santos, 2003:21).

No século XVII a razão é uma região das verdades eternas, e no XVIII há um deslocamento e a razão ganha um sentido mais modesto. Deixa de ser uma possessão (idéias inatas) para se tornar uma aquisição. È que com base nas experiências anteriores, os filósofos iluministas buscaram uma regra universal que abarcassem os múltiplos fenômenos naturais. Quem primeiro serviu de modelo foi Newton com sua lei de atração Universal.

“Para eles, não se devia procurar descobrir os segredos da natureza, os quais permaneceriam envoltos em mistérios, mas descobrir a ordem e a legalidade empírica da natureza. Isto expressaria a força da razão.” (Santos, 2003;22)

Céticos em relação ao conhecimento da essência das coisas, os iluministas defendiam que o saber seria identificado com a mais perfeita e exata descrição da atividade dos seres da natureza, portanto, da própria natureza.

Para os iluministas o homem não se separa da natureza e deve ser analisado de acordo como os demais presentes nela (na natureza). Deve ser observado e descrito nos seus mínimos detalhes, decomposto. Diderot considera que o homem é um ser que sente, reflete, pensa e passeia livremente pelo planeta, mas o homem parece estar a dominar os demais, uma vez que vive em sociedade e inventou as artes, as ciências e as leis e, além disso, teria uma bondade que lhe seria peculiar. É como se o homem substituísse Deus. O enciclopedista considera que a natureza mostra sua sapiência e desenvolve sua obra durante a formação do homem. Na verdade com isso eles eliminam todo traço da providência divina.

Segundo Voltaire é o instinto que assemelha os homens aos animais, pois ambos são guiados por ele. O instinto que governa todo reino animal, no homem é fortificado pela razão e reprimido pelo hábito. Contudo é Buffon o iluminista que exerceu uma maior influência sobre os demais ilustrados, o defensor de que os homens diferem dos demais animais por expressar seu pensamento em palavras, viver e organizar-se em sociedade: *“A importância para das sociedades para Buffon é tão grande que ele afirma que a extensão (número de habitante) de uma sociedade determina seu aperfeiçoamento. As Américas não são civilizadas porque o número de habitantes é pequeno”* (Santos,2003: 28).

A história da sociedade e a história da sociedade são as mesmas. “*A socialização define a natureza do homem e demonstra sua capacidade de interferência no meio. Homem, razão e sociedade formam, portanto, uma tríade indissociável, acentuando e demarcando o território humano dos outros elementos*”. (Santos, 2003:29)

Santos explica que Buffon enquanto monogenista afirmava em relação aos negros africanos que a sua inferioridade se dava em função do clima “*Segundo ele vivendo nos trópicos, num clima inóspito com temperatura excessivamente quente, os negros não encontravam condições para desenvolvimento corporal, moral, intelectual e estético tal como fizeram os povos europeus de clima temperado*” (Santos, 2003:10).

Tanto Voltaire como Buffon, Diderot e outros iluministas acreditavam na existência de uma espécie humana, mas discordavam sobre a origem das diferenças entre os ‘tipos’ observados. (Santos, 2003:29)

Não é tão simples essa descrição da variedade predominante entre os grupos humanos e é aí que eles se enrolam na defesa de um homem variável. É aí que eles hierarquizam os diferentes e começam inferiorizando os negros e colocam o europeu no topo.

Todavia como a autora bem mostra essas diferenças para os iluministas incidem mais significativamente na forma com os homens se organizam, ou seja, como ela diz; “... *essas diferenças incidem diretamente sobre a forma da sociedade que determinado povo é capaz de criar ou melhor, a maneira como interferem na natureza*”(Santos, 2003:32)

É bom lembrar do ideal de perfectibilidade do iluminismo que se traduz como a capacidade que a razão possui de modificar/dominar a natureza, incluindo aí o próprio homem, suas paixões e seus hábitos e alguns homens teriam progredido mais que outros. “*Coincidentemente ou não, a divisão efetuada pelo desenvolvimento sociocultural*

(progresso) equivale a uma divisão biológica e geográfica. A produção de cultura será considerada mais bem realizada por uns do que por outros.” (Santos, 2003; 3)

A forma como esse processo de hierarquização do outro se justificou no Brasil a partir do naturalismo e da ilustração tanto a abolição como o seu contrario, assim como se recorre à idéia da mestiçagem como manifestação da harmonia negro/branco e atualmente como se ataca as políticas anti-racistas apontam para a inexistência de racismo bem delineado ou homogêneo, uma vez que há várias maneiras do fenômeno se manifestar.

Grosso modo, temos uma soma de tecnologias racistas não apenas eficientes como de alto grau de complexidade sobre a qual há que se ter cuidado quando se comparar com o racismo dos Estados Unidos da América do Norte, portanto, é perigoso generalizar, contudo no Brasil, se não se pode falar numa tipologia, pelo menos é possível afirmar a predominância de um tipo de ocultação da prática, própria deste país que já tive o dissabor de experimentar nessa minha vida nômade, por exemplo, fui abordado em diferentes lugares por policiais como um bandido, em São Paulo, Vitória da Conquista e Salvador logo após o constrangimento, quando devidamente identificado, os agentes policiais justificavam seu comportamento alegando que se tratava de um procedimento comum em prol da minha segurança, pois no Brasil não existia racismo.

Todavia, se não é preciso ir muito longe para mostrar que não existe um racismo homogêneo, ao mesmo tempo, não se pode negar a existência de fatores que são significativos na concretização das relações raciais brasileiras, como é o caso do grau ou volume da mistura racial e como ela se deu, até para evitar que a mestiçagem da forma como ela é trabalhada por Freyre, por exemplo, seja instrumento de paralisação dos negros que os impelem inventar um negro, ainda que em alguma medida, tenha semelhança com a rebeldia do negro americano.

Mas, para fechar essa bibliografia específica sobre invenção gostaria de mencionar muito rapidamente, já vou retornar ao seu pensamento no decorrer da tese, um livro cuja autora defende a idéia segundo a qual na Bahia os negros, sobretudo as entidades de bloco afro, reinventaram uma África que não existe no continente, mesmo na sua parte subsaariana.

Em que pese não concordar com idéia de essência na identidade, concordo com a autora que existe no imaginário uma busca da África a fim de reencontrar as “raízes perdidas”, que tem sido algo de fundamental importância para o movimento negro brasileiro e a ligação do presente brasileiro com o passado africano não é uma simples reconstrução de uma história vivida pelos descendentes dos escravos no Brasil.

Contudo, senão discordo inteiramente da autora, não opero com esse argumento de que a busca da África se constitui no mito da africanidade, por outro lado, coaduno com a idéia de que o discurso sobre o passado opera reconstruções e legitima a formação de narrativas úteis à formação de identidade étnica (Pinho, 2001).

E entendo que até mesmo para compreender esse processo em que emergem o Ilê e o MNU, é necessário considerar:

“Recentemente, além do estoque de africanismos que comprovam a continuidade com a Terra- Mãe, a aura da negritude da Bahia tem resultado também da busca de laços com a África, através de um movimento iniciados nos anos 1970, quando eram veiculados notícias da luta pró-independências das então colônias africanas, e quando ainda ecoavam as mensagens da soul music norte-americanas”(Pinho,2001:33)

Se por um lado a autora é uma referência quando se fala em invenção negra na Bahia pela crítica que a mesma fez ao movimento negro na Bahia deve ser avaliada com cuidado, uma vez que o acusa de essencializar o negro pela forma da reinvenção de um africanismo que acaba ameaçando aquela idéia segundo ela cara para o MN de tornar-se

negro, recorrendo ao processo de naturalização negritude sem abrir mão da idéia de raça, por outro lado, a autora opera um conceito de cultura ambíguo²³.

Além disso, ela mostra que graças esse processo de reafricanização produzidos pelos negros baianos, sobretudo pelos blocos afros, Salvador desponta como uma nova rota que tem sido trilhado por aqueles que buscam os signos da negritude para compor suas identidades, ou seja, confirma sua condição de centro emanador de cultura negra na diáspora africana, reatualizando uma posição dessa metrópole no período colonial, concluindo que é exatamente por essa habilidade de perturbar a colonialidade do poder que confirma seu status de cidade mundial(Pinho, 2004).

Evidentemente, que não opero essa noção de colonialidade do poder e quanto à cultura, até para evitar essas imprecisões faz necessários definir a forma como a abordo nesta pesquisa e na análise que resultou este trabalho a fim de que se possa entender melhor minha noção de invenção, haja vista que; *“O olhar sobre a cultura afro-brasileira, exige que se contemple a flexibilidade, que, historicamente, essa cultura sempre demonstrou no contato com as outras culturas.”*(Araújo, 1996:44).

Ademais, havia toda uma efervescência, a qual vou mostrar no próximo capítulo, que influenciava diretamente os atores sociais negros, seja estimulando, incentivando a luta e influenciando a dinâmica do movimento como um todo, seja influenciando os conflitos internos, o que não nega a participação dos seus membros, pois suas ações se dão dentro das configurações culturais²⁴, nas quais os indivíduos são ao mesmo tempo, sujeitos e

²³ Ainda que inspirada em autores que teoricamente estão próximos abordagem desse trabalho como Hall e Gilroy, que não distingue a cultura como produção do exótico ou do folclórico, daquela que é matéria prima de uma produção da subjetividade dissidente.

²⁴ Noção extraída de Suely Rolnik: 1989, segundo a qual ela “é apenas um plano de consistência, um`roteiro de circulação do mundo`, um “conjunto de diretrizes”, um território organizado, pelo conjunto de trajetória de simulação que vai da invisível e incessante produção de efeito à visível e consciente produção de território”.

assujeitados, o que pressupõe concebê-los como sujeitos capazes de dar respostas cada um a seu jeito (Cardoso da Silva, 2001), ou seja, operando a cultura em outros termos.

A cultura aqui é concebida, portanto, como uma prática dissidente que se opõe às outras regras, colocando a problemática da cultura negra-brasileira como um lugar de contorno do valor universalista de verdade e do sentido finalístico. Assim, o conceito proposto de cultura é o de “um algo mais” e não o da forma dos românticos, para os quais o todo é sempre a soma das partes; mas o modo de relacionamento com o real capaz de esvaziar paradigmas de estabilidade de sentido, de colocar em xeque a universalização das verdades, de indeterminar, insinuando novas regras para o jogo humano: uma produção dissidente (Sodré, 1983).

Isso me permite pensar criticamente a identidade, pois por mais que o discurso do movimento negro esteja atravessado de vontade de verdade, como qualquer perspectiva etnotextual, são inegáveis as simbioses operadas por esses sujeitos e o caráter dissidente dos discursos e práticas dessas entidades atuando na luta contra o racismo em Salvador.

Entretanto, uma vez que me coloco criticamente quanto à noção essencialista de identidade, proponho-me a discutir o processo de produção da identidade e se isso implica numa produção de subjetividade, ao modo de Guattari, ou numa criação ou inovação, no sentido foucaultiano.

Para tanto, busco estabelecer um debate também no campo da alteridade colocando a cultura como matéria prima desta identidade, o que nos impõe desafios, pois, necessário conceber a alteridade independente dos essencialismos, como construções produzidas pelas trajetórias dos indivíduos, onde as circunstâncias impõem determinadas respostas, determinados agenciamentos, pensar as diferenças enquanto caminhos traçados pelos sujeitos a partir de suas configurações culturais, haja vista que a heterogeneidade não nega

o entrelaçamento ou a complementaridade (Cardoso da Silva, 2001), pois, “*a multiplicidade são a própria realidade, e não supõe nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito*” (Guattari&Deleuze,1995:8).

Assim, trabalhar com o conceito de cultura para discutir prática social incorre em alguns riscos. Além do termo ser ambíguo, a maioria das definições nesse campo têm implicado numa posição de separar aquilo que Guattari (1996) chamaria de atividades de semiotização ou de operar uma cisão realidade - imaginário. Além do que:

“Os trabalhos se sucedem, a adjetivação do conceito se prolifera (cultura de elite, popular, operária, burguesa, rural, urbana, etc.) sem que se faça uma reflexão mais apurada sobre a própria noção de cultura, sua adequação as novas abordagens e problemáticas com as quais se debatem os historiadores e os cientistas sociais atualmente. Não se pára para refletir a própria tessitura do conceito, sua arqueologia, já que qualquer conceito é uma cristalização de experiências passadas e mantém a sua pertinência enquanto retiver um valor existencial, uma função de existência concreta na sociedade. O conceito não é uma simples palavra, ele é uma abstração de relações sociais concretas, as quais tenta tornar inteligíveis.”(Albuquerque Jr.,1993:87)

Neste sentido não emprego a noção de cultura que busque, portanto, uma homogeneidade, uma unidade, conceitualizando certos aspectos sociais em detrimento de todo processo que a constitui e das muitas mãos que a teceu. É necessário - e o autor supracitado nos chama atenção neste sentido - refletir melhor sobre o conceito de cultura, considerando mais o caráter do seu processo, e ela, como uma dinâmica que tem sua gênese, sua tessitura e desenvolvimento -feito por muitas mãos- de maneira que se consiga rasgar o pano de fundo de sua unidade a fim de se entender o seu avesso e a trama de suas linhas entrecruzadas (Albuquerque Jr., 1993), de modo que, é mais conveniente operar com a noção de configurações culturais.

Contudo, operar com a noção de configurações culturais me coloca num campo problemático, o que não justifica não fazê-lo, muito pelo contrário, uma vez que procuro

pensar a identidade sem essência, pois, todo desafio é salutar para um analista pretende debater os devires minoritários e são inevitáveis as tensões por mais que me proponha ficar na fronteira. Com efeito, vale a pena dar voz a crítica que se faz a utilização do termo cultura até para explicar melhor os caminhos trilhados para construir esse trabalho, tarefa para a qual começo resgatando aqui as elaborações feitas por Suely Rolnik juntamente com Felix Guattari num livro que debates importantes das experiências e discussões geradas com a permanência de Guattari no Brasil.

Dentre as elaborações mencionadas acima, me interessa a discussão sobre subjetividade pensando a cultura numa dimensão crítica, já que para ambos nesse trabalho a cultura é em si reacionária, sobretudo quando estão debatendo a partir da cultura de massa como elemento fundamental da produção da *subjetividade capitalística*²⁵ em oposição a processos de singularização.

Ou seja, em oposição a essa máquina de produção de subjetividade *capitalística* que produz até o que acontece quando sonhamos ou devaneamos, eles concebem a idéia de que é possível desenvolver modos de subjetivação singulares, o que chamam de processos de singularização, uma maneira de recusar todos esses modos de encodificação preestabelecidos, todos esses modos de manipulação e de telecomando, isto é:

“... recusá-lo para construir, de certa forma, modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, criatividade que produzam uma subjetividade singular. Uma singularização existencial que coincida com o desejo, com um gosto de viver, com a vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade. Há assim algumas palavras- cilada (como a palavra cultura) noções-anteparo que nos impedem de pensar a realidade dos processos em questão”(Guattari & Raoni, 1996:16)

²⁵ Capitalística para Guattari parece ser necessário criar um termo que possa designar não apenas as sociedades classificadas como capitalistas, mas também setores do terceiro mundo ou do capitalismo periférico.

Entretanto, para melhor explicar a crítica que Guattari & Rolnik fazem a cultura no sentido estrito, mostro a seguir, como eles dividem a cultura para efeito de exposição em três aspectos:

a) Cultura - valor: julgamento de valor que determina quem tem e quem não tem cultura.

b) Cultura alma coletiva: sinônimo de civilização, todo mundo tem e pode reivindicar a sua cultura ou identidade cultural (“democrática”). Fala-se em cultura negra, cultura underground, cultura técnica, etc.

c) Cultura de massa ou cultura mercadoria: tudo vira cultura, trata-se de bens, livros, filmes, idéias, Coca-Cola, etc.

Os autores fazem uma crítica à cultura próxima, ou pelo menos parecido, a de Adam Kuper, quando procura mostrar que a definição B elaborada a partir do final do século XIX como uma visão segregativa e até racista vinda de Antropólogos como Brul e Taylor, que mesmo com esforço do estruturalismo e do culturalismo para salvá-la do etnocentrismo, o máximo que conseguira é um policentrismo cultural, uma espécie de multiplicação do etnocentrismo²⁶.

²⁶ Adam Kuper – Cultura, a visão dos antropólogos, resgata a visão dos antropólogos sobre cultura, fazendo uma crítica de como a mesma substitui raça enquanto essência. Faz uma genealogia começando pela oposição entre Kultur e civilização. No seu prefácio a edição brasileira mostra como isso se apresenta no Brasil: “*No Brasil, como em muitos outros países, por vezes parecia que a idéia de cultura havia substituído a idéia de raça no discurso popular, mas falar de cultura freqüentemente equivalia a falar de raça, oferecendo uma razão para crer que as relações econômicas, políticas e sociais eram determinadas pela natureza interior dos diferentes grupos na sociedade.*” (Kuper, 2002:9) Norbet Elias em Processo Civilizador também faz esse contraponto entre Kultur e Civilização, só que inclui os Ingleses na noção de Civilização: “Os conceitos de Kultur e Civilização são aplicados em situações específicas” Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de Kultur reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no seu sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: ‘Qual é, realmente, nossa identidade?’ A orientação do conceito alemão de cultura, com sua tendência a demarcação e ênfase em diferenças, e no seu detalhamento, entre grupos, corresponde a esse processo histórico.” Ou seja para os Franceses e Ingleses, civilização pode ser resumido naquilo que ambas as nações tem como orgulho pela importância de sua contribuição para o progresso do ocidente e da humanidade, já

Também essa noção de cultura valor apresenta, segundo os autores, outras acepções: tanto pode tomá-la enquanto valor cultural no campo das elites burguesas, como no sentido de diferentes níveis culturais em sistemas de valor, exemplo, cultura clássica, cultura científica, cultura artística, etc.

Contudo, essa cultura alma no sentido B, consiste, segundo os autores em isolar esferas de cultura, por exemplo, os domínios do mito, do culto da numeração, que acaba desembocando numa situação que separa aquilo que eles chamam de atividades de semiotização, reduzindo em uma esfera que passa a ser chamada de cultura.

“E a cada alma coletiva (os povos, etnias, e grupos sociais) será atribuída uma cultura. No entanto esses povos, etnias e grupos sociais não vivem essas atividades como esferas separadas. Da mesma maneira que o burguês fidalgo de Molière descobre que ‘faz prosa’, as sociedades primitivas descobrem que fazem cultura; elas são informadas, por exemplo, de que fazem música, dança, atividades de culto, mitologia, etc.” (Guattari & Raoni, 1996:18)

Concordo com os autores de quanto é curioso o fato de que as pessoas descobrem isso, justamente quando vêm lhes tomar a produção para expô-la em museus ou vendê-la no mercado de arte ou inseri-las nas teorias antropológicas científicas em circulação; pois eles não fazem nem cultura nem dança, nem música: todas essas dimensões, são inteiramente articuladas umas às outras num processo de expressão, e também articuladas com sua maneira de produzir bens, com sua maneira de produzir relações sociais.

A idéia é que esses níveis continuam a funcionar e estão interligados, uma vez que são complementares, e mais que isso:

“A produção dos meios de comunicação de massa, a produção da subjetividade capitalística gera uma cultura com vocação universal. Esta é uma dimensão essencial na confecção da força coletiva de trabalho, e na confecção daquilo que

para os alemães o orgulho de suas realizações se expressa na Kultur pelo produto ou cousas produzidos por eles, não diz respeito diretamente a pessoas, mas a realizações humanas peculiares. (Kuper, 2002: 24)

eu chamo de força coletiva de controle social. Mas independente desses dois grandes objetivos, ela está totalmente disposta a tolerar territórios subjetivos, que escapam a essa cultura geral. É preciso, para isso, tolerar as margens, setores de cultura minoritária –subjetividades em que pensamos nos reconhecer, nos recuperar entre nós numa orientação alheia à do Capitalismo Mundial Integrado (Guattari & Raoni, 1996:19).”

Essa última citação além de situar bastante as armadilhas da cultura para Guattari, pois, como o mesmo diz, tudo é muito bem calculado, não se trata apenas de tolerância, ela nos remete ao tema da subjetividade. “*A cultura não é apenas uma transmissão de informação cultural, uma transmissão de sistemas de modelização, mas é também uma maneira das elites capitalísticas exporem o que eu chamo de uma mercado geral do poder*” (Guattari & Raoni, 1996:21)

E não há uma desistência a esse problema da cultura, mas sim uma preocupação em colocar em prática a produção de subjetividade capaz de gerir a realidade das sociedades desenvolvidas e, ao mesmo tempo, gerir processos de singularização subjetiva, sem confinar as diferentes categorias sociais, como minorias raciais, culturais e sexuais, por exemplo, tanto que elaboram as seguintes questões:

“Como fazer com que a música, a dança a criação, todas as formas de sensibilidade, pertençam de pleno direito ao conjunto dos componentes sociais? Como proclamar o direito a singularidade no campo de todos esses s níveis de produção, dita ‘cultural’, sem que essa singularidade seja confinada num novo tipo de etnia? Como fazer para que esses diferentes modos de produção cultural não se tornem unicamente especialidades, mas possa articular-se uns aos outros, articular-se ao conjunto do campo social, articular-se ao conjunto dos outros tipos de produção (que eu chamo de produção maquínicas: toda essa revolução informática, telemática, dos robôs ,etc. Como abrir –e até quebrar- essas antigas esferas culturais fechadas sobre si mesmas? Como produzir novos agenciamentos de singularização que trabalhem por sua sensibilidade estética, pela mudança da vida num plano mais cotidiano e, ao mesmo tempo, pelas transformações sociais a nível dos grandes conjuntos econômicos e sociais?” (Rolnik & Guattari, 1996:22)

Quanto à subjetividade, o subtítulo já anuncia a polêmica estabelecida com o marxismo, a expressão utilizada é Subjetividade: superestrutura-ideologia- representação X produção e começam da seguinte maneira

“... ao invés de ideologia, prefiro falar sempre em subjetivação, em produção de subjetividade. O sujeito, segundo toda tradição da filosofia e das ciências humanas, é algo que encontramos como um ‘être-là, algo do domínio de uma suposta natureza humana. Proponho o contrário, a idéia de uma subjetividade de natureza industrial, maquínica, ou seja, essencialmente fabricada, modelada, recebida”(Rolnik & Guattari, 1996:25).

Notem como foi utilizada de forma provocativa palavra como natureza, essencialmente, para esvaziar a sua fixidez e percebam como a palavra ideologia será confrontada com a subjetividade, pois a produção de subjetividade constitui matéria-prima de toda e qualquer produção. Ou seja, a noção de ideologia não nos permite compreender essa função literalmente produtiva da subjetividade. A ideologia permanece na esfera da representação, quando a produção essencial do CMI não é apenas a da representação, mas a uma modelização que diz respeito aos comportamentos, à sensibilidade, à percepção, à memória, às relações sociais, às relações sexuais, aos fantasmas imaginários. (Guattari & Rolnik, 1996:28)

Para esses autores tudo que é produzido pela subjetivação capitalística, que nos chega pela linguagem, pela família, e pelos equipamentos que nos rodeiam, não é apenas uma questão de idéias, não é apenas uma transmissão de significações através de enunciados significantes, bem como não se reduz a modelos de identidade, ou de identidades maternos ou paternos, etc., trata-se na verdade de sistemas de conexão direta entre grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo, em outras palavras o que eu chamo de realidades imagético discursivas.

É difícil dizer que esses autores mostrem ou busquem uma saída, ainda que lancem mão do conceito de Linha de Fuga, a idéia não é exatamente como fugir, no sentido de esconder-se. Se há algum sentido em utilizar a expressão saída, atribui-se tão somente a vazar, ou se quiser escapar, haja vista que para eles a saída é pela subversão, mais especificamente em:

“ Uma prática política que persiga a subversão da subjetividade de modo a permitir um agenciamento da subjetividade dominante, deve investir no próprio coração da subjetividade dominante produzindo um jogo que a revela, ao invés de denunciá-la. Isso quer dizer, ao invés pretendermos a liberdade(noção indissolúvelmente ligada à de consciência), temos de retomar o espaço da farsa, produzindo, inventando subjetividades capitalística, a façam desmoronar” (Rolnik & Guattari,1996:32)

Por isso preferem falar em agenciamento coletivo que não corresponde nem uma entidade individuada, nem uma entidade social predeterminada: Ao invés de sujeito, sujeito de enunciação ou das instancias psíquicas de Freud, falam em agenciamento coletivo de enunciação.

Não existe nenhuma associação entre indivíduo e subjetividade. A subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo, uma coisa é a individuação do corpo, outra coisa é a multiplicidade dos agenciamentos da subjetivação. A subjetividade é fabricada e modelada no registro social. “*A subjetividade está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social, assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares*” (Guattari & Rolnik, 1996:33)

Neste sentido os autores acrescentam no que concordo, que o individuo está numa encruzilhada de múltiplos componentes da subjetividade; uns mais inconscientemente, outros mais no domínio do corpo, outros de grupos primários no sentido da antropologia

americana e outros ainda são do domínio da produção do poder(em relação as leis). A hipótese deles é de que existe uma subjetividade mais ampla, a qual chama de Capitalística.

O processo de singularização não é resultado da somatória das subjetividades individuais²⁷, mas o contrário se faz da do empréstimo das associações, dos aglomerados de diferentes espécies. Segundo os autores é preciso fugir dessa individuação da subjetividade²⁸ ela está na raiz de todo equívoco do psiquismo e da fenomenologia²⁹.

É flagrante o esforço em demonstrar a resistência desses autores em lidar com identidade a ponto de afirmarem um certo avanço na psicanálise nesse sentido:

“A problemática das identidades, como, aliais, os psicanalistas perceberam no decorrer da história da psicanálise-, não diz respeito apenas a um decalque de identidades, nem processos de identificação. O que há de rico e frutífero na evolução da teoria do objeto na história da psicanálise é que, apesar de todas reduções interpretativas com que foi tratada a relação de objeto, houve uma retomada- em particular nas teorias Kleinianas- da idéia de que haveria pontos de singularidades subjetiva aquém das estruturas do ego e das estruturas identificatórias”(Guattar & Rolnik & Guattari,1996:67)

A problemática da identidade, no entanto, é retomada com muita intensidade reafirmando que o devir minoritário, pressupõe invenções que traz novas forças e as problemáticas do inconsciente se entrelaçam com as problemáticas políticas, uma vez que não se trata apenas de subjetividades identificáveis ou identificadas, mas de processos subjetivos que escapam a identidade.

Para eles a subjetividade se caracteriza de uma dupla maneira; o fato de ela habitar processos infrapessoais e o fato de ser agenciada ao nível das concatenações de relações

²⁷ Há na sociedade capitalística uma tendência de bloquear os processos de singularização e, simultaneamente, instaurar processos de individualização: Nascem os indivíduos e morrem os potenciais de singularização.

²⁸ Quer dizer, tratar a subjetividade como algo relacionado ao indivíduo.

²⁹ Ocorre aí um fenômeno de reificação social da subjetividade, com todos os seus contra-efeitos de repressão, de culpabilização, etc.

econômicas e sociais, maquínicas, por ela ser aberta a todas as determinações sócio-antropológicas, econômicas, etc.

Daí porque identidade e singularidade, para esses autores, são duas coisas completamente diferentes; a singularidade é um conceito existencial, a identidade é um conceito de referenciação, de circunscrição da realidade a quadros de referência, quadros esses que podem ser imaginários. Essa referenciação, segundo os autores, vai desembocar tanto no que os freudianos chamam de processo de identificação, quanto nos procedimentos policiais, no sentido da identificação do indivíduo - sua carteira de identidade, impressões digitais etc., ou seja, a identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um mesmo quadro de referência identificável.

“È por isso que a idéia de devir está ligada à possibilidade ou não de um processo de singularizar e conseqüentemente às singularidades femininas, poéticas, homossexuais, negras, etc., que podem entrar em ruptura com a estratificação dominante. Assim o que interessa na questão das minorias: é uma problemática da multiplicidade e da pluralidade, e não uma questão de identidade cultural, de retorno ao idêntico, de retorno ao arcaico” (Guattari & Rolnik, 1996: 74)

Assim sendo, eles opõem a idéia de reconhecimento de identidade à idéia de processos transversais, “*de devires subjetivos que se instauram através dos indivíduos e dos grupos sociais. E eles podem fazê-lo, porque eles próprios são processos de subjetivação, eles configuram a própria existência dessas realidades subjetivas*” (Guattari & Rolnik, 1996:74)

Enfim, esses autores trazem uma contribuição significativa para pensar o discurso e as práticas do movimento negro, sobretudo para analisá-lo com um devir minoritário, entretanto eu os acompanho até onde a multiplicidade e a singularidade do meu objeto permitir, não pretendo resgatar a memória do movimento negro, não tenho a ilusão da retrospectiva, me oponho ao essencialismo, como já assinali e não busco a volta às raízes

ou ao arcaico, mas processos de subjetividades e não maniqueísmos. Assim, há divergências ou apropriação instrumental das contribuições dos autores acima mencionados que não chega operar grandes rupturas, mas permite o mínimo de originalidade que esses anos de estudo me proporcionaram.

A minha abordagem sobre subjetividade, contudo, não se encerra no devir descolado de experiências vivenciadas frente às questões étnico-raciais, haja vista que a religião, por exemplo, a relação entre sagrado e profano na Bahia, senão explica a subjetividade inerente a baianidade, dar luz sobre como os negros enfrentaram a escravidão e o racismo na Bahia e conseguiram resistir, produzindo, não só milagres de fé no ocidente, como ricas semióticas e subjetividades dissidentes.

Com efeito, em que pese respeitar as críticas feitas pelos autores acima e reconhecer a consistência das suas formulações, sobretudo em relação tensão contra a identidade - é por isso que fiz questão de explicar a postura deles quanto à identidade e cultura-, eu não estou convencido de que deva abandonar a utilização do termo cultura, pelo contrário.

“... A cultura é uma produção. Tem sua matéria prima, seus recursos, ‘seu trabalho produtivo. Depende de um conhecimento da tradição enquanto’ o mesmo em mutação’ e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse ‘desvio através de seus passados’ faz é nos capacitar, através de da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de antologia, de ser, mas de se tornar”(Hall, 2003: 44)

Embora reconheça que ela não contenha em si nada de revolucionário, pode ser operada como uma indeterminação de um vazio na perspectiva política, haja vista que, seja por quem reivindica uma determinada alteridade, seja quando utilizada para dominar ou enquadrar os dominados, ou seja, para libertação ou subordinação, a cultura é sempre

utilizada como um construto social, ela é sempre política, daí porque entendo que há a necessidade de:

“... superar a ênfase nos aspectos de sujeição dos indivíduos ao código cultural, para ressaltar o processo de subjetivação deste código pelos indivíduos, produzindo- o e se produzindo ao mesmo tempo. Como cada indivíduo, ou cada trajetória cultural, é uma singularização em relação a configuração cultural de que fazem parte; cada configuração é pois móvel, ela muda constantemente de acordo com os deslocamentos provocados pelas múltiplas trajetórias culturais que se entrelaçam, se cruzam , se conflitam”(Albuquerque, 1993:88)

As trajetórias culturais em si não negam a cultura enquanto criação ou uma produção de subjetividade, muito pelo contrário, é interessante por permitir perceber as invenções, inclusive, as invenções da tradição³⁰, na medida em que elas: *“são uma sucessão ou coexistência de múltiplos segmentos temporais e espaciais, ou experiências. Diferentes tempos, espaços e vidas se entrelaçam, se cruzam na textura dos diversos discursos, práticas e memórias que compõem essas trajetórias.”* (Albuquerque, 1993:89)

Pensar identidade neste sem tido pressupõe considerar a natureza complexa e ousada de uma análise, por assim dizer, identitária, sem fazê-lo noutra perspectiva, a contrastiva, pelo contrário, implica em posicionar-se criticamente quanto aos limites das várias apropriações do termo cultura, que não a opera como uma produção de subjetividade.

Entretanto, vale frisar que, essa produção de subjetividade não exclui totalmente identidade no processo territorialização e desterritorialização, no combate e no conflito inerente a luta, seja racista ou anti-racista.

³⁰ Conforme Hobsbawm, consiste em um conjunto de práticas, de natureza ritual e simbólica, normalmente aceitas e reguladas por regras abertas ou tácidas, com o fito de inculcar certos valores e normas de comportamento, através de repetição, implicando automaticamente numa continuidade em relação ao passado. Ver em HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*:1977.

Ao invés do conceito de cultura enquanto esferas autônomas, numa perspectiva de manter sistemas de sujeição ou submissão hierárquicos que funcionam no sentido de manter uma dada ordem sem mexer com a semiótica dominante, eu a concebo numa lógica mais processual, inclusive como uma produção de subjetividade também do inconsciente e não somente enquanto uma produção individualizada. De modo que pretendo operar também com um certo inconsciente coletivo enquanto um substrato psíquico comum a toda humanidade. *“Assim como qualquer ser humano apresenta uma mesma estrutura anatômica e fisiologia, também nossa psique tem um denominador comum, que Jung designou inconsciente coletivo”* (Franciscato,2004:83)

De maneira que³¹ investigar com essa noção de produção de subjetividade que a cultura como uma das suas matérias primas significa, pois, compreender os processos de singularização dentro de um contexto de resistência o que permite a análise das práticas de combate ao racismo, enquanto processos de desconstrução e construção de identidades, bem como de invenções.

A cultura é concebida pelo avesso, como política de produção de subjetividades, seja ela dissidente ou dominante, como desterritorialização e reterritorialização, não só como determinação, mas principalmente como indeterminação do universal.

Assim, a cultura aqui não é percebida como algo alheio ou separado do político, muito pelo contrário, ao invés de cultura como um componente residual na construção de

³¹ Segundo Cristina Rodrigues Franciscato inconsciente coletivo é formado por arquétipos (do grego arkhé-princípio, origem, fundamento-, tipos, marca ou impressão). É um conjunto de impressões primordiais existentes na psique, potencialidades herdadas que intervêm no processo de formação dos conteúdos da consciência e impelem o indivíduo a repetir certas experiências. Segundo Jung, os arquétipos originam-se, por um lado, de disposições inerentes do sistema nervoso; por outro, resultam do depósito das impressões supostas deixadas por certas vivências fundamentais, que são comuns a todos e repetidas ao longo dos milênios.

identidade étnica, ela aqui é tomada como um elemento histórico, político fundamental, na medida em que corresponde a uma atividade de positivação de valores imputados ao negro.

A cultura aqui não é empregada como elemento essencialmente exótico, pelo qual esconde as razões políticas do seu processo de significação e procuram apagar os discursos e as práticas históricas que a fundamentam em nome do que se denominam de cultura, ao contrário, concebo-a no sentido da produção de subjetividade como uma atividade de orientação no mundo, a cultura, pois, no sentido que:

“Com certeza, se é verdade que qualquer atividade humana possa ser cultura, ela não é necessariamente ou não é ainda forçosamente reconhecida como tal. Para que haja verdadeiramente cultura, não basta ser autor de práticas sociais; é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aqueles que as realiza” (Certeau, 1995:141)

Tal proposta é de fato ousada na medida em que não abre mão de dialogar sobre subjetividade, práticas e discursos com autores que em certa medida se colocam na contra mão da identidade como Michel Foucault para quem indagamos: Será que a crítica de Foucault a identidade retira da sua genealogia e da sua arqueologia a condição de contribuir para esse estudo, principalmente sobre os efeitos e os mecanismos de poder que mantêm as relações sociais e o racismo delas provenientes? Não seria preciso retomar essas discussões sobre outras bases?

Não existe um obstáculo na contribuição de Foucault quanto ao racismo, ainda, que não exista da parte desse autor formulações sobre o tema, até porque, pensar racismo no Brasil a partir de análise foucaultiana precisa, na melhor das hipóteses, colocá-la em outros termos, pois, o que este autor coloca no livro, *Em Defesa da Sociedade*, pode não ser insuficiente para discutir a especificidade de racismo no Brasil, haja vista que o mesmo trata do racismo de Estado. É certo neste caso se trata de um tipo de racismo que pode ser

pensado no âmbito geral se for entendida, evidentemente que considerando o contexto³², na medida em que considere, o fenômeno da luta de classe aliado com o racismo biológico social, que por sua vez é acoplado no Racismo de Estado.

Contudo, compreendemos que a grande contribuição de Foucault é pensar as práticas e discursos do movimento negro, pensando enquanto um conjunto de práticas e discursos que constrói e desconstrói identidades na luta contra o racismo sofrido pelos negros, partindo sua afirmação sobre o poder de que: “ (...) *o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato. Além disso, o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmos, primariamente, uma relação de força*”.(FOUCAULT, 2002:21)

Se for verdade que a noção de identidade é perigosa, na medida em que busca a mesmidade e procura muitas vezes paralisar o fluxo, a identidade tem também a propriedade de aglutinar. Além disso, não existe poder sem resistência, bem como, não existe identidade, senão no confronto, cujo processo implica também no movimento de desidentificação.

De modo que Foucault contribui para pensar a luta anti-racista, o papel da cultura nisso, haja vista que ele nos possibilita refletir o poder enquanto uma rede de inteligibilidades, cujos poderes são articulados e integrados uns nos outros.

Muniz Sodré (1988) dando pistas para se entender a plasticidade simbólica da cultura afro-brasileira, evitando que se tome como “oportunista a abertura para elementos culturais do ‘outro’ ”, ao abordá-lo como resultado de uma “conveniência”, levanta que na concepção de Foucault:

³² É bom destacar isso pois, para Foucault não se pode lidar com a análise do poder na teoria, mas só no campo da história, da experimentação.

“São ‘convenientes’ as coisas que, aproximando-se uma das outras, vêm se emparelhar, tocam-se nas bordas, suas franjas se misturam, a extremidade de uma designa o começo da outra. Desse modo, comunica-se o movimento, comunicam-se as influências e as paixões e também as propriedades. De sorte que, nessas articulações das coisas, aparece uma semelhança do lugar, do local onde a natureza colocou as duas coisas, similitude pois, de propriedades” (In: Sodré, 1988)

Por outro lado, conceber o poder como relações de forças nos possibilita pensar a política enquanto uma guerra prolongada por outros meios, pensando-a como formas de enfrentamentos constantes. Para Foucault, se o século XIX é o da história, o XX é da visão do espaço a ser rompido, da problematização, da ordem ou da dessacralização do espaço. As funções heterotópicas são mais que a ilusão e embora não pense como Foucault, estou com ele no sentido que é sempre – e isso vale também para o século XXI - perigoso recorrer às instituições legais, pois, ainda que dizer ‘não’ às vezes seja da maior importância, resistir é sempre um processo de recriar e de mudar.

Com efeito, a discussão sobre o poder em Foucault me ajuda a analisar o significado do protesto dos negros na política brasileira, uma vez que para esse autor a política se constitui no campo problemático, cujas relações de força não se restringe ao dispositivo de poder do Estado.

Para Foucault, o poder é multidimensional, o que interessa é como ele se exerce através de uma subjetivação, de uma vontade de poder, um processo de dentro de si que se encontra com as relações exteriores, o que implica que o poder é intencional. As relações de poder além de intencionais são desiguais, imóveis e o poder é produtivo, uma vez que induz ao prazer, produz a disciplina e é capaz de criar.

Por outro lado, é importante compreender o que estamos fazendo de nós mesmos, problematizar a aceitação da vontade de ser conduzido por outro, bem como é preciso uma atitude de invenção de si mesmo, o que em certa medida é inegável na ação da luta contra o

racismo no Brasil por parte dos negros, uma vez que não só procuraram desconstruir a idéia existente da inferioridade negra, como inventaram um novo negro e um novo modo de ser, produzindo assim novas subjetividades.

De modo que questões como identidade, cultura e racismo como estão colocadas neste debate, apontam para uma problematização necessária sobre a política da alteridade no Brasil, sobretudo, pretendendo-se usar um procedimento foucaultiano que parte de baixo, buscando rupturas e abrindo mão da ilusão da retrospectiva, em busca de uma análise erudita que dê conta de uma guerra perpétua e brutal: a guerra entre as raças enquanto um ponto de partida e não como um resultado, enquanto um processo que desequilibra e que é cada vez mais negado pela ordem e pela história dos vencedores. Neste sentido no próximo capítulo vamos discutir os processos de singularizações.

CAPÍTULO II

“Negro sempre é vilão. Até, meu bem, provar que não. É racismo meu? Não”³³. “Negro sempre é vilão. Até, meu bem, provar que não. É racismo meu? Não”³⁴.

PROCESSOS DE SINGULARIZAÇÃO

Ser negro é difícil, como afirma um trecho da música do Ilê Aiyê na epígrafe e essa dificuldade inrente ao racismo contra os negros e a resistência a ela que faz com a ação movimento negro seja singular. Um exemplo disso foi a instalação em Comissão Especial de Inquérito em março de 1999 na Câmara Municipal de Salvador para apurar as denúncias de racismo no carnaval. A forma como a mídia divulgou esse fato foi intrigante, inclusive, divulgado pelo Programa Fantástico da Rede Globo de Televisão. Veja como o Jornal

32 Extraído da letra da música *Ilê de Luz*, de autoria de: Carlos Lima (Suka)

veicula tal notícia; “*As denúncias de prática de racismo em alguns blocos de trio que desfilaram no Carnaval de Salvador, veiculadas em órgãos de imprensa, chocaram Salvador*” (Tribuna da Bahia, 15/03/99).

Curioso que ainda no ano de 1999 existem muitas pessoas que acreditam numa cidade de Salvador como paraíso racial (crença que até pelo menos a primeira década do terceiro milênio, conforme minha percepção, ainda se mantém); os enunciados utilizados vão no sentido de cobrar esse compromisso, de tal forma que a população ainda fica chocada com o racismo noticiado pela imprensa, o que é reforçado pela reportagem:

“*A cidade que se orgulha de sua herança africana não concordou com a idéia de que cidadãos afro-descendentes pudessem ser impedidos de desfilar em entidades carnavalescas*” (Tribuna da Bahia, 15/03/1999)

Há, entretanto, sempre nesses momentos em que a sociedade se vê acusada de racista uma recorrência em atribuir racismo ao negro, no caso, o Ilê Aiyê; é o que se lê nas entrelinhas desta reportagem, no momento em que se entrevistava o então presidente da Comissão citada, o vereador Juca Ferreira. Questionado sobre o que achava de o Ilê recusar brancos entre seus associados, a resposta do vereador foi:

“O Ilê Aiyê é, desde sua fundação, um instrumento importante de combate ao racismo no carnaval e na cidade, O Ilê foi criado como reação a esse racismo que não vem de agora, é um processo que vem se dando, de exclusão das pessoas negras, de certas agremiações carnavalescas. O Ilê representa o enfrentamento da hipocrisia, que defende que não há racismo no carnaval de Salvador, e o racismo acontecendo, confortável sem ser denunciado. O Ilê teve o papel de revelar essas relações racistas excludentes, discriminatórias”. (Tribuna da Bahia, 15/03/99)

O mais impressionante foi a resposta a uma pergunta feita em seguida, quando, mesmo após ter colocado que não só reconhecia a legitimidade da ação do bloco no contexto em que surgiu, defendeu que o Ilê precisaria mudar de atitude no atual cenário das relações raciais na Bahia:

“Olha, eu sou militante anti-racista há muito tempo. É nessa condição que eu lhe digo: essa estratégia foi positiva, mas ela deve ser vista como temporária. Uma vez revelado esse lado do carnaval racista, creio que seria um avanço político grande poder rever esse posicionamento, que pode servir como desculpas para as verdadeiras posições racistas. O Ilê pode continuar na vanguarda dessa luta e para isso tem se deslocar, fazendo novas propostas” (Tribuna da Bahia, 15/03/1999)

O vereador tem razão de que aquela tática ou estratégia correspondia a realidade de um contexto específico, mas é preciso analisar a pertinência disso no contexto atual, a própria necessidade de instaurar essa Comissão no limiar do terceiro milênio e, considerando o estado de choque de uma parcela da população com a constatação do racismo sofrido pelos negros no carnaval, é sintomático a necessidade de mudar muita coisa com relação ao racismo, principalmente levando-se em conta que nessa Comissão o esforço de pessoas como Juca Ferreira foram frustrados frente as manobras dos vereadores governistas na época.

É que o relatório final da comissão - depois de 70 dias de trabalho, 17 depoimentos de vítimas, testemunhas e acusados - foi alterado por uma manobra do presidente da associação baiana de Blocos de Trios, dono do Bloco “Eva”, e do relator da comissão, o vereador, João da Costa Bacelar (PFL). Aquilo que seria fruto de um trabalho conjunto da Câmara de Vereadores, sobretudo mediante um acordo entre o presidente da CPI, Juca Ferreira, e o relator dessa comissão, onde o texto confirmaria a constatação da existência de práticas sistemáticas de racismo em diversos blocos de trio e apresentaria um conjunto de sugestões de modificação na organização do carnaval, acabou sendo engavetado, frustrando as esperanças daqueles que contavam com a punição dos responsáveis. (ADANDÊ, ano 1 n. 2 outubro/novembro de 1999)

Todavia, isso não esgota a discussão sobre o caráter étnico-racial das práticas do Ilê Aiyê, é preciso compreender a sua importância para a transformação da condição de

discriminação em que vivem os negros em Salvador. Neste sentido as lideranças do bloco têm se mobilizado, inclusive com a Campanha: “*Não Deixe Sua Cor Passar em Branco*”, de conscientização da importância de se assumir negro frente aos dois últimos Censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE.

Com efeito, há uma dificuldade para compreensão do sentido da ação do Ilê, sobretudo quando se trata da busca por parte desta entidade de reforçar a existência de uma comunidade étnica-racial, até porque isso contraria a idéia de um sistema de classificação racial multipolar, defendido de forma calorosa por alguns autores³⁵.

É preciso enfrentar essa discussão e isso serve também para o MNU. Há por parte do movimento negro, principalmente das duas entidades de que este trabalho está tratando, uma perspectiva etnológica ou racalista, a qual procura colocar em xeque o pressuposto da superioridade branca, trata-se de uma produção de subjetividade, uma resistência a encodificação dominante; esta ação não só é eficaz como necessária, pois toda prática de dominação corresponde a um processo de invenção do dominado e a contraposição a qualquer dominação implica num processo de invenção e de produção de identidade, daí ser preciso conceber a identidade na sua dimensão de poder e de luta política. (Cardoso da Silva, 2001)

O limite da invenção, contudo, se dá quando a idéia de identidade é naturalizada, o sujeito que a constrói esquece que aquilo é apenas uma criação, ficando refém da sua própria criação, ou seja, o criador não reconhece mais a criatura.

Nada disso porém, contraria minha insistência de que o debate sobre relações raciais no Brasil ainda passa pela definição de identidades étnico-raciais; Trata-se, antes de mais nada, de concepções racialistas que procuravam e ainda o faz numa perspectiva

³⁵ Peter Fry(1995/-6) e Darcy Ribeiro(1996)

nominalista, definir o lugar e o não lugar³⁶ dos dominados, sobretudo daqueles que eram os descendentes de escravos, os atores da negritude.³⁷ Eu pretendo retomar esse debate quando estiver me detendo mais especificamente da luta anti-racista, por ora eu levanto essas questões para mostrar as singularidades do movimento negro, sobretudo das entidades aqui estudadas, pois, há um certo nexos entre a necessidade do surgimento do Ilê Aiyê e as intransigências e perseguições contra os negros desde o final do século XIX na Bahia, que procuravam impedir sua participação e suas manifestações no carnaval (Silva,1996). E o que conecta esses eventos, sem dúvida, é o racismo, essa tecnologia que atravessa a história do Brasil.

Em 1905 na Bahia, por exemplo, foi editada uma lei que restringiu a participação dos negros nos festejos carnavalescos, atingindo frontalmente os batuques, os clubes africanos, o entrudo e os folguedos de uma maneira geral (Cardoso da Silva, 2001). Conforme noticiou o jornal na época:

De ordem do Df. Sr. Secretário de Estado, Chefe de Segurança pública e para o conhecimento de todos. Faz ciente que nenhum clube poderá apresentar-se nas ruas da capital sem a aprovação da polícia e bem assim que não será absolutamente permitido: 1. a exibição de costumes africanos com batuques; 2. a exibição de críticas ofensivas a personalidade, e corporações; 3. o uso de máscaras depois das seis horas da tarde, exceto nos bailes até meia noite. Os mascarados maltrapilhos e ébrios serão colocados sob custódia, bem como deverão ser rigorosamente observadas as posturas municipais relativamente ao entrudo (Jornal de Notícia, 24/02/1905).

De maneira que por mais que se reconheça o Ilê como responsável por uma ação dissidente, eficaz tanto no sentido de denunciar o racismo em Salvador, quanto para

³⁶ Lugares: um ponto espacial dentro de um sistema, ou de sistemas de lugares, segundo Foucault, trata-se de determinar qual a posição que deve ocupar cada indivíduo para dela ser sujeito. Isto equivale dizer que a teoria do discurso não é a teoria do sujeito, antes que ele anuncie, mas uma teoria da instância de enunciação que é ao mesmo tempo e intrinsecamente um efeito do enunciado.

³⁷ Cf Zilá Bernd, pensando a negritude em termos gerais, afirma que: “Devolver ao negro a sua capacidade de nomear-se de retomar consciência de si mesmo e recuperar suas raízes culturais era um imperativo primordial”.(1984:23)

construir um referencial positivo sobre o negro, há sempre um esforço de enquadramento da atitude do Ilê como racista (Cardoso da Silva, 2001) e esta recorrência se estende para o movimento negro de uma forma geral no Brasil.

Por exemplo, na Bahia há uma lei que, quase sempre não é cumprida, segundo a qual é obrigatória a presença de pelo menos uma pessoa de cor negra em todas as campanhas publicitárias produzidas no estado em que apareçam mais de uma pessoa. A lei é de autoria do então deputado pelo PMDB, Alcindo Anunciação. Em função da lei não estar sendo aplicada, o Movimento Negro Unificado entrou com uma representação no Ministério Público contra as principais agências de publicidade e anunciantes baianos pela prática de racismo.

Essa medida do MNU causou repercussão na imprensa nacional, a Folha de São Paulo publicou uma matéria, em 07 de maio de 1997, divulgando o fato e para não fugir a regra, não deixou de citar com destaque que em Salvador tem um bloco e uma escola só de negros: “(...) *os negros que na Bahia reivindicam na justiça cotas de participação no mercado publicitário, administram em Salvador uma escola e um bloco de carnaval nos quais a participação dos brancos é proibida*” (Folha de São Paulo, 7 de maio de 1997)

Antonio Carlos Vovô, presidente do Ilê Aiyê, ao ser entrevistado na matéria jornalística acima citada, disse que *a decisão do bloco de não aceitar brancos entre os seus associados é uma resposta à discriminação sofrida pelos negros. (...) durante o carnaval nós provamos que os negros não servem apenas para segurar cordas para os blocos de elite* (Idem).

Por mais que o racismo tenha deixado de ser tratado com um epifenômeno e passado a se constituir como uma realidade concreta, a questão do racismo no Brasil, sobretudo do racismo contra os negros, é cada vez mais complexa.

Por outro lado, não é preciso ir muito longe para compreender o caráter de protesto das práticas culturais, basta observar a história de enfrentamento e resistência que representaram as práticas do Candomblé. Aliás, a história do negro no Brasil, sobretudo na Bahia, está repleta de exemplos de manifestações culturais que tiveram e ainda têm um papel político fundamental na trajetória do negro e no enfrentamento da sua condição de discriminado. Com efeito não se pode negligenciar o fato de que os batuques e o samba eram literalmente discriminados e tratados como práticas primitivas num passado não tão distante, chegando a serem proibidos em 1905. De sorte que são sintomáticos os textos publicados por Nina Rodrigues extraído dos Jornais da época, onde se expressa o sentimento de repulsa às manifestações carnavalescas dos negros:

“Refiro-me a grande festa do carnaval e ao abuso que nela se tem introduzido com a apresentação de máscaras mal prontas, porcos e mesmo maltrapilhos e também ao modo porque se tem africanizado, entre nós, essa grande festa da civilização. Eu não trato aqui dos Clubes uniformizados que obedecendo a um ponto de vista africanos, como a Embaixada Africana, Pândegos da África, etc., porém acho que a autoridade deveria proibir esses batuques e candomblés, que em grandes quantidades alastram as ruas nestes dias produzindo essa enorme barulhada sem tom, nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de saia e torço, entoando o tradicional samba, pois que tudo isso é incompatível com o nosso estado de civilização (Jornal de Notícias, 12/02/1901 apud Rodrigues, 1977:157)

Com efeito, a permanência dessa necessidade de definição de alteridades continua, mesmo quando se avança de forma significativa em termos da demonstração e do reconhecimento das desigualdades raciais existentes no Brasil³⁸ e da busca de soluções para as desigualdades raciais, mesmo na academia, isso sempre traz embaraços, visto que as

³⁸ Permanece com isso um certo etnocentrismo que sustenta a exploração de quem é considerado diferente, portanto, inferior (Carvalho, 1989).

bandeiras da luta anti-racista implicam em mudanças na estrutura de poder; além disso, esse assunto ainda configura um tabu³⁹ na sociedade brasileira.

É preciso, portanto, conceber as práticas e discursos dessas organizações não enquanto inversões e sim como invenções, mas que correspondem a possibilidade da formação de uma comunidade étnica constituída por beneficiários de uma eventual política de ações afirmativas.

Não obstante, há que reconhecer a dificuldade de falar do movimento negro na Bahia sem cair no erro de colocar muito peso no Ilê Aiyê em detrimento de outras manifestações desse seguimento, em função do seu pioneirismo ao inventar a categoria de bloco afro. Entretanto, não se pode negligenciar outras histórias de resistência dos negros em Salvador, não só do Movimento Negro Unificado, como daqueles que lutavam contra todo tipo de opressão e perseguição que sofriam suas manifestações culturais.

O contingente populacional, as revoltas escravas, as manifestações religiosas e a forma como os negros têm atuado historicamente⁴⁰, fazem com que haja⁴¹ inclusive por parte do movimento negro uma mística em torno deste lugar, como uma espécie de Meca da Negritude, a Roma Negra:

“A especificidade do MNU Salvador é que aqui seria a cidade negra. Eu acho que tem uma diferença grande em relação a qualquer outra cidade: você está aqui em Salvador, você está aqui na Bahia, você não está aqui

³⁹ Florestan Fernandes (1965) demonstra a existência do preconceito de ter preconceito. Este não era um preconceito geral. Mas uma forma de preconceito brasileiro, provindo das elites brancas que temiam perder seus privilégios patrimoniais. Diferentes das elites norte-americanas que discriminam os que provinham dos iguais em direito, competindo numa ordem igualitária, no Brasil revela-se um preconceito escamoteado, uma vez que o branco em posição social superior não reconhece no negro que ele discrimina um competidor, mas um subalterno deslocado de lugar. De forma que para quem discrimina, o problema não estaria na raça, mas na ausência de subalternidade do discriminado, deslocado de sua classe. Ver também (Maio,1997) e (Guimarães,1998).

⁴⁰ Além disso, não se pode deixar de considerar que já no século passado existia todo um processo de africanização com as diversas manifestações lúdicas afro-carnavalescas, a exemplo dos afoxés, batuques, sambas e clubes uniformizados (Pândegos da África e Embaixada Africana), conforme demonstra Vieira (1995).

⁴¹ Por sinal década de trinta a Frente Negra Brasileira vai fundar uma seção em Salvador.

em qualquer Estado, que eu acho que já tem alguma diferença, aqui tem um sentimento de pertença. Primeiro você tem um imaginário de que aqui estão todos os negros, eu acho que você pensar a Bahia é pensar, na verdade, a população negra tem isso também no imaginário. Para gente isso tem um significado muito grande. Inclusive antes de gravar isso aqui nós estávamos conversando sobre pertencimento. (...) a gente tem muito essa idéia de que aqui existe um sentimento de pertença, que o povo negro está aqui, está unido; eu acho que isso dá uma configuração diferente em relação a algumas seções, inclusive as do Sul. Eu acho que não tem aquela coisa de inspirar naturalmente a luta. Você ter uma população maciça de 96% de negros...” (Zene⁴²)

Todavia, as dificuldades são muitas em estudar o racismo e o anti-racismo enfocando as duas entidades recortadas dentro deste jogo que implica na produção de identidade sem essência, a rigor, numa (des)construção de identidade, num processo de produção de subjetividade, processos de singularização, o devir negro enquanto um não lugar ou uma posição de guerra localizado numa fronteira fora das polarizações raciais, inclusive, numa geografia e numa topografia soteropolitana.

Trata-se não apenas de estudo, mas de um encontro com muitas matéria de expressão que reforça a importância de um estudo sobre o negro em Salvador, o qual pode ser mensurado sob muitos aspectos, ângulos múltiplos que se entrelaçam para explicar muito da História do Brasil, da identidade forjada dessa pretensa nação.

Afinal não estou analisando qualquer lugar, mas uma antiga cidade, primeira capital do Brasil, Salvador, Fundada no ano de 1549, que praticamente representava economicamente o país, pois nos séculos XVII e XVIII era a mais importante cidade Portuguesa depois de Lisboa. Considerada o Porto do Brasil e o ponto de ligação do triângulo entre Portugal, Brasil e Angola, desempenhava um papel fundamental no intercâmbio lusitano com o Oriente. (Azevedo, 1969)

O que primeiro me chamou a atenção nesta cidade é como ela conseguiu se manter como a maior população negra fora da África, se historicamente, sobretudo, inicialmente

⁴² Liderança, eleita coordenadora nacional do MNU no XII congresso dessa entidade.

esse lugar, era tido como a promessa de modelo de mestiçagem e de convivência harmônica entre os diferentes grupos étnicos. É no mínimo intrigante a afirmação segundo a qual:

“ Se quiséssemos encontrar , no Brasil, uma ‘porta’ pela qual pudéssemos, por assim dizer, entrar e examinar in loco a ‘situação racial’ brasileira, nenhuma seria talvez mais indicada do que o velho pôrto da Bahia; porque é ali que a acomodação racial se vem processando há séculos e com alto grau de persistência, envolvendo grande número de indivíduos de cada uma das três raças básicas, sendo os resultados delineados claramente” (Pierson, 1971:)

Pois, anunciava a existência de relações raciais harmônica, reforçando toda uma produção de uma realidade imagética fabricadas como telecomando, corroboradas por tantos outros autores, a exemplo Thales de Azevedo, Já no início da introdução de *As Elites de Cor Numa Cidade Brasileira*, afirma que a cidade escolhida para o estudo foi a Bahia⁴³ por ser tradicionalmente considerada o melhor exemplo de harmonia racial.

Por outro lado não é menos curioso que Thales de Azevedo reduza a importância do negro, ao passo que procura acentuar o papel do português na história de Salvador, chegando em seguida a afirmar, como mostra a próxima citação, que Salvador era caracterizada como a mais portuguesa das cidades do continente americano:

“A Bahia era considerada a cidade ‘mais portuguesa’ das cidades do continente americano; hoje é uma das maiores cidades brasileiras. Devido à natureza conservadora e tradicionalista da sua civilização e a sua distancia geográfica de outros centros urbanos de importância, é considerada uma das ilhas demográficas e culturais do que se tem chamado o ‘arquipélago brasileiro’. Por causa do seu ritmo moderado de existência da sua população, a Bahia é hoje considerada a cidade mais européia do Brasil. O que, além disso, a torna particularmente interessante é o fato de que foi sempre um crisol de raças, certamente o mais representativo e simbólico das relações raciais no país”(Azevedo, 1996:7)

Salvador, entretanto, passou um longo período sem representar economicamente os interesses nacionais, foi uma espécie de apagão do seu crescimento, o chamado enigma

⁴³ Bahia aqui é como o autor trata a Cidade de Salvador.

baiano, que só é possível compreender se levar em conta o seu crescimento recente, destacando o seu desenvolvimento industrial e outras variáveis tecnoculturais.

Nas décadas de 60 e 70, o mundo mudou muito em termos políticos e culturais, não só pelo regime ditatorial a que os brasileiros estavam submetidos, mas porque eram muitas as coisas que estavam acontecendo: A luta pelos direitos civis nos EUA,⁴⁴ a derrota norte-americana na guerra contra o Vietnã, a luta pela independência das colônias na África e na Ásia e o Maio francês de 68 que vai se desdobrar num movimento de contestação cultural internacional, que também a influencia dos negros tanto no Brasil, como internacionalmente com o movimento Black Power que vai , inclusive servir de inspiração para o primeiro nome do Bloco afro que passou a se chamar Ilê Aiyê. É o que bem expressa o então Deputado Federal Luis Alberto, representante e também militante do movimento negro, hoje a frente da (SEPROMI) Secretaria da Promoção da Igualdade da Bahia, quando entrevistado sobre o Ilê:

“O Ilê Aiyê quando surgiu - aliás, que não tinha esse nome, se chamava “Poder Negro”- ele, na verdade, foi resultado também, quer dizer sofreu influências- que também o MNU sofreu- de diversas manifestações negras dentro e fora do país, principalmente o movimento negro americano, as lutas de descolonização dos países africanos, da chamada linha de frente, Angola, Moçambique e outros países; uma influência muito grande também da música negra americana que estava, uma música militante vinculada às questões colocadas pelo movimento negro americano, principalmente o soul music com James Brown, uma grande referência...”
(Luiz Alberto,1998)

Essa década foi um momento de grandes mudanças desde o conceito de música como também do ponto de vista político como processo de descolonização da África e da Ásia, como o Secretário mencionou na citação acima, onde o mundo passa por grandes transformações: era o momento da contestação, da contra cultura que afetara de cheio a racionalidade e a academia como um todo. Foi no ano de 1968 que os Beatles cantaram a

⁴⁴ Tal luta vai influenciar diretamente o movimento negro no Brasil.

famosa música Revolution despontando enquanto nas grandes paradas de sucesso ao som de um instrumento hindu, a citara, aliado á guitarra elétrica.

Mai de 68 consistiu, portanto, na expressão de um movimento de contracultura de caracteres heterogêneos, cujas manifestações se expandiram no mundo todo, tendo um grande fôlego nos EUA⁴⁵, colocando em xeque não só a maneira tradicional de fazer política, como a própria idéia de racionalidade da ciência moderna.

Era uma época de muita rebeldia e diversidade em que vários movimentos se entrelaçavam, sobretudo nos Estados Unidos. Os Híppies e a Nova Esquerda foram presenças obrigatórias nos festivais de música e outras vezes se uniram no coro da contestação que então se espalhou por todo mundo. (Cardoso da Silva, 2001)

Aliás, os Híppies marcaram o mundo todo com as alterações de costumes que iam desde a invenção tecnológica com os computadores, a criação da internete, enfim eles provocaram mudanças culturais significativas que afetou a todos nós brasileiros inclusive os baianos negros, os cabelos grandes, os suvenir os balagandãs as roupas indianas que vão se confundir com a estética africanas e tantas invenções, inclusive de tradição que vão alterar a configuração do contexto baiano, formando um caldeirão onde culturas européias , oriental juntamente com a africana, guardadas as devidas proporções, vão operar verdadeiras simbioses.....

Era, portanto, um contexto rico em que se pode destacar Maio de 68, um movimento emblemático de contestação que colocou em xeque pressupostos e bandeiras políticas fortemente enraizadas na sociedade ocidental, cuja síntese seguinte expressa bem esse impacto, assim como a efervescência política e cultural da época:

⁴⁵ Há quem defenda, a exemplo de Paes, (1993:22), que chamado muitas vezes de movimento underground, nascido nos EUA, floresceu também na Europa Ocidental.

“Em sua grande maioria, esses movimentos começavam como uma contestação da cultura, criticando a própria universidade: em Berkeley estudantes denunciavam a ciência do poder; na Polônia exigiam liberdade de expressão; no Japão, denunciavam a aliança do governo com os Estados Unidos para montagem de pontos militarmente estratégicos; ou, ainda na Alemanha ocidental protestavam contra a guerra do Vietnã. Aliás, a guerra do Vietnã uniu estudantes do mundo inteiro contra os Estados Unidos”. (Paes, 1993: 28).

E aqui no Brasil não diferente, 68 foi um ano de muito enfrentamento e a Tropicália se constituiu numa resposta brasileira e original ao fenômeno global da contracultura.⁴⁶

Evidentemente, que a efervescência da época, era restrita; portanto não havia envolvido a sociedade como um todo. Mas a ditadura enfrentou a resistência não só dos estudantes, como também de diversas organizações políticas que se encontravam na clandestinidade⁴⁷, assim como dos intelectuais, dos trabalhadores⁴⁸, dos artistas, dos profissionais liberais, dos padres e dos parlamentares;

Trata-se de um contexto que se desenrolou em meio a conflitos e lutas implicando num duplo processo: centralização do executivo federal e monopólio do governo pelos militares, cujo ponto decisivo foi atingido com a decretação do AI-5 em dezembro de 68.(Cardoso da Silva, 2001). “... *evidentemente que o aparelho repressivo; a ditadura, no período em que surgiu o Movimento Negro Unificado tenta vincular o surgimento das organizações negras como um movimento manipulado pelos partidos comunistas*”(Luiz Alberto).

⁴⁶ Por outro lado, é bom destacar essa efervescência política e cultural dos anos sessenta para fugir um pouco da tendência, bastante recorrente no Brasil, de pensar a emergência de diversos movimentos políticos no Brasil somente a partir de setenta, tendo sempre como marco maio de 78, quando aconteceu a greve dos metalúrgicos no ABC. Embora, não discordamos da importância desse movimento e de que o seu impacto chegou a ameaçar o ordem vigente; não se pode considerá-lo um marco em detrimento de outros movimentos, até pela forma radical com a qual esses combatiam os padrões culturais vigentes.(Cardoso da Silva, 2001)

⁴⁷ Dois fatos foram marcantes no enfrentamento do regime militar: o seqüestro do embaixador americano, cujo pedido de resgate consistiu na liberdade dos presos políticos e a passeata dos “100 mil”, lideradas pelos estudantes.

⁴⁸ Foi o momento também de duas greves importantes dos metalúrgicos: Osasco e a de Contagem.

Essa repressão vai atravessar toda década de setenta quando surgem as entidades aqui estudadas. Mas não é só a repressão política como é tradicionalmente colocada que afetará movimento negro na Bahia, a história da luta de combate ao racismo dos negros é marcada por uma pluralidade de manifestações: dores, alegrias, simulações, tambores, gritos, musicalidade, manifestações essas que não se restringem às entidades afro, nem só ao território baiano, pois não se pode negligenciar o peso político de várias organizações que surgem em São Paulo, como o Somos, importante grupo de Afirmação Homossexual; vários Grupos de Mulheres e entidades do Movimento Negro, incluindo aí o MNU e depois, em 1980 o surgimento do Partido dos Trabalhadores.

Ou seja, é importante destacar que embora as questões tradicionais como classe, estivessem também colocadas, havia outras organizações que atuavam independentemente⁴⁹ das manifestações operárias do ABC, pois a visibilidade de algumas manifestações depende, por assim dizer, da natureza do fenômeno e da sua relevância, tanto na academia como na mídia, ademais, isso ainda varia de acordo com a importância da região - por exemplo, deve-se considerar o fator de algumas regiões capitalizarem mais que outras, como é o caso de São Paulo.

Todos esses fatores ajudam a explicar a dimensão da importância do surgimento do bloco afro pioneiro Ilê Aiyê na Bahia em 1974 e do MNU em 78, pois mesmo que a fundação deste último tenha se dado no eixo Rio/São Paulo, sofreu a influência e dependeu da Bahia nesta articulação, de tal maneira que Gonzalez e Hasenbalg assinalaram que:

“Vale aqui um pequeno comentário. Interessante que o MNU Rio teve duas fontes de origem: de um lado, a comunidade negra, ‘dando ciência’ de como recebeu os efeitos do movimento negro norte-americano; do

⁴⁹ São questões relacionadas ao cotidiano dos militantes, relações diversas “entre raças, entre homens e mulheres e, até, entre os líderes políticos e seus comandados dentro das próprias organizações contestatórias”. (Macrae, 1990: 25)

outro, uma iniciativa oficial, acadêmica, transada não em termos de ‘Oropa, França e Bahia’, mas, ao contrário, via ‘Bahia, África e Oropa’ e com muito axé em cima.” (Gonzalez & Hazenbalg, 1982).

A própria Lélia Gonzalez, militante histórica do movimento negro, afirmou que a coisa de que ela mais se orgulha no movimento é de ter feito a articulação do MNU seção Bahia (Bairros, 2000).

Múltiplos fatores e oportunidades confluíram para que um contingente de negros aspirasse à sua ascensão e desenvolvesse um tipo orgulho negro. A cidade de Salvador já havia crescido e não é por mera coincidência que muitos dos jovens que fizeram parte do grupo fundador do Ilê Aiyê estudavam na Escola Parque, uma unidade de ensino modelo na formação de mão-de-obra especializada. (Cardoso da Silva, 2001).

Afinal, o Ilê Aiyê nasce em 1974 na Liberdade, o mais populoso bairro de Salvador e com o maior índice de negros, como o primeiro bloco Afro, por isso chamado Afro-pioneiro. No início enfrentou muitas dificuldades, pois, segundo Vovô, os negros tinham dificuldades de assumir a negritude e tinham medo de serem tachados de comunistas.

Assim, não é por coincidência, que tanto o Ilê Aiyê como o MNU passavam a representar uma ‘ameaça vermelha’ disfarçadas de preto⁵⁰, sobretudo, o bloco afro, o pioneiro, já que surgia num contexto vigente da ditadura: momento de transição do governo de Médici⁵¹ para o Geisel,⁵² no qual tudo que atentasse contra a ordem era considerado comunista numa Bahia considerada a própria “democracia racial”⁵³. *“1974 foi também o*

⁵⁰ Era o que expressava o jornal A Tarde de 12 de fevereiro de 1975. Em seu depoimento, Vovô faz referências a essas dificuldades, alegando que se tratava de um cerco de alguns setores brancos e que não faltaram ameaças tanto policiais, quanto por parte da imprensa.

⁵¹ Cf. Skidmore, o presidente mais repressor da era iniciada com o golpe de 64 no Brasil.

⁵² Tal passagem, como se já não bastasse, dá-se em um momento difícil em termos do regime político, fatores como enfraquecimento do governo que estava findando o mandato, as especulações sobre o nome do sucessor e o medo do governo de perder as eleições nos Estados importantes da federação, culminou com o aumento da censura e o fim das eleições diretas para os governos Estaduais em 1974.

⁵³ Para se ter uma idéia da perseguição que os negros sofriam: em Salvador só em 1976, na gestão do governador Roberto Santos, o candomblé foi dispensado de ter autorização da delegacia de jogos e costumes,

ano da posse de Geisel, em que setores do governo começaram a buscar restabelecer a ordem institucional, tentando equilibrar interesses retrógrados de militares arautos da repressão com o de setores que defendiam a volta ao Estado de Direito”.(Cardoso da Silva,2001:51)

De maneira que quase quatro anos mais tarde também o MNU sofrerá essa acusação, é o que a denúncia feita na citação acima feita por um dos atuais secretários do Estado da Bahia, Luis Alberto.

A ambigüidade era, contudo, a expressão que mais sintetizava o Governo Federal ⁵⁴, tratava-se de um grupo de militares com características bastante singulares dentro do regime militar imposto a partir de 1964 e é nesse cenário ambíguo, complexo e repressivo que surge o Ilê Aiyê, causando um impacto político e cultural sem precedentes, fazendo de Salvador um grande palco de produção de subjetividades: *“minha nação é Ilê, minha epiderme é negra, tenho vinte e um, sou maior de idade! Lindo é subir o Curuzu, difícil é chegar na cidade!”*. Como diz a música: *“O Ilê Aiyê é um lado da África!”* Segundo um dos seus diretores, ele tem como um dos seus objetivos principais resgatar a tradição e os valores africanos, mas não concordo com a idéia de resgate, prefiro a noção, nesse caso, de reconstrução ou até de invenção da tradição e dos valores africanos, em contato com elementos outros da cultura brasileira.

Contudo o surgimento do Ilê Aiyê foi marcado pelo enfrentamento, pela resistência.O trecho da música carro chefe da sua fundação do Ilê aiyê serve para demonstrar o quanto já naquele instante da fundação o bloco se tornou um marco, não só de

para poder ser praticado, além do que a ideologia da democracia racial era praticamente oficial e quem falasse contra ela era candidato a ser preso.

⁵⁴Este tinha como desafio, na verdade, promover reformas políticas que restabelecessem a ordem institucional de forma gradual de maneira que permitindo ao governo o total controle da situação, sem criar sérios problemas com os setores mais retrógrados ligados ao regime, sobretudo os militares; isso não impediu, entretanto, a ação terrorista e o aumento da violência com as práticas de torturas.

festividade como de resistência: “*É o mundo negro que viemos cantar pra você*”, que enunciava um novo território, um mundo negro, ou seja, uma comunidade étnica com seus devidos contornos políticos, culturais e de produção de sentidos⁵⁵(Cardoso da Silva, 2001).

São mais de trinta anos em cena produzindo subjetividades em que o Ilê vem escrevendo a sua história: são invenções negras, produção de sentidos dentro de uma história cujo local da realização, não é nada menos que a cidade de Salvador que foi sede do Governo Geral do Brasil e residência do vice- Rei português até quando a capital da colônia foi transferida para o Rio de Janeiro, em 1763.

Recorrendo mais uma Thales⁵⁶, a cidade da Bahia, como ele chamava Salvador, além de ser:

“Desde a fundação com o nome oficial de Cidade do Salvador, a Bahia se foi tornado conhecida pela riqueza, baseada na elevada produção de açúcar, conhecida pela riqueza com a produção do açúcar das suas fazendas e engenhos, pelo brilho do culto em seus numerosos templos católicos, pelas procissões religiosas que desfila por sua ruas estreitas e inclinadas, pelos hábitos tipicamente portugueses da sua população. Como um dos centros de importação de escravos africanos para as suas lavouras, era também famosa pela alta proporção de negros entre os seus habitantes, a tal ponto que viajantes estrangeiros no período colonial, desconhecendo os usos caseiros dos povoadores portugueses descreveram-na como uma Nova Guiné.”(Azevedo, 1996:33)

Por outro lado, além de não se poder negligenciar a história de resistência dos negros em Salvador a todo tipo de opressão e perseguição que vão sofrer suas manifestações culturais, não se devr perder de vista que as revoltas escravas, as manifestações religiosas e a forma como os negros têm atuado historicamente, fazem com que haja⁵⁷ inclusive por parte do movimento negro uma mística em torno deste lugar, como eu já mencionei anteriormente, uma espécie de Meca da Negritude, uma Roma negra, um

⁵⁵ O Ilê Aiyê foi uma resposta dada pelos negros que estavam excluídos do circuito oficial do carnaval. Com efeito, é em função disso que ele se constituiu um bloco só de negros (Palmira, 1995).

⁵⁶ Thales de Azevedo em *As Elites de Cor Numa Cidade Brasileira*, cujo manuscrito original foi concluído em 1952

⁵⁷ Por sinal na década de trinta a Frente Negra Brasileira funda uma seção em Salvador.

pedaço da África, mas, sobretudo como o lugar da Cultura negra; Enfim são denominações resultantes de uma especificidade que aqui pretendo analisar como *Invenções Negras na Bahia*, fenômeno que para ser compreendido deve-se observar com cuidado o contexto da fundação das entidades Ilê Aiyê e do Movimento Negro Unificado, pois, segundo o testemunho seguinte da depoente:

“Era um momento de efervescência terrível, todo mundo queria fazer tudo ao mesmo tempo, todo mundo queria arregaçar as mangas, todo movimento quando começa ele é assim, cheio de conflitos e tudo mais, e como tinha um grupo muito forte de mulheres no Movimento Negro Unificado, a gente sempre ganhava no grito. Nesse momento houve um racha, houve um racha por divergência de caminho, de trajetória a seguir. Então tinha um grupo que queria trabalhar com educação mesmo e tinha outro grupo que preferia aquele trabalho de denúncia, panfletário(...). A história cada qual do seu jeito”. (Arani Santana)

Entretanto, vale destacar que é na década de cinquenta que se apresenta um aumento significativo da população da cidade e da mobilidade social, com a criação da Petrobrás, provocando transformações profundas na vida de Salvador.⁵⁸ Há quem defenda, contudo, que é a partir de trinta, que Salvador apresenta uma certa dinamização da administração pública, criando uma demanda de um novo tipo de mão de obra e serviços educacionais (Bacelar,1989).

Observa-se que entre 1940 e 1990 o confronto entre funções e tradições sociais e culturais provocará uma nova situação:

“No período de uma geração, entre 1940 e 1990, Salvador, a velha cidade da Bahia, passou de quatrocentos mil a mais de dois milhões de habitantes, tornando-se terceira cidade do País; ao mesmo tempo, a renda do Estado que era principalmente agrícola nos anos 50, passou a depender em grande medida, a partir dos anos 70, do petróleo e da indústria química localizados na grande Salvador” (Castro, 1995:10)

⁵⁸A cidade de Salvador tinha, de acordo com o Censo de 1991, 2,2 milhões de habitantes, com cerca de 80% de negros e mestiços ou pretos e pardos. De acordo com o Censo 2000, a população subiu para 2.440. 886 habitantes. É a principal cidade do Nordeste brasileiro e consiste proporcionalmente na maior concentração de negros fora da África.

No entanto, é no início na década de sessenta, com a criação dos Pólos Petroquímicos de Aratu e Camaçari, que vemos a presença de uma economia tipicamente capitalista e a reformulação da camada dirigente. (Morales,1990)

Assim, a indústria moderna instalada em Salvador entre os anos 60 e 70 não apenas reorganizou a economia local e seu mercado de trabalho, como passou a centralizar representações profissionais socialmente construídas (Castro, 1995), incentivando a busca por uma maior mobilidade social, conseqüentemente, do incremento de uma classe média.

Ou seja, o crescimento da economia, com o surgimento da indústria e de toda a estrutura que demanda em torno dela, vai obrigar o Estado a investir em cursos profissionalizantes e uma das escolas mais importantes neste sentido será a Escola Parque, de onde sairá umas das principais lideranças de jovens fundadores do Bloco Afro Ilê Aiyê: Apolônio de Jesus, primeiro presidente da entidade e Antônio Carlos Vovô, mais conhecido como Vovô, o atual presidente da entidade que afirmou: *”era o tempo da Escola Parque, eu e Apolônio estudamos juntos e a gente era muito conhecido”*(Vovô, apud.Cardoso da Silva, 2001:36). De maneira que essas transformações são fundamentais para explicar o surgimento de uma classe média negra de onde nasceu o grupo que deu origem ao Ilê e ao MNU na Bahia: ⁵⁹

“A mobilização política-cultural entre a juventude negra que se verifica na passagem da década de 70 para a seguinte, pode ser explicada pela ascensão social e ampliação das oportunidades educacionais em geral que, favorecendo o acesso de uma parcela de

⁵⁹ É importante destacar o grau de formulação dos militantes do MNU e também do Ilê Aiyê, pois essas duas entidades dispõem de quadros de militantes muito bem preparados a ponto de não deixar nada a dever enquanto intelectuais orgânicos, para usar uma categoria gramsciana. O fato é que além dessas entidades terem entre seus militantes intelectuais escolarizados dentre os quais, a maioria com nível universitário, desde graduados até a doutores, os demais militantes que não desfrutavam dessa condição não deixam de atuar como intelectuais por isso, era esse o caso de Valdeci e Edmilson que só depois ingressaram na universidade e que, entretanto, mesmo antes de ingressar na universidade, não estando, por assim dizer, na academia, ambos se destacaram como lideranças importantes na articulação nacional do MNU, inclusive, como formuladores das políticas da entidade.

jovens negros, motivaria a sua atualização acerca dos movimentos negros em desenvolvimento no exterior; bem como pelo reforço e proliferação dos blocos populares na década de 60” (Morales, 1990: 100).

Durante muito tempo se convencionou conceber, inclusive, o Ilê como formado por um grupo de negros economicamente privilegiados, o que lhe valeu inclusive o adjetivo de negrice cristal. Trata-se, pois, de jovens negros, na maioria moradores da Liberdade, que aproveitaram:

“(…) a abertura de oportunidades advinda da modernização da Cidade, do acesso a informação veiculada na mídia; não só se constituindo parte da mão de obra especializada do Pólo Petroquímico, mas informando-se acerca do mundo exterior. Teria sido por seu intermédio que a estética ‘black’, o ‘black soul’, os primeiros dados sobre o movimento negro norte-americano e a independência das nações africanas se difundiram em Salvador” (Morales, 1991: 78-79)

Há, pois, uma relação direta entre a mobilidade social dos negros neste contexto com essa efervescência, essa manifestação dos blocos afros, inclusive com o que foi o pioneiro, o Ilê Aiyê (Argier 1988). Suas lideranças depõem reforçando tal argumento e ao mesmo tempo explicando que os negros de classe média eram vetados nos blocos de trios, já que existiam várias restrições para justificar a discriminação sobre os negros:

“A diretoria do Ilê Aiyê foi composta inicialmente por pessoas de classe média, tentando atingir as pessoas de baixa renda, pra que elas tivessem um lazer; porque nós já tínhamos passado por aquilo e sabíamos das dificuldades que as pessoas tinham para ter lazer. Justamente no carnaval, existiam sérias restrições” (Paulo Bonfim, apud:Araújo,1996)

A existência de certa classe média negra, todavia, não impediu uma dura constatação com relação à situação da maioria absoluta dos negros moradores da cidade de Salvador que não desfrutava desse privilégio: o grosso da população de Salvador, formado por negros, se mantinha isolado por um cordão racial, inclusive no carnaval:

Porque eu me lembro que brinquei muito o carnaval em Macaúbas, Uruguai, Massaranduba e Liberdade. A gente não saía daquele circuito, a negrada, os pobres (...), os pobres não vinham mais para o centro da cidade, quem invadia o centro da cidade anos depois foi quem? 68, Apaches do Tororó, 69, Vai Levando, que antecipou um pouquinho que

era bloco de estivador; sempre teve uma coisa mais da cidade lá do centro estivador, mas ele desfilava lá em Macaúbas, no Uruguai, na Liberdade que era o carnaval forte dos bairros populares. Eu levei grande parte da minha vida sem ir ao centro da cidade, porque não tinha necessidade de vir, porque a gente tinha o carnaval no nosso bairro, mas era um carnaval já empurrado pra lá pras pandegas da negrada, certo? E o carnaval de rua era os cordões, fantoches, Cruz Vermelha tá, tá, ta(Arani Santana).

Segundo um dos depoentes dessa pesquisa, no centro da cidade o carnaval era só para branco, o negro ficava relegado á periferia, ia para Macaúbas, Uruguai e Liberdade, sendo que o circuito Praça da Sé, Campo Grande, Rua Chile era do carnaval restrito aos brancos, de maneira que a militante do Ilê exclama: *“Agora você imagina quando o Ilê Aiyê surgiu! Era só de negão mesmo..”* (Arani Santana)

É, portanto, em meio a essa situação de exclusão que um grupo de negros formado na sua maioria por jovens resolve colocar o bloco na rua. É o que narra Arani. Ela descreve a história do surgimento da entidade e traz informações sobre o grupo denominado A Zorra, o qual deu origem ao Ilê Aiyê. Esse agrupamento, embora não tivesse nada estabelecido inicialmente, era formado só por pessoas negras que se reuniam para prática de lazer e se organizavam basicamente para participar juntos de festas.

“(...)Então pra Mãe Hilda foi uma pessoa que sempre freqüentou os pagodes da gente e eu sou de uma época, nós somos, do Zorra produções. E sai da frente que lá vem a zorra! Em todo bairro de periferia tinha um grupo que no carnaval vestia igual, semana santa tinha um negócio de pau de sebo, grupo de pagode; São João vestia camisa igual. Todo mundo que morou em periferia em Salvador nos anos 60, 70 sabia. Então o Ilê Aiyê surge deste grupo que sempre buscou sua forma de entretenimento na periferia. Que nunca se investiu, você sabe, nunca se investiu na periferia! Quadra disso, quadra daquilo! A gente é que buscava nossas formas de entretenimento e todo mundo era negro mesmo, coincidentemente todos eram negros. Então Mãe Hilda era aquela mãezona que dizia: Vão para onde? Vou para Itapoá, Itapoã era aquela viagem! Fazia comida, fazia farofa, então ela ia com a gente. Então todas as mães confiavam. Mãe Hilda vai? Então vá! Não era a mãe de santo, e ela já o era. Não era a mãe de santo. Era uma pessoa mais velha que levava a gente para Ribeira, levava comida, a gente sambava o dia inteiro, ia para o Bonfim(...)”(Arani Santana)

Não obstante o impacto causado pela inauguração do bloco, não há consenso sobre a importância da iniciativa de sair com um bloco formado só por negros no Ilê Aiyê. Os próprios fundadores, segundo Vovô, não tinham dado conta da importância do bloco para a negrada (apud Silva,1980)

Com efeito, em que pese suas especificidades, tanto Ilê como MNU se encontram, por assim dizer, entrelaçado numa rede não só no tocante ao objetivo comum de combater o racismo, mas também porque surgiram numa mesma década em que ambas as entidades estavam sofrendo influência de uma conjuntura internacional e nacional.

Entretanto, não há como falar do contexto histórico em que surgiu Ilê e MNU sem considerar as transformações por que passaram à cidade, sobretudo o espaço do Pelourinho com a Reforma do Centro Histórico.

Década de sessenta e setenta o espaço do Pelourinho foi perdendo seu status de centro não só de casarões onde morava a elite, mas de pólo econômico, já que no século XVIII e até meados do século XIX habitavam naquele espaço uma leva considerável de senhores de engenho, profissionais liberais, os altos funcionários da administração pública, os desembargadores e grandes comerciantes que construíram suas casas no centro histórico, pois ali era a zona residencial mais valorizada. (Braga, 2000)

Assim, a partir da década de sessenta o Pelourinho, que faz parte da zona chamada de Centro Histórico, perde a condição de centro de poder político e comercial, ficando por um bom tempo abandonado pelas pessoas de melhor poder aquisitivo e relegado aos estratos mais desfavorecidos do ponto vista material, que não por coincidência é de maioria negra.

É então quando há todo um resgate por parte das entidades afro - principalmente o Olodum, que nasce dentro deste contexto-, do sentimento de resistência e herança dos seus

ancestrais, vítimas da escravidão, os quais justamente no Pelourinho tiveram seus corpos castigados, como o próprio termo (pelourinho) indicava e lembrava.

Houve, portanto, uma total inversão do significado do Pelourinho; a comunidade fez dele um espaço de resistência e entretenimento da negritude, cujos atores atuavam no sentido de combater todo um referencial negativo atribuído aos negros. Esse fato altera completamente a configuração cultural do Centro Histórico e se constituía numa operação de inversão, uma invenção negra.

Paralelamente, há, por parte do Governo, um esforço de se apropriar do Pelourinho em termos do patrimônio arquitetônico, histórico e cultural, algo que só se concretizou no último mandato de Antônio Carlos Magalhães como governo do Estado da Bahia, mais precisamente em 1991, quando executou a tão comentada reforma do Pelourinho⁶⁰.

Não se pode negar, entretanto, que em alguma medida, as mudanças verificadas e a modernização da cidade “contribuíram para formação de lideranças negras, que compreenderam qual o caminho deveria ser trilhado para luta por sua afirmação e conquistas sociais” (Araújo, 1996). Contudo, no geral a reforma financiada pela UNESCO, implicou simultaneamente, o processo de apropriação pelo governo e a exclusão de uma maioria de negros que ali habitavam; sem contar o controle exercido sobre entidades afro como o Olodum, e com os prejuízos, a exemplo da transferência do ensaio do Ilê Aiyê retirando-o do espaço que restou do antigo Forte do Santo Antônio, dentre outros feitos que ocorreram com a expulsão de tantos moradores, promovidas pelo governo.

O pronunciamento na Câmara do então deputado federal, Luis Alberto, em 29 de Janeiro de 1998, é bastante ilustrativo:

⁶⁰ Há estudos interessantes acerca desta reforma. O Mestrado de Arquitetura produziu um seminário para discutir o Centro Histórico, cujas discussões foram publicadas (Gomes,1995) e, recentemente, foi defendida uma dissertação no Mestrado de Geografia (Braga,2000).

“Os moradores da cidade de Salvador assistem há vários anos o estabelecimento de um apartheid espacial no centro da cidade. Assim que passou a receber as verbas da UNESCO para as obras de reestruturação, o governo passou a agir com o conceito de que o local deveria mudar de significado, para ser associado ao “point” de consumo da elite de Salvador. Assim, deveria haver uma “limpeza” através da retirada das populações mais pobres, a fim de haver uma adequação com a nova forma que o Centro Histórico deveria tomar. É uma concepção discriminatória de cidade onde a ocupação do espaço urbano é construída por meio da violência e pelo deslocamento dos moradores mais antigos e pobres para áreas sem infra-estrutura” (pronunciamento oficial do deputado Federal pelo Partido dos Trabalhadores -PT, Luiz Alberto)

Trata-se de um pronunciamento político que acusa expressamente um poder que define políticas públicas de interesses não tão públicos assim, onde o negro é tratado como o outro cuja alteridade é trabalhada de maneira excludente, a partir da qual resta um não lugar que o então deputado, hoje Secretária de Estado, Luiz Alberto, dando seqüência ao seu pronunciamento reforça:

“Na situação de Salvador, o Sr. ACM que sempre usa as simbologias afro-brasileiras em suas campanhas e governos, concebeu o Pelourinho como um espaço urbano da elite branca da cidade, que o ocuparia por direito, por ter um status de cidadania superior às populações que ali residiam . Em um curto espaço de 10 anos, os governos do PFL na Bahia retiraram a população que morava no local há décadas. Agora, os alvos são os moradores da rua Saldanha da Gama no Centro Histórico. O governo tenta retirar os moradores que reivindicam a permanência no prédio número 18, onde residem 45 famílias há vários anos. O Sr. Paulo Souto oferece valores entre R\$700,00 e R\$1500,00 reais por família para que deixem o local, o que significa que com uma indenização neste valor os mesmos terão que morar nas ruas em pouco tempo. As famílias da rua Saldanha da Gama como as demais que já foram expulsas do Pelourinho ao longo destes anos, teriam direito ao usocapião urbano conforme prevê a constituição Federal de 1988. Entretanto, a justiça baiana submissa aos governos de ACM jamais concedeu qualquer sentença reconhecendo esses direitos, muito pelo contrário, cria obstáculos para que haja tempo para que os órgãos do Estado expulsem as famílias” (idem)

Esse depoimento reforça a idéia de que o lugar dos negros visto de parte das autoridades governamentais da Bahia é sintomática de uma política maior de inclusão/exclusão, pela qual se tem definido historicamente o lugar negro e que não vem sofrendo alterações significativas até o presente.

Com efeito, citação como esta é importante para explicar melhor a dimensão da ação do Ilê e do MNU, mas, Salvador, é bom que se destaque, por mais racista que seja, não impede uma política de mobilização étnica que aglutina os negros, uma resistência que cria seus espaços propícios não apenas ao lazer e entretenimento, como também para a solidariedade, articulação e resistência política, o reforça a máxima foucaultiana segundo a qual todo poder implica numa resistência. Ao ponto de alguns depoimentos defenderem que o movimento negro em Salvador é natural:

“Na Bahia existe o movimento negro que é natural, que não tá vinculado a uma organização. Se você pensar movimento, enquanto movimento, manifestação, é um movimento natural, um movimento que você não vai ter controle sobre ele, ele está assumindo uma postura política, mas ele não dá conta de que tá assumindo posturas políticas, a gente pode pegar eventos como a bênção de São Francisco. A bênção de São Francisco, o movimento negro vai desenvolver todas as atividades de divulgação, de denúncia sobre a questão de violência e do racismo no Brasil e na Bahia, mas esses fatos, eles já estavam dados, não é movimento negro que criou o espaço da bênção, ele já existia; quando a gente vem para ele é porque ele é exatamente um espaço onde é fértil para que a gente possa divulgar as nossas idéias, as nossas concepções, nossos protestos, mas essa bênção da comunidade negra, vem tomar bênção e circular, paquerar e tomar uma. Ele já existia, ele vai se modificando na medida que o movimento vai cada vez mais intervindo nele. Mas antes ele já existia, então na Bahia você tem um movimento natural, sabe Francisco, a grande vontade de todo militante negro é um dia vir à Bahia. (Valdeci Nascimento)

Evidente que não concordo com a idéia de um movimento negro natural pois se assim o fosse se tornaria uma negação do movimento e não consistiria numa resistência ao racismo, entretanto, reconheço que há uma especificidade na condição dos negros na Bahia, seja pela quantidade, seja pela história, o que de algum modo reforça uma certa mística que me referir anteriormente, presente na fala de Valdeci quando diz que todo militante negro no Brasil quer um dia vir à Bahia:

“(…) é porque você vai ver negro na Bahia em tudo quanto é lugar, eu falo assim, em tudo quanto é lugar público na cidade. Então, você não vai ter uma praia em Salvador, seja ela Stela Mares, Flamengo ou Vila do Atlântico que você não veja lá os negões farofeiros ou o negão lá com o seu carro. E você vai chegar em cidades do Brasil onde você vai circular a

cidade inteira e vai ter dificuldade de encontrar um negro. E são cidades que têm percentuais de negros expressivos, como Maceió, Recife, você tem percentuais de negros expressivos nestas cidades e nem por isso os negros estão circulando nos lugares públicos”

Valdeci além de falar desse movimento natural que, no máximo posso concebe-lo como espontâneo, vai ainda mais longe; defende que na Bahia há uma ocupação do espaço público como em nenhum outro lugar no Brasil, haja vista a participação dos negros nas festas de largo e no próprio carnaval, *“Então, de uma forma ou de outra, a comunidade negra no Brasil e em Salvador, ela tem uma cultura de rua, uma cultura que é muito pública e isso é resultado das próprias manifestações culturais que nós fizemos”* (Valdeci Nascimento)

De fato existe uma situação que envolve os negros em Salvador, bem específica, uma rede onde os negros estão entrelaçados numa comunidade étnica com determinados laços de pertencimento, dispendo de certo poder de aglutinação que tem se expressado em vários momentos. Cardoso da Silva, 2001) Um exemplo disso foi a passagem de líder sul-africano Nelson Mandela, no início da década de noventa, bem como a chegada do arcebispo negro Dom Gílio Felício no final da década passada, dois momentos sintomáticos pela forma de aglutinar uma multidão de negros cujos laços de pertença era a origem, por assim dizer, étnico-racial.

São dois importantes momentos de impacto, o primeiro porque reforçava um pouco da relação de pertença dos negros na diáspora, e o segundo pela forma como assustou a Igreja Católica, levando-a a transferir o referido arcebispo para uma pequena cidade do Estado da Bahia.

Entretanto, outras variáveis também explicam toda essa produção de subjetividade, essas invenções negras e esse, por assim dizer, boom da negritude⁶¹ para além da conjuntura nacional e internacional: as conquistas do avanço em termos tecnológicos com a chegada das indústrias cinematográfica e televisiva que permitirão o acesso a muitas informações. Há, portanto, uma recorrência neste sentido, é o que Arani chama de a influência do externo:

A grande massa foi de fora para dentro mesmo, do estético; nós, naquela época tínhamos acesso ao cinema, à revista e todo aquele movimento Black Power. Aí, claro, você sabe que a indústria cultural passa uma série de movimentos de libertação dos países africanos, movimentos do Pantera Negra, movimentos dos direitos civis dos negros americanos. Tudo isso chegava a gente via cinema, certo? Houve todo um modismo de estética de fora, até aí tudo bem. Eu acho que houve uma influência estética externa muito grande!.(Arani Santana)

O depoimento de Arani reforça a importância da influência dos meios de comunicação na produção de símbolos, produzidos pela denominada cultura de massas sobre as novas autonomizações afro-carnavalescas, fenômeno este já registrado desde o final da primeira metade do século XX, pelo sensível olhar fotográfico de Pierre Verger. (Godi,1997)

Esses dados são importantes para se entender a influência do contexto externo na produção imagético-discursiva operada pelos negros na cidade de Salvador - uma produção

⁶¹ Sobre o conceito de negritude, Aimé Césaire, poeta da Martinica a definiu, quando de seu surgimento, por volta de 1936, como uma “ revolução na linguagem e na sua literatura que permitiria reverter o sentido pejorativo da palavra negro para dele extrair um sentido positivo”.(apud BERND, 1984) Essa palavra, inventada por Césaire, na verdade trata-se de um neologismo que nos seus primórdios, correspondia ao movimento, cujo desejo de reagir contra a assimilação que está na base da negritude. O termo negritude, contudo, só vai aparecer no célebre poema de Césaire em 1939: Cahier d’un retour au Pays Natal. No Brasil, só em 1975 a palavra será registrada no dicionário.(BERND, 1984). Negritude, entretanto, é uma palavra de sentido polissêmico e, no nosso caso, diz respeito a ao conjunto de práticas e discursos que se opõem ou combate ao racismo contra os negros e contribuem para afirmação de sua identidade étnico-racial. A idéia de que o negro é emoção, enquanto o branco é razão, se não vem dos negros, têm em alguns suas sustentação , é o caso de do ex- presidente do Senegal, Léopold Sédar Senghor, também importante liderança da negritude, que reforçou essa dicotomia afirmando: “ A emoção é negra como a razão é grega”. Aqui no Brasil, em que pese a força do movimento que atua no sentido contrário, ainda hoje há quem reforce essa polaridade, a exemplo da música que afirma que o samba é branco na poesia e preto no coração.

de subjetividade. É, portanto, nessa operação, por assim dizer, identitária que Salvador se faz não só uma cidade de maioria negra, mas uma cidade negra, ainda que persista o racismo sofrido pelos negros que habitam esta capital.

Segundo Godi (1997) foi o antropólogo Antônio Risério o primeiro a levantar a importância da influência dos símbolos produzidos pela denominada “ cultura de massa” sobre as novas autonomizações afro-carnavalescas no ambiente soteropolitano; Tanto com relação aos blocos índios que sofreram influências das narrativas Westerns através dos cinemas e televisão, quanto a emergência dos blocos afro, influenciados por essa proliferação de novos comportamentos culturais, inspirados principalmente na música negra americana.

“(…) com a crescente metropolização da cidade de Salvador, e a abertura de um mercado de trabalho industrial na passagem dos anos 60-70, associados à cristalização de novas variáveis tecnoculturais a determinarem uma sociabilidade caracteristicamente eletrônica, a cidade conviveria com novos sentidos de tempo e espaço apontando para o surgimento de novas autonomias culturais e, conseqüentemente, para a legitimação de inusitadas estéticas. Nessa linha estão incluídos os blocos afros contemporâneos e sua estética musical e comportamental, pois compreendemos que, neste final de século, a música é a expressão prioritária da legitimação da Cultura negra. E a teatralização soteropolitana o seu lugar mais propício” (Godi,1997:73)

Vale destacar ainda que o autor atente para o fato da inclusão dos blocos índios na nova legitimação da cultura negra, essa nova ambiência, por assim dizer, afro-carnavalesca. De modo e neste sentido Godi, (1997), se contrapõe a Jéferson Bacelar para quem apesar dos blocos de índios serem compostos majoritariamente por negros, não atuam no sentido de afirmação de negritude. Godi contesta tal posição defendendo que apesar de ostentarem símbolos de uma cultura indígena aparentemente deslocada, os blocos índios tinham como expressão mais poderosa a música negra, ou seja, o samba como seu estilo predominante:

“(…) Neste período, temas diretamente ligados ao universo da cultura afro-brasileira passariam a fazer parte da estética dos blocos de índios.

Isso pode ser verificado na música mais cantada em 1973 no Bloco Carnavalesco Apache do Tororó, de autoria de Celso Santana, denominada Quem Lá Vem Vindo, uma homenagem a Iyalorixá Mãe Menininha do Gatois. E ainda, na música Felicidade, Amor e Paz, composta por Almir Ferreira para o carnaval de 1974, mesclando a língua nagô e a Tupy-guarani à nossa língua cotidiana. Coincidentemente, no ano seguinte, em 1975, o bloco Carnavalesco Cacique do Garcia, o maior rival do Apache do Tororó, teria entre suas músicas mais cantadas a composição de autoria do sambista Bacalhau, denominada Ogum Megê, numa clara apologia ao orixá guerreiro dos Nagôs. Coincidência à parte, os anos de 1974 e 1975 marcaria o surgimento dos blocos contemporâneos afro-carnavalescos, a partir da fundação do bloco Afro Ilê Aiyê no bairro da Liberdade, denotando um fenômeno sem precedentes na recente história comportamental e cultural de Salvador” (idem,Ibdem: 76)

Essas variáveis citadas pelo referido autor, são fundamentais para compreender o processo em que se deu um novo modo de produção de subjetividade dos negros na cidade de Salvador. Além disso, torna-se assim, indispensável considerar outras variáveis, cuja sensibilidade acadêmica do pesquisador Antônio Jorge Godi nos chama atenção a respeito de um novo dimensionamento urbano na cidade de Salvador:

“(…) pode-se somar a tudo isso o fato dos blocos de índios terem surgido justamente na época da construção das novas avenidas de vale, o que provocaria um novo dimensionamento urbano, transferindo importantes bolsões populares para lugares mais distantes do centro de Salvador; acredito que esse fenômeno tenha proporcionado a essas comunidades um certo sentido de desterritorialização e, conseqüentemente, a construção de novos sentidos de lugar e pertencimento.” (Godi, 1997:75)

O autor, ainda no trecho citado destaca o impacto que foi a fundação do Ilê Aiyê e a efervescência presente naquele contexto. Há também outro aspecto fundamental destacado por ele sobre a emergência do mercado discográfico e radiofônico em Salvador, que se deu em função, sobretudo do surgimento da indústria discográfica, possibilitando, por exemplo, a gravação em 85 do primeiro disco do Ilê, uma experiência na qual esse bloco afro foi pioneiro, pagando por isso o custo de algumas deficiências técnicas, por conta da dificuldade de operar uma gravação externa diante de uma percussão com tantos

componentes (Idem, Ibidem p.79/80). Como diz a letra da música citada a seguir, nem mesmo a fibra ótica conduz bem a percussão:

“ A indústria na Bahia é de ponta pra alegria ai ai ai./ Atrás da tecnologia, só não vai quem não sabia./ Que a indústria na Bahia é de ponta pro Orfeu ai ai ai meu Deus!/ Atrás da tecnologia só não vai quem já morreu, Winchester não é rifle./ É disquete pra gravação./ A fibra ótica é ótima mas não conduz percussão./ Meu irmão, afro Olodum multimídia./ Sobe a rua para avisar ai ai ai, que o bit do repique foi agora a praça samplear se ampliar./ Ilê Aê sintetizador da cultura black power plugado no ancestral./ Muzenza não rima com chip./ Muzenza não rima com chip./ (Lucas Santana/Quito)⁶²

Contudo falar de relação entre bloco afro e indústria fonográfica é impossível sem destacar a contribuição do Olodum; não que os demais blocos sejam menos importantes na luta contra o racismo, mas, cabe resgatar alguns aspectos sobre esse bloco, sobretudo pela peculiaridade da relação que estabeleceu com o Ilê. Até mesmo porque o Olodum teve como seu presidente-fundador, João Jorge, ex-membro do Ilê, sofrendo, portanto, em alguma medida uma influência mais direta do Afro-pioneiro.

E como se isso tudo não bastasse, por uma questão de justiça, temos que destacar o Olodum também pelo impacto que causou do ponto de vista político e cultural, através da monumental engenharia musical do mestre Neguinho do Samba, criador do Samba Reggae e também ex- Ilê Aiyê. De maneira que o Bloco Olodum, fundado em 25 de abril de 1979, dá uma grande contribuição nesse cenário da construção e desconstrução da identidade étnica soteropolitana, sobretudo pelo significado do seu grau de inserção na mídia, tão importante ao ponto de conseguir alcançar logo no seu primeiro disco um sucesso digno de um “pop star”.

Ademais, foi com a música popularmente conhecida como Faraó que o Olodum não só despontou para o sucesso como operou um deslocamento importante, mostrando um

⁶² Trecho retirado da letra da música Afro Olodum Multimídia no CD Daúde 2.

Egito negro, não só geograficamente, mas sobretudo em termos étnicos como até então quase ninguém o enxergara. E seu artigo Música Afro-carnavalesca: Das multidões para o sucesso das máquinas elétricas, Godi diz que:

“A música dos blocos afro transitaria, triunfante, do sucesso das multidões festivas das ruas para o sucesso vertiginoso das massas elétricas com a gravação e o sucesso do primeiro disco do Olodum, a música popularmente conhecida como Faraó na linha das mais ouvidas na Bahia e no Brasil. Desde então um dos maiores emblemas da cultura ocidental passou a ser o negro. Os faraós seriam negros, assim como o Rei Salomão e a rainha de Sabá ao olhos dos reggae-men e rastas jamaicanos, que aliás estariam presentes no Carnaval baiano de 1987 através do bloco afro Muzenza, conhecido como bloco do reggae.” (Godi, 1996)

Mas há que se considerar também em termos nacionais, embora o MNU tenha sido fundado em São Paulo, a Bahia, por sua vez, já contava com a experiência do Ilê Aiyê, que surge em 1974, sem deixar de considerar, evidentemente, que o MNU surge em 1978, num contexto diferente, cuja natureza de protesto negro tem a sua especificidade, como diz a liderança ex-militante do MNU:

“(…) o MNU vai cumprir um papel significativo de oposição, ou seja, de sair numa posição na contramão, do ponto de vista histórico no Brasil em oposição ao racismo. Na realidade, a retomada do Movimento Negro Unificado vai trazer para o cenário tudo que foi, perseguido e tirado de circulação em relação às organizações negras nas décadas anteriores, décadas de 30, de 40, como o Teatro Experimental, a Frente Negra Brasileira, todas essas organizações que existiam anteriores à retomada do movimento negro e à criação do MNU. Esse movimento vai dar conta do seguinte: não conseguiram matar a expectativa da comunidade negra no Brasil de se construir enquanto povo, enquanto cidadãos, indivíduos iguais na sociedade brasileira. Eu acredito que a gente vem com uma força maior a partir de 1978. É que nós temos mais certeza de qual seria o processo de luta do movimento negro, nessa retomada. (Valdeci Nascimento⁶³)

Segundo o depoimento de Valdeci, o MNU é oposição política a tudo que até então chega a se afirmar como sendo de esquerda, é esquerda da esquerda. É uma posição de oposição: “não tem condições de nós negros fazermos parte de um contexto político no

⁶³ Liderança do movimento negro, por muito tempo militante do MNU, fazendo parte da direção nacional dessa entidade.

cenário brasileiro que não seja como esquerda, ou seja, a esquerda de tudo isso que tá colocado no Brasil até hoje⁶⁴”(Valdeci Nascimento).

Resta saber as implicações dessa tensão de esquerda/direita presente no MNU que retomo no IV capítulo juntamente com outros tipos de polarizações, a exemplo, de gênero, educação, raça. Homossexualismo etc, por hora volto ao fenômeno mesmo do surgimentos das entidades.

Começando pelo Ilê Aiyê, como enunciou o Secretário, inicialmente chamado Poder Negro, é um bloco afro-carnavalesco que emergiu enquanto produto da ansiedade de grupos de negros em busca de auto-afirmação cultural, almejando resgatar a sua história, a sua herança africana. (Silva, 1988; Argier, 1998). Nasce quase quatro anos antes do MNU; Ele foi pioneiro tanto por desempenhar uma ação política dissidente - cujo discurso destoava demais do Brasil do milagre econômico marcado pela idéia de ordem e progresso⁶⁵ - quanto em relação aos muitos blocos que lhe antecederam, mesmo os que eram compostos por negros na sua maioria, uma vez que estes últimos não lançavam mão, pelo menos não explicitamente, de um discurso de afirmação da identidade étnico-racial do negro, bem como não tinham compromissos em negar a existência da democracia racial no Brasil e, mais especificamente, na Bahia:

“Filhos de Gandhi, ficou mais assim um pouquinho pá, pá, pá... Filhos de Gandhi não tinha muito não. Mas o Ilê Aiyê era outra linha mais agressiva, mas agressivo no visual, no estético visual. Aquela mutuquinha que a gente fazia no cabelo, que mainha fazia no cabelo crespo da gente,

⁶⁴ É interessante que enquanto no Rio a influência da música negra americana e sua divulgação recaía mais sobre o Soul, na Bahia, ainda que também sofresse a influência norte-americana citada, essa era mediada pelos ritmos da batida Ijexá que eram mantidos, recriados e reelaborados, tendo o Afro-pioneiro Ilê Aiyê como a maior expressão desse processo.

⁶⁵ Ainda que setores que se reivindicavam de esquerda não atentassem para isso, o Ilê se constituía numa ameaça à ordem vigente porque era, pois, muito difícil questionar qualquer condição social, sob uma égide de um governo que embora tentasse propagar seu interesse em restituir a liberação política, recorreu ao AI-5 e fechou o congresso.

era pra amarrar um pano para dormir, para no outro dia o cabelo amanhecer um pouco manso para poder fazer o penteado mais convencional, mais próximo do padrão branco. Mas a mutuquinha agora saía para a rua, com cordão de pão enrolado. Agora era outra história. Botar a cara negra do lado de fora sem disfarce nenhum, sem querer se aproximar do padrão vigente, que era o branco. Até então o Ilê Aiyê tinha o quê? Apaches do Tororó 1968 e 1969, por aí. Bloco de índio, índio não é negro, né? Índio é outra história. Que tanto fizeram, que reprimiram, que armaram, que acabaram os blocos de índio. Mas era o nosso espaço, todo mundo do Ilê Aiyê domingo, do atual Ilê Aiyê, do antes, não era Ilê Aiyê, da Zorra Produções. A gente da periferia, o nosso grande ponto de concentração era Apaches do Tororó. Era com quem a gente se identificava. Então ali era o quê? Negros mestiços, pobres e os índios-tinha toda uma característica especial, era também marginal, tanto que naquela época já se dizia: quem mora em Cosme de Farias é índio, quem mora em São Caetano é índio. Então índio era sinônimo de não civilizado” (Arani Santana)

Mas, segundo Vovô, a consolidação da proposta política e cultural do Ilê Aiyê se daria no terceiro ano da entidade, no carnaval de 1977, quando o número de associados foi, aproximadamente, de 800 a 1000, dando sinal de que os negros tinham dito sim ao Bloco.(Cardoso da Silva,2001)

Não obstante o Ilê Aiyê ter sido um marco no combate ao racismo e na valorização dos negros através de uma política de afirmação de negritude dissidente, sobretudo pela forma rigorosa na seleção dos seus participantes, cujo critério de quanto mais preto melhor era a base da definição de quem desfilava no bloco, o que se dava muito em função das dificuldades encontradas no contexto que pouco estimulava o negro a aderir ao bloco. Atualmente isso tem mudado e já se permite o acesso dos negros mestiços:

“(...) hoje as pessoas que estão fora falam muito assim: Ah! O Ilê Aiyê embranqueceu, clareou! Se você vê uma fotografia do Ilê Aiyê no final dos anos 70 até 80, você vê que realmente, é coisa da epiderme. Era tudo negão malassombrado mesmo como diz Vovô. Tudo muito negro de pele, por quê? Porque no início do Ilê Aiyê não foi fácil, nós convidamos muitas pessoas negras aqui na cidade, que se negaram a sair no Ilê Aiyê, porque tinham medo de sair por conta da repressão de um lado, ou não se assumiam como tal. Mas eu digo sempre, não foi o bloco que abriu e admitiu pessoas claras. Foi a consciência dessas pessoas que mudou,

porque elas se assumiram negras como na realidade elas sempre foram.”
(Arani Santana)

Esse ressentimento das lideranças que fundaram do Ilê Aiyê com os negros bem sucedidos que se recusaram inicialmente a sair no bloco ainda se mantém. Como diz ainda Arani, por isso que o Ilê Aiyê tinha uma super-seleção no início cujo critério era pela cor da pele, pois o afro-pioneiro havia sido vigiado pela polícia fazendo com que ninguém quisesse se comprometer. *“Hoje as pessoas dizem o Ilê Aiyê clareou. Bote uma fotografia que você vê que clareou mesmo”* (Arani Santana)

Não obstante a discussão se o Bloco clareou, o depoimento de Arani demonstra a dimensão da ruptura que o Ilê Aiyê causara na sua estréia entrando na festa carnavalesca, num circuito do qual há muito tempo os negros estavam excluídos.

O Ilê, assim, rouba a cena não apenas ocupando o palco, mas principalmente produzindo novas subjetividades em que se inaugurava um modo positivo de ser negro e, conseqüentemente, um novo cenário, invertendo a lógica, colocando na rua o que antes estava na cozinha (Risério, 1981), operando, portanto, uma invenção negra, que não pode ter deixado de influenciar todo Brasil que vai desaguar na fundação do MNU em 1978.

“A efervescência de 1978 foi resultado de toda uma movimentação cultural, já em curso na primeira metade dos anos 70. Se em São Paulo os negros partiram diretamente para uma linguagem e manifestações essencialmente políticas, com concentrações em praça pública, panfletos, e.t.c. Na Bahia, mais especificamente em Salvador, se priorizou as manifestações culturais para se chegar ao político.” (Godi, apud, Silva:1988)

Embora não concordemos com a dicotomia entre política e cultura, essa polêmica está colocada desde a fundação do MNU, e o próprio Godi na época ainda observa: *“O que moveu o movimento negro na Bahia, naquela época de 1978, foram as atividades culturais. Tinha muita gente de ‘cultura’ no movimento: o pessoal do Ilê, ia dançarinos, artistas plásticos, e outros.”* (Godi, apud, Silva,1988) Mas não era só esse tipo de divergência que

existia no interior desta entidade, o movimento conviverá com divergências em diversos âmbitos: *“a coexistência de diversos grupos e tendências no movimento negro na Bahia- o cultural, o político, o das mulheres -, que em princípio poderia ter sido muito rica em trocas de experiências , não foi tão tranqüila, nem tão pouco produtiva (Luis Alberto, apud, Silva,1988:13)*

Em Salvador, como já afirmei na introdução, a fundação da secção do MNU na Bahia se deu a partir do grupo chamado de Nêgo - Estudos Sobre a Problemática do Negro Brasileiro - que se reunia próximo ao Cemitério Sucupira. O grupo Nêgo, que viria a se constituir no embrião do MNU na Bahia, estabelecia o contato com o movimento negro nacional, se articulando na luta contra o racismo que se esboçava nessa época (Silva,1988;16). Era um agrupamento formado:

“por pessoas escolarizadas e profissionalizadas, predominava entre os integrantes desses grupos a mesma preocupação de militar contra o racismo de forma organizada, tarefa especialmente difícil no contexto de acomodação das relações raciais da cidade de Salvador, insistentemente apresentada como exemplo de harmonia inter-racial no Brasil” (Morales,1990)

O MNU, realmente se colocou como uma entidade política de combate ao racismo sofrido pelo negro com um discurso forte criando também, ao seu modo, o mundo negro.

Muito estigmatizado pelo rigor com o qual defendia seus princípios e como todas outras entidades dirigidas por negros militantes da luta contra o racismo na Bahia, não foi poupado da acusação de racista e em que pese ter anunciado nos seus documentos básicos a importância da cultura na luta anti-racista, em muitos momentos acabou reforçando a dicotomia entre cultura e política, contudo, vale destacar que no decorrer do tempo há vários deslocamentos com relação a práticas dessas entidades, dentre as quais vale destacar a mudança de atitude quanto às críticas ao caráter cultural das entidades carnavalescas por

parte do MNU. O testemunho mais recente de Luis Alberto é bem ilustrativo dessa mudança:⁶⁶

“...ele surgiu numa conjuntura extremamente rica do debate político e como o racismo no Brasil permite. Quer dizer, o surgimento do Ilê Aiyê se tenta jogar num contexto absolutamente particular, como um grupo de negros que vai surgir para trazer alegria, concepção que se tem ainda hoje; no entanto, se demonstrou que ali se instalava, na verdade, um núcleo de negros que contestavam uma ordem, que tinha a sua, vamos dizer assim, a sua imagem vinculada a uma das festas populares mais importantes do nosso estado que é o Carnaval, mas ele não era uma organização que surgia para o Carnaval, ele surgia a partir do Carnaval, mas em cima de uma concepção de constatação de uma ordem que se colocava de um Carnaval branco, de um Carnaval da elite que permitia numa cidade com cerca de 90% da população negra tivesse acesso a esse espaço. O Ilê rompe com essa lógica e contribui com essa ação política, quebra essa ordem e leva consigo uma série de outros elementos, influenciando o surgimento de diversos outros grupos negros de caráter cultural, fortalece as ações políticas das organizações como o Movimento Negro Unificado, quando surgiu em 1978, fortalece todo um debate nesse contexto” (Luís Alberto)

O próprio Luis Alberto que o Ilê surge com uma outra origem do ponto de vista dos objetivos; afirmando, entretanto, que os objetivos das duas entidades não são tão distintos, ou melhor, não são distintos pelo combate o racismo, mas pela própria natureza organizativa. Ou seja, ele se distingue basicamente por estes dois vieses, *“agora, evidentemente, com o surgimento do MNU houve um complemento, vamos dizer assim, do objetivo da ação política, mesmo que no início existia aí”* (Luiz Alberto, *apud*, Silva, 1988:13)⁶⁷

⁶⁶ Antigamente ele, de alguma forma, se rendia à dicotomia entre cultura e política - ainda que acreditando ser possível trabalhar a harmonia entre as duas partes: “se o trabalho conjunto dos ‘culturalistas’ e ‘políticos’ não rendeu bons frutos para o MNU, a razão residiu nas incompreensões de ambas as partes.” Entretanto, hoje, quando entrevistado para esse trabalho sobre a influência que o Ilê exerce sobre o MNU, demonstra que sua concepção aponta em outro sentido.

⁶⁷ Em que pese entender que as duas entidades têm característica diferentes e complementares, discordo dessa posição de que o Ilê não influenciou o MNU, até porque esse não só surgiu antes do MNU, como vai influenciar todo o movimento negro brasileiro de tal modo que o orgulho de Lélia Gonzalez de ter feito a articulação da seção Bahia do MNU não se dava somente pela força de atração dos negros baianos e da própria Bahia, mas principalmente em função de toda a produção de subjetividade que historicamente os negros têm fabricado, contribuição da qual não podemos excluir o Ilê no seu pioneirismo de sair com um bloco só de negros.

De maneira que o MNU, cuja secção Bahia surge quase quatro anos depois do Ilê em Salvador, também dará uma significativa contribuição em termos da luta de combate ao racismo e na construção de um referencial positivo sobre o negro. Esta entidade terá um peso tanto no Estado como na união e opera vários deslocamentos em relação às várias entidades que lhe antecederam de tal modo que há quem defenda ainda que:

“Eu costumo sempre dizer que o MNU é a coisa mais importante em termos de organização negra, que surgiu a partir dos anos 70 aqui no Brasil. Eu acho que, de uma certa forma, no futuro quando as pessoas estudarem melhor, estudarem comparativamente, por exemplo, o MNU e a Frente Negra Brasileira, as pessoas certamente vão chegar à conclusão de que o MNU representou uma iniciativa, digamos assim, com impactos, muitos mais profundos do que a Frente Negra Brasileira representou nos anos trinta. Quer dizer, a coisa que já é hoje mais ou menos senso comum, digamos assim, em relação à grande importância do MNU, foi a possibilidade que a entidade teve de transformar o racismo numa questão política importante dentro do Brasil. Até o surgimento do Movimento Negro Unificado, mesmo considerando que o discurso da democracia racial já estava sendo desacreditado nos meios acadêmicos etc., havia uma crença muito grande nela dentro da sociedade como um todo e eu acho que a capacidade que esse movimento teve de realmente demonstrar que essa democracia racial era uma farsa é o que acaba tornando a entidade uma coisa tão fundamental, digamos assim, para vida política do país.”
(Luiza Bairros)

Contudo, nunca é demais assinalar que a luta de combate ao racismo sofrido pelos negros é antiga e como já afirmei, compreender esse processo em que emergem o Ilê e o MNU, implica em refletir sobre as mudanças em curso dentro e fora do Brasil, mas essas mudanças não acontecem do nada. No período seguinte à abolição dos escravos no Brasil, o negro continuou na luta contra o racismo de uma forma geral, sobretudo, frente à exclusão do mercado de trabalho, tendo como ponto alto desta resistência no plano coletivo, a organização em entidades que visavam a sua integração na sociedade. A expressão desse movimento foi a Frente Negra Brasileira, (FNB), fundada no ano de 1931, que posteriormente, se constitui num partido político até o golpe de 1937.

Precedida pelo trabalho de uma imprensa negra muito militante, a FNB surgiu exatamente em São Paulo, conseguindo trazer milhares de negros para seus quadros:

“ Antes da década de 1920, já surgia uma imprensa negra que continuou bastante ativa, especialmente em São Paulo, com jornais como Menelike, O Kosmos, A Liberdade, Auriverde, e O Patrocínio. Em 1920, nascia O Getulino, fundado por Lino Guedes para tratar assuntos de interesse à comunidade Afro-campineira. O Clarim d’ Alvorada, fundado por José Correia Leite e Jaime de Aguiar em 1924, já anunciava o grito de protesto que se cristalizaria em 1931 com a Fundação da Frente Negra Brasileira (Nascimento, 2000: 204)

A Frente Negra Brasileira, como toda entidade dessa natureza, abrigava algumas divergências no seu interior. Existia um grupo majoritário defensor de uma política de integração e um outro agrupamento com aspirações socialistas; Foi uma entidade com secções em vários estados, inclusive na Bahia; ela protestava contra a discriminação, principalmente em relação à exclusão do negro da economia industrializada (Nascimento, 2000) Embora majoritariamente de direita, chegando a ser acusada de fascista, como todo movimento negro no Brasil, fora bastante pressionada pela esquerda, além de ter nos seus quadros negros de esquerda que provocaram uma cisão dentro FNB; esses dissidentes saíram e criaram a Frente Negra Socialista.

Mesmo a FNB com sua tendência a buscar integração do negro numa sociedade hierarquizada no momento muito representou na luta contra o racismo e embora, tenha sido acusada de fascista, isso não impediu que fosse também abandonada pelo governo populista de Vargas que a fechou, obrigando suas tendências internas a serem incorporadas a outros movimentos sociais.⁶⁸

⁶⁸ “Não obstante, em 1936, a FNB foi registrada como uma instituição parlamentar após longa batalha travada no Supremo Tribunal Eleitoral, porém, ao se transformar de um movimento social em partido político, a Frente Negra perdeu a sua unidade interna; o que levou a perder a sua força na luta de reivindicações específicas da comunidade negra da época”. (Silva, 1998:70)

Sem, entretanto, querer negar a importância das outras entidades, nem mesmo do grupo de negros dissidentes que chegou a fundar o mais importante órgão da imprensa negra, “O Clarim da Alvorada”, a FNB se tornou um dos marcos importantes das organizações políticas dos negros no Brasil, sobretudo por expressar de forma pioneira a autonomia da luta dos negros contra a opressão no período pós-abolição.

“A Frente, um movimento de massas, protestava contra a discriminação racial que alijava o negro da economia industrializada, espalhando-se para vários cantos do território nacional. A segregação nos cinemas, teatros, barbearias, hotéis, restaurantes, enfim, em todo elenco de espaços brasileiros em que o negro não entrava, constituía o alvo prioritário da Frente, maior expressão de consciência política afro-brasileira da época”(Nascimento, 2000:204/205)

Com efeito, a FNB, “ *à procura de um lugar na sociedade ‘brasileira’, sem questionar os parâmetros euro-ocidentais dessa sociedade nem reclamar uma identidade específica cultural, social ou étnica*”(Nascimento,2000;206), levantou de forma pioneira a preocupação de denunciar, ainda que de forma incipiente, o problema das relações raciais no Brasil e, conseqüentemente, foi responsável por estabelecer um novo paradigma da discussão racial no país, inclusive, introduzindo de forma nativa a noção de preconceito de cor, em detrimento da noção de preconceito racial.(Cardoso da Silva,2001)

Com a queda do Estado Novo, há uma intensificação das agitações intelectuais e políticas no interior das entidades do movimento negro, quando surge mais acentuadamente a presença de pessoas brancas “progressistas” junto a essas entidades (Gonzales & Hasenbalg, 1982). O movimento, contudo, continuará resistindo à forma particular do racismo vigente no Brasil, ainda que lhe desse diferentes respostas sem, no entanto, comprometer certa dose de continuidade na sua prática social operada nos diferentes contextos ao longo de sua história.

No período pós Estado Novo surgem outros marcos importantes na luta do Movimento Negro, como o TEN, Teatro Experimental do Negro - fundado por Abdias

Nascimento, cuja importância vai para além dos limites da comunidade negra, representando um movimento de renovação do teatro brasileiro - e o Comitê Democrático Afro-brasileiro que, embora tenha se auto dissolvido antes das eleições de 1950, foi criado com o intuito de lutar não só pela anistia dos presos políticos, mas também de instaurar a democracia no Brasil, inclusive a racial.

Embora o TEN não pretendesse arregimentar as camadas populares - como a FNB - pois não era esse o seu objetivo, acabou tornando-se um pólo aglutinador de pessoas de diferentes condições sociais, inclusive formando atores de origem humilde, como foi o caso da hoje celebre atriz “global” Ruth de Souza, na época empregada doméstica. Além disso, recebeu inúmeros elogios da imprensa pelos seus espetáculos, principalmente, na estréia da produção do *O Imperado Jones*, cuja dramaturgia fora desaconselhada por se tratar de um elenco de atores novatos e ainda por cima negros:

“O TEN produziu muitos outros espetáculos, sempre dentro da mesma marca de qualidade artística. *De O’ Neill*, produziu todos *Filhos de Deus tem Assas*, *O Moleque Sonhador*, e *Onde está Marcada a Cruz*. Estimulou o aparecimento de dramaturgos negros e de peças sobre temas Afro-brasileiros, com heróis e protagonistas negros, como *Filhos de Santo* de José morais Pinho, *Aruanda*, de Joaquim Ribeiro, *Filho Pródigo*, de Lucio Cardoso, *Sortilégio*(Mistério Negro), de Abdias Nascimento. *Anjo Negro*, de Nelson Rodrigues, *Auto da Noiva*, de Rosário Fusco. *O Castigo de Oxalá*, de Romeu Crusoé, *Além do Rio*, Agostinho Olavo, *Sinfonia da Favela*, de Eronildes Rodrigues, *Pedro Mico*, de Antonio Callado, entre outras”(Nascimento,2000:208/209)

No período de 1945 a 1964, sobretudo a partir do governo Kubitschek, tanto os movimentos negros quanto os movimentos sociais, como um todo, repensam seus papéis dentro da política nacional. O protesto negro, cujas reivindicações tinham como pauta a denúncia do preconceito racial e das desigualdades sociais, buscou novas formas de integração do negro na sociedade (Silva, 1994).

Contudo, vale destacar, que embora os negros tivessem no Brasil uma longa história de rebeldia contra a ordem vigente, além de terem criado vários órgãos de imprensa dedicados às questões sobre o negro, o golpe de 64 havia desarticulado as suas lideranças, só a partir de 1970 os movimentos retomaram o processo político reivindicativo de caráter mais público, fase que surge o MNU, ⁶⁹ quando os negros começavam a atentar para alguns acontecimentos internacionais: a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e as guerras pela libertação dos povos africanos de língua portuguesa (Gonzales & Hasenbalg, 1982). Trata-se de um processo político, por assim dizer, compatível com a época, pelo qual o movimento negro cria um novo significado para o “protesto negro,” empurrando os negros a denunciar e combater o racismo e permitindo cada vez mais que se criassem laços de solidariedade entre os mesmos:

“...e é no início dos anos setenta que vamos ter uma retomada do teatro negro pela turma do Centro de Cultura Arte Negra (CECAN), em São Paulo, o alerta geral do Grupo Palmares, do Rio Grande do Sul, para o deslocamento das comemorações do treze de maio para o vinte de novembro, etc. No Rio enquanto isso, ocorria um fenômeno novo, efetuado pela massa de negros anônimos. Era a comunidade de negros jovens dando sua resposta aos mecanismos de exclusão que o sistema lhe impunha. Estamos falando do movimento "soul, depois de Black Rio.” (Gonzalez & Hasenbalg, 1982: 03)

Enfim, aconteceu toda uma efervescência cultural e política, envolvendo todo o país neste contexto rendilhado que surgem e resistem às entidades MNU e Ilê Aiyê, as quais se entrelaçam no combate ao racismo na cidade de Salvador, ou seja, trata-se de uma conjuntura, cuja configuração cultural é influenciada pelas lutas dos direitos civis nos Estados Unidos, a descolonização da Ásia e da África, provocando diversos protestos, movimentos como Panteras Negras, o Pan-africanismo, entre outros, com bandeiras

⁶⁹ Ver Francisco Carlos Cardoso de Silva em A Especificidade do Movimento Negro no Brasil. ADANDÉ ano 1, nº 1, abril de 1999.

diversas que vão desde é proibido proibir até as que reivindicavam o retorno dos negros para África e o fim do Apartheid; São questões explicativas do processo histórico e de toda problemática étnico-racial presentes ao longo texto de alguma maneira, algumas retomadas literalmente, outras surgirão como complementos nos próximos capítulos.

Em suma, são Invenções Negras operadas por práticas e discursos do movimento negro em Salvador atuando numa perspectiva transindividual e dissidente (Cardoso da Silva, 2006). Há quem defenda que o Ilê Aiyê representa uma síntese moderna, conseguindo atualizar tradições milenares, bem como trazer as lutas contemporâneas, fazendo, por assim dizer, uma síntese cultural:

“O que nós fizemos e fazemos até hoje é atualizar a cultura produzida, preservada nos quilombos, nos terreiros de candomblés, preservadas em outras manifestações tipicamente africanas e brasileiras; nós atualizamos muito isso que era feito até os anos setenta e demos uma forma mais moderna. Uma forma mais de massa para grandes aglomerações, uma forma mais urbana; então o Ilê Aiyê fez um diálogo muito grande com tudo que se produzia também fora do candomblé, com os blocos percussivos, e antes deles, e produziu essa síntese que é muito singular e importante para todos nós: dos ritmos da cultura religiosa e com os ritmos da cultura mais urbana, digamos assim, mais profana e toda essa cultura voltada para a questão da contestação, da reivindicação, da luta pelo poder e tudo isso já a partir de uma interação de uma ligação com as lutas dos negros norte-americanos, das lutas dos africanos para sua libertação dos anos 70. Então, o Ilê veio como síntese tanto das lutas brasileiras como das lutas internacionais. (...)ser moderno é isso, é você conseguir fazer sínteses de várias culturas de vários movimentos culturais. Isto é tão importante que logo a população brasileira se identificou conosco. É isso que define essa cultura do Ilê, essa cultura moderna, que aponta para o futuro, mas com essa ponte de respeito pelo passado com essa ponte de preservar e expandir. (Jônatas Conceição)

Não me cabe aqui definir se o Ilê Aiyê faz essa síntese moderna e sim mostrar como as invenções operadas pelo movimento negro, não só combate o racismo, como produzem invenções, subjetividades dissidentes capazes de influenciar e de elaborar saberes sobre o negro e as relações raciais no Brasil, questão que vou discutir no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

Racismo á brasileira: Quanto vale ou é por quilo?

“O negro não é só uma machina econômica; elle é antes de tudo e mau grado sua ignorância, um objeto da sciencia” (Silvio Romero)

A epígrafe desse capítulo expressa grosso modo como o negro era visto pela intelectualidade brasileira da passagem do século XIX para o começo do XX. Digo isso considerando a influência que Silvio Romero, ao expor tal pensamento, sofria de Nina Rodrigues, um dos percussores dos Estudos sobre o negro no Brasil, sobretudo na Bahia, tão elogiado por Artur Ramos, Thales de Azevedo, Gilberto Freire, e o próprio Silvio Romero e tantos outros.

A despeito do distanciamento que anunciei quanto a esse estudo, ele não se pretende ser neutro, mas interessado, pois essa análise não pretende pacificar as relações raciais e sim denunciar toda forma de opressão nela contida a fim de provocar um novo encontro anti-racista, noutras palavra propõe uma ruptura com essa noção de negro como mero objeto e com qualquer tipo de sujeição, nessa perspectiva estou fora da preocupação de Romero e se tem alguma máquina que pretendo mostrar é de produção de dissidência , na resistência a uma história de violência, como diz o poeta de Santo Amaro; “*E o povo negro entendeu que o grande vencedor se ergue além da dor (Caetano Veloso)*”.

A hipótese deste trabalho foi confirmada na direção de que não existe um racismo à brasileira, embora o racismo no Brasil tenha a sua particularidade, como diz Fanon, (1983), racismo é racismo: não existe racismo bom ou ruim, maior ou menor.

O racismo no Brasil, pois, é tão violento quanto qualquer racismo, o que não impede que tenha suas peculiaridades, dentre as quais podemos destacar o desenvolvimento de uma tecnologia, de uma maquinação eficiente de desfaçatez, combinado com uma vergonha que produz um preconceito de ter preconceito sem deixar de tê-lo.

Trata-se de uma tecnologia que se aperfeiçoou nos trópicos, tomando uma nova coloração e uma outra dimensão assustadora: muito inspirado pelas teorias racialistas, eugenistas, higienistas e todas outras denominações e situações racistas existentes na Europa, que funciona como uma guerra entre as raças, que se articula nos diferentes planos social, econômico, cultural e político, potencializando-se com outras questões que o atravessa como classe, gênero, homofobismo etc., tão eficaz que se tornará um modelo tipo exportação, sobretudo pela capacidade de esconder o teor da sua violência.

O título do capítulo e a epígrafe são ilustrativos desse gargalo que analiso em que o objeto escapa da sua mera condição de objeto e assume a fala, que assistiu ao filme dirigido por Sérgio Bianchi sabe do que estou tratando. O Filme tem o mesmo título da epígrafe e chama atenção pela imagem do cartaz onde a atriz Ana Lucia Torres aparece com os braços abertos acompanhadas de várias crianças negras numa alusão ao negócio que virou a miséria a que está submetido à maioria da população pobre e aponta isso como uma continuidade da condição do negro na escravidão.

Eu faço uma analogia do quanto vale ou é por quilo do filme com a condição de objeto do negro que alguns intelectuais não querem abrir mão sobre a qual predomina a máxima Foucaultiana de que o menor estágio de verdade é condicionado politicamente.

Não há porque se contrapor a qualquer tipo de insurreição do movimento, seja ela qual for, não cabe aos intelectuais dizer como o movimento negro deve se organizar, muito pelo contrário, sob alguns aspectos eu concebe-o como tímido, sobretudo o MNU, por não ter uma posição deliberada a favor das cotas e nem ao menos explicar o porque do seu não posicionamento para a população.

Com efeito, a primeira coisa nessa guerra para mim é dizer rebele-ser contra o racismo, ainda que seja por dentro do Estado, entretanto, como diz Foucault, é perigoso recorrer as instituições, principalmente quando o problema está relacionado a educação, eu digo isso porque existe uma crença por parte sobretudo dos membros das entidades analisadas neste trabalho, e eu vou mostrar isso em várias entrevistas, que sempre enxerga na educação a solução para tudo.

Da minha parte eu vou sentido diferente, primo por arruinar à educação, já que a mesma da forma que está engrenada na subjetividade Capitalística teria no mínimo que ser pensada noutros termos para possibilitar um confronto com tal concepção ao mesmo tempo substituí-la por uma nova subjetividade fabricada de forma que fosse capaz de promover novos encontros ou novas vias de passagem, alterando a correlação de força na escola, sobretudo na universidade. Aliás, essa era uma das funções das cotas e das outras ações afirmativas enquanto problema mais do que enquanto solução que defendo ao longo da tese e que tem mais a ver com o devir negro.

Pois, existe um jogo pouco amistoso quando se fala em mudar a condição dos negros: chega a ser brutal. Por exemplo, em comemoração a data de 21 de março, neste mesmo dia do ano de 2007, o programa Mais Você, entrevistou Marilena Ferreira Santana, a

irmã de Flávio Ferreira Santana, o dentista assassinado por PMs e o ator da Rede Globo⁷⁰, Milton Gonçalves, ex-candidato a governador do Rio de Janeiro.

Foi interessante que ambos os depoimentos que se dispunha a comentar o crime e o racismo Brasileiro. A irmã do dentista que como seu irmão era filho de um policial aposentado, para quem ela se propôs representá-lo, dizia que só há alguns anos passou a se reconhecer enquanto negra porque nos lugares onde morava e trabalhava não era possível se perceber enquanto tal (argumentou sem entrar em detalhes que trabalhava com beleza), com cabelos crespos, aparentemente alisados, pele escura negra e retinta, assim como a de seu irmão, uma mulher que disse ter trinta anos, dizia que seu irmão fora vítima de uma injustiça que, segundo ela, já estava se tornando comum, na qual forjaram um delito para seu irmão, após a polícia disparar vários tiros contra o mesmo ao suspeitar de que ele teria praticado furto denunciado por um comerciante.

Só que, segundo Milena, a simulação não foi suficiente diante da negativa por parte comerciante que havia reconhecido o dentista como autor delito de que seria a vítima.

Diferente da maioria dos casos, a própria condição social e a histórica do acusado assassinado não condizia com tal acusação, o que irritara a família ainda mais e funcionou como combustível para protestar mediante apuração rigorosa acompanhada de perto por todos interessados no caso, não só a família como o próprio movimento negro e entidades de direitos humanos que ajudaram na pressão que levou ao desmascaramento da farsa, arquitetadas por policiais dispostos não só a tirar a vida como atentar contra os valores de honra muito comum na população brasileira, que inclusive, está na Constituição Brasileira.

⁷⁰ A emissora de Televisão que transmite o programa acima, cuja apresentadora, bastante conhecida, Ana Maria Braga, divide com o Louro José responsabilidade da audiência matinal deste canal de tv.

A irmã do dentista assassinado, concluiu que embora chegasse desmascarar os policiais, e alguns chegasse a ser presos, nem todos os envolvidos estavam presos, ficando alguns aguardando o julgamento.

O que surpreende, contudo, não é só a forma como isso tem sido naturalizado, que em certa medida corresponde com uma das formas de se manifestar o racismo brasileiro, mas a afirmação dessa senhora ou senhorita, que vai ser reforçada no depoimento do ator, da dificuldade de se assumir enquanto negro, sendo que este último chegou a afirmar que já estava se tornando cansado diante da dificuldade de ser negro no Brasil, que as pessoas tem vergonha de ser negro, uma vez que tal condição está sempre sendo associado a bandidagem a coisa ruim.

Outro aspecto relevante dessa entrevista foi a crítica que o mesmo fizera ao final da novela *Sinhá Moça*, cuja trama teve como desfecho a chegada dos imigrantes europeus com a posse da terra e outras vantagens, enquanto os negros ficaram, por assim dizer, ao Deus dará, perambulando expropriado de tudo, sem trabalho e sem sustento, sem moradia, nas suas palavras, “...os negros que saem desta fazenda está indo para lugar nenhum”.

Entre outras coisas ele comenta que não estava, pelo menos a princípio, disposto a mais uma vez se candidatar, e que o problema principal é a educação, o que não deixa de ser um paradoxo já que o dentista morreu exatamente por está num lugar errado, o de dentista, um profissional liberal, tratado enquanto doutor, ainda que só tenha concluído a graduação na Universidade. Assim o dentista foi transportado da condição de médico na visão dos policiais que representam o Estado enquanto legítimo monopólio da violência, que se julgava no direito de proteger a sociedade daquele cujo lugar “natural,” pela sua negrura, era o de bandido.

Essa entrevista para mim se constituiu num depoimento antológico sobre o racismo no qual o ator mostra uma militância e o conhecimento sobre a situação do negro.

O mais emblemático da entrevista é Milton cita algumas vezes que foi discriminado quando criança , chama atenção os casos mencionado por ele,quando foi expulso de um prédio na Avenida Paulista e o mais curioso é quando reclama de ser discriminado no Clube de Regatas, o mesmo que discriminou as crianças pelas quais o MNU na sua fundação protestara.

E o outro ponto que me interessa é critica ferrenha feita a falta de negro no poder, destacando a sua angustia ao constatar na ultima reunião de Lula com os governadores como uma expressão da falta de visibilidade do negro, lembrando que não vê vereador negro, deputado, sequer caixa negros no supermercado e que a Bahia, em que pese o percentual significativo de negros jamais teve um governador negro, e mesmo Salvador jamais elegeu negros, o único prefeito negro fora indicado sem sequer passar de pouco mais de seis meses.Segundo o ator é por isso que “*No Brasil ninguém quer ser negro.*”Na sua ótica deveria dividir melhor esse poder. (Milton Gonçalves, 21/03/07)

O argumento de Milton além de ser intrigante é muito inquietante para alguns brasileiros, sobretudo para aqueles cuja militância acadêmica tem restringido a combater o movimento negro nas suas ações afirmativas, principalmente as cotas. E apesar de não me colocar, a principio, como defensor desse tipo de ação afirmativa, eu pergunto não é hora do movimento atentar para isso, lutar por cota no parlamento, não no número de candidatos como foi o caso das mulheres mas reivindicar um uma proporcionalidade compatível com o número de negros brasileiros conforme índices por região, sem que as alterações de força seria mais significativa ao ponto considerar fichinha colocar negros na universidade, sem

contar que seria uma oportunidade para diferenciar as ações afirmativas dos norte-americanos.

De maneira compreendo que o espaço que alguns é sintomático intelectuais que tem se juntado com jornalista e executivos da Globo contra a luta anti-racista dos negros suas propostas e suas entrevista a antropóloga Ivone Maggi passou a ser mais conhecida depois de sua luta anti-movimento negro, nunca ocupou tanto espaço na mídia nunca falou tanto sobre relações raciais quanto agora em que direciona sua posição sistematicamente contra as cotas.

A exemplo disso, no dia 29 de maio de 2007, quando o Sergio Pena da UFMG divulgou uma pesquisa encomendada em que apresenta que pessoas negras famosas com Daiane Santos e Neguinho da Beija Flor tem mais descendência européia do que africana. Certamente se fizerem esse teste comigo eu posso apresentar esse ascendência européia para alegria desses negrófobos, o que nada prova, pois continuo sendo discriminado enquanto negro e, pasmem ,como não europeu.

No dia (30/05/2007) seguinte eles apareceram na tv no Jornal Nacional da Globo mais uma vez, só que utilizando um rapaz negro, José Carlos Miranda, que segundo matéria do Afroples, se auto-denominou de coordenador de Movimento Negro Socialistas criticando o estatuto dizendo que o mesmo vai promover a divisão e constitui numa solução individual que iria promover a competição. Trata-se de ama pessoa que já havia assinado o manifesto da elite branca e aparecido defendendo tal documento.

Trata-se de um documento divulgado em 30 de maio de 2006, intitulado de Manifesto da Elite Branca, assinado por um grupo de pessoas que se contrapõe ao PL 73/1999(PL das cotas) e o PL 3.198/2000 (PL do Estatuto da Igualdade Racial, que tramita a mais de seis anos no Congresso) em nome da República Democrática, cuja existência em

si já revela o quanto as ações afirmativas são eficazes na colocação do problema do racismo no Brasil, pois a luta contra o racismo no Brasil também levanta um debate muito sério sobre a educação que infelizmente, muitos intelectuais têm reduzido toda essa discussão ao tema das cotas para ingresso na universidade.

O documento citado, por exemplo, embora um tanto simplista, a julgar até pela força de captar recursos para pesquisa dos intelectuais que o assinam, é interessante por nos possibilitar debater algumas questões.

Começando pela utilização provocativa do termo elite branca, é bom ressaltar que isso não chega ser novidade, pois se há alguma inovação neste texto fica por conta da maneira como grupo se comporta enquanto uma elite escravocrata.

Os argumentos utilizados contras as cotas são bastante conhecidos. Para ser honesto, confesso que eles me surpreenderam pelo simplismo, e principalmente pelo que apontaram como caminho para solucionar o racismo. Além de querer reeditar a república que legou aos negros enquanto ex-escravos essa situação inumana de negação de direitos, usam Martin Luter King pela metade, alegando que o mesmo lutou por uma nação onde as pessoas não seriam avaliadas pela cor da pele, mas pela força do seu caráter. É de se espantar o quanto o documento deixa escapar o que o grupo reserva para os negros, sobretudo para aqueles que estão excluídos da escola de qualidade: *“Enfim, que todos sejam valorizados pelo que são e pelo que conseguem fazer”*.

De modo que a defesa do grupo, em que pese o respeito aos que subscreveram o manifesto da elite branca é bem coerente na tonalidade, ele é claro, é tão branco quanto escravocrata, à maneira dos que defendiam o Estatuto da Escravidão, para os quais os negros nasceram para ser escravo. Há que se reconhecer, contudo, que os que se contrapõem ao Estatuto da Igualdade devem ser contextualizados, ao invés de escravos

querem os negros senão analfabetos totalmente, nos querem como meros produtores de uma cultura exótica que seja objeto de seus estudos, possibilitando-os responderem sempre por nós negros, reproduzindo assim todo o sistema de parentesco racial existente na academia.

É preciso dizer que toda crítica é legítima, ainda que seja contra as cotas, mas a crítica citada merece a nossa apreciação, sobretudo em função do lugar que ela é feita e dos princípios que ela recorre. O manifesto é feito por militantes e acadêmicos que evocam os princípios da república e do universalismo, trata-se de um manifesto reacionário do ponto de vista acadêmico e político que se arvora de um facho luminoso (iluminismo, racionalista), maior do que o de Kant, de uma vontade de verdade, de uma autoridade capaz de nos mostrar o caminho da salvação (teológico).

Uma formulação econômica do ponto de vista do esforço acadêmico que não contribui muito para refletir a problemática racial, já que ao reivindicar que o racismo é um problema social que deveria ser submetido à questão de classe ou coisa parecida, faz deste um pseudofenômeno ou fenômeno só realizável na luta de classe.

Por outro lado, inexistente no manifesto uma proposta de transformação da escola que sequer possibilite acesso a todos, o que existe é a defesa da meritocracia dentro de uma sociedade cujo ensino público não possibilita ao menos que aqueles poucos que conseguem concluir o segundo grau competir em busca de uma vaga na Universidade. (colocar como a burguesia impõe a meritocracia substituindo o direito de sangue a partir dos princípios segregacionista do evolucionismo na eugenia no livro raça Pura)

É fácil ser republicano para muitos que sempre tiveram cotas, na política, na educação, para verbas nas pesquisas e outros benefícios. Portanto, não é o fato de existir

gente boa contra as cotas que me faz concordar com o documento citado em qualquer ponto, senão em função de que na verdade é preciso se perguntar se são cotas mesmos, que devemos reivindicar, uma vez que já existem em todos os segmentos cotas para brancos. Não seria o caso de reivindicar uma contra-cotas, inclusive na academia?

Não se trata de se defender uma elite negra ou branca, mas de implodir qualquer tipo de elite, qualquer representação nesta perspectiva. Neste sentido sou do fora, dos contras e, ao invés de universalidade, defendo processos de singularização, até porque os negros no Brasil só conquistaram grandes vitórias porque além de *produzirem milagres de fé no ocidente*, produziram muitas subjetividades dissidentes e sempre foram capazes de dar respostas diferentes para o problema da opressão, assim, não há motivo para não correr riscos, toda luta por ações afirmativas é válida e a história não tem provado o contrário. Porque ninguém critica o PROER e a sesmaria, a lei de terras, os programas de imigração etc?

O MEC/Assessoria de Comunicação Social, através da repórter Súsana Faria⁷¹, em 25/07/2003 informou que o Brasil e Estados Unidos começam a trocar experiências sobre oportunidades de estudo e ascensão social. O então ministro da Educação, Cristovam Buarque e a então ministra Matilde Ribeiro, da Secretaria Especial para Políticas de Igualdade Racial, receberam advogados e ativistas de direitos humanos norte-americanos integrantes do Affirmative Action Affinity Group (Grupo de Afinidade para Ações Afirmativas).⁷² Na oportunidade Cristovam ouviu relatos sobre a luta e os avanços

⁷¹ Essa notícia foi divulgada no site www.mec.gov.br, Notícias - Julho/2003 – AI, informando que Brasil e EUA trocam experiências sobre cotas nas universidades.

⁷² Sobre essa troca de experiência vale destacar que o International Human Rights ajuda a integrar as organizações nacionais de direitos civis, grupos anti-racistas, ambientais e comunidades afro-americanas, latinas e asiáticas por meio de cursos de treinamento, simpósios e extensão. Desde 1998, já treinou mais de 200 grupos de direitos civis e justiça social dos EUA na linguagem, técnica e procedimentos internacionais relacionados à lei de Direitos Humanos.

conseguidos pelo grupo, ligado ao Internacional Human Rights Law Group – Makin’ Human Rights Real. (Grupo de Advogados dos Direitos Humanos – Tornando os Direitos Humanos Reais). Ele destacou que as cotas para negros na universidade beneficiam mais o país do que as pessoas. “O Brasil, mais do que os Estados Unidos, precisa aumentar o número de estudantes de origem negra nas universidades”, disse. “Nos EUA, a população negra é minoria, ao contrário de nosso País. Aqui, somos meio-africanos e temos uma elite meio-européia.” O então ministro da educação, lembrou que somente 115 anos depois da abolição, um negro, Joaquim Benedito Barbosa Gomes, ocupou, há dois meses, um cargo no Supremo Tribunal Federal.

Cristóvam falou ainda do programa Bolsa-Escola, que beneficia a cerca de dez milhões de crianças de sete a 15 anos, de todas as raças, mas cuja maioria é negra. As famílias dessas crianças ganham entre R\$ 15,00 e R\$ 45,00 por mês para mantê-las na escola. Admitiu, porém, que o Brasil é profundamente perverso na distribuição da Educação: *“Gasta-se US\$ 100 mil para custear um aluno vindo da classe média, em toda sua vida estudantil, e apenas US\$ 1,5 mil com o aluno pobre”*.

Eu coloco esse testemunho não precisamos ficar repetindo sempre como a ministra que caís por um gasto ridículo com o cartão cooperativo:

“ o Governo tem apenas seis meses, mas uma grande herança de pobreza e exclusão social. “Temos disposição para o diálogo e entendemos que as quotas para negros nas universidades são uma busca de justiça social”, afirmou. A ministra salientou que o momento é de afinar propostas.

É claro que ela fez outras afirmações importantes argumentando que a troca de experiências com os ativistas e advogados norte-americanos pode construir bons caminhos,

apesar das diferenças entre os dois países. Contudo, o movimento passa por um processo de institucionalização tamanho que ao invés de Matilde enquanto ministra vinda das bases movimento negro, denunciar a condição que o negro se encontra, que se mantém independente do grupo que ocupe o poder executivo, e reivindicar melhorias neste intuito, fica na defesa do governo. O curioso é que ela num espaço curto tempo se viu atacada por todos os lados, é caso por exemplo de uma entrevista polêmica em que a mesma defendeu que era natural a forma como o negro reagia ao branco diante da sua condição de discriminado, na verdade não se tratava propriamente de um mal entendido, mas de uma colocação que precisaria de melhor explicação, no mínimo que deveria ser entendido dentro de contexto.⁷³ O fato é a então ministra com seu staff, não foi competente o suficiente para o evitar o seu desgaste, afinal ser negro é difícil e não demorou.

O episódio que resultou em sua renúncia⁷⁴ diz muito sobre isso, pois a secretária, demonstrou que sequer tem *status* de ministro e a sua incapacidade de pelo menos preservar o seu cargo. Lula ficou apático à situação, sem intervir a seu favor como é de costume fazer em nome dos seus ministros, pelo menos inicialmente, colocando a ministra da Casa Civil para dar um desfecho na situação, pois logo em seguida ele entra em cena na indicação do seu sucessor de Matilde Ribeiro a favor das suas alianças eleitorais no Rio de Janeiro.

É claro que o hoje senador Cristóvam Buarque também teve seu cargo confiscado por Lula e não foi pela defesa da cota, mas por questões maiores que certamente não estão relaciona pequenos gastos do governo e sim mais investimento investimentos por educação, inclusive no âmbito municipal, o que feriu os interesses eleitoreiros e a governabilidade

⁷³ **Em Março de 2007, que chegou quase a sua destituição do cargo. Não estamos utilizando isso para defender ou ser contra a ministra, mas citando o caso para expressar a recorrência da discussão sobre a qual nos posicionaremos mais adiante.**

⁷⁴ Matilde Ribeiro, se reuniu com o presidente Luiz Inácio Lula da Silva para pedir seu desligamento do ministério depois de ser acusada de usar o cartão de crédito corporativo do governo indiscriminadamente e para compras não previstas em lei.

daquele que se colocava como a esperança da esquerda revolucionária num passado recente, o presidente Lula.

Ora o advogado John Payton explicou que há 40 anos apenas 3% da população negra norte-americana tinha acesso às universidades, índice que hoje está em 16% pois a Educação universitária é um portão de sucesso para a classe média, ou seja copiar os americanos mais uma vez, não é um problema, quem sabe não sejamos até mais eficiente que o original como fizemos na ditadura.

Não seria muito exagero questionar porque o grupo que se contrapõe as cotas não o faz também em relação ao Big Brother que é uma cópia da versão de um Realit Show dos Norte-americanos?

É curioso que um dos Antropólogos que se contrapõe as cotas foi para televisão dar entrevista sobre o BBB no seu auge, quando a polêmica era exatamente a questão da minoria nos moldes bem americano, do politicamente correto, em que um dos seus maiores protagonista, o professor baiano argumentava que estava sendo discriminado porque era gay e negro. Ora nesse momento ninguém se rebelou contra o discurso anti-racista nem Roberto da Mata, nem mesmo o orientando de Maggui, que é jornalista e executivo da Globo.

Vale se perguntar será que não se trata de atitude hipócrita que esconde uma preocupação que vai para além do fato dos negros entrarem na universidade pelas cotas, o perigo de que esses negros comecem a mostrar para que estão chegando, desautorizando os que lhes tratam como outro a falar sobre eles, pois a uma verdade sobre o racismo que ainda que seja uma interpretação, incomoda, haja vista a afirmação de Foucault, na sua máxima, o menor estágio de verdade é condicionado politicamente. Existe, portanto uma preocupação nada desprezível com aquilo que os negros no seu movimento produzem sobre

ele, essa dizibilidade, esse saber que tem uma potencialidade que não deve se fechar ao diálogo, se encerrando em si mesmo, mas que deve ser cortante que deve desconcertar arruinar, é trilhando por aí que me permito pensar ações afirmativas e devir negro no mesmo movimento.

Portanto, a mim interessa discutir cotas não para ser a favor ou contra, a cota ou qualquer outra ação afirmativa, senão enquanto um problema e não enquanto solução, até por que nesse jogo de verdade é preciso experimentar fazer as cotas e entender que ela não tem e não deve ter a missão de resolver o problema da educação, deve funcionar no sentido inverso, deve antes arruína-la.

Por outro lado, as experiência dos negros nas secretaria as quais , inclusive já tive oportunidade juntamente com o atual secretario Luis Alberto de criticar , uma vez que é uma forma de guetizar o problema negro.

É trata - lo como uma questão isolada e não como um política de governo, até porque, as experiência, inclusive a de Salvador, não alteraram a situação de negro, continua o massacre que tem gerado uma série de protestos do movimento reaja contra a violência racial em Salvador.

A problemática da questão racial como as demais

veitar para registrar hoje dia 26 de fevereiro de 2008 em que foi eliminado no Big Brother versão 8, o único candidato negro de prenome Felipe, lembrando que essa versão foi a primeira em que os candidatos eram somente escolhidos sem sorteio. Quanto ao candidato negro, ele ficou todo tempo bancando o bonzinho até que as vésperas da sua eliminação chegaram a comentar que ele estava isolado por ser preto, que não tinha amigos por isso. Diferente a versão que o professor Jeam venceu desabafando que estava sendo discriminado por ser negro e homossexual, mostrando que o racismo se combate com

discurso e denuncia ainda que se esteja confinado no Big Broder da Globo em que os corpos se expõe investido no desejo.

Ou seja, o racismo no Brasil tem suas semelhanças com o norte americano e vezes é necessário ser negro antes mesmo de ser homem, na verdade o racismo no Brasil não de fácil definição.

Há um livro que contribui bastante sobre a peculiaridade do racismo no Brasil, embora esse não seja o seu foco principal de seu estudo⁷⁵. Propõe-se a discutir a seguinte questão: Como a ciência e o poder podem se aliar e criar políticas preconceituosas, por vezes genocidas, que sob o discurso da diferença biológica separam sociedades em classes sociais e confinaram os diferentes - considerados doentes por esses 'cientistas'-em guetos, sanatórios prisões e campos de trabalho forçado?

Traz uma grande contribuição para compreender o racismo brasileiro discutido uma coisa tão cara para a sociedade: a eugenia, sobretudo a brasileira, na qual tal fenômeno foi banido da memória nacional escondendo a responsabilidade de muitos intelectuais que protagonizaram essa manifestação cruel de racismo juntamente com aquele que ficou como arauto desse movimento, Renato Kehl.

A autora levanta uma série de questões muito interessantes para o nosso estudo do tipo: como o um país tão miscigenado pode investir na eugenia, uma idéia que paradoxalmente vai de encontro à formação racial do Brasil? Não satisfeito com tamanha inquietação faz outra pergunta: Para os eugenistas, que lugar caberia aos nativos indígenas, aos negros e aos mestiços que contribuíram durante quatrocentos anos para a formação histórica do Brasil?

⁷⁵ DIWAN. Pietra. Raça Pura; uma história de eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo Contexto, 2007.

Trata-se de discutir, portanto, o paradoxo brasileiro da eugenia, fenômeno no qual a intelectualidade brasileira se embriaga com as idéias racistas da Europa.

A eugenia não foi só um campo de saber, mas um objetivo a ser seguido, que a despeito dos malefícios que trouxera para o mundo, a atuação da elite pela eugeniização do Brasil, se deu através de relações não só institucionais como pessoais e a profilaxia se passou muito por casamentos entre amigos e parentes.

Além do que a eugenia teve aqui uma permanência longa, só caindo no esquecimento após 40 anos de debate, considerando que, mundialmente falando, apenas com as deflagrações da segunda guerra e a divulgação dos métodos de esterilização de limpeza social pelos nazistas que a eugenia se tornou sinônimo de ciência a serviço da intolerância e de violência contra a humanidade. (Diwan,2007)

Segundo a autora, no Brasil é indiscutível que a eugenia tenha em Renato Kehl a atuação definitiva, mas é possível dizer que muito antes dele o racismo e as teorias degeneracionistas já faziam sucesso entre os intelectuais e médicos brasileiros.

“Essas teorias foram trazidas ao país pelas viagens dos filhos da elite republicana à Europa e pelas expedições científicas que vieram ao Brasil, das quais participavam cientistas, antropólogos e intelectuais europeus. Tais teorias justificavam a impossibilidade de progresso do Brasil, dos países tropicais e da África, dada tamanha promiscuidade racial de seus povos”(Diwan, 2007: 88)

Na verdade ela vai ao encontro da afirmação feita acima porque existe um enigma quando se fala em eugenia e por mais que o Renato Kehl tem sido a expressão desse movimento, não estava só nisso, reforçando o quanto é curioso como eles conseguiram esconder, aliais, isso não é coincidência, a elite brasileira é criativa em ocultar máscara, ela criou e muitas vezes até acreditou na argumentação de que as relações raciais no Brasil são harmônicas.

Mas tentando fechar essa discussão sobre eugenia. A autora mostra que foi um fenômeno que se manifestou em quase todo mundo e aqui na América latina não se resumiu só ao Brasil, foi uma forma das desse continente se afirmar suas identidades nacionais: “ *Na América latina, o*

desejo de transformação racial esteve diretamente ligado á formação das identidades nacionais. Os Cientistas estereotiparam negativamente os países da América Latina, por não serem nações consolidadas e com identidade definida.” (Diwan, 2007:76)

Para os europeus a argentina significava “*o melhor do pior da Europa*” (Diwan, 2007:76) e em que pese a pressão contra através da igreja católica: “*Além do Brasil, único de colonização portuguesa, Argentina, Cuba, México, Uruguai, Panamá, Porto Rico e Peru , foram alguns dos países que buscaram institucionalizar a eugenia através biólogos atuantes e engajados.*”(Diwan, 2007:77). Contudo, é preciso considerar as particularidades de cada país para a manifestação desse fenômeno, se a algo em comum entre esses países na implementação da eugenia, diz respeito como a autora assinala, ao asseio pela formação de uma identidade nacional(Diwan, 2007)

No Brasil a trajetória do movimento eugenista tem semelhanças com outros da América Latina, bem como particularidades pouco conhecida que foi um investimento “*na idéia de pureza racial do povo brasileiro através do controle sobre o corpo de cada indivíduo visto como responsável pela formação da nacionalidade.*”(Diwan, 2007:85)

A eugenia como o próprio termo indica implicou numa série de medidas como esterilização, casamentos e proibição deste com o fim de evitar a mistura dos impuros, pois tais cruzamentos eram considerados uma degeneração da raça, não satisfeitos os eugenista se preocupavam com a defesa da raça, eliminando , segundo eles , “os vícios sociais,’controlar a imigração e is casamentos, regular os métodos educacionais”(Diwan, 2007:104)

Curioso que até eugenistas além de se preocuparem com os métodos educacionais, mas a diferença é que eles , sobretud na fala de Renato Kehl, era favoráveis ao branqueamento para elevação da raça branca, de um lado, e por outro, era contrário á miscigenação, por acreditar que o hibridismo macula o melhor de cada raça.(Diwan,2007)

Enfim Pietra Diwan, que recentemente no programa de televisão mostrando-se a favor da miscigenação, além dar sua contribuição para o estudo de um fenômeno importante como a eugenia,

ajuda a compreender como a intelectualidade brasileira introjeta e elabora os ideais racialistas preconceituosos que de certa forma resultaram na produção de uma realidade imagética discursiva de negação do outro e de produção de um racismo.

Mito, democracia e racialismo

A definição do racismo no Brasil não se dá sem discutir temas como democracia racial e a idéia de mito apropriada para fazer frente ao argumento de que no Brasil existe harmonias entre os diferentes grupos étnicos.

O sociólogo Antônio Sérgio Guimarães, (2002) faz uma combinação entre seus estudos anteriores sobre classes com aquilo que ele tem se debruçado mais recentemente, as relações raciais, onde retoma a questão não apenas reafirmando a necessidade de utilização do termo raça, mas refletindo sobre as críticas feitas a ele a partir da indagação: Quando os anti-racistas negros podem prescindir da utilização da noção de “raça”, já que essa os unifica?

Redefinindo a democracia racial, tomando empréstimos para isso das formulações de outros autores como foi o caso de Florestan Fernandes, para quem democracia racial consistia num cínico instrumento de manutenção de desigualdades socioeconômicas entre brancos e negros. (Guimarães, 2002)

Tal demarcação consistiu e foi apropriada, por Guimarães como o primeiro significado da propalada democracia racial, pela qual se encobriam silenciando a permanência do preconceito de cor e das discriminações raciais. Trata-se de uma formulação que coincidia com o que postulava o próprio movimento negro. É desse modo

que a maioria dos intelectuais negros brasileiros a entende e faz a denúncia de sua crueldade (tal ideologia anestesia e aliena suas vítimas) como o próprio autor para quem o movimento negro foi um dos agentes responsáveis para o fortalecimento da noção de “democracia Racial,” uma vez que, a disseminação e aceitação política da expressão “democracia racial” fora feita pelo movimento negro e essa expressão teria sido usada constantemente por esse movimento nos anos 1950, o exemplo disso, segundo Antonio Sérgio Guimarães, (2002), foi Abdias do Nascimento, que em sua fala inaugural, no 1º Congresso do Negro Brasileiro afirmava em agosto de 1950:

“Observamos que a larga miscigenação praticada como imperativo de nossa formação histórica, desde o início da colonização do Brasil, está se transformando, por inspiração e imposição das últimas conquistas da biologia, da antropologia, e da sociologia, numa bem delineada doutrina da democracia racial, a servir de lição e modelo para outros povos de formação étnica complexa conforme é o nosso” (1950, apud 2002).

Sobre esse pronunciamento não posso deixar de destacar que Antonio Sérgio colocar a fala de Abdias Nascimento no Congresso a favor da Democracia racial, dando um peso muito grande ao discurso como responsável pela disseminação de um fenômeno que deveria ser tratado com mais cuidado, pois não nenhuma pesquisa que fundamente a sua afirmação envolvendo uma liderança não só importante como polêmica. Ademais o autor deveria explicar melhor o contexto do pronunciamento e a história dessa liderança que atravessou o século XX até XXI. Foi membro da Frente Negra Brasileira, expulso do exército, enfrentou o Estado Novo e a ditadura sendo preso no primeiro e exilado no segundo.⁷⁶

⁷⁶ Não é coincidência que Abdias foi usado pela direita e esquerda desse país e rechaçado por ambos por defender interesses dos negros. Não dar para negar que teve ligações com o integralismo, contudo isso tem que ser contextualizado assim outras ações suas na luta contra o racismo. Abdias fundou o TEM e o Comitê afro- Brasileiro, lutou para aprovação das leis Afonso Arinos e a lei Cão, foi parceiro da luta internacional contra o racismo, participou do movimento pan-africanista ao lado de grandes líderes dos movimento Panteras Negras contra o apartaid, entre outros, tendo publicado uma infinidades de livros e artigos, etc, enfim, teve uma história de vida que não convém ser analisada por discurso isolado.

Mas as contribuições de Guimarães também não pode ser reduzida a tal crítica, muito pelo contrário além das formulações já elencadas neste trabalho, Guimarães, (2002), se propõe a fazer uma cronologia da cunhagem do termo democracia racial no Brasil, argumentando que o termo foi utilizado pela primeira vez por Roger Bastide num artigo publicado no Diário de São Paulo em 31 de março de 1944, no qual se refere a uma das visitas de Freyre. Pelo que está exposto, Guimarães não tem segurança se Bastide teria cunhado ou ouvido de Freyre, uma vez argumenta o autor que democracia racial se tratava de uma tradução livre das idéias de Freyre sobre a democracia brasileira e em suas conferências na Universidade da Bahia e de Indiana, em 1943 e 1944, as quais, Roger Bastide omite o sentido ‘ibérico’, restrito, que Freyre atribuía à expressão ‘democracia social étnica’, realçando-lhe o caráter universalista de ‘contribuição brasileira’ à humanidade’.

Assim, transposta para o universo individualista ocidental, segundo Guimarães, a ‘democracia racial’ tomou novo fôlego, fazendo que, com o tempo, ganhasse conotação de ideal de igualdade e de respeito aos direitos civis. Mas só depois em 1964, ‘democracia racial’ voltou a significar, apenas e exclusivamente, mestiçagem e mistura étnico-cultural.⁷⁷

A democracia racial, segundo Guimarães - cunhada originalmente, em plena ditadura varguista, para nos inserir no mundo dos valores universais - precisa ser substituída por uma *democracia* que inclua a todos sem menção a raças, já que estas estão carregadas de negatividade, seria melhor, segundo ele, que as apagássemos do nosso ideal de convivência, reservando-as apenas para denunciar o racismo.(Guimarães, 2002)

⁷⁷ Segundo Guimarães(2002), democracia racial tornou-se, assim, para a militância negra e para intelectuais como Florestan Fernandes, a senha do racismo à brasileira, um mito racial e, só mais recentemente, para um grupo de intelectuais, composto na sua maioria, por antropólogos, o mito transforma em chave interpretativa da cultura.

As contribuições desse autor são indispensáveis para discutir o racismo, sobretudo no tocante ao tema da raça enquanto construto e da democracia racial no Brasil, entretanto, prefiro partir de um precursor da crítica à raça, cujo trabalho de psiquiatria avançada se confronta com o racismo defendendo uma perspectiva radical a partir do qual não aceita a existência de um país, de uma pessoa menos ou meio racista, trata-se de Frantz Fanon⁷⁸. Segundo ele, toda vez que eu não me oponho a um crime racista, eu sou criminoso e mais, diz ele, o racista cria o inferiorizado e conclui, que com essa afirmação aproxima-se de Sartre quando este postula “ *o judeu é um homem que os outros homens consideram judeu; eis uma simples verdade que deve ser ponto de partida (...) É o anti-semita que faz o judeu*” (Fanon, 1983: 78)

Entre a afirmação segundo a qual “o racismo colonial não difere de outros racismos ele critica os que defendem que o colonialismo bem como o racismo da França é “menos ruim”. Ou seja, do tipo que Freyre de certa maneira defendeu e que alguns antropólogos ainda o fazem, alegando que o Brasil é menos racista do que os Estados Unidos e, embora não eu não opere com essa noção de humanismo o seu tem um ponto alto segundo qual:

“o anti semitismo me atinge na carne, eu me emociono, uma terrível oposição me enfraquece, negam-me a possibilidade de ser um homem. Não posso deixar de ser solidário com o destino reservado a meu irmão. Cada ato meu compromete o homem. Cada uma das minhas reticências, cada uma das minhas covardias revela o homem” (Fanon, 1983:75).

Não é como ele encararia hoje o que os judeus fazem com os palestinos, mas sem dúvida trata de um humanismo radical seletivo e ético.

Voltando às formulações de Antonio Sérgio, as quais respeito, mas não as compartilho integralmente, por não utilizar mais raça nem mesmo como um construto,

⁷⁸ Em *Pele Negra, Máscaras Branca*, 1983.

mesmo que entendendo como uma noção com existência incorporal, pois entendo que, assim como na defesa de que a democracia racial é um mito, é preciso criar uma outra lógica nesta discussão.

Ora se não existe uma democracia racial no Brasil, no que eu concordo, atribuí-la o caráter de mito é um é um equívoco.

Primeiro porque não vejo motivo suficiente para não colocar como uma bandeira do movimento a democracia racial enquanto um convívio respeitoso e harmônico com a diferença.

Segundo, não é fácil combater com a idéia de mito da maneira que é operada em relação a outra noção polêmica: a de democracia racial, seja em relação ao movimento negro, seja em relação aos que denominei de anti-movimento. O subtítulo acima aponta para um tripé do dilema da luta anti-racista- mito, democracia e racismo -, que tem como pano de fundo a corporalidade da raça.

É preciso estabelecer como diferencial nesta discussão. Sou contra a noção de mito que utilizada para se contrapor a idéia de que aqui no Brasil existe democracia racial . O que o mito⁷⁹?

É bom lembrar uma passagem do primeiro capítulo em que Guattari destaca o quanto é curioso como as pessoas descobrem que fazem mito justamente quando vêm lhes tomar a produção para expô-la em museus ou vendê-la no mercado de arte ou inseri-las nas teorias antropológicas científicas em circulação; pois de acordo com esse autor, no que eu concordo, as pessoas não fazem nem cultura nem dança, nem música: todas essas

⁷⁹ Em grego, tanto mito quanto logos significam palavra, contudo no século 5º A. C., esses termos tomam conotações próprias e se especializam. Mito no caso, passa a assumir o sentido de *palavra narrativa que se relaciona com as tradições épicas, enquanto logos assa a identificar um discurso argumentativo ou um enunciado filosófico.*(Rodrigues,2004:82)

dimensões, são inteiramente articuladas umas às outras num processo de expressão, e também articuladas com sua maneira de produzir bens, com sua maneira de produzir relações sociais.

Quanto ao mito eu vou muito mais longe e concordo com a idéia de Mircea Eliade, segundo a qual o mito é um modelo exemplar, tal como era compreendido pelas sociedades arcaicas, “uma história verdadeira e, ademais, “extremamente preciosa no seu caráter sagrado exemplar e significativo e não na sua acepção usual, em que a palavra é empregada no sentido ilusão ou ficção ou ainda invenção.”⁸⁰

Só há duas alternativas, se esforçar por negar, minimizar ou esquecer tais excessos, considerando-os casos isolados de ‘selvageria’ destinados ao total desaparecimento depois que as tribos estiverem ‘civilizadas,’ ou fazer o necessário esforço para compreender os antecedentes míticos que explicam e justificam tais excessos, conferindo-lhes um valor religioso. (Eliade, 2004:8)

Com efeito, opto pela segunda alternativa que pretende estudar os mitos não só como verdadeiros, mas como vivos, no sentido em que oferece os modelos para conduta humana capaz de conferir significação e valor existencial. Trata-se de uma concepção segundo a qual, compreender a estrutura e função dos mitos nas sociedades arcaicas ou tradicionais, “*não significa apenas elucidar uma etapa da história do pensamento humano, mas compreender melhor uma categoria nos nossos contemporâneos*”(ELIADE,2004:8)

⁸⁰ Segundo Eliade, os gregos foram despojando gradativamente o mito do valor religioso e metafísico, em contraposição com o logos, de maneira que posteriormente a história do mito passou a denotar tudo que na era verdadeiro. O judeu-cristianismo por sua vez relegou a ilusão ou falsidade tudo que não fosse justificado ou validado por um dos dois testamentos(2004:8)

Enfim, concordo que os mitos tem uma vantagem de nos ajudar colocar problemas, no sentido de situar o mito no seu contexto sócio-religioso original, ou seja, numa coisa a minha preocupação bate inteiramente com a dele:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como, graças as façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. Rasgando o pano do racismo e traçando novos caminhos para pensá-lo como um fenômeno transnacional.

De maneira que tomar o mito como uma falsidade, além de não atacar o problema da democracia racial de maneira eficaz, pois, pelo contrário, essa é maneira de ser conivente com os que defende que no Brasil existe uma democracia racial, ademais, retira dele, o mito o que tem de mais precioso, o seu caráter de verdade.

Sérgio Costa em Dois Atlânticos destaca como a questão do anti-racismo e do racismo é polarizada. De um lado os estudos raciais vêm uma correlação direta entre o racismo e a consciência política por parte dos negros brasileiros, ou seja, “.. *que se os negros brasileiros se assumissem sua identidade racial, o racismo e os racistas seriam derrotados.*” Do outro lado, os que criticam a perspectiva acima, alegando que, no Brasil, diferente dos Estados Unidos, desenvolveu uma cultura integradora do qual os negros e seu patrimônio cultural são partes constitutivas. Para essa perspectiva, “*ter-se –iam constituído no Brasil modelos identitários que não podem ser reduzidos ao par de opostos negro branco.impondo-se a busca de fórmulas próprias para combater o racismo que reflitam a diversidade brasileira*”(COSTA, p 13).

São muitos os desdobramentos dessas posições citada por Costa, sobretudo a última que, na maioria dos casos se apóiam numa idéia que custa aceitar a crueldade do racismo vigente no Brasil, já que, segundo esses, historicamente as relações entre brancos e negros

tiveram na mestiçagem um fator diferencial. Ele afirma que tanto os defensores dos estudos raciais como os seus críticos parecem não levar em consideração um elemento fundamental que ele chama de natureza transnacional. Na verdade essa perspectiva muito utilizada pelos pós-colonialista, que tratam os negros na disporá ou o Atlântico negro. É evidente que eu não estou amarrado a nenhuma destas perspectivas, incluindo aí o próprio Costa para quem é possível construir uma espécie de saída conceitual entre os pós-coloniais e os estudoso cosmopolitas de Jurgen Habermas, Anthony Giddens e Ulrick Beckt.

Trata-se de esforço em que Costa tenta dar conta do racismo no Brasil, onde pelo menos procura se situar nesse emaranhado de interesses, essa guerra entre as raças por outro meios que é o campo de estudo sobre o racismo. Todavia é flagrante que ele além de cometer generalizações⁸¹, pesa mais para os pós –colonialista que operam no campo da diáspora e do Atlântico Negro. Refiro-me a generalizações que dizem respeito não só ao falta de pesquisa que comprove suas afirmações sobre os deferentes campos que analisam o racismo, conforme nota de rodapé, bem como as que fundamentem as características ou peculiaridades do racismo brasileiro afirmações que mesmo com anos de estudos e observações não me sinto suficientemente confortável para fazer, o que não significa que não tenha tirado conclusões sobre àquilo que estou problematizando, o que mostrarei no capítulo seguinte.

Costa se propõe analisar o racismo e os estudos sobre o mesmo no Brasil do lugar que ele chama de entremeio entre o Atlântico Norte e o Atlântico Negro, como ele diz:

“Os discursos sobre o Atlântico negro e o Atlântico Norte condensam, metaforicamente, muitos dos dilemas vividos tanto pelo cosmopolitismo políticos quanto pelas tentativas de construir uma ciência pós-nacional. O projeto cosmopolita, na metáfora do

⁸¹ “ A ambas as correntes faltam categorias que descrevam a mediação cultural e políticas entre fóruns transacionais e os contextos nacional e local”(Costa, 2006:13)

Atlântico Norte, reproduz a imagem de uma sociedade mundial monocêntrica, mas que culmina, em seu dever ser, com a universalização das ‘conquistas modernas.’ Essa é a perspectiva adotada tanto por J. Habermas, quanto por Antony Giddens e Ulrich Bech. O Atlântico Negro, por sua vez, põe em evidência a tensão entre as idéias universalistas e a história moderna efetivamente conhecida, inseparável da colonialismo e da escravidão”(Costa, 2006:17)

Para o autor acima de algum modo, as ciências sociais contemporâneas encontram-se imbuídas no objetivo, segundo ele, irrealizável, de construir a unidade entre esses dois Atlânticos, ou seja reconsiderar as muitas experiências modernas, fragmentadas, particulares e diversas e mostra como os estudos pós-coloniais partem de Said para afirmar que a polarização oriente ocidente está na base do conhecimento científico.

Contudo não concordo com seu diagnóstico de que o problema dos estudo racias no Brasil está em negligenciar o racismo enquanto um fenômeno trnsnacional, mais o contrario, falta teses com base empírica suficiente para dar conta de sua peculiaridade esforço pelo qual não abro mão se não chegar a conclusões definitivas pelo continuarei apontando na direção possível das pesquisas sobre o MNU e o Ilê Aiyê, analisando e dando voz aos seus discursos e práticas, pois, não dá para enfrentar essa questão de maneira simplista; naquilo que o Ilê e o MNU se propuseram a questionar a a discriminação, a enfrentar o racismo sofrido pelo negro, dentro das condições que lhes foram imposta, eles conseguiram construir novos valores frente ao discurso de que a Bahia vivia numa democracia racial:

:

“Então, acho que a grande força do Ilê, a grande diferença é no continuar dirigir e ser dirigido por negros e com a participação efetiva do povo negro; então, o que nós queremos realmente é mostrar a opinião pública, através do Ilê Aiyê, que aqui na Bahia, , a participação do negro, principalmente no carnaval, é muito pouca. Tinha alguns ainda, mas tocando, segurando corda, carregando alegoria... Então, nós queremos

mostrar uma participação do negro com mais força, mais destacada, por isso fizemos um bloco com cores bonitas, com cores vivas, apesar de ter muitas dificuldades, e mostrar que esse negócio que na Liberdade, por exemplo, sempre se ouviu afirmar frases como: tudo que sobe desce, que na Liberdade nada vai para frente, que nós negões éramos incompetentes. Assim nós viemos para o carnaval, para mostrar que o negro é poder, que também podia se organizar. Mostramos que o negro sabe dirigir, sabe fazer a coisa bem feita. Essa é a nossa filosofia. É a partir daí que começamos a usar o nosso poder, o nosso cabelo black, cabelo rastafari, começamos a utilizar a comunicação com as negras para não espichar o cabelo. Atentamos para um novo modo de vestir, o modo de se vestir do Ilê Aiyê. Começamos a utilizar cores fortes, a utilizar o vermelho que é uma cor condenada. O próprio Festival de Música do Ilê, tudo isso é uma contribuição para o negro e para a Bahia. E você vê que hoje tem dois grupos na Bahia: tem um que produz, que somos nós, e tem outro que explora a questão cultural e nós estamos brigando hoje para poder produzir e administrar. Por que hoje você vê: antigamente, o ensaio do bloco era só marginal, hoje todo mundo quer sair no bloco, é festival de música, dançarinas no show, cantor, cantora no show, tudo isso que ninguém fazia aqui na Bahia. Partindo dos blocos afro, a partir do Ilê Aiyê se colocou dançarino, penteado afro, lojas, nossa estética afro, as cores do nosso bloco, tudo isso, mas a grande contribuição a comunidade negra, dada pelo Ilê Aiyê, tudo isso foi conseguido através da música, especialmente a grande massa não estava preparada para participar de atividades como seminários, como palestras.” (Antônio Carlos Santos Vovô)

De maneira que com inspiração na letra da música de Chico Buarque, uma palavra diz muito na caminhada dessa luta anti-racista “Cale-se”. É que existe um certo incômodo em assumir que nosso país é racista e, correspondente a isso, uma movimentação militante no Brasil contra o movimento negro para o qual eu investigo a hipótese de que essa é mais uma modalidade de racismo mais próxima do racismo do que o contrário; Trata-se de uma tentativa de fazer, sobretudo calar o movimento negro e colocá-lo como um mero objeto de alguns intelectuais donos da problemática social no Brasil, especialmente das relações raciais.

Como Chico Buarque disse para a ditadura, anuncio como um imperativo para o anti-racismo: “*afasta de mim este cale-se / de vinho tinto de sangue.*”

Por outro lado, essa música acima mencionada, sua letra, me toca não só na sua mensagem de protesto como coloquei anteriormente, nem apenas na sua mensagem de

esperança (Vai passar..), ela chama-me atenção para a criação artística e o talento desse gênio que como outro, Milton Nascimento, que por coincidência interpreta tão bem essa música, para desenvolverem as suas capacidades, ambos precisaram de condições, oportunidades. Ou seja, independentes da cor deles, um foi adotado por uma família de condições e o outro foi neto de Sérgio Buarque de Holanda: ambos estudaram nos melhores colégios. Estes exemplos servem para refletir sobre a ineficácia do mérito: Há muitos negros como Chico na poesia, há muitos brancos com a capacidade para interpretar de Milton, provavelmente nós só conheceremos aqueles que se destacaram porque tiveram oportunidades.

Não é coincidência que os negros proporcionalmente tem menos oportunidades que os brancos, tampouco se trata de uma novidade, a questão é que quando se fala de racismo no Brasil existe um Cale-se bem grande a enfrentar para o qual eu pergunto: será que isso não corresponde a mais uma forma de racismo cometido contra os negros?

É buscando responder essa questão que no próximo capítulo inicio a segunda parte da tese onde parto dos discursos e das práticas propriamente ditas do movimento negro, buscando compreender os sentidos e os não sentidos dessas ações dos sujeitos que sentem no corpo a violência do racismo, onde resistir implica em criar, conectar e pode levar a captura e, ao mesmo tempo bater de frente com o código dominante através de alianças como a que se faz com o movimento das mulheres, do MST, dos homossexuais, enfim, com os devires minoritários, ainda que seja uma produção com o inexistente, com a idéia, com a literatura.

Capítulo IV

“Que bloco é esse/ Eu quero saber(bis)/ é o mundo negro es
que viemos mostrar prá você/ Somos crioulos doidos/
Somos bem legal (bis)/ Temos cabelos duros somos Blach
Pau/ Branco se você soubesse o valor que o negro tem/ Tu
tomava banho de piche ficava preto também/ Eu não te
ensino minha malandragem nem tão pouco minha filosofia/
Quem dá luz a cego é bengala branca de Santa Luzia”
(Paulinho Camafeu)

O anti-racismo do MNU

Falar da luta anti-racista no Brasil não constitui uma tarefa simples, seja pela dimensão continental do país, seja pelas singularidades de das diversas regiões, sem contar com diversidade inerente ao movimento negro face aos contextos diferentes existente n país. De maneira que mesmo tendo recortado a experiência e os discursos do MNU e do Ilê em Salvador, haja vista que se trata de uma entidade nacional e de um bloco afro com objetivos amplos que extrapolam a dimensão municipal, tudo isso soma-se ao fato da ambição desse trabalho em refletir sobre as característica do racismo no Brasil.

Nada disso, entretanto, me exime do compromisso de não cometer generalizações, a exemplos da maioria das análise feitas sobre as relações raciais no Brasil. Neste sentido vou tentar falar dos discursos, dos projetos e das realizações das duas entidade e considerando as informações já passadas neste trabalho sobre as entidades, que esse trabalho não se propõe a resgatar a história no sentido da naquilo que chamei de ilusão da retrospectiva, vale a pena reforçar que em que pese conceber o apelo africano do Ilê, não pretendo falar especificamente sobre a África.

As análises mostram que as práticas e os discursos dos sujeitos da luta anti-racista das entidades estudadas aqui são dissidentes, à medida que fabricam novos modos de ser, elaboram discursos fundadores, nas quais expressam a forma de ser e dizer o negro e

combatem o racismo a partir de invenções, de categorias analíticas e práticas, as quais constroem e desconstroem sentidos e não sentidos têm de ser compreendidas dentro de um processo de singularização das relações raciais, de territorialização e desterritorialização de identidades, melhor dizendo, das subjetividades dos negros.(Cardoso da Silva, 2007)

Além disso, o fato da luta destes sujeitos estarem entrelaçadas, por assim dizer, pelo fio do racismo, não nega a existência também de dissidência entre eles. Cada um atua com suas particularidades; resistindo à semiótica dominante, mas cada uma a seu modo, por exemplo, no caso do Ilê Aiyê e do MNU em Salvador em que o Ilê desenvolve uma ação política eficiente de simulação e construção de máscaras identitárias, forjando um jeito de ser africano que foge ao enquadramento da política tradicional e do modo de ser do MNU; sendo que este último, por sua vez, acaba, em alguma medida absorvendo a influência cultural e política de ser, por assim dizer, ocidental, muito própria dos grupos sociais que se reivindicam de esquerda.” (Cardoso da Silva, 2001)

De modo que as práticas e discursos de ambas entidades atuam ao mesmo tempo, como uma construção eficiente – pois se contrapõe ao enquadramento, a uma definição de lugares do negro como o inumano - e coloca essa invenção de um novo humano, o negro e o mudo negro, como diz a música é o mundo negro que querem apresentar num deslocamento esquisoanálise dos, por assim dizer, crioulos doidos “ Somos bem legal” talvez uma alusão a paz do movimento hipie e o : “ Temos cabelos duros somos Blach Pau não precisa de grandes interpretações , pois está evidente que se refere ao movimento dos negros norte americano que vai resultar nas conquistas das ações afirmativas.

Mas a sinbiose mais fantástica está nos enunciados “Branco se você soubesse o valor que o negro tem/ Tu tomava banho de piche ficava preto também/ Eu não te ensino minha malandragem nem tão pouco minha filosofia/ Quem dá luz a cego é bengala branca

de Santa Luzia” por misturar conhecimento e estética muna coisa só numa referencia ao movimento negro é lindo e ao mesmo tempo ao conhecimento próprios dos negros que os brancos seriam incapazes de compreender, essa discussão tem haver com saber e poder com discurso fundador, com o devir próprio da malandragem que me referir no primeiro capítulo.

Assim eu começo com a música carro chefe do Ilê na sua fundação, invertendo a ordem cronológica da fundação das entidades, iniciando pelo MNU.

O objetivo deste capítulo é iniciar a discussão das as praticas e os discursos do movimento negro enfocando o Ilê aiy~e e o MNU procuranndo abordar questões que aponte elementos para pensar as peculiaridades do racismo no Brasil fugindo das dicitomias que buscam fixar o movimento na cultura ou identidade.

O movimento negro, como qualquer entidade de qualquer outro movimento, pode ter cometido equívocos, mas a grande façanha dessa luta é produzir subjetividade capaz não apenas de ser dissidente, mas de estabelecer um diálogo com a sociedade pautando uma série de bandeiras como cotas, PROUNE, o resgate das terras para os remanescentes de quilombos e as ações afirmativas de maneira geral que tramita no congresso como o Estatuto da Igualdade Racial.

Temos muito que discutir sobre o processo de produção de subjetividade proporcionada pelo movimento negro como um todo no Brasil, sobretudo a respeito da forma como oMNU e o Ilê Aiyê contribuíram para a construção da identidade dos negros nas suas práticas de combate ao racismo, todavia, não se pode negligenciar a singularidade destas entidades com relação às outras entidades do movimento negro, e, mesmo entre ambas as entidades aqui estudadas, por outro lado, dento da sua especificidade, é inegável que enquanto uma entidade carnavalesca, o Ilê tem dado uma parcela de contribuição

fundamental na luta de combate ao racismo, fato que em si já coloca em xeque a eficácia da dicotomia entre cultura e política.

De maneira que esses processos não podem existir em si, e sim no movimento processual e, se por um lado, estamos diante no mínimo de ameaça de bloqueio ou de paralisação, por outro, paradoxalmente, é dentro dessa lógica “*que dá para se conceber a existência não de um programa unificado, mas de via de passagem, vias de comunicação inconsciente entre a questão negra, a questão feminina.*” (Guattari & Raoni, 1996:74).

Dizer, pois, que existe subjetividade negra não implica que exista uma natureza negra universal ou coisa assim, mas agenciamentos sociais que busquem construir sua subjetividade a partir de algo que diz respeito diretamente à relação com o corpo, ao desejo das pessoas que estão em torno dos negros.

Ou seja a problemática que eles singularizam em seu campo não é do domínio particular desses grupos ou, menos ainda do patológico, e sim do domínio da construção de uma subjetividade que se conecta e se entrelaça com outros campos como da literatura, da infância, etc. “*São justamente esses elementos que levariam a falar de um norte-sul através dos países, de uma negritude através de todas as raças, de línguas menores através de todas as línguas dominantes, de um devir planta através dos sexos delimitados.*” (Guattari & Raoni, 1996:75)

Guattari diz que são esses elementos que ele e Deleuze agruparam na rubrica de dimensão “molecular” do inconsciente e que os mesmos têm sempre começos problemáticos que devem nos levar a encontrar parâmetros externos a nossa própria experiência, ou como ele mesmo diz, conferi-la com outras experiências, fora da hereditariedade familiar ou ancestral, numa aliança com o anômalo pela sua condição rizomática capaz de abrir passagem, como um vulcão nômade que mesmo diante do risco

de captura fará temer sempre ao parêlho de Estado, ainda que no processo de reterritorialização é capaz de desterritorializar-se pela velocidade e lentidão de que dispõe no espaço liso que não descarta a possibilidade de levá-lo à linha de destruição.

Vale destacar que a maneira como opero a identidade neste trabalho diz respeito à micro-política, à relação do molar com o molecular que é diferente do micro e do macro, como disse os autores supra citados: *“para mim o problema de uma analítica micropolítica e’, justamente, o de nunca usar somente um modo de referência.”*(Guattari & Raoni, 1996:132)

A análise micropolítica se situaria exatamente no cruzamento dentre esses diferentes modos de apreensão de uma problemática. De modo que opor as grandes organizações, - presentes em qualquer nível da sociedade- a uma função molecular- da mesma forma presente em toda sociedade-, não implica tomar um desses níveis como sendo um bom e outro mau, ambos são níveis se colocando simultaneamente frente as problemáticas diversas. *“nesse nível, nunca pode se confiar definitivamente num líder, numa organização, num programa: é preciso, ao contrário, criar dispositivos para que a problemática esteja sempre se colocando e se recolocando.”*(Guattari & Raoni, 1996: 132)

Ademais, a diferença entre a estrutura organizativa do Ilê e a do MNU é bastante significativa, o que permite um clima para divergências mais propício no segundo do que o primeiro, uma vez que o Ilê, em que pese ser reconhecido internacionalmente pelo seu poder de mobilização étnica-racial, tem uma estrutura organizativa restrita a Salvador, muito influenciada pela hierarquia existente no candomblé, dispondo de uma estrutura patrimonial quase que familiar, enquanto o Movimento Negro Unificado, ainda que sofra a

influência do Ilê e de toda a tradição cultural de seus ancestrais, funciona a partir de uma estrutura de abrangência nacional, semelhante a dos partidos políticos modernos⁸².

Assim, é preciso considerar que o Movimento Negro Unificado - conforme estatuto aprovado no seu II Congresso Extraordinário, realizado no Rio de Janeiro, entre os dias 29 e 31/03/1991 - tem a seguinte estrutura: a) Núcleo de Base (NB); b) Grupos de trabalho (GT); c) Coordenação Municipal (CM); d) Coordenação Estadual (CE); e) Coordenação Nacional (CN); f) Comissão Executiva Nacional (COM). Sendo que as assembleias municipais, assembleias estaduais, encontros e congressos nacionais são fóruns de deliberação da entidade.

Os núcleos, como diz o estatuto, são pontos avançados do MNU junto às categorias de trabalhadores, escolas, nos espaços artísticos e religiosos, nos locais de lazer e moradia. Cabe aos núcleos implementar políticas do MNU nas áreas de atuação, sendo que eles devem se organizar de acordo com as particularidades da área onde estão inseridos, tendo como referências os documentos básicos da entidade. O Núcleo de Base deverá ter no mínimo três membros e um representante em cada Grupo de Trabalho.

Os Grupos de Trabalho são órgãos de articulação, difusão e integração da ação dos Núcleos de Base e são formados com o mínimo de três membros. Cada Grupo de Trabalho elegerá um Coordenador, com um mandato de um ano de duração. O GT poderá constituir comissões de acordo com suas necessidades e deverá realizar, a cada dois meses, plenárias que envolvam o conjunto da militância articuladas com os Núcleos de Base.

⁸² Partido político no sentido de uma forma qualquer de associação voluntária que almeja o controle direto de uma dada organização, a fim de promover uma determinada política no interior desta. Ou seja, pode haver, segundo essa definição, partidos em qualquer forma de organização cuja constituição interna permita a livre formação de agrupamentos: seja em relação a um Clube Esportivo, seja voltado ao poder de um Estado, entendendo este último enquanto o monopólio legítimo do uso organizado da força no interior de um dado território. (Weber, 1994)

As Coordenações Municipais são responsáveis pela direção política do MNU no município, assim como pela articulação e integração de suas atividades. A Coordenação Estadual assume as mesmas obrigações da Coordenação Municipal, mas no âmbito estadual; tendo como base as deliberações nacionais, põe em prática, em nível estadual, a linha política do MNU estabelecida no Congresso Nacional da entidade.

A Coordenação Nacional (CON) é o órgão máximo de direção nacional, cabendo-lhe o papel de deliberar e dar a direção política para o MNU, de acordo com as deliberações do Congresso. A Coordenação Executiva Nacional (CEN) como o próprio nome diz, é uma coordenação executiva formada pelos cinco principais coordenadores da CON, a saber: o Coordenador Nacional, o Coordenador de Formação Política e Organização, o Coordenador de Finanças, o Coordenador de Imprensa e Comunicação e o Coordenador de Relações Internacionais.

Trata-se de uma estrutura complexa que nem todos partidos políticos registrado institucionalmente como tal dispõe de condições de manutenção, e olha que esses ainda recebem ajuda do Estado;

Retornando a estrutura, vale destacar a cada Congresso elege-se uma nova Coordenação Nacional, mudando, assim, os membros da CEN.

Tal estrutura, contudo, não impossibilitou que essa entidade desenvolvesse uma força de aglutinação dos negros em Salvador, um laço de pertencimento que cruza e interage com o sentido de ser negro do Ilê Aiyê. A entrevista de Valdeci é uma das tantas que ilustra bem isso:

“Eu tenho tanta coisa para falar sobre o MNU, eu vivi tanto o MNU que é como se ele incorporasse, eu vivi tanto o MNU, que não dá para pegar o que você viveu de fato (...) é como se ele incorporasse, faz parte da circulação sanguínea, você não sente o MNU como algo fora: ele é você, você é ele. Ele vai cumprir um papel significativo de oposição do ponto

de vista histórico no Brasil em relação ao racismo. Na realidade, a retomada do MNU, a reorganização do movimento negro no Brasil e o surgimento do MNU vai trazer para o cenário nacional tudo que foi apagado, perseguido e tirado de circulação em relação às organizações negras nas décadas anteriores, desde década de trinta, década de quarenta, com Teatro Experimental, Frente Negra, todas essas organizações que existiram anteriores ao MNU.” (Valdeci do *Nascimento*)

Esse depoimento, portanto, é interessante por apontar um aspecto, por sinal muito recorrente nos testemunhos da maioria dos militantes, a respeito da construção da condição de pertencimento do grupo, interferindo na construção de identidade individual, o que pressupõe uma construção cultural que demarque essa singularidade correspondente a um campo de alteridade. Tudo isso está implícito na afirmação da depoente sobre o fato de o MNU trazer para o cenário nacional tudo que foi perseguido e tirado de circulação em relação às organizações negras que antecederam essa entidade.

Quanto a essas construções que estabelecem laços de pertencimento, não só a fala acima aponta neste sentido: a maioria dos militantes entrevistados do MNU, sobretudo as mulheres, defendem na sua unanimidade esse entrelaçamento da vida da entidade com a sua vida, onde o compromisso de combater o racismo passa a acontecer 24 horas por dia; como resume Valdeci quanto ao MNU: você é ele e ele é você.

Com efeito, a existência da entidade é responsável pela construção de um modo de ser que mexe com a existência dos seus membros, mas que deve ser entendida dentro de uma rede, cujos indivíduos que a compõem são, simultaneamente, sujeitos e assujeitados entrelaçados pelo fio da discriminação racial sofrida a partir de uma determinada configuração cultural.

“Quando eu decidi vir morar aqui, já depois de ter terminado a Universidade etc., eu me integrei ao Movimento Negro e de lá para cá a sensação que eu tenho é que minha vida foi totalmente modificada pela minha participação ali. Totalmente modificada, quer dizer, num impacto, por exemplo, que nem mesmo o Movimento Estudantil com toda a inserção que eu tinha causou, percebe? Uma coisa que vem muito em função da característica, da natureza mesmo da luta anti-racista, quer dizer, das

dimensões dentro da luta anti-racista que não têm a ver pura e simplesmente com a tua condição de cidadão no mundo, mas têm muito a ver com tua existência. Ou seja, para te poder absorver, digamos assim, a profundidade do que essa luta anti-racista representa numa sociedade como a brasileira é preciso que tu incorpores isso na tua própria existência, na tua própria vida, quer dizer, não é uma coisa tão superficial como, por exemplo, a coisa dos padrões estéticos que tu passas a adotar, mas é de como muda totalmente as tuas relações com outras pessoas negras.” (Luiza Bairros)

É interessante o sentimento de pertencimento subjacente às falas dos depoentes. Luiza, por exemplo, fala de algo que ela passou a comungar com muitas pessoas ao ingressar no Movimento Negro Unificado, um novo sentido, um sentimento de comunidade, de comunidade étnica no sentido tratado por esta pesquisa⁸³, uma nova ambiência, uma nova cosmologia, o que pressupõe a construção de novos valores, enfim, de novos símbolos, novos traços diacríticos, de demarcação de traços definidores de identidade que tem na cultura sua principal matéria prima, ou seja, uma nova subjetividade.

Neste sentido Luiza Bairros deixa implícito na sua fala o quanto o MNU produz subjetividades capazes de operar deslocamentos que inauguram um novo modo de ser que extrapolam o modo ser negro brasileiro e se comunga, se conecta com os negros da Diáspora Africana:

“Tu passas a ver de uma outra forma, de uma forma que é completamente diferente, tu passas a perceber, digamos assim, a tua existência numa outra perspectiva histórica. Tu passas, inclusive, a te perceber não apenas como negro que nasceu no Brasil, mas como alguém que faz parte de um processo muito maior que esse processo da diáspora, tu passas a te relacionar mais profundamente com os negros de outras partes do mundo a ponto de incorporar no repertório da luta que tu desenvolves localmente uma pauta que, digamos assim, que interessa aos negros de outros cantos do mundo. Quer dizer, não é por acaso que toda luta, por exemplo, como o movimento pela libertação da África teve um impacto tão grande sobre a gente” (Luiza Bairros)

⁸³ Já que a associação a um grupo étnico se refere sempre a um sentimento de alteridade que se expressa mediante sinais distintivos, objetivos ou não, mas significativos aos olhos dos atores (Barth, 1969), (Carvalho, 1989)

São condutas que forjam laços de pertencimento e uma relação social, cujos agentes orientam suas ações a partir de um sentimento comum em que se conecta e se baseia numa certa reciprocidade. Ou seja, há uma conexão de sentido próxima a da perspectiva conceitual weberiana, na medida em que os agentes produzem um ethos, um espírito, uma ética contra o racismo para o qual procuram adequar os meios ao alcance dos seus objetivos, contudo esse tipo de comportamento não expressar o salto qualitativo do devir que pressupõe aliança para além do parentesco. É que se pode supor inicialmente, mesmo não querendo amarrar as práticas e discursos dessa entidade ao aparato teórico-metodológico weberiano, até porque não concebo uma análise de discurso refém de uma construção típica ideal, uma vez que aqui tratamos de ações dissidentes que produzem sentidos e não-sentidos que tem mais a ver com a multiplicidade.

As práticas e os discursos do MNU ultrapassam os modelos de racionalidade de Weber até pelo grau de desejos⁸⁴ contidos na produção de subjetividade que sustenta a busca de uma comunidade étnica para qual é preciso sentidos vários.

São, portanto, construções, processos de subjetividades, enfim, são platôs, ou seja, regiões de intensidades contínuas, feitas da latitude dos corpos que vão se encontrando; corpos que podem ser humanos, animais, sonoros, ou até mesmo constituídos de uma idéia, de uma língua, de uma coletividade que servem como fator de afetivação da existência.(Rolnik, 1989)

São muitos os fatores de existência que fazem do MNU uma entidade singular, dentre os quais não podemos deixar de lado o aspecto da produção de subjetividade,

⁸⁴ Segundo Rolnik, em Cartografia do Desejo, 1989, desejos são movimentos de afetos e de simulação desses afetos em certas máscaras, movimento gerado no encontro dos corpos, também um movimento contínuo de desencantamento, no qual, ao surgirem novos afetos, efeitos de novos encontros, certas máscaras tornam-se obsoletas.

principalmente, considerando a recorrência com que isso se apresentou nas falas dos entrevistados filiados desse movimento. Trata-se da reivindicação de uma construção política cultural e também identitária por parte dessa entidade, responsável por uma ação que, segundo os membros colocou em xeque a ideologia da democracia racial:

“Mas, na verdade o que o MNU conseguiu de mais importante foi uma outra coisa que está associada a isso, que é justamente criar uma opinião pública no país favorável a uma consciência de que existe racismo na sociedade. Antes de 1978 ainda era muito forte no país um discurso que vem desde o início do século, desde a década de 30, dos partidos de esquerda. A idéia provinda do sociólogo de Pernambuco, Gilberto Freyre, de que na sociedade brasileira a convivência entre as diversas raças era possível, que era, vamos dizer assim, modelar enquanto democracia, justamente porque a escravidão no Brasil não havia sido tão violenta, como alguns propagavam. Esse discurso, que é o discurso, vamos dizer assim, original da democracia racial no Brasil, ele perdura até os dias atuais e na época do nascimento do MNU ele tinha uma influência muito mais significativa do que hoje. Eu diria até que ele foi desmascarado enquanto discurso ideológico, mesmo que os governantes, as autoridades brancas, que os detentores do poder, mesmo que a população branca de alguma forma, vamos dizer assim, beneficiária, da prática racista existente no Brasil, tente de alguma forma ainda passar essa idéia de que as relações raciais no Brasil são pacíficas, são democráticas, dificilmente eles têm condições de dar publicidade a esse discurso. Então, a idéia, a noção ideológica de democracia racial, foi muito significativa. Significativa justamente por uma ação agressiva por parte do Movimento Negro Unificado, desde o início, pra se criar um ambiente político na sociedade que permitisse a uma opinião pública, principalmente a opinião pública negra, de se dar conta de que essa idéia era falaciosa! Esse foi um ganho fundamental de existência e de presença do MNU no cenário político do país.” (Valdélío)

Por outro lado, o discurso que anunciava a ofensiva contra a idéia da existência da democracia racial no Brasil criava demandas em termos da construção de novas subjetividades negras, que implicariam numa necessidade histórica de produção de novas identidades, construindo novos símbolos, novos heróis, forjando novas datas comemorativas, ou seja, toda uma elaboração de novos referenciais positivos para o negro.

“Eu acho que foi fundamental também o fato de que o MNU criou durante esse período, e aí já digo em associação com uma série de outras

organizações que nasceram a partir da idéia do MNU no país inteiro, criaram determinados símbolos que tem hoje significado muito importante, tanto do ponto de vista pra desmascarar a idéia da democracia racial, quanto pra afirmar, vamos dizer assim, um substitutivo positivo que servisse como referência e como parâmetro da elevação da auto-estima da população negra do Brasil, (...) pois é ao fato de que se deslocou a reverência que se fazia uma larga parcela da população a uma data como 13 de maio e, em contraponto, se criando uma nova referência que é o 20 de novembro, que se constituiu em uma forma simbolicamente muito significativa de você não só ter uma alternativa de data-símbolo para a elevação da auto-estima, como também vincular essa data a história dos negros no Brasil. E, ao fazer isso, se vincular já a um símbolo extraordinariamente caro para a história da população negra, que é justamente o símbolo de Zumbi.” (Valdélío)

Assim, o MNU instaura um discurso fundador a partir do deslocamento das comemorações do dia 13 de maio para o dia 20 de Novembro. Um deslocamento de símbolo que afirma a ação dissidente produzida por essa entidade, sem querer negar a contribuição de outras entidades, inclusive do Ilê Aiyê, mas é que para tornar isso uma simbologia nacional, a articulação do MNU foi fundamental.

Com efeito, os discursos apontam um deslocamento importante operado política e culturalmente pelo MNU: a instituição do dia daquilo que o movimento chamou de “Dia da Consciência Negra”. Mas, a instituição desse ato fundador não se expressa somente a partir dos discursos e práticas dessa entidade. Expressa-se também em termos midiáticos, com o espaço significativo destinado a divulgar as atividades alusivas às comemorações e protestos referentes ao “Dia da Consciência Negra”, sobretudo no noticiário nacional da maior rede de televisão deste país, a Rede Globo, sem contar o expressivo debate e o esforço que existe no Congresso Nacional, em Brasília, para tornar o dia 20 de novembro feriado nacional⁸⁵.

⁸⁵ Por força da pressão do movimento negro, o dia 20 de Novembro já é feriado municipal em muitas cidades, inclusive, em São Paulo e Rio de Janeiro, o curioso é que aquela considerada a Meca da negritude, Salvador não é feriado, o que não quer dizer que a data não é comemorada exaustivamente, pelo contrário, é tratada

Tudo isso causou e ainda causa um forte impacto em termos do imaginário da sociedade brasileira. Essa questão é objeto de análise de Pedro Souza em *A Boa Nova da Memória Anunciada: o discurso fundador da afirmação do negro no Brasil*. O autor procura mostrar como o episódio das lutas de Palmares com os eventos ligados a vida e morte de Zumbi “é o instrumento mais mobilizador com vistas à elaboração de uma subjetividade para os indivíduos da raça negra”.(Souza, 1993)

Este autor coloca em evidência a contribuição do MNU na construção da subjetividade negra, inclusive citando alguns trabalhos importantes neste sentido: “Trabalhos como Quilombo de Palmares, de Edson Carneiro, e A Guerra de Palmares, de Ernesto Ennes, são referências implícitas nos contornos discursivos que buscam dar forma à consciência do negro”.(Souza,1993)

Mais do que formar consciência do negro, para nós essas elaborações discursivas produzem práticas que atuam simultaneamente como processos de (des)construções de identidades e de combate ao racismo.

A abordagem de Pedro Sousa, (1993), vai ao encontro de nossas hipóteses, sobretudo porque o autor destaca que essa produção de subjetividade opera numa ordem a favor da luta dos negros: “*De outra parte, pode-se observar que o mesmo discurso aplica-se, num contínuo, à prática discursiva do ativismo político do movimento negro, criando a ordem contrária à exclusão e constitutiva de uma forma de subjetividade negra.*”(Souza,1993)

Embora não opere com essa noção de exclusão do autor, seu trabalho é interessante uma vez que opta metodologicamente pelo conceito de discurso de Foucault, segundo o

como uma dia sagrado, quando acontece o tradicional arrastão, que também as vezes por conta dos conflitos do movimento acontece divisões que fracionam o evento, resultando no racha de máximo dois arrastões onde é disputado pelos diferentes grupos a participação do Ilê Aiyê.

qual ele não é só um conjunto regular de fatos lingüísticos, mas, sobretudo, um conjunto regular de fatos polêmicos estratégicos, ou seja, o discurso também é um acontecimento - diferente do fato, por assim dizer, empírico - o que constitui sua materialidade discursiva ou incorporal.

Nesta perspectiva, segundo Pedro Souza, apreender os sentidos nesta articulação é abordar o discurso como acontecimento, ou seja,

“...como processo de produção de sentido proveniente do confronto de forças analisáveis segundo coordenadas históricas de tempo, espaço e posições de poder. São estas coordenadas que, enquanto componentes de um quadro de enunciação, concebem como dêixis fundadora, ou seja, o cenário no qual vai se definir o caráter polêmico do discurso”(Souza,1993:60)

Assim, o manifesto lido em praça pública, em 1978, quando é instituída a data 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra pelo MNU, é tomado como acontecimento discursivo.

Souza opera, portanto, esse acontecimento como ponto culminante de um esforço de afirmação de subjetividade, em que “o domínio do saber histórico entra como funcionamento que concorre para a elaboração do acontecimento discursivamente prefigurado no passado e figurado no presente em que a identidade do negro está em questão.” (Souza, 1987:61)

Mas, segundo as falas dos militantes entrevistados não foi só neste acontecimento que o MNU deixou sua marca, ele representa uma ruptura do ponto de vista do discurso e da prática com relação ao poder:

“Na verdade o MNU tem uma importância muito grande na luta contra o racismo no Brasil, eu me refiro, especificamente à história recente da luta dos negros, sobretudo porque diferentemente de outras organizações que surgiram antes do MNU, especificamente, uma coisa importante que é o bloco Ilê Aiyê em 1974, o MNU se diferencia desse tipo de organização pelo fato que desde seu nascedouro a entidade tem preocupação precípua de se constituir enquanto organização política que possibilite à população negra fazer uma abordagem direta sobre a questão do poder no Brasil, que

está invariavelmente nas mãos da população branca e seus representantes.”(Valdélío)⁸⁶

Esse depoimento, assim, defende que o MNU, enquanto organização política faz uma abordagem sobre a questão do poder diferente até mesmo em relação ao Ilê. Concordamos que existe diferença, no entanto precisamos verificar em que medida essa abordagem sobre a diferença não reproduz as práticas tradicionais e até que ponto essa concepção e essa pretensão de poder é capaz de alterar as condições de vida da maioria da população negra de Salvador através da produção de subjetividade que a cultura e identidade são forjadas na dinâmica social de combate ao racismo como gerador ou construto da inferioridade da maioria negra soteropolitana.

Na verdade o MNU não rompe com abordagem tradicional do poder, mas o contrário ele será capturado por este, naquilo que o poder tem de mais tradicional. Por outro lado, também é verdade que as práticas e os discursos do movimento negro como um todo altera a forma como os negros em Salvador se relacionava com a instituição eleitoral, contudo pouco modifica a forma de governar desproporcional de falta de representação do negro, com isso não estou reivindicando ou apontando as eleições como uma saída; por outro lado, também é inegável que essa entidade vai reproduzir a subjetividade dominante do poder a qual mostrarei um pouco mais na frente e que a própria estrutura do MNU como já mostrei aponta.

Pois ainda exista afirmação conforme citação seguinte, nota-se certas capturas:

“... já houve um tempo em que se separou o Ilê Aiyê do MNU, cultura de política, separou racismo, identidade cultural e, eu acho que um dos grandes avanços, aliás, um dos grandes avanços, se não se pode dizer o grande avanço hoje é que nós estamos passando por

⁸⁶ Valdélío é estudioso da questão dos remanescentes de terras de quilombos e ex-coordenador nacional do MNU.

um processo de compreensão de que não existe separação entre cultura, política, identidade, combate ao racismo, porque essa luta é uma só, ela é integrada, e o que nós estamos trabalhando hoje, seja a nível do próprio movimento negro, seja a nível da academia, eu acho que os dois se integram Também entendo que acabou o tempo de você separar militante e acadêmico, militância no movimento negro, militância na academia. Eu acho que essa luta é integrada; por exemplo, o que facilita o meu trabalho é que eu a cada vez que eu estou mais próxima do trabalho do Ilê Aiyê, quando eu me encontro e participo do carnaval, quando eu me reúno com a diretoria do Ilê, quando eu converso com associados do Curuzu, isso tudo é o que assegura a base para as minhas pesquisas na academia.” (Maria de Lourdes Siqueira)

Por outro lado, a formulação acima me chama atenção porque a depoente diz que já houve um tempo no qual separava-se cultura de política, teoria de prática, mas que hoje isso está um tanto superado. O que, no mínimo, indica que a afirmação muito recorrente pelos entrevistados do Ilê Aiyê de que o MNU nos seus primeiros anos negligenciava a importância da cultura é procedente.

Além disso, apesar de a depoente ter uma formação e uma experiência que lhe confere muita autoridade, sua afirmação segundo a qual hoje não há separação entre cultura e política não é ponto pacífico, inclusive em pesquisa anterior (2001) investiguei como se opera a relação entre política e cultura nas práticas e discursos do MNU e do Ilê Aiyê onde com uma certa facilidade demonstrei que o Bloco Afro superava tal dicotomia, não acontecendo o mesmo, pelo menos na mesma intensidade, com o MNU.

Entretanto tal questão foi de muita valia para pensar os discursos e práticas do MNU, me levando as descobertas surpreendentes, a começar pela oportunidade de visitar um documento que até hoje continua atual, conforme análise das comunicações dos membros do MNU na rede de internet da entidade: o programa de ação aprovado no IX Congresso Nacional de Belo Horizonte, em 1990, que revela de antemão o grau de

capacidade de formulação dos militantes desta entidade, bem como fica bem evidente qual ao conceito e o significado de cultura para o movimento:

“Para melhor situar a visão do MNU sobre a cultura de um povo resulta do acúmulo de formas de relação entre pessoas e destas com a natureza. Expressa-se através da produção geral da vida, incluindo as relações de trabalho, distribuição de bens materiais e simbólicos, relações de poder, os códigos morais, sociais, religiosos e estéticos. Cada cultura tem sua própria linha de desenvolvimento, seu próprio sistema de referência, calçados na história do povo que a produz. Cultura, em última instância revela a visão de mundo que implica na valorização de certas práticas e na desvalorização e abandono de outras.” (programa de ação do MNU, 1990)

Percebe-se, portanto, pelo menos em termos do programa de ação, não existe essa separação entre cultura e política, antes, pelo contrário, expressa uma preocupação de cultura enquanto resistência e, conseqüentemente, enquanto matéria-prima para construção de identidade, uma vez que o mesmo documento argumenta que:

“...no Brasil, a importância da cultura para sobrevivência da identidade negra é inquestionável. Através dela, o negro vem resistindo há séculos de tentativas de esmagamento, criando e recriando referências que possibilitam o mútuo reconhecimento e formas de solidariedade, frente a uma sociedade sabidamente hostil, mas como na sociedade, a riqueza da maioria se faz pela exploração de muitos, a classe dominante procura, de todas as formas, impedir, distorcer, negar e cooptar uma outra visão do mundo que não seja a dela, voltada para a manutenção de seu poder. Por isto também, chama a cultura de todo povo de ‘folclore’, de cultura ‘marginal, escamoteando a visão de mundo a ser construída a partir de uma perspectiva popular e revolucionária, contrária a seus interesses.”

Sem dúvida, a citação acima por si só não basta como evidência de que o MNU rompe com a dicotomia entre cultura e política, mas reforça a relevância desta discussão e mostra como isso está colocado na luta da entidade, de tal forma que operar esta dicotomia é, no mínimo, uma contradição em termos do seu próprio Programa de Ação.

Por outro lado, como os próprios documentos básicos mostram, havia uma preocupação do MNU com a possibilidade de que aquilo que eles chamavam de cultura negra fosse manipulada. Não seria este um indício de que os membros do MNU

inicialmente se reivindicavam enquanto sujeitos políticos, em detrimento dos sujeitos culturais?

O fato é que entre os militantes que falaram para essa pesquisa, sejam por pertencentes ao MNU, sejam os pertencentes ao Ilê, todos defendem que hoje essa dicotomia está superada, demonstrando que já houve alguma mudança na forma de conceber a questão cultural dentro do MNU, pelo menos em Salvador. Não é difícil perceber esse deslocamento, tampouco isso fica só nessas citações que já fizemos; são muitas falas, o próprio Luis Alberto, hoje a frente da (SEPROMI)Secretaria da Promoção da Igualdade da Bahia, que antigamente compreendia a existência de uma tal separação entre o setor cultural e o político, parece ter reformulado sua opinião:

“Bom, o Movimento Negro Unificado é uma organização que tem contribuído para a identidade étnica não só dos negros em Salvador, mas no Brasil. É uma das principais organizações, senão a principal organização surgida a partir da década de 70, que enfrentou um debate muito sério com a elite brasileira que defendia a idéia de que o Brasil vivia uma democracia racial. O MNU sustentou um debate que demoliu essa afirmativa, e que ao mesmo tempo contribui com o debate sobre a necessidade de que os negros para se transformarem em sujeitos políticos aqui no Brasil, precisavam construir ou, de outra forma, reconstruir sua identidade étnica. Isso veio combinado, evidentemente, com a ação política do MNU e organizações de caráter cultural; os blocos afro, os Afoxés, principalmente os blocos afros surgidos também, inclusive anteriores as MNU” (Luiz Alberto)

Para outra militante, por exemplo, essa relação entre cultura e política estava presente na entidade como uma necessidade e foi importante para a definição de uma singularidade para a mesma, pois a cultura realimentava o político e diferenciava o MNU em relação às organizações políticas negras anteriores.

“O Movimento Negro Unificado retoma a luta do Movimento Negro de um ponto de vista de uma ação mais política direcionada na sociedade porque depois da repressão a gente vai ser o primeiro movimento com esse caráter muito bem definido, mas o que realimenta esse movimento é todo um resgate dos aspectos culturais, ancestrais e religiosos da comunidade negra, tanto que a princípio algumas pessoas diziam assim:

“olhe, identificam o militante do Movimento Negro na rua, por causa da roupa, da alpercata de couro...” (Valdeci Nascimento)

O interessante nesse depoimento é como a questão cultural será reivindicada como um resgate do MNU:

“quer dizer, a gente vem resgatando uma série de aspectos que são aspectos da cultura negra; então, não dá para dizer que pra gente não era prioridade essa história de questões culturais, porque é o Movimento Negro que vai começar botando na rua, espalhando em todas as áreas de educação o que é o pensar da comunidade negra, o que é o modo de vestir da comunidade negra, como a comunidade negra se relaciona com o seu cotidiano.” (Valdeci Nascimento)

Todavia, na seqüência da sua fala, ela começa a operar a dicotomia, reivindicando para o MNU a condição de ter dado um caráter político a essa produção de referenciais étnico-raciais:

“(...) então, ele tem um papel fundamental do ponto de vista da questão da identidade negra e da referência da comunidade negra; na verdade, você vai ter o Movimento Negro Unificado fazendo a elaboração do discurso político e as entidades culturais dando seu suporte do ponto de vista do que é construir o referencial da roupa, do belo, do transado, quem vai dar o suporte político de tudo isso é o M NU. Então, não é possível você pensar no Movimento Negro Unificado como um movimento político e acultural; nem dá pra pensar a identidade do movimento cultural brasileiro, principalmente de Salvador como Ilê Aiyê, Olodum, Araketu, que seja apenas cultural e apolítico, na verdade existe um político no cultural extremamente intrincado” (Valdeci Nascimento)

Além disso, Valdeci procura argumentar que o MNU retoma a luta de um ponto de vista mais da ação política, o que indica uma supervalorização do político em detrimento do cultural, embora essa mesma depoente tenha argumentado que não há como pensar o MNU enquanto um movimento acultural.

Contudo, é flagrante uma certa ambigüidade tanto nos discursos como nas práticas de alguns militantes, quanto ao tratamento político da questão cultural na entidade; neste sentido, um outro trecho do depoimento de Valdeci, quando a mesma

procura argumentar que essa dicotomia entre cultura e política não cabe na comunidade negra, contribui para demonstrar a complexidade do tema:

“A comunidade negra é essencialmente religiosa. Nós somos um povo onde a nossa tradição religiosa é ancestral (...) então, você tem um povo, uma cultura que é essencialmente religiosa pelo seu próprio traço de ancestralidade, nós temos que cuidar do espiritual, por mais que os revolucionários digam que a religião seja utópica; dançar, cantar e fazer samba é algo que é forte e isso você aglutina comunidade, você mobiliza comunidade, você tem solidariedade da comunidade para fazer uma festa, essa é a forma que a comunidade negra tem de lidar com a vida e isso é algo que a gente, enquanto movimento negro, sempre teve e sempre nos fortaleceu (...) qual era o seu caminho de aprendizagem? isso é pra mim muito interessante, tipo assim: quando você ia entrar no MNU e - antes e depois das reuniões - (...) qual é o programa do movimento negro no Brasil, dos militantes do movimento negro? ir para ensaio de bloco, ir para o Pelourinho, ir para festa de Iansã, é muito complicado você dizer assim: “que cultura e política tá separado” (Valdeci Nascimento)

Por outro lado, essa militante reconhece que, embora houvesse uma influência marcante da esquerda marxista, a vinculação com o cotidiano, com o cultural era predominante de tal forma que não era possível se relacionar com isso de forma pragmática ou a partir de uma estratégia de cooptação das pessoas envolvidas mais diretamente com a questão cultural:

“agora nós aprendemos a lidar com isso, porque na realidade a formação de uma grande maioria no movimento negro era uma formação que tava num dado momento construída a partir de uma visão da esquerda marxista, de que tudo isso não tinha muito a ver. Só que o movimento negro não consegue se desvencilhar desse cotidiano e dessa força que tem a cultura e a religiosidade pra comunidade negra, e lhe digo esse envolvimento que muito de nós temos hoje com as questões culturais e religiosas da comunidade negra não é estratégica para atacar a comunidade. Porque na realidade, quando a gente tem relação com terreiro de candomblé ou quando a gente tem relação com os blocos afro, dificilmente a gente impõe o discurso que a gente tem, você pode ver Jônatas dentro do Ilê Aiyê hoje, você pode ver Lindinalva⁸⁷ dentro do Terreiro de Cobre, Valdélío dentro do Terreiro de Candomblé e não tá colocado o discurso do movimento negro, da forma como o movimento negro, até algum tempo atrás, compreendia como o discurso dele; você tem

⁸⁷ Dos militantes citados, Jonatas e Lindinalva eram membros do MNU e agora são diretores do Ilê Aiyê, sendo que Lindinalva juntamente com Valdélío são também filhos do Terreiro do Cobre, daí o comentário de Valdeci.

uma reflexão daquela comunidade, como ela lida com suas questões políticas, religiosas e cotidianas. Então, eu não vejo o movimento negro hoje separado dessa questão cultural ou dessa questão religiosa, a gente tem muito essa dimensão hoje do papel político da cultura. Até onde o cultural é político, o político é cultural para construção da comunidade negra, da referência de identidade, da referência de auto-estima, porque não tem outro espaço pra você construir auto-estima e identidade da comunidade negra que não seja neste espaço, neste território negro, que foram refortalecidos nesses últimos anos e que o movimento negro vai ter uma colaboração significativa no fortalecimento desses espaços. Ele vai passar a ser algo mais público e melhor tratado, ou seja, as pessoas não vão ter tanta resistência em circular nesses espaços como tinha anos atrás.” (Valdeci Nascimento)

O testemunho de Valdeci toca no âmago da questão, pois por mais que o discurso de esquerda e a sua influência tensionem e cheguem até a capitular num ou noutro militante um sentimento que despreza ou desvaloriza as práticas culturais, sobretudo na sua dimensão política, a importância da cultura vai estar colocada, ou seja, ainda que a cultura não tenha sido reconhecida na sua importância o suficiente para a entidade como um todo, ela funciona como matéria prima de identidade.

Assim, se não podemos afirmar que há atualmente uma nítida dicotomia entre cultura e política no MNU, também não podemos dizer que há uma superação dessa dicotomia nos moldes do Ilê Aiyê. Em função da proximidade entre essas entidades, há uma tendência para que esses limites dicotômicos sejam cada vez mais superados; entretanto, há que se reconhecer a existência uma nova visão de cultura no MNU atualmente, um tanto diversa da forma pela qual foi concebida nos primeiros anos da entidade na Bahia.

São muitas formulações apontando no sentido de que “a questão cultural é um ponto de partida, é um fundamento, quer dizer, diria que nela está incluída justamente a base filosófica do ser negro no Brasil e ser negro no mundo. Então, é fundamental.” (Valdélío). Isso, porém, não resolve o problema, pois embora esteja colocada a

necessidade de romper com a dicotomia entre cultura e política na prática do MNU, para ainda uma tendência daquilo que Gilbert Durant, em *Estruturas Antropológicas do Imaginário* (1997), assinalou como diarética, uma aspiração de purificação e separação que está internalizada na estrutura do imaginário.

Na verdade, essas preocupações estão presentes em todo este trabalho, inclusive, a situação que nos levou a buscar compreender melhor a prática social do movimento negro, tomando o MNU como parte do nosso objeto empírico, foi o discurso contido em uma das teses escritas para o último congresso da entidade, cuja proposição defendia a construção de um MNU de massa, como condição de construção de um projeto político alternativo para o povo negro. Será que se trata de um projeto alternativo mesmo ou seria o de unificado como próprio nome da entidade anuncia⁸⁸?

Segundo a tese, tal proposta seria uma estratégia de inserção dos negros em todos os espaços: sindicatos, partidos, entidades culturais e religiosas, etc., no sentido de buscar o poder e transformar a realidade político-social do negro no Brasil que passa, primeiramente, por modificar as relações raciais deste país e, para isso, os negros precisam de uma entidade de caráter nacional.

Segundo esse discurso, fazendo um balanço dos 17 anos da entidade, o MNU acertou em cheio na busca de afirmação de identidade promovendo campanhas como negro é lindo, beije sua negra em praça pública; eu sou negão, etc., e deu conta da sua fase denunciativa quando derrubou o mito da democracia racial, forjando uma contra - ideologia racial do país.

⁸⁸ Há que se considerar que o unificado, além da subjetividade inconsciente, talvez da purificação, é uma resposta de uma necessidade, anterior de fazer o racismo como pólo agrutinador, o que não nega o ridco e as imposições aos negros de enfileirar nesta entidade muito combatida por outra entidade, isso vamos ver mais na frente.

Contudo, mesmo considerando as fases anteriores fundamentais, essa concepção entendia que o MNU passava por uma nova etapa, a chamada construtora de um projeto político. Veja como isso está colocado no texto da tese:

"Hoje, o MN está situado além da revolução estética e cultural, estamos numa fase que podemos chamar de CONSTRUTORA DO PROJETO POLÍTICO. Dar uma dimensão política à luta racial no Brasil é uma tarefa importantíssima para essa nova etapa da luta. O MNU, como maior organização negra da América Latina e por ter sido o timoneiro da luta racial das duas fases anteriores, nesta também tem uma responsabilidade muito grande no cumprimento desta tarefa". (tese Z, MNU, Congresso 1995)

Essa formulação política levanta questões dentre as quais a primeira me chama atenção consiste a concepção de poder implícita no testemunho acima. O discurso anuncia diferentes e importantes fases políticas, imprimindo uma hierarquia cuja fase construtora de referenciais identitários, étnico e culturais, correspondia a um primeiro e importante momento da luta desta entidade, mas que é preciso ultrapassar dando uma dimensão política à luta racial, tarefa importantíssima para essa nova fase, cabendo ao MNU dirigir esse processo.

Trata-se, portanto, de um esquadriamento ou uma hierarquia, o qual estabelece um lugar menor ou secundário para a cultura e não a concebe enquanto um instrumento capaz de alcançar com eficiência suficiente para a maioria da população negra. O que seria uma contradição para o MNU nessa luta que tem como um dos desafios principais a formação de uma comunidade étnica.

Um outro aspecto que a formulação da tese em questão levanta, diz respeito à capacidade de inserção do MNU junto à maioria da população negra, a qual se encontra numa situação desfavorável do ponto de vista econômico e social. Há, em contrapartida os defensores de que o MNU não alcança a maioria dos negros, especialmente, o estrato social

que vive numa condição mais desfavorável economicamente, que não participa da entidade; é o que afirmam os atuais diretores do Ilê e ex-militantes do MNU, Jonatas Conceição e Arani Santana.

No caso da diretora do Ilê, Arani, inclusive ela nutre um certo dissabor em relação ao MNU, pois, parte do pressuposto de que essa entidade tinha condições de conquistar mais espaços de poder. Segundo ela é preciso traçar um projeto e ocupar mais espaço no poder institucional, pois em Salvador há negros gabaritados bastante para isso.

O interessante é que ela deixa clara as possibilidades de fazer aliança com a direita, tanto que “se coloque o preto no branco” e, neste sentido, cita a sua experiência na Secretaria Municipal de Educação, além de outras experiências político-administrativas que tiveram negros na direção como fatos ilustrativos de que o importante é ocupar o poder e ir modificando-o por dentro: *“como poucas pessoas numa pequena partícula de poder podem realizar tantas coisas, imagine como os governantes têm poder.”* (Arani Santana)

Esse modo de se posicionar defendido pela maioria dos entrevistados do Ilê é interessante, até porque se trata de uma reivindicação de estar para além da esquerda e da direita. Se de um lado pode-se observar como o Ilê faz isso bem, estabelecendo uma rede de influência na cidade; por outro lado é bom observar como esta entidade influencia a outra, é o que podemos perceber cruzando o discurso de Arani com o depoimento feito por Valdeci quando a mesma diz:

“eu acho que a esquerda é tão branca quanto a direita, então, quando você vai tratar a esquerda do ponto de vista da perspectiva da sociedade socialista, dessa sociedade, dessa idéia utópica da igualdade, ela não consegue; a idéia de igualdade da esquerda é tão utópica que não consegue discutir no seu bojo as diferenças para conquistar igualdade. A igualdade da perspectiva da esquerda é uma igualdade linear, onde todos são iguais: negros, brancos, amarelos, homens e mulheres, e nós não somos iguais, nós somos diferentes, quer dizer, a contradição da esquerda é que quer

buscar uma igualdade, sem levar em consideração qual o peso que a diferença tem na conquista da igualdade, e discutir diferenças dentro da esquerda pressupõe você discutir uma maioria que é você mexer numa ferida que a sociedade brasileira como um todo não quer mexer que é a questão do racismo. Porque tanto a esquerda quanto a direita é racista”. (Valdeci Nascimento)

Esse depoimento traz reflexões muito sérias a respeito da concepção de diferença e igualdade da esquerda, duma certa linearidade no pensamento deste segmento, que podem servir como pistas interessantes para se entender a sociedade brasileira.⁸⁹ Entretanto, não se pode perder de vista a discussão sobre a capacidade inserção do MNU. Não há um consenso, neste sentido, nem mesmo por parte dos militantes filiados ao MNU e alguns defendem literalmente que esta entidade não alcança os segmentos negros mais populares:

“Eu acho que a gente falhou. Acho que nós conseguimos convencer, transformar a nossa entidade numa entidade ampla, numa entidade de marca conhecida, mas eu acredito que a gente ainda tem de mudar esse processo. A gente tem que partir não dos intelectuais, formuladores, pensadores da questão racial, mas partir da efervescência da base do meio popular, do negro que está lá na favela. Eu acredito que a gente só vai atingir nossos objetivos quando atingir a participação dessas pessoas. Mas elas, na sua grande maioria, não têm consciência! Elas não têm consciência exatamente do poder de maioria que na verdade tem. A população negra não tem. Eu acho que esse é o nosso objetivo.(...) A gente ainda não conseguiu alcançar esse patamar de popularizar os princípios do Movimento Negro Unificado.” (Suely)

Como vemos, a crítica de que o MNU não alcança esse setor majoritário de negros, cujas condições de vida são precárias do ponto de vista econômico, é bastante recorrente. Contudo, os próprios discursos e a referência que a entidade conquistou em termos da luta contra o racismo ajudam a relativizar essas afirmações:

“Década de oitenta, o MNU tinha muita inserção nos bairros populares. O racismo no Brasil é muito sofisticado, por isso o MNU tem uma tarefa mais árdua que os companheiros americanos, já que o racismo aqui é decifra-me ou devoro-te. O modo de ser do MNU é a forma de reagir à violência racial sempre e em qualquer circunstância, inclusive debater a centralidade da raça”. (Zene)

Todavia, existem outras críticas ao MNU, tanto internas como externas quanto ao caráter racista ou não das práticas e dos discursos dessa entidade a serem observados:

⁸⁹ Existe uma entrevista que Suely Carneiro, estudiosa e ativista do movimento negro como diretora do Geledés, Instituto da Mulher Negra em que a mesma afirma que entre a esquerda e direita eu continuo negra. (entrevista explosiva, revista Caros Amigos, edição 35)

“As aspirações pela unificação do movimento e pelo apoio dos demais democratas logo se frustram. Além de serem considerados racistas às avessas ou subversivos pelos brancos, eles também foram atacados por alguns setores de esquerda que os consideravam divisionistas e revanchistas. Internamente a situação não era melhor e desavenças de fundo político e pessoal logo desencadearam em uma série de cisões.(...) Durante um congresso realizado no Rio de Janeiro em dezembro de 1979, as mulheres denunciaram tentativas de branqueamento do homem negro através de casamento com mulheres brancas, discutiam problemas relativos à educação dos filhos, controle de natalidade e sua participação no processo de libertação do povo negro. Analisaram também a situação das mulheres negras enquanto empregadas domésticas na reprodução do racismo, não poupando críticas à atuação de muitas patroas brancas militantes do movimento das mulheres.”⁹⁰ (Macrae, 1990:27)

Segundo a militância, há uma rigidez no posicionamento da entidade que explica os estigmas atribuídos aos seus membros de serem radicais e até mesmo racista. Isso pode ser explicado principalmente pela ênfase racial característica da entidade, cuja formulação se constitui numa síntese das influências das manifestações político–culturais dos negros brasileiros, do movimento negro norte-americano, das lutas pela libertação dos países africanos, combinados com as aspirações políticas dos que se reivindicavam como esquerda no Brasil.

Além disso, há quem defenda que diante do que estava colocado na luta racial, a principal tarefa do MNU era a construção de uma identidade racial dos negros brasileiros, ou seja, a construção de uma pertença com a qual fosse possível enfrentar as desigualdades gritantes existentes no Brasil:

“A tarefa, portanto, a que se dedicou o Movimento Negro Unificado foi, antes de tudo, de construção de uma pertença comunitária através da formação de uma identidade racial entre os brasileiros negros. Por isto, sem dúvida, as suas ações estiveram concentradas na denúncia da democracia racial como um mito. Pois era este mito - o reconhecimento formal como iguais de indivíduos que são tratados desigualmente e reprimidos em suas manifestações coletivas - que escondia a grande, persistente e crescente desigualdade e discriminação raciais no país. O MNU, todavia, ainda que denunciando a discriminação racial, não chegou a ser um movimento pelos direitos civis. Isto não o impede, entretanto, de formar ao lado de outros movimentos na luta pelo respeito aos direitos humanos no Brasil. Luta que engloba os negros, as mulheres, os trabalhadores urbanos e rurais, os

⁹⁰ Além disso, os homossexuais se sentiram discriminados internamente, tendo por conta disso, em Salvador, dado origem ao Grupo integrado exclusivamente por negros homossexuais, o Adé Dudu.(Macrae, 1990:27)

sem terra, os desempregados, enfim a grande massa do povo brasileiro.”
(Guimarães, 1998)

É difícil falar, quando se trata do MNU, em uma tarefa específica, sobretudo quando se tem um racismo ambíguo, mas nem um pouco cordial; entretanto, a luta contra o racismo sofrido pelos negros, até pelos estigmas que esse tipo de racismo vai forjar, impõe que se atue no sentido de construir uma comunidade assentada em novos valores, uma comunidade de sentidos.

A centralidade da questão racial, tomada por alguns componentes como algo natural, é um fator contributivo para a construção dos estigmas em torno do MNU: *“Do ponto de vista natural, essa forma de reagir a violência racial, de dar uma resposta, inclusive essa violência cotidiana”*(Zene)

De fato, essa radicalidade, esse apelo político acaba sendo importante para a consolidação dessa comunidade de sentidos, na qual há toda uma produção de saber sobre o negro que não pode ser entendida senão mediante a observação do entrelaçamento do MNU com as entidades afro. É mister analisar esses entrelaçamentos, até para entender melhor a contribuição tanto do MNU como do Ilê Aiyê na luta contra o racismo. Contudo, é preciso considerar essa radicalidade não como algo natural, ou seja, inato aos membros de uma determinada comunidade étnica; ela se constitui numa construção, produto das condições em que vivem os negros e de como um dado grupo concebe essas condições, projetando e executando maneiras de superar ou enfrentar tais situações, que também dependem da articulação desse grupo com os demais que estão envolvidos na mesma luta.

Embora ele esteja entrelaçado com as outras entidades ditas culturais, a radicalização do seu papel, no sentido de um discurso mais duro contra a violência e a exploração racial, é fundamental para o projeto de libertação, emancipação, consolidação e

legitimação de toda rede de combate ao racismo; não só dele como de um conjunto de entidades afro e outras organizações que atuam contra o racismo.

As práticas e os discursos do MNU, portanto, devem ser compreendidos dentro de uma rede onde os sujeitos estão entrelaçados pelo fio do racismo em relação aos negros em Salvador a partir da qual é possível compreender a complementariedade existente entre a ação de ambas entidades aqui pesquisadas, isso está bem presente na fala abaixo:

“Em termos da luta do negro, como eu estava te falando, escrevi este artigo sobre a Lélia Gonzales e ela se refere a uma coisa que eu acho muito interessante: como o aparecimento do Movimento Negro Unificado obrigou as entidades, as outras entidades, as entidades ditas culturais a politizar o seu próprio discurso, digamos assim, não que essa prática não fosse uma prática política, mas o MNU abriu espaços em termos da discussão sobre a questão do negro que forçou, as outras entidades a se colocarem de uma outra forma, digamos assim então, nesse sentido é que eu vejo a existência de uma complementariedade, eu acho que assim como a gente sempre pensa no Ilê Aiyê provocando um impacto muito grande em termos da definição de uma forma de ser negro, que passa muito por uma estética negra, que passa muito por uma forma de viver, digamos assim, o ser negro. O MNU vem dar para esse referencial positivo um significado político, quer dizer, o MNU cria um vocabulário que permite as pessoas explicarem exatamente aquilo que elas estão vivendo. Aquela transformação que elas estão vivendo, ou seja, de passar a pensar que ser negro não é ser inferior, de passar a pensar que ser negro é ser bonito, quer dizer, um vocabulário para poder explicar isso tudo, explicar, por exemplo, como a sociedade acaba criando determinados padrões que coloca o branco como superior a nós ou de como a sociedade arranja mecanismos nem sempre sutis de nos deixar de fora de determinadas coisas.” (Luiza Bairros)

Segundo essa depoente, as práticas do MNU estão em consonância com as singularidades das relações raciais no Brasil. Ela faz uma leitura de que a ação do Movimento Negro Unificado representa uma contribuição da qual, também as demais entidades do movimento negro desfrutarão, diante dos desafios impostos pelas práticas de racismo contra os negros.

Contudo, em que pese concordarmos que exista essa complementariedade, se atentarmos para o final do depoimento citado, é possível admitir que a forma como é colocada essa complementariedade acaba deixando o discurso dessa depoente refém da idéia de que o MNU é quem vai dar o significado político à produção estético-étnico-cultural do Ilê Aiyê.

Por outro lado, para melhor analisar em que medida são procedentes as críticas feitas até aqui ao MNU, sobretudo para entender a contribuição desta entidade na luta contra o racismo e na construção da identidade étnica-racial, optamos por discutir em primeiro lugar o significado do tão comentado projeto político do MNU, tema que vem sendo debatido nos três últimos congressos da entidade.

Todavia, vale ressaltar que embora seus militantes tenham debatido muito acerca do projeto político do MNU para o povo negro, não existe um projeto pronto e acabado, nem sequer existe escrito. Ou seja, além dos documentos básicos e do estatuto que estabelece algumas coisas sobre fins, princípios e normas, o que resta são concepções e intenções sobre como deve ser e a quem deve atender esse projeto.

No fundo o que existe é muita discussão e disputa entre as diversas concepções no interior da entidade que buscam dar a condução política a esse projeto, o que é até compreensível numa entidade política desta dimensão. Além disso, essas discussões não surgem do nada, são resultados da combinação de um conjunto de fatores, a saber; dos princípios políticos estabelecidos nos documentos básicos da entidade, da conjuntura política atual, dos interesses, da capacidade e das condições de formulação dos seus membros organizados internamente nos diferentes grupos, os quais tentam nortear politicamente esse projeto.

Enfim, a discussão sobre esse projeto político gera conflitos e tensões entre os grupos internos e alimenta um debate importante para melhor compreensão do confronto entre discurso e prática dessa entidade na sua luta contra o racismo. Porém, diante da impossibilidade de analisar todas as divergências existentes no interior da entidade e os momentos em que elas se manifestam, optamos por fazer uma seleção, um recorte, por assim dizer, pragmático em função da nossa condição e do grau de importância que determinadas divergências tiveram para a nossa pesquisa, ao cabo das disputas políticas engendradas principalmente nas polarizações através dos debates que se realizaram nos últimos congressos.

Assim, começando por analisar a fala de Valdeci, que embora não discuta diretamente as questões relacionadas ao projeto político, nos ajuda a compreender algumas críticas feitas pelos ditos democratas de esquerda como, por exemplo, a de que o MNU é racista e revanchista, na medida em que essa depoente também acusa a esquerda de fazer oposição ao movimento negro:

“Quer dizer, você tem, do meu ponto de vista, uma série de implicações nessa relação com a esquerda que não conseguimos avançar. (...) Para a esquerda, o Movimento Negro dividia em 78 (...) Quando o Movimento Negro se sente autônomo para lançar uma candidatura negra, a esquerda faz campanha dizendo que a gente tá fazendo um discurso racista e a esquerda sabe que a gente não tá fazendo um discurso racista. Ninguém mais que a esquerda sabe que a gente não tá fazendo um discurso racista.(...)“Nestes últimos 20 anos vão surgir as alianças com o Partido dos Trabalhadores, com os Movimentos Sociais no Brasil, e nem por isso vai conseguir que o discurso se firme dentro dos setores da esquerda;(...) muito pelo contrário, a gente vai conseguir cada vez mais aguçando dentro da esquerda um medo em relação ao que o movimento negro pode construir do ponto de vista político para a comunidade negra, que ele não tinha disponibilidade nem tinha perspectiva de construir. Porque na realidade é isso, pra mim hoje, o afastamento, a resistência maior do negro em relação ao discurso do

Movimento Negro, ele está relacionado na própria oposição que a esquerda faz hoje ao Movimento Negro.” (Valdeci Nascimento)

Esse afastamento dos militantes de esquerda, a resistência maior do negro em relação ao discurso do movimento negro citado por Valdeci diz respeito aos negros que formam um grupo que tem uma militância ligada a esquerda, principalmente junto ao Partido dos Trabalhadores (PT), segundo a depoente, eles ingressaram, na maioria, recentemente e não foram conquistados efetivamente pelo movimento, muito pelo contrário, atuam conduzidos pelos interesses das correntes de esquerda a que estão vinculados.

A tensão que a esquerda exerce sobre o MNU e os embates entre eles é uma recorrência observadas nos depoimentos dos entrevistados filiados ao MNU e traz elementos bastante elucidativos para a compreensão das divergências internas na entidade.

A primeira pergunta importante nesta discussão é com relação ao termo esquerda. Esquerda de quem, com relação ao quê? Trata-se de uma definição um tanto quanto escorregadia, porque o que pode ser esquerda na questão racial, pode não ser em termos de aliança com alguns setores dominantes. Na verdade, o que está se considerando esquerda é uma atribuição ao conceito de classe no sentido marxista, na maioria dos casos de um modo generalizante para o qual, segundo a síntese de Guimarães, pode ser definida da seguinte forma:

“Acompanhando a ausência de preocupação com a desigualdades de fato e a ênfase nas desigualdades de juri, as ciências sociais trabalharam com um conceito, por demais generalizante, de classe social, definida seja como grupo de acomodação de conflito numa sociedade aberta, à maneira da Escola de Chicago, seja ainda como grupo de distribuição de poder na ordem econômica, à maneira de Weber, seja como grupo que ocupa diferentes posições num modo de produção, à maneira de Marx. Todas essas definições faziam da classe social um fenômeno universal e central das sociedades capitalistas modernas. A suposta generalidade das classes acabou, portanto, por esconder todas as desigualdades que resultavam da interação de outros princípios classificatórios e discriminatórios

nas sociedades contemporâneas, tais como raça e gênero”.
(Guimarães, 1998:20)

Concordamos com a formulação acima, sobretudo que essa forma generalizante de conceber a classe acaba negligenciando e se sobrepondo as questões como raça, gênero, etnia e cultura, categorias fundamentais para a interpretação sociológica de processos sociais, principalmente no nosso caso em que procuramos compreender práticas de combate ao racismo enquanto processos de construções e desconstruções de identidades.

Por outro lado, essa crítica sobre a maneira generalizante (especialmente com relação ao marxismo) como é concebida classe se aplica muito bem à forma como o grupo social⁹¹ que se intitula de esquerda tem se apropriado dessa categoria, negligenciando outros elementos importantes, presentes no cenário das injustiças sociais, constatados nos dados investigados através de uma infinidade de pesquisas feitas sobre as desigualdades sociais no Brasil, principalmente as desigualdades raciais.⁹²

Ou seja, esse grupo socialmente concebido como esquerda acaba estabelecendo uma dicotomia, tendo de um lado os trabalhadores e ou marxistas revolucionários, que estão à esquerda da montanha, e têm a verdade para a emancipação da sociedade de todas as suas mazelas; do outro lado, tem-se os desprovidos de luz, o lútem do proletariado, os divisionistas, à direita da sociedade, os desprovidos de verdade, é como se todos que fazem parte desse outro lado estivessem na periferia das questões sociais. É o que está implícito

⁹¹ Grupo social, procurando adaptar o sentido weberiano, segundo o qual trata-se de um certo número de indivíduos que partilham de um mesmo estatuto social ou prestígio comum, que tem “consciência” de sua posição comum. Sendo que nós o adaptamos em função de não operarmos com a noção de consciência que Weber atribui a esses indivíduos de um prestígio comum; para nós este prestígio é uma construção, uma auto atribuição que não tem relação com a noção de consciência, nem de Weber nem de Marx.

⁹² Por exemplo, A pesquisa, denominada “Mapa da População Negra no Mercado de Trabalho”, que foi promovida pelo Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial (Inspir), cujos dados foram publicados recentemente, mostram que os rendimentos dos negros são inferiores independentemente da situação ou atributo pessoal considerado; os homens não-negros recebem os maiores salários, seguidos pelas mulheres não-negras; Os homens negros recebem salários superiores aos das mulheres negras, sendo de que esse dado é interpretado como uma demonstração que as mulheres negras sofrem segregação dupla: de sexo e de cor.(A Tarde on-line 06/01/2001)

nas práticas e discursos, no tratamento que esse grupo social que se reivindica de esquerda, produzindo, portanto, um lugar periférico nessa comunicação sobre os problemas sociais brasileiros de onde muitas vezes ela fala com os movimentos das mulheres, dos homossexuais, dos negros etc.

Enfim, há um conjunto de questões, das quais não excluo classe, que acabam produzindo tensões no interior do Movimento Negro Unificado, o que é compreensível, dada a sua heterogeneidade, uma vez que as crises existentes neste movimento são produtos das configurações culturais definidas neste trabalho.

Compreender as crises é, portanto, salutar num trabalho que se pretende crítico, no sentido de procurar captar as nuances próprias da dinâmica de qualquer movimento. Até porque, a despeito das divergências, há um consenso sobre a força dessa entidade, conseqüentemente, da sua militância:

“acho que o balanço é o mais positivo possível, tem uma coisa que é interessante: o MNU é diferente de muitas entidades do movimento popular, do movimento social organizado. Ele não é uma entidade de caciques, vamos assim dizer, não é uma entidade de estrelas onde se tem seguidores, muitas entidades estão hoje assim: se determinada pessoa sair, a entidade acaba. O MNU conseguiu dar esse salto de estar para além das personalidades, o MNU hoje é um patrimônio do povo negro, tanto assim que praticamente hoje nós só temos cerca de três fundadores do MNU, aí alguém vai dizer assim: mas como uma entidade é fundada e 20 anos depois só tem três fundadores e ainda está viva? Porque ela foi incorporada por um conjunto do povo negro. Então independente de quem está na entidade, ela continua viva e continua crescendo, tem crises, tem momentos de dificuldades, tem algo dado de outra entidade qualquer, mas o MNU é essa idéia de unidade nacional, de pensamento mesmo, de recuperação da auto-estima. Eu acho que isso daí foi muito positivo e algumas especificidades, por exemplo, a organização das mulheres negras que o MNU tem enquanto entidade mista, tem dado uma contribuição fundamental para o conjunto do movimento, inclusive de mulheres negras, a nossa saudosa Lélia Gonzales, por exemplo, de grande memórias nossas e que muito contribuiu para o fortalecimento desse setor específico

que são as mulheres negras. Então, o MNU, o balanço que se faz é o mais positivo, eu acho que poderia ter avançado mais, poderia, mas o movimento também tem as suas idas e vindas, acho que até aqui a gente está no caminho certo, esse 12º Congresso que nós fizemos deu para continuar avançando nessa linha de construção da unidade.”(Edmilson Cerqueira)

Contudo, em que pese o MNU ter contribuído na luta de combate ao racismo, a sua situação política não está tão tranqüila assim, a julgar pelo XII Congresso onde as divergências acirraram-se a ponto de não haver possibilidade de discutir propriamente o tema principal, que era coincidentemente O Projeto Político Para o Povo Negro. Contudo, a polêmica principal sobre esse Congresso é um assunto que só vamos debater mais à frente.

Nem sempre as divergências manifestadas no interior do MNU resultaram em vantagens para entidade; esses conflitos também foram responsáveis pela saída de muita gente que teve uma participação importante, não só no âmbito municipal e estadual, como na militância nacional.

Arani Santana é um exemplo: ela fazia parte de um grupo interno de mulheres chamado de Frente Negrina e conta como foi o que ela chama de racha, uma divisão ocorrida nos primeiros anos de existência da entidade na Bahia, entre o final da década de setenta e o início da de oitenta:

“ Lino não era ligado ao Ilê Aiyê. (...) porque tinha um grupo; o grupo do Movimento Negro Unificado, que eu tenho minhas ressalvas também; era um grupo que achava que bloco afro atrapalhava o processo de consciência política. Este mesmo grupo também achava que a religião do Candomblé, nem chamava de religião, que o Candomblé atrasava também o processo da luta política do movimento negro.(...) foi o racha, eu também saí de lá por conta dessa grande discussão, que eu achava que uma das formas de combater o racismo, de se trabalhar mesmo, era via educação e eu fui crucificada por conta disso, eu, Leninha, que hoje mora também em Nova York, e a ex-mulher de Godi, Lia Expósito, que continua sendo professora. Nós achávamos que nós devíamos traçar, priorizar o trabalho de educação, já que éramos quase todas professoras,

e fazermos um trabalho também de alfabetização para adulto, para criança e nesse trabalho de educação, que era da competência do movimento negro. (...)" (Arani Santana)

Trata-se uma das primeiras cisões com repercussões mais sérias no seio do MNU na Bahia. As divergências políticas que levaram ao rompimento de Arani com o MNU estão justamente ligadas à discussão sobre a inserção nos espaços onde se encontra a maioria dos negros, principalmente os estratos sociais econômica e socialmente desfavorecidos e também a polêmica quanto à educação, que de certa maneira vai ressurgir em outro contexto.

Além disso, não se pode negligenciar o fato de que a diferença entre grupos não se pautava só na concepção de educação; havia, como Arani colocou, um preconceito por parte de alguns membros do MNU no tratamento com as questões culturais, de maneira que viam as práticas das entidades afro, sobretudo aquelas ligadas ao candomblé,⁹³ como desprovidas de importância política, o que explica a crítica que Vovô fez anteriormente ao MNU, mesmo considerando que essa concepção só foi predominante nos primeiros anos de existência desta entidade.

E curioso que dois momentos de cisão envolvem um grupo de mulheres defendendo um projeto de educação. O primeiro foi o que citamos anteriormente e que aconteceu com Arani; o segundo teve como centro o Grupo de Trabalho (GT) de Mulheres e aconteceu na década de noventa, entre os anos 1992 e 1995.

Arani, que embora resolva moderar um pouco sua crítica, o que não chegou, no entanto, a interferir no tom, por assim dizer, explicativo das suas colocações, afirma que:

⁹³ Em outros momentos também estará colocado mais acirradamente a discussão sobre gênero e também sobre homossexualismo. (Macrae, 1990).

"Como tinha um grupo muito forte de mulheres no movimento negro unificado, a gente sempre ganhava no grito. Nesse momento houve um racha, houve um racha por divergência né? De caminho, de trajetória a seguir. Então tinha um grupo que queria trabalhar com educação mesmo e tinha outro grupo que preferia aquele trabalho de denúncia, panfletário e (...)* tá, tá, tá. A história cada qual do seu jeito. E foi aí que eu acho que alguém já escreveu num livro que houve um racha dentro do movimento negro nos anos, logo no início do grupo a Frente Negra Feminina. Aí nós fizemos uma frente dentro do movimento negro. Agora, um racha não é uma coisa assim, homem de um lado, mulheres de outro não, foi um racha de posições, de posturas, do que cada um acreditava que seria o mais imediato, o mais eficiente. Então, como nós éramos educadoras, para a gente o mais eficiente era ver a educação, era o que a gente acreditava e que hoje você está vendo, que não existe outro caminho, que não seja. Existem tantos outros caminhos; mas hoje se sabe que essa coisa tem que passar via educação. Então, foi o mesmo grupo que acreditou, o mesmo grupo que quebrou a cara adiante também, que nós lutamos pela introdução de uma disciplina no currículo das escolas de 1º e 2º grau, conseguimos que isso, pelo Conselho Estadual de Educação, uma lei que não foi revogada ainda, tá aí e obrigatoriedade de uma disciplina, Introdução ao Estudo de História das Culturas Africanas, curso esse, que eu fui aluna, curso esse que ao mesmo tempo eu fui coordenadora e que existe mais ou menos 45 pessoas com essa especialização” (Arani Santana)

Arani, com efeito, embora tenha saído do MNU, continuou sua militância voltada para as questões do negro. Ela transferiu suas energias para o Ilê Aiyê, onde passou a ser diretora, e até hoje dá sua contribuição ao movimento negro no sentido que reivindicava dentro do MNU, isto é, via educação; todavia, ainda no MNU ela conseguiu ver viabilizada uma de suas propostas, com a implantação da disciplina Introdução aos Estudos de História das Culturas Africanas, nos currículos de primeiro e segundo graus no Estado da Bahia, uma conquista que o movimento foi aos poucos perdendo, o que trouxe para Arani um certo dissabor, mas ela continua relatando com orgulho essa vitória inicial.

“Eu me sinto extremamente honrada por ter feito parte desse grupo que me deu um lastro fundamental da história da África

pré-colonial, visto que a história nega a existência de uma história da África, a não ser a partir da ação do colonizador lá dentro. Então, a gente teve esse lastro todo de conhecimento respaldado pela Antropologia, pela Geografia da África, pela própria história da África (...) Então, isso deu a gente um lastro fundamental para o nosso trabalho, para o nosso entendimento ao nível de história do negro inclusive aqui no Brasil. E aí com todo esse lastro, com toda a minha vivência dentro do movimento negro de pouco tempo, de um ano apenas! Eu achei que eu seria muito mais produtiva, que eu poderia ter liberdade para trabalhar, atingir de imediato um grande público e um público bastante plural, de diversos níveis dentro do Ilê Aiyê.”
(Arani Santana)

O interessante é perceber que por trás dessa discussão sobre educação, sobre a capacidade de inserção social, política e cultural do MNU tem sempre formas distintas de conceber as estratégias político-culturais. A crise que envolveu o Grupo de Trabalho (GT) de Mulheres também discutia a questão da inserção do MNU nos bairros populares, questões de ética, de solidariedade, de pertencimento, enfim, o compromisso com uma lógica interna desse movimento, igualmente importante para melhor compreender se as práticas e os discursos do MNU contribuem para combater o racismo sofrido pelos negros em Salvador, e se e como esta entidade atua no sentido produzir e forjar uma identidade étnico-racial.

Esse grupo formado, na sua maioria, por membros do GT de Mulheres, que nós preferimos denominá-los de Grupo M foi estigmatizado como uma elite intelectual que se propunha basicamente a formular políticas e formar lideranças, por isso chamados de Grupo de Quadros . Acusado, portanto, de se constituir numa tendência política que se restringia a formular política ou teorias sem, no entanto, ter uma prática que atingisse a maioria da população de negros constituídos, principalmente, de trabalhadores e trabalhadoras de baixa renda e desempregados.

Essas acusações eram feitas pelo grupo que vamos denominar de grupo Z em

função de assinar uma tese com esse nome, na qual reivindicou-se como uma tendência que defendia o MNU de Massa. Havia, pois, uma polarização entre esses grupos (M x Z) que chegou ao seu ápice em 1995, no XI Congresso, realizado no Rio de Janeiro.

Independente de como se intitulam esses grupos, essas divergências nos interessa devido ao fato de que é fruto de concepções divergentes acerca do projeto político para MNU, sobretudo em razão de elas, num determinado momento, ocasionarem um impasse, levando à ruptura que resultou na saída de muitas lideranças do grupo M.

É difícil explicar esse acontecimento, até porque ainda é muito recente e seria, talvez, preciso mais tempo para entender melhor esse conflito. Mas não nos esquivamos de analisá-lo diante da sua revelada importância para o entendimento das diferentes proposições existentes sobre o rumo político que a entidade MNU deve tomar. Além do que, a despeito deste cisma ter provocado a saída de importantes lideranças políticas no cenário nacional, essas problemáticas persistem como um nó a ser desatado. Veja o que diz uma das entrevistadas que fazia parte do GT de mulheres:

“Então, quer dizer, isso é uma coisa que não é algo que tu colocas da boca para fora como num slogan simples tipo: negros de todo o mundo, uni-vos, (risos) não, mas, digamos assim, está ligado ao destino do povo negro em outros lugares do mundo. Eu acho que isso é a coisa mais forte que existiu para mim e existe de uma certa forma, dentro do MNU, porque mesmo depois que eu saí da entidade, e saí inclusive de uma forma é, eu não pretendia sair, (risos) nunca pretendi sair, foi de uma certa forma forçada, digamos assim, pelas circunstâncias políticas que se criaram no interior da entidade, mais eu ainda me sinto totalmente influenciada ou totalmente imbuída, digamos assim, de todas aquelas, de toda a prática que eu tive dentro do Movimento Negro Unificado. Toda a prática que tive dentro do Movimento Negro Unificado, eu acho que o fato de eu ter saído da entidade não significou inclusive nem que eu tinha me distanciado dela do ponto de vista político, ainda que eu possa hoje discordar com, com certos encaminhamentos.” (Luiza Bairros)

Esse tipo de testemunho, muito emocionado, retrata a trajetória de pessoas cujas vidas estão entrelaçadas com a vida da entidade; são pedaços de vidas, processos de territorialização e desterritorialização, ou seja, mundos que se fazem e se desfazem, os quais nós procuramos traduzir e, na medida do possível, compreender. Num desses momentos carregado de muita emoção na entrevista, Luiza se propõe a relativizar algumas de suas colocações, mas em nenhum momento, mesmo tendo discordado da forma como foi tratada por aqueles com quem teve divergências, jamais ela se sente distante da entidade ou deixa de reconhecer a sua importância na luta contra o racismo:

“Quer dizer, havia determinados pressupostos, determinados postulados políticos, que a chamada esquerda defendia, que estava muito em cima da existência de países socialistas, muito em cima da existência daquela polarização entre Rússia e EUA e de tudo o que aquele bloco chamado comunista ou socialista representava no mundo, ou seja, na medida em que esse tipo de formulação foi balanceada. As pessoas ficaram meio sem referência diante dessas coisas todas que pensaram e pregaram, principalmente em função do fato de que esses militantes da chamada esquerda, inclusive os negros viam com muita desconfiança a questão da luta contra o racismo. Era o tipo de cultura que a gente tinha, as idéias que a gente defendia eram idéias estreitas e havia uma outra questão na opinião deles que seria uma questão geral, mais importante, a questão dos trabalhadores, do capital, do trabalho etc., e tal, e negava totalmente o tipo de leitura que a gente fazia. Então o que a gente previa? Que essas pessoas iam se baratinar e iam ao final do cabo batendo na porta do Movimento Negro. E foi o que aconteceu. E o que eu percebo hoje, repito, de fora porque vejo essas pessoas se manifestando em ocasiões públicas, em debates, em passeatas, seminários etc., é o que, pelo menos de onde eu vejo, falta a essas pessoas(...) é questão de tu está efetivamente incorporado, ter trazido para dentro de si próprio essa condição do que é ser negro dentro de uma sociedade racista e de não duvidar disso em nenhum momento, quer dizer, não se trata de uma coisa, acho que caindo no movimento negro por falta de opção política, percebe?” (Luiza Bairros)

Apesar de estar, de uma certa forma, um pouco magoada e de ter afirmado que iria relativizar, Luiza coloca elementos muito importantes para nossa análise e faz algumas críticas em relação ao envolvimento de algumas lideranças do movimento negro com os partidos de esquerda. Trata-se de uma colocação interessante até porque sua leitura não se restringe ao MNU e, sobretudo, porque ela chega a fazer uma análise de que estão

diretamente relacionadas com as transformações políticas contemporâneas e com a queda do socialismo real no Leste Europeu.

Segundo a nossa depoente as mudanças que tiveram sua expressão na Queda do Muro de Berlim, as quais afetaram a agenda política da Esquerda, acabaram tendo reflexo também no movimento negro, uma vez que isso fez com que algumas pessoas viessem para o Movimento Negro Unificado, trazendo outros desdobramentos:

“Quer dizer, como hoje eu não tenho mais como me organizar dentro dos setores, aos quais eu pertencia antes, então eu busco o movimento negro que bem ou mal foi o movimento que sobreviveu a toda uma transformação que a gente assistiu não só dentro dos partidos como dos movimentos sociais também. Foi o único movimento que ficou com a sua agenda mais ou menos inteira”.(Luiza Bairros)

Luiza afirma ainda que as pessoas sobre as quais ela se referia eram influenciadas por um tipo de direção, na sua concepção, racista, que tinha um impacto sobre os negros que passavam por esse processo e em função disso não incorporaram efetivamente o ideal para o movimento negro:

“Depois dessas transformações todas, para além dessas pessoas não conseguem assumir, digamos assim, um discurso descolado do tipo de análise que elas foram acostumadas a fazer, existe um outro detalhe, que é o seguinte: geralmente as pessoas negras que tiveram uma participação grande dentro de organizações políticas predominantemente brancas, eram pessoas que participavam, tinham até certo destaque, mas não eram dentro dessas organizações que elas pertenciam, as pessoas que efetivamente definiam. Onde essas organizações caminhavam, qual era a cara que essas organizações iam ter? Não eram as pessoas que definiam qual era o tipo de análise ou baseada em que postulado, digamos assim, essas análises aconteceriam. Então, até onde eu vejo pessoas dirigidas por outras quase sempre brancas e isso é uma coisa que tem um impacto muito grande sobre uma pessoa negra, porque na verdade essas pessoas viviam dentro dessas organizações reproduzindo um pouco aquilo que a sociedade racista coloca e que os brancos estão numa posição de direção, geralmente; ainda que a base (risos) seja na sua maioria negra a direção pertence às pessoas brancas e os outros ficam numa posição de mais ou menos de seguir aquilo que foi determinado de fora para dentro do movimento negro e isso é muito diferente de ser membro de uma organização autônoma como MNU”.(Luiza Bairros)

Trata-se de uma crítica que procura atribuir a um determinado grupo, o que defendia a tese Z no IX congresso do MNU⁹⁴ - a condição de dependência em relação a uma certa direção extra movimento negro, de tal forma que assim acaba ferindo a autonomia do MNU; em outras palavras, é como se o movimento negro fosse influenciado por uma forma de fazer política que se reivindica de esquerda, mas que não tem a sensibilidade para a questão racial.

É como se o grupo Z não tivesse sensibilidade suficiente para compreender o sentido da ação do MNU e por isso, acabasse negligenciando o passado da entidade e a autoridade legítima das pessoas com mais tempo de militância na entidade.

“Autonomia do movimento negro implica para ti, enquanto militante, essa capacidade de ser dirigente, sabe, essa capacidade de tentar junto com outras pessoas, pensar, quais são os rumos que tu vais dar para tua luta, independente de uma pessoa branca vir e te dizer: Olha, o Comitê Central ou a Executiva Nacional definiu isso e é por aqui que a gente caminha, quer dizer, não tem mais pessoas brancas te referenciando na tua própria caminhada, quer dizer, essas referências vão ter que ser criadas por ti. E quando eu digo que elas vão ter que ser criadas por ti mesmo, isso vai implicar de ti essa capacidade que é uma coisa muito difícil de se desenvolver numa pessoa negra, dentro de uma sociedade racista, essa capacidade para se sentir confortável numa situação onde ela é dirigida (entre aspas) por pessoas negras. Uma das grandes dificuldades que a gente tem dentro do movimento, é a impossibilidade, por efeito do racismo, uma vez que os militantes não estão isentos desses efeitos, (...) essa incapacidade que uma boa parte tem de reconhecer autoridades políticas, eu falo em autoridade no sentido mais real dessa palavra, não estou falando de autoritarismo, não estou falando de dirigismo, nada disso! Mas reconhecer autoridade que pessoas negras tem de definir dentro de uma organização autônoma, quais são os rumos que ela deve tomar.”(Luiza Bairros)

Essa questão também aparece sistematicamente nos depoimentos e na opinião de uma outra militante. Para esta militante, assim como para Luiza Bairros, as pessoas que fazem parte do grupo ligado ao PT, são de fato, aparelhadas por esse partido e não pelo MNU.

Voltando ao depoimento de Luiza, um outro aspecto interessante é que ela toma o branco enquanto uma categoria, e embora reconheçamos a forma homogênea e dicotômica

⁹⁴Aqueles defensores da tese Z que reivindicavam o que eles denominaram MNU de massa.

como ela o concebe, trata-se de um elemento fundamental para entender a lógica do seu discurso, pois para essa liderança a forma de assumir o modo de ser MNU implica em conceber o branco e o racismo de uma forma diferente.

“Agora, um outro aspecto que eu acho importante nessa coisa que é ser membro do MNU é como isso, pelo menos para minha perspectiva, muda a tua relação com os brancos. Porque na medida em que tu passas a ver o racismo de uma outra forma, á medida em que tu passas a perceber melhor onde o racismo é sutil ou onde ele é mais explícito, ou tu passas a perceber também o tipo de papel, digamos assim, que as pessoas brancas tem enquanto instrumento desse processo todo. E isso dá uma diferença ou qualidade muito grande em termos da tua relação com as pessoas brancas, em termos da tua relação com os setores políticos, que são predominantemente brancos. Eu acho, inclusive, que uma boa parte do tipo de oposição, digamos assim, que a gente enquanto MNU sempre sofreu, acho que vem muito em função desse sentimento que os brancos têm de que a gente enxerga eles exatamente do tamanho que eles são. Não do tamanho que o racismo diz pra gente que eles tinham, percebe? Eu acho que isso dá uma diferença muito grande em toda sua vida.(....) não existe a possibilidade de ter um militante negro da boca para fora como uma série de formulas e de discursos(....) em relação ao negro história do negro etc., se eu não transfiro isso para aquilo que Steve Biko chamava atenção na definição dele do que seria a consciência negra(...) que é muito mais uma coisa que depende de uma atitude do outro, não é? (risos)(...) é extremamente difícil de definir, mas em todo modo é algo que acaba te diferenciando, digamos assim, em relação aos demais negros(...) ou dos negros que priorizam outras lutas que não essa luta contra o racismo.” (Luiza Bairros)

E ainda que a forma como ela concebe o branco seja essencialista, uma vez que para a depoente, deve-se perceber as pessoas brancas exatamente da forma que elas são e não como o racismo diz para os negros e negras, entretanto, o testemunho não deixa de está condizente com a concepção de racismo do MNU. Além disso, é importante destacar a construção identitária implícita na fala da depoente: uma percepção de um modo de ser negro rígido e ao mesmo tempo contrastivo, a partir do qual se sente o racismo de outra forma e o significado das pessoas brancas em uma outra dimensão.

Há, portanto, um sentimento, uma revolta que resulta nesta rigidez e vai também implicar em assumir a luta anti-racista 24 horas por dia, o que, ela chega a ponderar, acabava dificultando recrutar outras pessoas para a entidade :

“Ah! Eu acho que houve um determinado momento, inclusive da participação nossa no MNU, em que esse tipo de atitude, digamos assim, que nós tínhamos, de um certo modo até dificultava um pouco a gente recrutar outras pessoas, percebe? Porque as pessoas ficam dizendo assim: Porra, mas para ser militante do MNU eu tenho que ser assim... (risos) como é para ser assim? Um assim que não era muito bem definido, que dava um pouco a impressão para as pessoas que a gente militava 24 horas por dia! Era 24 horas por dia dedicado àquela coisa, quer dizer, para mim erradíssimo! Era de como tu acabas transformando todos os aspectos da tua vida num, quer dizer, tu dá para todos os aspectos da tua vida uma tranquilidade maior em relação ao fato de ser negro dentro de uma sociedade que é racista, quer dizer, uma coisa que te prepara, quer dizer, ser membro de uma entidade negra, de uma maneira geral, e do MNU mais especificamente, pelo menos pelo que eu me lembro daquela época e de como isso te prepara para ser negro dentro de uma sociedade que é racista.. e o tempo todo batalhando contra essas condições que o racismo impõe sobre essas pessoas negras”(Luiza Bairros)

Contudo, essa forma, por assim dizer, rígida de resistir ao racismo tinha sua positividade e acabava atraindo outras pessoas e entidades, por implicar num enfrentamento e numa denúncia radical do racismo, criando assim uma visibilidade da questão racial em Salvador, no sentido inverso ao de paraíso racial tão divulgado pela mídia e pelos poderes públicos, em um passado não muito distante.

Por outro lado, o pronunciamento de Luiza Bairros traz à tona uma discussão bastante subjetiva, sempre colocada na luta do movimento negro, e diz respeito à singularidade da luta étnico-racial, que impõe um enfrentamento radical ao racismo e que no fundo ela cobra dos seus militantes, uma radicalidade quase sem limites, um sentimento de pertencimento da luta contra ao racismo que corresponde ao voto de vida ou morte pela questão; inclusive ela cita o exemplo do MST, Movimento sem terra, argumentando que a sua singularidade é que seus militantes estão ali para dar a vida, se for preciso.

Ou seja, a própria situação de discriminado do negro, ainda que implique numa violência racial para esses grupos, acaba dando munição para produção de uma radicalidade, que implica também numa produção de subjetividade, capaz de estabelecer um sentimento de pertencimento, um modo de ser MNU, sobretudo um orgulho da radicalidade desta entidade frente ao racismo.

Trata-se, portanto, de um modo de ser que, segundo as ex-militantes do MNU e do GT de Mulheres, não tem sido vivido pelos militantes negros dos partidos de esquerda, e mesmo os que estão dentro do MNU, que vieram dessa tradição não têm sensibilidade com essa questão racial, pois defendem mais as organizações de que fazem parte do que propriamente a luta dos negros.

Mais do que isso, essas ex-militantes defendem que a esquerda tem medo do crescimento do movimento negro e que, ao contrário de defender uma sociedade igualitária, capaz de superar o racismo, acaba sendo racista, indo contra a luta anti-racista:

“Quer dizer, o que você tem de resistência ao discurso racial hoje, é muito mais construído pelos nossos inimigos e pela própria esquerda: a resistência ao movimento negro é uma resistência forjada no movimento político com medo do nosso crescimento. A minha análise é essa(...)com a criação do Movimento Negro Unificado e no mesmo período vem a CUT, vem o PT. (...) e outras entidades negras vão surgindo nesse período da História; nestes últimos 20 anos, vão surgir com as alianças com o Partido dos Trabalhadores, com os Movimentos Sociais no Brasil, e nem por isso vai conseguir que esse discurso se firme dentro dos setores da esquerda,(...) muito pelo contrário, a gente vai ver cada vez mais aguçando dentro da esquerda, um medo em relação ao que o movimento negro pode construir do ponto de vista político para a comunidade negra, que ele não tinha disponibilidade nem tinha perspectiva de construir. Porque na realidade é isso, pra mim hoje, o afastamento maior à resistência maior do negro em relação ao discurso do Movimento Negro, está relacionado na própria oposição que a esquerda faz hoje ao Movimento Negro.”(Valdeci Nascimento)

Esse depoimento é interessante até por ser bastante direto em relação a crítica que faz aos setores políticos ditos de esquerda, inclusive citando que se trata do Partido dos Trabalhadores, CUT, etc., colocando precisamente que este segmento não concebe a diferença racial como bandeira de luta.

Todavia, é preciso colocar que existem disputas nesse processo, e os sujeitos envolvidos assumem a palavra sempre do lugar de onde procuram transformar a realidade, através de suas práticas e discursos, das suas formulações político-culturais, ou melhor, das

configurações culturais de que fazem parte, onde sofrem tensões ora de classe, ora do tipo étnico-racial, ora de gênero; são aspetos diversos que atravessam as suas trajetórias.

Ou seja, o conjunto de enunciados analisados aqui forma um arquivo que não se constitui na coleção de espaço homogêneo de tudo que foi dito, de tudo que se diz, mas num conjunto de regiões heterogêneas, de enunciados produzidos por práticas discursivas irreduzíveis (Maingueneau, 1989).

Mas, dentre essas questões além da problemática étnico-racial, que é central em nosso trabalho, há uma recorrente discussão sobre a tensão que o movimento negro sofre por parte da esquerda, imbrincado no seguinte aspecto: o fato de como a esquerda concebe o racismo no Brasil e, especificamente, na Bahia, o que deveremos tratar com mais cautela adiante. Agora, contudo, retornando à análise da crise que resultou na saída de todo um grupo de militantes que terá uma dimensão nacional, pois diz respeito a uma polêmica de grande repercussões no movimento negro brasileiro como um todo.

Para Valdeci, que compartilha com as críticas feitas por Luiza Bairros, o principal problema era a falta de centralidade da questão racial na política desenvolvida pelo grupo formado, na sua maioria, por pessoas que vieram dos partidos de esquerda:

“Eu acho que a ação do movimento negro tem que partir da perspectiva de construção de um partido político do povo negro do Brasil; a construção de um projeto político do povo negro no Brasil é a gente apresentar propostas de qual é a perspectiva da gente do ponto de vista de trabalhar com adolescente, de trabalhar com a mulher negra, de educação, de saúde, de tudo que diz respeito aos funcionamento da sociedade e os indivíduos que estão dentro dessa sociedade, e por isso que parlamentar é importante porque você vai ter esse parlamentar propondo emendas, leis voltadas para as questões que esse projeto político tá definindo, você não tem um parlamentar lá dizendo: “mais emprego, mais saúde, mais educação”, não, nós queremos empregos para a população negra para esse e esse motivo, nós queremos um investimento na educação, na saúde da comunidade negra porque tem doenças específicas dentro da comunidade negra que o estado precisa se preocupar, que

o estado precisa pesquisar, que o estado precisa investir, nós precisamos de bolsas de estudo para assegurar que os jovens e adolescentes negros tenham acesso a universidade, porque eles estão na condição mais precária dentro da sociedade, você definir na sociedade brasileira qual o quadro de miséria que se encontra a comunidade negra e por isso precisa ter políticas específicas, por isso que você precisa investir muito mais na comunidade negra do que na comunidade em geral, porque nós fomos cerceados por 500 anos de todas as políticas públicas que fossem possíveis” (Valdeci Nascimento)

É como se as pessoas que entraram no MNU vindas dos partidos de esquerda, não tivessem compromissos de fato com a luta, o que levou ao choque de posições que, segundo a própria Valdeci, não implicou numa divergência de concepção sobre a luta contra o racismo: “...essas divergências de concepções, na realidade, do meu ponto de vista, não é divergência de concepção sobre a luta contra o racismo no Brasil, porque esses caras do partido não têm força política para a comunidade negra, não têm proposta política para enfrentar o racismo.”(Valdeci Nascimento)

Não concordamos que a influencia da esquerda na crise do MNU não tem a ver com divergências de projetos e concepções sobre a problemática racial existente entre esses grupos em debate, até porque Valdeci também defende que esses antagonismos aconteceram em função da fase pela qual passava o movimento negro que exigia uma certa radicalidade, justamente quando o movimento de esquerda e os outros movimentos sociais farão um caminho inverso:

“A crise do MNU foi determinada porque nós íamos mudar o nosso rumo, ou seja, porque o MNU ia passar a ser uma organização e antes era um movimento e essa transição entre movimento e organização provocou essas crises, essa coisa toda. Na realidade do meu ponto de vista, eu acho que o MNU tava cada vez mais exigindo definições radicais, quer dizer, a tendência do MNU era apontar para definições radicais e não por acaso que é nesse mesmo processo que surge a proposta de construção de um processo político do povo para o Brasil, e o MNU é que vai discutir uns dois anos mais ou menos, e em seguida vai tá jogando no seu congresso e

depois para fora do seu congresso essa perspectiva de construção do processo político do povo negro e que só nós teríamos a condição, quando falo nós, movimento negro fazendo algumas reflexões, vamos ter condições de fazer essa proposta; então, o movimento vai percorrendo seus caminhos e chega um dado momento que a própria mobilização e intervenção negra vai exigindo que ele radicalize no seu ponto de vista, na sua postura.”(Valdeci Nascimento)

Tanto o discurso de Valdeci como o de Luiza Bairros defendem que o movimento social e os partidos de tradição de esquerda estavam afetados na sua agenda política pela crise política, resultado da queda do socialismo real nos países do Leste Europeu - um fenômeno que não atingia a agenda política do MNU, pelo menos diretamente, segundo elas.

Isso tudo só reforça que todas essas divergências devem ser entendidas dentro de um contexto político específico e que o MNU se insere em alguma medida no conjunto de entidades que se contrapõem a essa ordem, de modo que não se pode negar que, diferente por exemplo do Ilê Aiyê, está entrelaçado com essa política de partidos políticos de esquerda, haja vista que atualmente, a maioria dos militantes do MNU filiados ao PT atuam politicamente de forma organizada dentro deste partido como uma força política interna.

Entretanto, em que pese concordar com Valdeci de que tenha havido relação entre a crise do Leste Europeu e da esquerda brasileira, e que isso tenha influenciado no ingresso de muitos militantes no MNU vindos dos partidos de esquerda, isso não implica que os militantes criticados por essa depoente não tenham uma concepção divergente quanto à questão racial, visto que a própria vinculação com a esquerda e seus postulados políticos, já impõe uma forma diferente se conceber o racismo.

De modo, que em última instância as divergências se davam em torno dos projetos políticos para o MNU, fossem eles provenientes das relações extra MNU de uma parcela de sua militância, ou não. Há uma concepção de projeto político em jogo, além de que dentre

esses militantes havia pessoas importantes dentro do Partido dos Trabalhadores, tanto que chegaram a incomodar a essa esquerda tão criticada pelos membros do MNU e do Ilê Aiyê.

O fato mais emblemático do incômodo que o MNU causara à esquerda e que é bastante recorrente nas falas dos entrevistados, tanto os filiados do Ilê como os do MNU, foi o fato de o movimento negro ter participado duas vezes das eleições com o fito de eleger para Deputado Federal, pelo Partido dos Trabalhadores, o militante do MNU, Luiz Alberto. Nesse processo, o nome de Luis Alberto foi alvo frontal de ataque de todo tipo, vindo de outras correntes políticas internas do Partido dos Trabalhadores. Mas deixemos para aprofundar melhor essa discussão quando tratarmos mais especificamente do significado que o mandato do deputado Luis Alberto tem para o movimento negro.

O fato é que, segundo Valdeci, o movimento negro, dentro dessa conjuntura, acabava tanto sendo ameaçado pelas influências da crise do grupo social que se considerava de esquerda, como acabou ameaçando um certo respaldo político e cultural deste grupo.

Buscando amarrar um pouco a posição do grupo M, tão estigmatizado como defensor de uma política de quadros, vale dar a palavra estigmatizados sobre como encaram tal estereotipo:

“...porque na realidade a base que Luiz Alberto ainda tem até hoje pra eleger ele, ainda é resultado do trabalho desses grupos na comunidade, é trabalhando de GT na comunidade, você tem esses GTs e na realidade esses GTs formam núcleos de base, porque se você compreende que eu não preciso trazer D. Maria, Sr. José, e os adolescentes, tira-los de sua comunidade para trazer para a sede do MNU. Eu preciso dele enquanto núcleo de sua comunidade, discutindo todas as questões que dizem respeito à esta comunidade, e até a gente enquanto grupo de trabalho se relaciona com os núcleos de base; eu não tenho que tirar essas lideranças da sua comunidade para vir para a organização, eles são a organização atuando dentro da sua própria comunidade, na sua área do cotidiano, então você tem um movimento negro cada vez mais identificado com o cotidiano, Eu não tenho o que tem os partidos políticos, que é o seguinte: “você é um grande quadro, então vai lá para o movimento Sem Terra, e

você entra lá no movimento Sem Terra como um grande quadro do partido. Você é da área de saúde vai lá, não, eu tenho um militante, a liderança atuando no seu núcleo de base na sua comunidade, articulando na sua comunidade, é lutando contra o racismo no seu cotidiano, na sua comunidade. E a organização, o grupo de mulheres, por exemplo, onde é que a gente atuava? Nos trabalhos da comunidade, fazendo feira no Curuzu, trabalhávamos com crianças no Curuzu, discutíamos a questão da mulher no Curuzu e estávamos atuando dentro do movimento comunista, dentro do movimento de mulheres negras a nível nacional” (Valdeci Nascimento)

A depoente, assim, defende uma estratégia de trabalho no cotidiano cujos destinatários seriam a maioria da população negra, vítimas da estrutura racista que os tem excluído historicamente dos benefícios sociais ou das políticas públicas desde a abolição do trabalho escravo no Brasil, tratados como massa nos diversos sentidos e que não necessitariam estar na entidade.

Segundo a depoente acusada de fazer parte de um grupo de quadro, esses destinatários que estão no cotidiano e que constituem a base para a política do MNU, não necessariamente teriam que estar na entidade. O importante, portanto, era que a entidade através dos seus núcleos de base, estivesse presente no cotidiano da comunidade, vivenciando um pouco das experiências das pessoas que dela fizessem parte :

“ eu não vou tirar D. Joana lá para trazer ela para o fórum de mulheres. Quem tá no fórum de mulheres é o grupo de mulheres do MNU e vamos para o núcleo de base discutir o seguinte: “até onde a discussão do fórum , do movimento feminista nos cabe. O que nos interessa nessa organização de mulheres a nível nacional? E pra D. Joana traduzir isso do ponto de vista do que é o cotidiano de D. Joana? Então, você tem um processo permanente de troca, de intermediação, e eu tô constituindo o meu militante no núcleo de base, tanto quanto sujeito quanto eu. Quer dizer, o MNU não tem um traço, uma cultura de comunidade rural; nós atualmente, nos 10 anos pra cá a gente vem trabalhando no negócio de comunidade remanescente de quilombo, quem tem que falar enquanto comunidade remanescente de quilombo é a comunidade remanescente de quilombo, isso dá todo suporte e trava todas as discussões do ponto de vista das questões raciais e como que a gente tem que fortalecer esses setores que dizem respeito a luta do povo negro”.(Valdeci Nascimento)

Em que pese a estrutura do MNU em alguns aspectos se assemelhar aos partidos políticos modernos, como já assinalamos, é interessante perceber no discurso do grupo M uma tendência a se preocupar com a educação e a convivência com a comunidade, estabelecendo laços quase que pessoais, um trabalho feito nas micro-estruturas, um tipo de comunidade étnica em que seus membros estabelecem laços de pertencimento muito rígidos, são ligados por vínculos quase que familiares, um tipo de relação de parentesco por aproximação ou demonstração de compromisso com a luta anti-racismo. São formas de conceber o ser negro, num certo sentido, semelhante ao modo de ser negro Ilê Aiyê.

Esses modos de ser são instituídos nas práticas e discursos dos membros dessas entidades. Com efeito, essas elaborações discursivas expressadas neste debate devem ser concebidas não apenas como vontades de verdade, mas também como elaborações culturais e acontecimentos políticos, através dos quais os sujeitos constroem identidades e formam comunidades de sentidos, estabelecendo laços de pertencimento e reagindo contra o racismo, sem, entretanto, serem homogêneos.

De maneira que essas fricções são fruto da vontade, mas principalmente da necessidade de poder e de verdade, são processos de singularizações em que os sujeitos assumem a palavra numa topografia social que precede os falantes, a partir dos lugares de onde esses falam. Esses lugares se constituem como pontos espaciais dentro de um sistema, ou de sistemas de lugares, são posições que pode e deve ocupar cada indivíduo para dela ser sujeito, ou seja, são instâncias de enunciação que é, ao mesmo tempo e intrinsecamente, um efeito do enunciado.⁹⁵

⁹⁵ Trata-se de uma perspectiva de análise de discurso que considera nas condições de produção de um enunciado o quadro das Instituições que restringem fortemente a enunciação, nos quais se cristalizam conflitos históricos, sociais, etc., delimitando um espaço próprio no interior de um interdiscurso limitado.

Além disso, o fato de existirem essas divergências em nada nega a importância dessa entidade para luta contra o racismo sofrido pelos negros, pois como os depoimentos anunciam, o racismo no Brasil pela sua natureza mascarada e cruel, impõe posturas anti-racistas as mais radicais.

Neste sentido, é preciso refletir sobre outra afirmação emblemática de Luiza Bairros a respeito do quanto essa entidade ao mesmo tempo em que é diferente política e culturalmente do grupo social que se intitula de esquerda, acaba reproduzindo uma cultura política nefasta ao convívio com as diferenças. Ou seja, problema é a dinâmica implementada na entidade em relação às diferenças:

“uma dinâmica de um certo modo copiada de outras organizações, quer dizer, os grupos se entrincheiram nas suas posições e nesse processo eles acabam se entrincheirando, paralisando a entidade. Isso é que de mais negativo no balanço do MNU, quando os diferentes grupos no interior da entidade deveriam garantir uma certa solidariedade, pensando formas de relacionamento entre eles para evitar a paralisia da organização”. (Luiza Bairros).

De fato, o XII Congresso do MNU, realizado em Salvador em 1998, é sintomático de como a entidade não consegue retomar uma certa dinâmica, por ficar flagrantemente dividido por essas divergências. Inclusive, até o presente a entidade nem sequer conseguiu encaminhar a última e principal deliberação tirada nesse Congresso que foi a realização de um outro congresso extraordinário para retomar a discussão do projeto político, a qual, por sinal, foi interrompida justamente pela forma com que foram tratadas as divergências internas, de modo que, segundo Luis Alberto:

“O movimento se encontra numa crise profunda, diante do fato de que não consegue perceber qual o próximo passo, nós não conseguimos entender a necessidade de dar um passo mais adiante, quer dizer estabelecer o que nós chamaríamos aqui de ações políticas, que obriga a sociedade a tomar posição e que ao mesmo tempo o Estado brasileiro se obrigou a desenvolver políticas públicas específicas para a população negra brasileira, o Movimento Negro não está conseguindo construir essa agenda” (Luis Alberto)

Esse depoente, entretanto, faz um discurso sobre o movimento negro, sobretudo da Parte do MNU, que acaba reivindicando para esse em relação aos outros movimentos sociais, a condição catártica que Marx reivindicava para o proletário:

“ Entrou na crise que é uma crise que está atingindo diversos setores do Movimento Social, mas a nossa tem uma particularidade porque o nosso movimento negro brasileiro ele não é, apesar de todo Movimento Social sofrer influências de uma leitura de sociedade de caráter a partir de concepções marxista, mas eu acho que um dos poucos movimentos que trilhou, vamos dizer assim, que subordinou toda a ação política a partir dessa leitura, o que menos fez isso foi o movimento negro brasileiro, no entanto vive os problemas da crise ideológica dos diversos setores do movimento social brasileiro, porém nós temos componentes diferenciados, e acho que é possível superar com mais agilidade essas nossas dificuldades. Nesse momento acho até que a crise se estabeleceu no movimento social brasileiro. (Luis Alberto)

Ele defende, assim, que essa crise pela qual passa o MNU tem estreita relação com a crise que atravessa todo movimento social destacando algumas particularidades do movimento negro, sobretudo a de que ele teria, diante da questão racial como está posta, a capacidade de se levantar e conduzir o movimento social como um todo, apontando para uma ruptura com essa ordem social, que já faz 500 anos.

“O movimento negro teria a capacidade hoje de se levantar e dirigir esse processo, conduzindo não só o movimento negro, mas todo o movimento social brasileiro, seja ele social, sindical, movimento de bairro, seja ele partidário, é com as propostas que nós precisamos resgatar do início da década de 70, que não foram superadas, sobre as desigualdades sociais estabelecidas contra a população negra. Há uma sociedade absolutamente hierarquizada a partir da origem racial das pessoas. Não conseguimos superar, portanto, o Apartheid, estabelecido no Brasil. Então, nós teríamos todas as condições de superarmos esse processo de crise de conduzir o processo político brasileiro e apontar por uma ruptura, dessa ordem que está estabelecida há 500 anos em nosso país.” (Luis Alberto)

De maneira que, essa perspectiva de conceber o racismo e o papel do movimento negro, sobretudo do MNU, como está anunciado no depoimento acima, colabora no sentido de demonstrar o quanto estamos tratando mais do que nunca de processos de singularizações,

de processos de subjetividade, atravessados de vontades tanto de justiça como de verdade e/ou de poder, uma vez que os depoimentos mostram não só suas críticas e proposições em relação à forma como os negros têm sido tratados pela sociedade, seja na esfera do Estado, seja na esfera da sociedade civil, mas também a crença dos seus militantes no caráter revolucionário das práticas da entidade.

Tudo isso vem reforçar a importância que a entidade teve e ainda tem na luta de combate ao racismo. O próprio fato de a entidade, junto com outros setores do movimento negro, ter conseguido eleger um deputado Federal saído do seu quadro de militância também é outro aspecto importante para compreender o que o MNU tem representado na construção de identidade dos negros e os obstáculos enfrentados na luta de combate ao racismo sofrido pelos negros em Salvador.

De modo que é preciso resgatar um pouco da história da construção do nome de Luis Alberto enquanto uma referência do movimento negro, uma vez que emergiu das entranhas deste segmento. Como tem sido anunciado até pela imprensa, o representante do movimento negro na Câmara Federal.

A eleição de Luis Alberto a Deputado Federal é fruto de um esforço da entidade de lançar candidatos negros; foi feito todo um trabalho de mobilização na comunidade negra, apesar de todas as dificuldades enfrentadas para financiar a campanha - devido ao movimento negro ser uma organização diferente dos sindicatos e não dispor de uma fonte de renda fixa – pois as doações vieram, na sua maioria dos estratos mais baixos da sociedade.

A rigor essa luta para eleger um representante negro ou negra para Câmara Federal começou com a candidatura de Luiza Bairros e, embora a articulação dessas campanhas terem sido dispendiosas, trabalhou-se várias candidaturas de pessoas negras, no caso do nome Luis Alberto, por exemplo, só na terceira tentativa é que se conquista a primeira

suplência para Deputado Federal, só assumindo uma vaga na Câmara de Deputados dois anos depois, mais especificamente em janeiro de 1997.

Contudo, as dificuldades internas encontradas no Partido dos Trabalhadores, PT, que cada vez se acirrava mais, fez com que um mandato de dois anos não fosse o suficiente para reelegê-lo, ficando mais uma vez na suplência, o que mais uma vez o levou a outro mandato de apenas dois anos, iniciado no dia 01/01/2001.

Entretanto, o que mais incomodou a militância do MNU nesse processo foi o posicionamento dos demais candidatos de esquerda, sobretudo dentro do Partido dos Trabalhadores, que segundo a assessoria da candidatura representante do movimento negro, foi travado uma batalha acirrada diretamente contra a candidatura de Luis Alberto, no sentido de desqualificar o nome dessa liderança, alegando que o mesmo era racista, que iria sair do PT por defender o Partido Negro, por isso não tinha compromisso com o partido, enfim, havia todo um processo de desgaste dessa candidatura articulada pela militância do movimento negro, do que se queixa sistematicamente este segmento.

Esse processo causou, portanto, um confronto entre os membros do MNU com outros grupos que se reivindicam de esquerda, principalmente dentro do Partido dos Trabalhadores, levando aquela entidade, segundo seus militantes, a um isolamento político frente aos demais segmentos de esquerda. É o que alega o próprio Luis Alberto; ao avaliar a sua experiência de dois anos como deputado afirmando que o movimento negro está isolado neste processo, pois não tem aliados, ou seja, está por sua própria conta,

“foi uma experiência na minha concepção exitosa, apesar do curto tempo, uma experiência nunca antes, vamos dizer assim, vivenciada por mim e, particularmente, um conjunto de militantes, que viveu esse processo, acho que precisamos retomar essa experiência; na esteira das dificuldades que nós vivenciamos, foi um mandato negro, um mandato que se propõe, que reproduza o discurso do movimento negro, ele é um mandato quase que solitário do ponto de vista da

solidariedade dos outros setores do movimento social de esquerda de um modo particular, quer dizer, o Movimento Negro é o único movimento do Brasil que não tenha tido nenhum tipo de solidariedade efetiva, dos outros setores do movimento social brasileiro, nenhum, é como se diz o americano: “ nós sempre fizemos militância pela nossa própria conta,” estabelecendo uma aliança aqui outra acolá, mas sempre alianças frágeis, pontuais, nunca ocorreu um processo de solidariedade efetiva dos outros setores. Então o mandato refletiu isso. Não acho que deva concordar com a idéia de que o Movimento Negro é muito sectário, muito fechado e que não consegue estabelecer aliança com outros setores, não é isso, é ao contrário, os outros setores é que não se permitem estabelecer uma aliança nem tática, nem estratégica com o Movimento Negro, isso ficou evidente nos diversos momentos da nossa luta política, sobretudo no mandato..”(Luiz Alberto)

Enfim, são essas questões sem dúvida polêmicas, que precisam ser pensadas a partir da lógica interna e externa deste movimento, as quais só compreendemos no bojo das suas contradições que aqui apresentamos, ainda que em um recorte, procurando destacar, na medida do possível, através do dialogo feito entre algumas posições divergentes, aspectos relevantes para uma melhor reflexão sobre as práticas e os discursos do MNU, na medida em que se considere que elas refletem uma necessidade existencial e etnotextual de uma comunidade, de produzir um discurso sobre si mesma, sustentador da sua luta pela melhoria da auto-estima e das condições de vida, pelo menos dos membros dessa comunidade e, que neste sentido, são também produtos da vontade de poder e de verdade dos sujeitos envolvidos neste processo plural de resistência ao racismo.

Além disso, é evidente que existe uma disputa de espaço político entre o grupo de militantes do MNU e outras tendências internas do PT em Salvador e, independente dos “*boatos e disse-me-disse*”, na medida em que o MNU começa a elaborar um discurso que sensibiliza amplos setores da sociedade, sobretudo os negros que são maioria em Salvador, isso tem - é o que percebemos nas nossas observações - inquietado e faz com que esse grupo social que se considera esquerda se volte para a questão racial e ao mesmo tempo procure

desqualificar o discurso racial elaborado pelo MNU, tentando caracterizá-lo como racista e negando o elemento de classe contido da proposta política do movimento negro abraçada pela candidatura de Luis Alberto.

Trata-se, portanto, de uma disputa de poder. Contudo, não se pode negligenciar que a própria situação desfavorável do ponto de vista material a que está submetida a maioria dos negros - sobretudo pela forma hierárquica como se apresenta o racismo brasileiro, em que raça, status e classe estão interligados, de maneira que o elemento de classe vai estar sempre colocado na luta dos negros, visto que os limites do significado da abolição da escravidão no Brasil, acaba por potencializá-lo também nos conflitos que diz respeito a luta de classe. Nesse sentido, Florestan Fernandes reforça que:

"... o negro deve estar junto com os grupos que podem levar o protesto social até o fundo, pois se o negro estiver presente ele irá dinamizar o espaço político da classe trabalhadora.(....) É imperativo que o negro entre enquanto negro, mas também substancialmente como negro que faz parte das classes despossuídas e das classes trabalhadoras e assim pode viver os dois papéis simultaneamente e dar maior eficácia aos dois" (Fernandes, 1989: 74).

Até porque essa polêmica sobre o papel das classes continua muito presente na entidade; o XII Congresso do MNU foi palco dessa discussão, aliás foi a questão central que não só polemizou como quase paralizou o Congresso. Realizado entre os dias 9 e 12 de abril de 1998, em Salvador, se tivéssemos que resumir esse congresso, a fim de desenhar o seu rosto político, diríamos que esse foi o congresso Classe e Raça, apesar de outras teses terem sido apresentadas, sendo que uma delas, inclusive, foi elaborada no calor da polarização do congresso em torno de duas teses, buscando uma posição que divergia basicamente da prioridade dispensada para classe, pela tese Raça e Classe, e da forma isolacionista pregada pela tese Raça e Território.

A tese Raça e Território, cujo nome tem muito a ver com sua proposta, não apenas centralizava-se na questão racial como propunha um certo retorno à África, uma espécie de reterritorialização extremada, tão dura que não permitia qualquer desterritorialização,

chegando a cair numa certa guetização e em relação a esquerda sua critica é muito parecida com a feita pelo Grupo M:

“ Nem na oposição, nem no poder a esquerda tem apresentado propostas globais que rompam com a lógica de reprodução do sistema. Não há dúvidas de que a esquerda reformista luta por maior justiça social. No caso de Lula se desenha uma política do ‘pós-neo-liberalismo’, a qual tem sido incapaz de superar a exclusão da população negra, a exemplo das experiências de gestões municipais populares. Em Porto Alegre, Brasília e Santos a administração popular tem mantido a mesma periferização da população negra que há séculos vem nos constituindo como eternos pioneiros dos processos de urbanização européia, uma urbanidade que construímos desbravando territórios marginais dos quais estamos sendo sempre deslocados pelos mecanismos de expansão do Centro. Na verdade, ao sermos empurrados para as periferias, a expansão européia continua sendo central, mesmos nos países de terceiro mundo”(Tese Raça e Território)

As razões desse desencanto expresso nesta formulação, estão confusas, uma vez que as críticas apontam para uma insatisfação com a política pós-neoliberal do PT, em função dos resultados das políticas públicas executadas pelas administrações municipais petistas, combinadas com a forma como se apresenta o racismo na região Sudeste e Sul, principalmente no Rio Grande do sul.

Certamente essa insatisfação que levou a tal elaboração está ligada às questões que estão causando divergências do movimento negro com segmentos que se colocam à esquerda, na política institucional na Bahia, sobretudo em Salvador, até porque não se pode esperar que uma administração municipal venha a alterar radicalmente as condições da população negra.

Todavia, a forma como eles pretendem recuperar a África não corresponde à perspectiva que, por exemplo, o Ilê se propõe; trata-se de uma compreensão que reivindica para os negros a condição de africano, contestada profundamente por Luiza Bairros, no que concordamos, principalmente em função da forma como essa posição acaba negligenciando

a especificidade dos negros no Brasil e alguns avanços conquistados ao longo da trajetória do MNU, os quais Luiza levanta com muita propriedade:

“Recuperar a África, como a referência principal para os negros no Brasil. Inclusive no corpo da tese a maneira como se refere a nós negros como africanos. Eu considero que isso é muito interessante, bonito do ponto de vista do pensar, mas muito pouco prático em termos da gente transformar, para se conseguir organizar os negros em cima de uma proposta desse tipo. Porque é levar muito pouco em consideração aquilo que existe de específico no negro da diáspora, especialmente dos negros que vieram aqui para essa parte das Américas. Quer dizer, o que a gente construiu aqui dentro em termos de cultura, em termos de vida, em termos de economia de tudo tem um componente que foi também criado fora da África, certo? Tendo ela como referência, mas fora dela. Então, essa especificidade tem que ser levada em conta e o problema que eu vejo nesse tipo de discussão de um projeto nacional. É que não consegue enxergar, digamos, assim todos os avanços que a gente enquanto Movimento Negro Unificado ajudou a construir ao longo desses últimos anos, quer dizer, acaba fazendo um tipo de leitura da sociedade sem incorporar os avanços que a gente teve (risos) na luta. (Luiza Bairros)

A outra tese, denominada de Raça e Classe, embora tenha chegado a falar que raça era central, no seu discurso não demonstrava nem um pouco tal centralidade, muito pelo contrário, nela o elemento classe acaba sendo focado na maioria das vezes com maior relevância do que o elemento étnico-racial, na medida em que defende que o objetivo final é alcançar o socialismo: “ *temos plena consciência de que a vida, o sacrifício e a dedicação que nosso irmão que como Zumbi lutou por nossa liberdade, só se compensará quando alcançarmos nosso objetivo estratégico: o socialismo com democracia, sem sexismo e sem racismo*”.(tese Raça e Classe).

Aliás, essa citação expressa, por parte dos seus formuladores, um sentimento jacobinista-marxista de crença no ideal socialista e na função catártica do proletariado de emancipar a sociedade de todo tipo de opressão, ou seja, trata-se de uma concepção não só utópica como um tanto reducionista, messiânica e teleológica.

Ilê Aiyê, a invenção contra o racismo

Neste capítulo pretendo analisar as práticas e os discursos produzidos pelos membros do Ilê Aiyê, frente ao racismo sofrido pelos negros, as contradições e a contribuição dessa entidade no processo de construção de identidade étnica-racial dos negros em Salvador, os processos de singularização e o devir negro.

Como a música anuncia: o Ilê Aiyê se coloca como sendo “o lado da África⁹⁶”, comparando esse bloco com as demais organizações que atuam no combate ao racismo em relação aos negros em Salvador, incluindo aí o Movimento Negro Unificado (MNU); em última instância é a busca do lado da África que tem no candomblé seu ponto mais emblemático, a sua principal marca. Esse aspecto é ressaltado nos discursos dos membros dessa entidade.

Um dos atuais diretores do Ilê e ex militante do MNU considera que a produção cultural do Ilê Aiyê constitui um dos aspectos que mais contribuiu na luta de combate ao racismo e para construção de novas identidades étnicas dos negros em Salvador:

“Me parece que a primeira contribuição, a contribuição mais aparente, a que mais ressalta, é a de fazer uma cultura voltada para as raízes africanas. Por que seria isso? Pelo fato de que no nosso processo histórico, se produzir, se fazer manifestações culturais voltadas para a tradição africana sempre foi embutido de perseguição, desde a perseguição policial até a do boicote da mídia, do boicote das empresas, dos patrocinadores etc, etc.. Uma manifestação cultural com base nesta tradição já é uma luta contra o racismo muito evidente, muito explícita. Agora, junto com essas manifestações culturais é evidente que nós lutamos contra o racismo na medida em que passamos informações verdadeiras sobre a história da cultura africana, sobre a história da contribuição dos africanos para o processo civilizatório brasileiro. Junto com essa cultura nós produzimos e fazemos uma educação onde nós procuramos sensibilizar professores,

⁹⁶ Essa frase foi retirada do refrão da música População Magoada, que está no CD Canto negro do bloco Ilê Aiyê de autoria de De Neve e Genivaldo Evangelista

alunos, o sistema de educação da Bahia para a contemplação do Patrimônio Cultural Africano, de forma que esse possa ser utilizado como material pedagógico e toda essa estratégia educativa, ela tenha também como intuito principal dar às pessoas, brasileiros e brasileiras, um sentimento de pertencimento, um sentimento de orgulho por ser descendente de africano e contribuir para o aumento da auto-estima das pessoas, para que elas se sintam capazes e úteis à sociedade brasileira” (Jônatas Conceição)

Sem dúvida que essa busca de identidade étnica-racial resulta em discursos e práticas que falam e se apóiam na idéia de resgate de uma raiz, de construção de um elo imaginário entre a África e a Bahia, forjado no processo de combate ao racismo - uma África reconstruída, adaptada ao contexto dos negros baianos. África que, assim como o candomblé, se institui neste processo de resgate, criação e recriação, numa dinâmica de invenção, de matérias de expressão e até na própria invenção da tradição.⁹⁷

Contudo essa busca do lado da África a que me refiro, diz respeito a uma forma específica de combate ao racismo, aquilo a que chamamos de processo de (des)construção da identidade étnica em que política e cultura se fundem na tessitura do ser negro.(Cardoso, 2001) O problema é o risco da arborescência nas práticas e discursos nos quais anunciam: “...África, a nossa honra será lavada,⁹⁸”mas é preciso conceber esse racialismo com cuidado, pois a honra ai tem vários significados, além disso, o lavar a honra não aponta numa direção de que os negros querem lavar a honra com o sangue. Muito pelo contrário,as falas apontam por uma reação estética, de cores vivas da festa do corpo que pulsa , duma

⁹⁷ Invenção de tradição no sentido empregado por Hobsbawm, contudo, muitas práticas e discursos do Ilê se adequam ao conceito de pós-tradicional, segundo qual a tradição não desaparece, mas modifica seu status, reiventando a tradição, abrindo espaço para questionamento, incorporando-se a um processo complexo da sociedade contemporânea em que os sujeitos buscam conquistas e visibilidade sociais(Giddens 1994), uma vez que esse agir não atua negando o resgate de elementos do passado e sim procura adequá-lo em certa medida às contingências do contexto em que vivia os atores envolvidos.

⁹⁸ Trecho extraído da música População Magoada de autoria de De Neve e Genivaldo Evangelista que está no CD Canto Negro do Ilê Aiyê.

vontade de potência, como disse vovo a nossa resposta é a festa. A cultura é resposta, é o saber e o dizer sobre o negro.

De maneira que me coloco contra afirmação segunda a qual a tão cara e poderosa noção do movimento negro que é preciso tornar-se negro fica ameaçada pela crença de que é necessário recuperar tendências que estariam inscritas nos corpo e as políticas de identidade limitadas a uma bio-política que recupera raça como definidor centralizado na cor da pele não apenas para a construção das identidades sociais, mas também para o político que define aliados e inimigos e confunde e diferença com desigualdade.(Pinho, 2004).

Sequer concordo que essa política dos bloco afros pode ser enquadrada numa biopolítica no sentido Foucaultiano, mas o contrário considerando a formação discursiva, as entidades afros respondem se contrapondo a política vigente da ditadura pela qual quem falasse contra a democracia racial estava atentando contra ordem, inclusive, tanto o MNU como Ilê Aiyê eram taxados de comunista com coloquei no segundo capítulo. O problema está no ideal de democracia de quem a crítica.

Na verdade, os marcos identitários construídos pela ação do Ilê, até mesmo o apelo africano, estão imbricados na sua vinculação com o Candomblé, o que sem dúvida faz a diferença, pois essa manifestação não é só religiosa, no sentido restrito, mas é, sobretudo, a fonte de construção de toda uma cosmogonia do ser negro, a despeito do que já coloquei anteriormente, em que o concebo como uma rica semiótica: para os negros ela representa não só uma resistência aos padrões culturais do outro, mas uma antologia, um arquivo de referências identitárias, um lugar enquanto ser, que por si só já funciona como prática de combate ao racismo.

O candomblé, portanto, funciona como fonte principal na produção de símbolos identitários, refletidos nos discursos e práticas operados pelo Ilê, fundamentais para construção de um referencial positivo sobre o negro:

“Foi em 88, tava ali no Campo Grande, ainda tava no bloco do meu bairro, em Castelo Branco, aí o Ilê entrou, fiquei olhando o Ilê passar, tava lindo! Até com o tema do Senegal, todo mundo da minha cor, cantando e dançando, os tambores muito fortes, o Ilê tava lindo, aí pensei assim: paro o ano vou descer no Ilê. Passou o carnaval, procurei saber onde se inscrevia, me indicaram que era no Curuzu, fui, gostei da galera e fiquei” (Marivaldo Paim apud Araújo, 1996:87).

Além disso, o Ilê Aiyê estende seu raio de ação para além do que se esperava de uma entidade carnavalesca, com projetos que informam, discutem e procuram transformar a condição dos negros. Um dos exemplos maiores dessa empreitada é a Escola Mãe Hilda, na qual o conteúdo de primeiro grau é transmitido sem desvinculá-lo da discussão histórico-cultural das questões étnicas.

São diversas atividades nos campos pedagógico, político, e cultural, desenvolvidas no decorrer do ano, que passam a fazer parte da vida e do calendário da cidade, como é o caso da Noite da Beleza Negra.

“ A gente não quer sair no jornal apenas como negros que sabem fazer o carnaval. A gente sabe isso e muitas coisas também. O que nos interessa é o trabalho que a gente faz o ano inteiro, na comunidade, na escola mãe Hilda e isso a mídia não divulga, mas quando chega perto do carnaval, a sede do Ilê não cabe de correspondente estrangeiro e, sem fazer nenhum alarde, a gente enche o bairro da Liberdade para o povo assistir a saída do bloco no sábado de carnaval” (Antônio Carlos do Santos Vovô)

Todavia, as lideranças dos blocos afro, já inseridas numa rede mais ampla de produção cultural, também direcionavam as atividades no sentido de ‘vender o talento e saber cobrar e lucrar. *“Organizaram seus próprios negócios geradores de trabalho e renda, como butiques do Ilê Aiyê, e do Olodum, a editora e Fábrica de carnaval, também do Olodum as peças vendidas na boutique são de fabricação própria, desde a concepção artística ao produto final.”* (Araújo,1996:100)

Isso não implica, como defendem alguns críticos, a exemplo de Morales que a atitude do Ilê acaba sendo neutralizada pela indústria cultural. Afinal, tal abordagem termina por tomar essa entidade como manipulada, de maneira simplista, como se os atores envolvidos no processo fossem passivos, do que discordo, pois, para mim eles são coniventes em função de uma troca com o mercado cultural, de satisfazer seus objetivos e de afirmar a política cultural dos negros.

Há quem defenda que trata-se de uma atitude, cujos atores reconhecem que “*o carnaval representou, e ainda representa, a ‘chave’ para abrir as portas para os negros em Salvador e que existe uma certa amargura nesta constatação, mas ao mesmo tempo, uma espécie de propósito de, ao admitir-se isto, transformá-lo em estandarte*” (Araújo,1996:111).

Entendo à necessidade dos negros de romper com o racismo e que esse impõe barreiras, até porque a forma como o poder os inclui excluindo de alguns espaços, neste sentido, é preciso furar os cercos e botar a cara preta na rua para a afrontar a mídia; mas isso mudou muito, é verdade, já tive oportunidade de mostrar isso, (Cardoso da Silva, 2001), como dizia um dos atuais diretores do Ilê, há uma necessidade, por assim dizer, de arrombar a porta:

“Quanto ao carnaval, é evidente que ele é a grande vitrine, é a janela para o mundo das notícias, para o mundo do dinheiro que vem dos shows, dos discos, é evidente. É evidente também que é no carnaval que o negro torna-se mais visível. A sociedade branca, se tem um momento que ela gosta de ver o negro é no carnaval. Então eles tiveram que abrir as portas para nossa produção. Quer dizer, é aquele momento de escape que nós temos de nos apresentar, de ser notícia, de representarmos tantos papéis que fizemos e fazemos neste país. Então, o carnaval também mostra o conflito racial no Brasil. ... Mas é preciso entender mais do processo cultural brasileiro, baiano, do racismo que ainda existe nos meios de comunicação e nos meios de produção cultural... O Ilê se tornou um bloco de resistência, mas nós vamos ter que furar, que aparecer na mídia, com essa cara preta que o bloco sempre teve e terá, até nós termos nossos próprios meios de comunicação tecnológicos.” (Jônatas Conceição)

Embora ainda persista uma certa insistência em atribuir ao Ilê atitudes racistas, hoje essa entidade goza de respaldo junto à imprensa. Haja vista que três anos depois da fundação do bloco, inclusive, o próprio jornal A Tarde faz uma matéria procurando mostrar que o bloco não era racista. Mas a dimensão do deslocamento produzido pelo ato fundador do Ilê extrapola, por assim dizer, os muros baianos. O trabalho do Ilê vai influenciar o surgimento de outros blocos afro não só na Bahia como em diversos Estados dentro e fora do Nordeste e em que pesem às dificuldades e as conquistas na luta contra o racismo, mais de vinte anos depois as lideranças do bloco continuam denunciando o racismo. É o que mostra a reportagem em que Vovô do Ilê diz que a cidade mais racista do país é Salvador” (Jornal Folha de São Paulo, 25/02/95). *“A partir da criação do Ilê Aiyê, em 1974 outros blocos e afoxés da nova geração iriam surgir, como desdobramento do primeiro, entre os quais se destacariam o Badauê, o Olodum, o Muzenza e o Araketo, desenvolvendo características próprias”* (Morales, 1990:100).

Todavia, não compartilho com a idéia de que exista por parte dos membros dessa entidade, sobretudo da diretoria, uma amargura ao constatar o lucro que suas atividades proporcionam a indústria cultural ou a qualquer outra instância que agencia o carnaval. Seria muito romantismo concebê-los assim; pois, vale reforçar que eles não são passivos neste processo, uma vez que têm noção de que estão inseridos num sistema econômico. Um exemplo disso foi a fala de Vovô em uma citação feita por nós neste trabalho, ao defender que os capitalistas precisam deixar de serem racistas e pensar como capitalistas, pois os negros são bons de vender produtos e é preciso fazer essa troca.

Além disso, o fato de conceber que as práticas e os discursos do Ilê Aiyê contribuem para a produção de subjetividades dissidentes não implica que elas estejam

impedidas de se aliarem ou alinharem, a depender das circunstâncias, com o capital; muito pelo contrário, são processos de produção de subjetividades em que os sujeitos também são assujeitados e os dissidentes também são capturados pela ordem encodificadora, além do que o capitalismo é uma fábrica de subjetividades (Guattari & Rolnik, 1996) e a negritude neste processo acaba se tornando mercadoria.

Ou seja, a problemática da micropolítica não se situa no nível da representação, mas no nível de produção de subjetividade. Ela se refere aos modos de expressão que passam não só pela linguagem, mas também por níveis semióticos heterogêneos.

Assim, estou com Guattari & Rolnik, (1996), não se trata de elaborar uma espécie de referente geral interestrutural, uma estrutura geral de significantes do inconsciente à qual se reduziram todos os níveis estruturais específicos. Trata-se, sim, de fazer exatamente a operação inversa, que, apesar dos sistemas de equivalência e de tradutibilidade estruturais, vai incidir nos pontos de singularidade, em processos de singularização que são as próprias raízes produtoras da subjetividade em sua pluralidade. (Guattari & Rolnik, 1996)

Não se pode deixar de considerar, portanto, as possibilidades de agenciamentos múltiplos, as diferentes estratégias que as lideranças precisam utilizar nesse processo de construção de subjetividades, nem sempre passando por conflitos; são também arranjos, negociações, simulações, para usar uma expressão de Sodré⁹⁹, são as tretas, estratégias, astúcias adotadas pelos descendentes de escravos na Bahia, que segundo esse autor podem ser concebidas da seguinte forma:

“Na Bahia, os descendentes de escravos, mestres de terreiros, ainda hoje comentam: ‘O branco faz a letra, o negro faz a treta’. Treta significa estratégia, astúcia ou habilidade na luta. Significa para o negro brasileiro atuar nos interstícios das relações sociais de um

⁹⁹Muniz Sodré em *A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 2ª edição, Rio de Janeiro, ed. Francisco Alves:1988.

modo próprio (ritualista) e oposto não a técnica da escrita, mas à ordem humana por ela representada até agora. A treta (outro nome dado para jeito, que na sociedade brasileira é uma esquivia à rigidez das lei e do regulamentos), faz parte da ordem das aparências, é um jogo dos menos fortes. Mas não é um jogo infeliz, que incite a depressão ou a passividade. É algo que surge da atividade e da alegria de jogar com o singular, com o instante- o Kairós”. (Sodré,1983;168)

Concordo que o movimento negro tanto o baiano quanto o brasileiro de uma forma geral acabam essencializando a idéia de negro e de Africano como já foi assinalado (Pinho, 2004), entretanto, vale destacar que o fato de conceber muitas práticas e discursos dos membros dessas entidades como invenção, não significa que os mesmos não caiam no limite partir do qual o criador esquece que inventou a criatura e passa a ser dela dependente.(Cardoso da Silva, 2001)

Por outro lado é bastante curiosa e chega a ser sintomática a existência no movimento por parte do Ilê da utilização e valorização corporal, reforçando a proposição segundo a qual a especificidade daquilo que Sodré, 1983, chama de ‘cultura negra’, e que é transmitida nos textos Yorubás, tem mais a ver com a cultura do corpo. Diferente, segundo esse autor, da cultura ocidental, pois o corpo para os negros não é objeto regido por padrões impostos por modismo, é antes depositário de saber e poder. Além disso os negros rompem com a visão cristã, segundo a qual o corpo é lugar do pecado e o peso da alma.

De maneira que não se pode negligenciar que há uma recorrência na apropriação do termo raça, que não deixa de ser perigoso, mas que procura inverter o sentido que este tinha no discurso eugenista que Nina Rodrigues aplicava sobre os negros. O termo é adotado nas músicas com o duplo sentido potência/erotismo, uma vez que o corpo não está sendo construído por modelos midiáticos, mas por signos negros que funcionam como suporte de um saber. O corpo, assim, ressignificado, passa a ser um depositário de saber e poder

Há, portanto, uma inversão: se na experiência da diáspora negra o corpo passa a ser discriminado e rejeitado, isso fortalece a necessidade dos negros de trabalhar a corporalidade para a sua afirmação étnico-racial, pois é uma forma de demonstrar que a sua sanidade se inscreve no corpo. É o que reforça Araújo: “Se, na experiência da diáspora negra, esse corpo passa a ser discriminado e rejeitado, debilita-se o seu portador. É

compreensível então, a luta empreendida pelas lideranças negras, para sua afirmação, a partir da sua corporalidade.” (Araújo, 1996:92)

Então, há uma ressignificação do termo raça, anunciando as belezas do negro e da negra; isso pode ser percebido nas músicas:

“É que eu sou negro dotado/ Sou negro dotado do Ilê Aiyê/ Sou do Curuzu venha me ver sim mãe/ No Ilê Aiyê/ é que o mundo hoje está evolucionado/ E o Ilê Aiyê mamãe/ Traz de volta para o cenário negro não só o negro disperso não/ Somos negros dotados do Ilê/ Vem do Curuzu, Liberdade Aiyê/ Invadindo a cidade negra/ O negro simpatiza com a negra/ Negro é pura beleza/ Raça negra Ilê Aiyê/ O negro simpatiza com a negra/ Negro é pura firmeza/ / Raça negra Ilê Aiyê/ Pega na minha mão/ Vou mostrar o swing Ilê/ Vou mostrar a beleza Aiyê/ e as nossas danças/ Seu corpo tem gingado e balanço/ Negra de trança/ Que me faz delirar/ Deusa do Ébano/ Seu corpo negro/ Seu corpo negra/ Seu corpo negro do Ilê Aiyê”¹⁰⁰

Essa ressignificação do termo raça se dá em meio a esse processo de reafrikanização que contamina e aglutina os negros, a mensagem, a festa e o jogo de cintura ao mesmo tempo político e cultural. A reafrikanização é também a valorização da sabedoria dos seus ancestrais que faz do Ilê uma comunidade de sentido e que produz um orgulho criador de um outro negro, um negro lindo, um negro forte: “hoje proeminente sua cultura / lapidado ao canto sideral/ e oriundo da força e formosura/ Dessa raça viril colossal.”¹⁰¹

É esse orgulho da raça que produz laços de pertencimento, os quais se dão em função de um deslocamento, no sentido de produzir uma nova cultura, operando uma valorização curiosa, porque a expressão corporal, o saber e o mistério se fundem na construção de um modo de ser. Há produção de uma determinada potência/ erotismo, a qual simultaneamente seduz e funciona como afirmação de um orgulho, de uma identidade capaz de agenciar o

¹⁰⁰ Música Cenário negro na simpatia do Ilê de composição de Amilton negra Fulô e Genivaldo Evangelista do CD Canto Negro Ilê Aiyê.

¹⁰¹ Trecho extraído da letra da música Canto Sideral do CD canto negro do Ilê de autoria de Julinho e Elói.

seu isolamento por parte do poder público e da sociedade no seu contorno racista, ou seja, no seu cordão racial de confinamento.

Entre práticas e discursos o Ilê Aiyê caminha construindo modos de ser numa rede de combate ao racismo, produzindo uma nova realidade imagético-discursiva e escrevendo uma nova história sobre o negro. Uma história etnotextual tecida por muitas mãos, produzindo novas configurações político-culturais e assim criando novos heróis: “Num canto envolvente/ Vão meus sentimentos, levar a tristeza/ num ego expresso vejo o Ilê Aiyê/ Símbolo da raça negra/ revolta dos Búzios / história passada/ Deixaram mágoa em Salvador/ E o povo baianense/ Leu o boletim dos revolucionários” (Reizinho)¹⁰²

O Ilê Aiyê opera, portanto, um discurso fundador eficiente que não se encerra em si mesmo, pois vem acompanhado de um conjunto de práticas que sustenta essa produção discursiva. Trata-se de um conjunto de atitudes que correspondem às estratégias de combate ao racismo e à afirmação de uma identidade, a partir das quais se dá a produção de um mundo negro e se edifica, principalmente, saber. Neste sentido recorre-se a tradição, pesquisa-se a história do negro, vai-se à África, publicam-se cadernos com os temas do carnaval do bloco e divulga-se as músicas no espaço do ensaio.

Ou seja, há todo um conjunto de práticas e discursos, de (des)construção de identidades¹⁰³ dentre as quais a criação dos temas do bloco para o carnaval, pois a partir deste recorte se define o que se vai estudar e é em função disso que se procura resgatar uma África “Negra”, que representa uma origem imaginária, por isso positiva, representativa de um passado atribuída aos seus ancestrais.

¹⁰² Trecho extraído da letra da música A Esperança de um Povo do CD Canto negro do Ilê de autoria de Reizinho

¹⁰³ Lembrando que (des)construção de identidades assim escritas significa um processo de construção e desconstrução de identidades, ao mesmo tempo, que não são homogêneas, mas entrelaçadas pelo fio do racismo.

O resultado é a produção de um conhecimento sobre a condição social, política e cultural do negro e que faz do Ilê uma comunidade não somente étnica, como também uma comunidade de sentido, capaz de instaurar através das mensagens veiculadas principalmente nas letras das músicas que concorrem nos festivais do bloco, outras verdades sobre racismo e negritude. “Avanças tua barca nas águas/ Nação Ilê/ Não há que temeres subir/ As ladeiras desse mar/ Avanças tua barca nas águas/ Nação Ilê/ Teu mar de verdades já podes navegar (Gilson Nascimento)¹⁰⁴ (Grifo nosso).

Tal perspectiva etnológica coloca o Ilê numa posição duplamente privilegiada, criando realidade e saber, fazendo, pois, deste bloco que se reivindica como mundo negro, o lugar de verdade e lugar de confronto em busca de uma emancipação, que, segundo o movimento negro não foi alcançado com a decretação da lei Áurea em 13 de maio de 1888.

Com efeito, o discurso que constrói identidades não pode ser pensado separadamente da luta de combate ao racismo sofrido pelos negros em Salvador e no Brasil como um todo, batalha da qual segundo os seus depoentes, o Ilê Aiyê não abre mão. Não é apenas defensor intransigente, segundo seus membros, dessa luta racial em Salvador:

“Merece atenção destacar que a mobilização desencadeada pelas entidades afro trouxe à superfície a problemática racial, que parecia indiferente ou inexistente para a imprensa. Assim, a narrativa-mestra sobre a miscigenação e do mito da convivência e simpatia entre as raças volta a ser tratada, com a diferença, no entanto, de que agora os negros estão produzindo informações sobre si, não apenas receptores e objeto de estudo” (Araújo, 1996: 140)

Essa citação não apenas reforça a importância das entidades afro na mobilização étnica, mas como colaboram no sentido de afirmar que o Ilê Aiyê atua também como comunidade produtora de saber ou de sentido.

¹⁰⁴Trecho extraído da letra da música Aos Desenove Remos do CD Canto negro do Ilê, autoria de Gilson Nascimento.

Com efeito, para combater o racismo sofrido pelos negros, o Ilê utiliza-se de um conjunto de estratégias, um modo de ser político e cultural próprio desta entidade. Não basta denunciar o racismo, é preciso criar novos valores, atuar no cotidiano, fazer da cultura uma política e pôr a serviço da política uma nova cultura. É preciso conquistar a visibilidade não só do racismo, mas de um negro positivo e bonito, por assim dizer, um negro que dá certo socialmente por seu próprio esforço, ainda que a maioria dos negros continuem em condições miseráveis de vida, pois é fato que os negros em Salvador ainda que sendo maioria numérica, é minoria em termos de ocupação no mercado de trabalho e Salvador em termos percentuais é a cidade que tem mais desempregados.

Todavia, para ser fiel na análise qualitativa não há como negar que o Ilê responde uma necessidade de produzir uma outra dizibilidade e uma outra visibilidade dos negros, que instaure uma nova configuração cultural, onde novas subjetividades sejam produzidas. Ele consegue criar um clima de comunicação, uma sedução que se não é fácil construir, mais difícil ainda é traduzir, talvez só mesmo as músicas e o próprio jeito de ser e sentir Ilê seja capaz de expressar a emoção e o significado de ser negro Ilê, tamanha intensidade que possibilita o negro no seu movimento até a sublimar o seu sofrimento e a subverter a ordem do confinamento e da invisibilidade.

Arani fala que o sentir Ilê é pouco explicável, tem a ver com a paixão, uma paixão parecida com aquela que só se vê nas Escolas de Samba do Rio. Entretanto, é difícil mensurar esses sentimentos, contudo a quadra de ensaios e os outros espaços de festa que o Ilê produz se constituem em territórios “negros,” em lugares onde ser negro é valorizado, onde os laços de pertencimento e identificação com o grupo traz conforto e prazer, atrai e aglutina.

Eu desconfio que o sentido desse movimento Ilê que como já assinali, é de difícil explicação, tem uma potência maior diferente em relação as escolas de sambas, pois essas, a despeito de se constituir enquanto uma invenção negra que influenciaram na idéia de bloco Afro, mas assim com os Não é exagero afirmar

Assim, a formação, a informação, enfim, todo o trabalho de construção de uma opinião favorável ao Ilê é produzido em diferentes espaços, mas principalmente nos ensaios do bloco que, antigamente se davam no Forte Santo Antônio, localizado no Centro Histórico, no Largo do Santo Antônio além do Carmo e atualmente estão sendo realizados no Curuzu, bairro Liberdade, na sede da entidade, Centro Cultural Ilê Aiyê.

É o ensaio, pois, o espaço principal de divulgação das mensagens produzidas por esse bloco, através dos compositores, que têm na batida Ijexá da banda Ilê o ritmo, o conforto e o apelo estético das músicas. Segundo Vovô *“era para se aprender por repetição mesmo já que escola oficial não falava do nosso passado, da nossa gente.”*

O Ilê Aiyê, afro-pioneiro, como é chamado, junto com outras entidades conseguiu o que Caetano chamou de boom da negritude. Foram muitas conquistas e, por mais que tenha sido difícil no começo, como diz Vovô, o reconhecimento, ainda que com muito pesar veio, por parte da mídia, ou por parte de parceiros de outros segmentos. Muitos espaços foram abertos, como programas na TV, nos rádios, proposta de intérpretes para cantar as músicas do bloco, enfim, muita gente famosa apadrinhou o grupo.

Há, portanto, por parte do bloco Ilê Aiyê a criação de um ethos, cujo espírito opera um movimento com sentidos e não sentidos que devem ser compreendidos dentro de um

contexto, considerando as suas devidas nuances, onde o Ilê não só influencia como é influenciado dentro de determinadas configurações culturais¹⁰⁵.

Mas, segundo seus membros, mesmo diante das encruzilhadas, das dificuldades, das circunstâncias que se têm colocado, da necessidade de muita astúcia para sobreviver nas condições de discriminado, o Ilê continua firme com sua idéia de ser um bloco formado só de negros. “*É que ninguém acreditava que fosse dar certo uma coisa feita por negão da Liberdade*” (Vovô).

Tudo isso faz do Ilê um marco. Segundo uma das suas atuais diretoras, ser Ilê é antes de tudo ser negro; entretanto, o rigor de só aceitar negros bem retintos, por assim dizer, “mal-assombrados,” acabou por ser flexibilizada:

“Então, o Ilê Aiyê pra mim é um marco! Então o Ilê Aiyê forçou, fez com que a Bahia, eu digo logo assim, a Bahia, se enxergasse como nação negro-mestiça que é. Ela é negra mesmo! Então ser Ilê Aiyê é ser negro, antes de tudo! No sentido mais profundo da palavra. É ter orgulho disso, porque até hoje eu conheço pessoas negras que não têm coragem de colocar um turbante na cabeça, um pano na cabeça, eu conheço pessoas negras no nosso mitiê que acham que assentam nos outros, mas não assenta nelas! O que é isso? Porque acham que vestir aquela roupa muito colorida não fica muito bem na sua pele. O que é isso? Então, pra mim, todo mundo que está ali dentro do Ilê Aiyê é negro. Portanto ser negro é ser Ilê Aiyê, também. Tanto faz dentro da corda, ser Ilê Aiyê ou até mesmo fora da corda.” (Arani Santana)

O Ilê Aiyê cria novos valores. A saída do bloco é um ritual rico em semiótica. Seus eventos passam a fazer parte do calendário da cidade, como a Noite da Beleza Negra quando se escolhe a Deusa do Ébano. O Ilê, com seu perfil azeviche, se constrói como a cor

¹⁰⁵ Por exemplo, o Ilê será influenciado pelo fenômeno da contracultura, principalmente, de movimentos como a tropicália, através de Gil e Caetano; inclusive, este último vai se inspirar no Ilê Aiyê para compor a letra da música *Beleza Pura*, atualmente tema de abertura da novela da Globo, que, não por coincidência, leva o mesmo nome.

da cidade e da baianidade que passa se confundir com negritude; negritude que se confunde com o ser Ilê, já que ele se coloca como símbolo da negritude, o que acaba saturando isso a partir desse tipo de simbiose.

Com efeito, práticas e discursos se articulam na construção do que chamam de um mundo negro não separado do mundo branco, trata-se de um processo de desterritorialização e reterritorialização da negritude; de um agenciamento em uma sociedade racista, cujas bases da alteridade não deixa espaço para as diferenças numa perspectiva multicultural.

Esse mundo negro se constitui num território, em pese ser anunciado pelo Ilê como resgate de um passado, ainda que com os olhos no presente e esperando o futuro, não passa de um agenciamento que opera uma atualização imposta pela própria situação de discriminados.

Essa situação impõe uma preocupação recorrente com a educação, que de fato, deve ser destacada, pois são muitas iniciativas que não se resume à Escola Mãe Hilda. Recentemente o Ilê iniciou um outro projeto de educação de crianças voltada para a área musical, inclusive preparando os meninos para a confecção de instrumentos musicais, portanto, essa entidade tem vivido outras experiências e parcerias, extrapolando as atividades que são específicas do carnaval. É o que demonstra a citação a seguir:

“De fato, não só são pouco conhecidas e divulgadas as experiências educativas do grupo cultural Olodum, como também do Ilê Aiyê. Este grupo, inclusive, além das atividades da Escola de Mãe Hilda, trabalha na formação das crianças e jovens, em convênio com o projeto Axé(Programa Educativo de Menino e Menina de Rua) e implantou o Projeto de extensão Pedagógica, ao qual compete a responsabilidade de elaboração dos Cadernos de Educação e atender a formação profissional dos professores, diretores, funcionários e alunos, na dimensão de pluralidade étnico-cultural. Este projeto realiza-se em parceria com a Fundação Emílio Odebrecht- FEO; UNICEF; Centro Ecumênico de Serviço- CESE e

Centro de Estudos Afro-Orientais - CEAO, da Universidade Federal da Bahia” (Araújo, 1996:144)

Essa preocupação com a educação é muito recorrente no movimento negro como um todo; embora não atingisse o sistema educacional de ensino como um todo. Inclusive, este é um dos aspectos que vai causar um cisma dentro do MNU, como mostrei anteriormente, preocupação chegou até os cursos profissionalizantes oferecidos pelas Escolas Técnicas Federais na Bahia. É o que publica um jornal bem conhecido dos baianos, com o título de Jovens ligados a blocos serão profissionalizados:

“Adolescentes e jovens ligados a blocos afro e a outros grupos negros que trabalham com atividades lúdicas em Salvador já estão sendo beneficiados com o projeto ‘profissionalização para a Cidadania.’O convênio para o desenvolvimento do projeto será assinado, ainda esse mês, entre a Universidade Federal da Bahia e o Centro Federal de Educação Tecnológica da Bahia (CEFET). A coordenação é do Centro de Estudos Afro- Orientais (CEAO). Os jovens, além de serem qualificados para trabalhar em atividades profissionalizantes onde se exige o conhecimento de elétrica, informática e comunicação, serão educados no sentido de uma maior reflexão sobre a identidade étnica e cultural....O projeto está atuando com jovens dos blocos afro Ilê Aiyê, Olodum, Araketo, Malê Debalê (de Itapuã) e grupo cultural Bagunçaço, do Bairro de Jardim Cruzeiro (Jornal A Tarde, 02,11,1995)

Enfim, são muitas as estratégias utilizadas pelo Ilê Aiyê para enfrentar os processos de discriminação racial sofrido por negros na cidade de Salvador, o que implica, pois, numa produção cultural geradora de subjetividades que não só estabelece laços de pertencimento ou essencializa o negro, atua nos marco do racismo enquanto dissidência e na se restringe a propagar o negro apenas como exótico.

De maneira que se correto dizer que as entidades dos blocos afro foram capturadas e enquadrada no carnaval, também é salutar destacar que se hoje as autoridades vendem o carnaval utilizando a estética negra da tradição inventada pelo Ilê, isso não me autoriza

negligenciar que foram eles que foram para a rua e colocaram a sua cara preta, diferente dos negros do século dezanove, a despeito desses fazerem o carnaval bonito a falando dos reis africanos, além de se adaptaram com mais facilidade, não usava o discurso denunciador do racismo, o que explica uma certa tolerância vinda dos setores dominantes.(Viera Filho,1995)

A autora Anamaria Morales, também na sua dissertação de mestrado trata essa questão em termos de uma mística do sentimento de pertencimento:

“Através de um toque “mágico” do quilombo central, os signos étnicos e a ideologia compartilhados, o Ilê Aiyê constituiria a mística do “estar-junto”, que pode explicar o crescimento do bloco. A partir da construção do território (real e simbólico) próprio e do sentimento de pertencer a algo que identifica o indivíduo dentro da sociedade, se processaria a desindividualização necessária à formação do grupo, onde importa menos o objetivo que se queira atingir, do que o próprio estar-junto” (Morales, 1990:147)

Embora concordo que o sentimento de pertencimento produzido pelo bloco tenha até algo de místico, a mística em si não explica o querer estar junto, mas sim a condição de discriminados contra a qual os negros estavam lutando naquele contexto. Essa questão precisa ficar bem evidente, pois, em primeira instância, a condição de discriminado dos negros, de uma forma geral, foi o que levou a um conjunto de pessoas negras, jovens na sua maioria, a fundar o Ilê Aiyê como um bloco composto só de negros.

Esse fato deve ser demarcado a fim de que se dirimir essa tendência constante de acusar a entidade de racista cuja resposta a letra da música gravada por Caetano feita por um dos compositores que concorreu várias vezes nos festivais de música do bloco:

“Me diz que sou ridículo,

Nos teus olhos sou mal visto,

Diz até tenho má índole,
Mas no fundo tu me achas, lindo, lindo!
Ilê Aiyê...!Todo mundo é negro,
De verdade é tão escuro,
Que percebo a menor claridade.
E se eu tiver barreiras?
Pulo, não me iludo não,
"com essa"de classe do mundo,
Sou um filho do mundo,
Um ser vivo de luz.
Ilê de luz!"¹⁰⁶Grifo meu

A frase “nos seus olhos sou mal visto” é a expressão emblemática de como o movimento tem sido tratado por uma maioria de intelectuais que contribui na produção de uma realidade imagético discursiva que faz do negro sempre vilão como diz a música acima.

A atitude do Ilê de não aceitar a participação dos brancos no bloco, no entanto, se constitui antes demais nada numa reação ao racismo, uma vez que não foram os negros que criaram essa separação.

De modo que há um nexos entre o surgimento do Ilê e as intransigências e perseguições existentes desde o final do século XIX na Bahia, as quais procuravam impedir a participação dos negros com suas manifestações no carnaval (Silva,1996) e não concordo com afirmação segundo a qual que os negros acabam se inferiorizando, segundo a citação a seguir:

¹⁰⁶ Extraído da letra da música **Ilê de Luz**, de autoria de: Carlos Lima (Suka)

“A produção de estereótipos, ainda que ‘positivos’ e ainda feita pelas narrativas identitárias negras, termina por confirmar uma posição de inferioridade, já que o branco permanece como ‘padrão neutro’ não necessita de estereótipo.”(Pinho2004:145)

Ora, se a autora acima defende na sua obra que essas mesmas narrativas identitárias são construções e o que ela chama de reinvenção sobre a África, são estereótipos, ainda que positivos¹⁰⁷, é obvio que o branco enquanto maioria na tem a necessidade de demonstrar sua superioridade, pois já existe o estereótipos neste sentido, com isso não quero eximir o Ilê nem qualquer entidade do movimento dessa lógica perigosa e binária, por isso a minha preocupação com o devir. É preciso que o movimento agora atue numa outra lógica a da aliança se quiser de fato fugir dessa bipolaridade, nesse sentido até pensar em inventar algo que não é propriamente uma novidade e sim mais uma forma nova de escurecimento que, defendendo, inclusive a mistura, mas na perspectiva do enegrecimento.

Por outro lado, a epigrafe que escolhi para abrir o quarto capítulo expressa bem o deslocamento provocado com a criação do bloco Ilê Aiyê, em termos do discurso sobre as relações raciais em Salvador. Tratava-se da letra da música de Paulinho Camafeu, carro chefe do bloco no seu primeiro ano de carnaval, ótimo exemplo para demonstrar o grau de radicalidade operado pelo Ilê Aiyê. A letra da referida música está cheia de enunciados que procuram romper com uma certa visão de que os negros seriam inferiores, produzindo a imagem de um novo negro, “um mundo negro que viemos mostrar pra você”.

Assim, pensar essa entidade como marco, do ponto de vista da construção de identidades e de combate ao racismo em Salvador, implica em demarcar os deslocamentos produzidos em suas práticas. Neste sentido a nota do jornal comentando o primeiro ano de desfile do Ilê é, no mínimo curiosa. “Bloco racista, nota destoante” foi o título da matéria do jornal A Tarde, que acusou o Ilê de racista e de proporcionar um feio espetáculo:

Conduzindo cartazes onde se liam inscrições tais como: ‘ Mundo Negro’, ‘Blach Power’, ‘Negro para Você’, etc. O bloco Ilê Aiyê, apelidado de ‘Bloco do Racismo’ Além da imprópria exploração do tema e da imitação norte-americana, revelando uma enorme falta de imaginação, uma vez que em nosso

¹⁰⁷ Embora coloque positivo entre aspas,

país existe uma infinidade de motivos a serem explorados, os integrantes do Ilê Aiyê – todos de cor- chegaram até a gozação dos brancos e das demais pessoas que os observavam no palanque oficial. Pela própria proibição existente no país contra o racismo é de esperar que os integrantes do Ilê voltem de outra maneira no próximo ano. (A Tarde, 05/02/1975)

O impacto causado pelo surgimento do Ilê foi como uma nota destoante no carnaval de uma Bahia que se propagava como modelo de paraíso racial. A explicação para o mal-estar do público(não todo o público, mas uma parte), estava nas mensagens expostas nos cartazes, nas músicas que denunciavam a situação de marginalidade em que viviam os negros; extrapolando os limites aceitáveis, até então, na compreensão dos temas afro-brasileiros, tumultuando assim a ordem estabelecida.

Não exagero dizer que o impacto criado pelo Ilê tenha a ver com o que ele chamou de seu “lado da África”, Mesmo concebendo que se trata de uma invenção ainda que seja de tradição e de uma história.

Esse impacto das práticas do Ilê sobre as subjetividades e identidades dos negros em Salvador pode ser facilmente percebido através dos registros existentes sobre e no bloco que também aponta na direção que suas práticas não ficaram reféns dos registros orais - mesmo que estes tenham sido preservados e reconhecidos na sua importância -pois suas marcas também estão gravadas na produção dos noticiários mais importantes deste país, chegando por vezes até a alcançar os órgãos da imprensa internacional, é que o enunciado da letra da música pretende reforçar: *“Na sua trajetória tornou um monumento irreverente dessa nossa história”* (Valmir, Armando e Lavis)¹⁰⁸

¹⁰⁸ Extraído da música Ilê para Somar do CD Ilê Aiyê 25 Anos.

Até porque o próprio bloco tem um vasto acervo sobre a sua trajetória, inclusive publicações de cadernos periódicos e muitos trabalhos de pesquisa interessantes,¹⁰⁹ afinal, trata-se de uma entidade com 34 anos de história, herdeira de um passado de lutas que vem desde a escravidão dos homens negros no Brasil, cuja história não pretendo me alongar neste momento que priorizarei pensar suas práticas enquanto invenção no presente, buscando renunciar ao conforto das verdades terminais e o exagero da retrospectiva, deixando guiar-me mais pela observação, pelo que posso saber do objeto.

Neste sentido, portanto, a música de Paulinho Camafeu ajuda na tarefa de responder à pergunta: que bloco é esse, o Ilê Aiyê.

Os enunciados da letra dessa música procuram transmitir uma radicalidade e uma ousadia presentes no Ilê, cujo discurso objetiva construir a imagem do mundo negro almejado pelo bloco cuja radicalidade não impede de mostrar o charme e o tom vindo do bairro da Liberdade, efetivamente destoante do que até então era visto como negritude.

Era a maneira de afirmar o próprio poder negro, operado a partir de uma sabedoria, de uma luz, pois só os negros estariam ali para brilhar e como coloquei no capítulo anterior, mostravam também que não estavam dispostos a ensinar ao branco o brilho, o jeito de ser ali inaugurado, pois este seria especificidade do ser negro, como cantavam: “*quem dá luz a cego é bengala branca de Santa Luzia*”.

Vale destacar essa luz tem a ver com essa fonte fundamental na singularidade do Ilê, o candomblé. Como já assinalei o fato deste bloco ter nascido dentro de um Candomblé- o Ilê Axé

¹⁰⁹ Como a dissertação de Maria do Carmo Araújo: Festa e Resistência Negra: O Carnaval no contexto dos blocos Afro Ilê Aiyê e Olodum em Salvador, defendida no Mestrado de Sociologia da UFPB em 1996. A autora faz uma abordagem sobre o Ilê e o Olodum a partir de um olhar teórico bem contemporâneo, sobretudo com relação à forma de inserção desses blocos afro na mídia, demonstrando como os atores sociais negros desenvolveram estratégias eficazes na busca da afirmação étnica e na construção da visibilidade dos negros numa perspectiva positiva, segundo ela.

Jitolu - na Liberdade, formado por um grupo de jovens amigos sob a liderança da matriarca Mãe Hilda, que não por coincidência é mãe de Vovô, atual presidente do Ilê Aiyê, são, por assim dizer, fatores de singularidade:

“(…) quando Mãe Hilda estava prenha dele, ela já era uma Ialorixá. Ele já nasceu dentro dos fundamentos (…) Mas na hora de botar um bloco na rua, como toda boa matriarca é do axé que as opiniões rolaram com ela. Ela consultou e concordou com um bloco só de negão, coisa afro, da cultura,(…) para ela foi a glória e ela deu as dicas todas, do que a gente devia, do que não devia” (Arani Santana).

Isso, sem dúvida, contribui para explicar as práticas e discursos do Ilê, pois essa vinculação com o Candomblé, vai explicar, em grande medida, a cosmogonia, o ser negro, como seus membros reivindicam um modo de ser baiano, dentro, é evidente, de uma rede de pertencimento, para a qual reservamos mais uma vez a narração de Arani, cujo depoimento traça praticamente toda a etnografia a partir daquilo que vivenciou no bloco, estabelecendo, inclusive, a diferença entre afoxé e bloco afro:

“O Ilê Aiyê nasceu dentro de um terreiro de candomblé, ele foge a grande maioria dos blocos afro da Bahia, é o que se diz por aí, pelo menos os livros; além disso, todo afoxé nasceu obrigatoriamente dentro do terreiro de Candomblé, mas o bloco afro não tem essa perna, porque o que é um afoxé? Era forma de entretenimento que o pessoal do axé encontrou para se divertir no carnaval, certo? Outros dizem até; é Candomblé de rua. O povo de santo para ir para rua na semana de Quaresma tem que fazer determinados rituais para poder sair e leva, claro, aquilo que lhe acompanha na vida, os instrumentos, mas conta os cânticos profanos, não sagrados do fundamento. Então sai de pano branco, não sei o quê, faz seus despachos, toma banho de folha. Isso é o povo do axé que faz isso. Mas o bloco afro que é uma vertente dos afoxés não tem esse compromisso com o terreiro, só que o Ilê Aiyê conscientemente tem esse compromisso, tem via Vovô e os demais que são os filhos da casa, então fica com o pé um pouco dentro do terreiro, certo? (Arani Santana)

Essa citação, por exemplo, informa algo que define a singularidade do Bloco Ilê Aiyê, na medida em que distingue a categoria de bloco afro e de afoxé, até porque o Ilê é considerado o primeiro bloco afro, o pioneiro, como é chamado. Todavia vale destacar que

mesmo reconhecendo a importância de entender a relação do Ilê com o candomblé, para compreender as suas peculiaridades, nos limitaremos a abordar o candomblé enquanto uma semiótica; neste sentido, continua Arani anunciando importantes elementos etnográficos e deixando de forma sintomática emergir na sua narração um discurso que busca mostrar as práticas do Ilê como destinadas à construção de uma comunidade étnica-racial em que as dicotomias vão se dissolvendo, não só entre cultura e política e, paradoxalmente, até entre o de sagrado e profano:

“Você sabe que até os amarrados da cabeça têm um significado. Tem um pano, a forma de amarrar o pano na cabeça, que é de uma iniciante, de uma abiã, e tem uma forma mais ou menos sofisticada, com a aba assim para cima com um biquinho, que é de uma Ialorixá. Então tem uma hierarquia até em amarrar. Então, o que a gente faz com os amarrados da cabeça? Entre o da Abiã e o da Ialorixá nós recriamos, (...) transformamos em um novo estilo que não é o sagrado, é o profano, é o carnaval” (Arani Santana)

Arani narra as situações vividas pelo bloco sob diferentes ângulos, personagens e tempos. Na verdade, para o nosso trabalho a fala de Arani é interessante principalmente por demonstrar o limite das várias dicotomias.¹¹⁰ De maneira que quando questionada sobre a relação da produção cultural do bloco com os fundamentos do candomblé, Arani responde:

“Tem, tem relação. De onde foi que a gente buscou essa criatividade? De onde foi que a gente buscou tudo isso? Veio do axé o ritmo, a batida do Ijexá vem de lá! A dança estilizada, não se dança com orixá para santo nenhum, mas a base do passo veio de lá, tudo veio de lá, e a força dela também veio de lá. Então lá tinha no grupo pessoas que eram do Candomblé. E uma Ialorixá tem responsabilidade sobre o Ori (...) ou a cabeça dos filhos dela. Só vai para a rua rolar cachaça, você sabe que na semana santa - estou falando como uma candomblezeira mesmo - não tem o Orixá, nem Inquince, nem Vodun na rua. Na rua tem o quê? Não tem coisa boa! Tem Egu e tem Exu solto aí. Então ela tem que preparar todo mundo para ir a rua e não dar confusão, ela não quer ver os filhos dela

¹¹⁰ Ver inclusive a dicotomia entre o sagrado e o profano, pois tal relação está na base da construção dos elementos simbólicos inspirados no Candomblé, em Bastide no seu estudo sobre religiões africanas no Brasil(1989)

apanhado, nem briga, nem facada, nem tiro. Então prepara, e foi nessa linha que o Ilê Aiyê cresceu”. (Arani Santana)

A originalidade e a radicalidade do Ilê, no entanto, não se restringe ao fato de ter nascido praticamente dentro do candomblé; há outro aspecto muito interessante - ainda que extremamente entrelaçado com tal radicalidade - que diz respeito às relações de poder estabelecidas dentro e fora da entidade. Nesse sentido Arani opera na sua fala uma construção, chegando a estabelecer a semelhança do bloco com as estruturas sociais das comunidades primitivas africanas, e coloca de forma bem evidente como a relação do Ilê com o Candomblé o faz um bloco peculiar:

“Então, o Ilê Aiyê é atípico porque ele é um bloco afro, contudo, nasceu num terreiro de Candomblé - voltou a quizila dos fundamentos. É tipo uma estrutura social da sociedade primitivas, no sentido dos primeiros africanos, que tem o mesmo tipo de estrutura de terreiro de Candomblé, tem hierarquia, tem fundamento, tem tudo! Então, eu acho que o Ilê Aiyê nunca vai embarcar numa hiper-modernização, numa (risos...), num grupo democrático onde existe eleição direta de 4 em 4 anos, não existe isso. É consangüinidade, não tem pra onde correr, e os mais chegados que são os arranjos certo! Aqueles que são mais chegados, que é laços de parentesco, quer sejam consangüíneos, ou parentesco por merecimentos, por serviços prestados, pela identificação com o grupo.” (Arani Santana)

De fato a estrutura do Ilê realmente é peculiar, em parte pela influência do Candomblé, em parte pela estrutura administrativa hierárquica e política, na qual se tem um presidente - Antônio Carlos dos Santos Vovô, que dirige a entidade desde a morte do primeiro presidente, Apolônio Souza de Jesus, mas que tem em Mãe Hilda, desde a fundação do bloco, a Matriarca; esta que dispõe de um poder superior tanto no plano material como também na esfera espiritual. Em seguida vêm os diretores e diretoras, cercados por um grupo de pessoas, cuja maioria trabalha remunerada. Há ainda as que prestam serviços e se mantêm por merecimento e/ou identificação com o grupo, estabelecendo laços de parentesco, laços esses, como afirma Arani, que se dão não só por consangüinidades como também por

merecimento ou vinculação com o grupo.

Numa estrutura assim os laços de solidariedade são mais consolidados, sobretudo quando se trata de uma comunidade étnica-racial; contudo, não concordo com a designação de primitiva, até pela inserção desta entidade no mercado, pelas sínteses e as simbioses operadas por ela. Além disso, os próprios membros da entidade se apropriam de um discurso que reivindica para o Ilê a condição de Quilombo contemporâneo. É o que fica entendido na fala do diretor Jonatas Conceição ao entrevistar Vovô no Boletim informativo da entidade, O Mondo, de n. 17, onde a própria pergunta já se constitui numa afirmação:

“Nós falamos o ano passado muito sobre o Ilê ser um quilombo contemporâneo, vitorioso. Neste início de milênio, em 2001, nós já temos dados mais concretos para afirmar isso, não é?”. Além disso o presidente, nessa mesma entrevista, comenta que as vitórias, as conquistas das parcerias, apoios e a turnê que o Ilê irá fazer pelo Brasil no ano de 2001, é resultado desse trabalho, que vai sensibilizar, segundo ele, muitos parceiros: *“outras ONG’s, a começar a pensar diferente, principalmente, o setor privado deixar de ser racista primeiro e pensar como capitalista que tem que vender o produto dele e mostrar que a comunidade negra vende bem isso também, que a troca pode ser feita”* (Vovô, 2001)

Nada disso, contudo, nega a importância desses sujeitos na luta contra o racismo, forjando um novo referencial identitário, criando novos modos de ser e estabelecendo novos marcos de solidariedade dentro de suas peculiaridades, que fazem do bloco Ilê aiyê uma entidade singular.

Assim, deve-se procurar entender o Ilê na sua particularidades, de modo a captar melhor como ele está entrelaçado nesta rede de combate ao racismo sem, entretanto, dar uma resposta homogênea, sobre o que mais uma vez, vale tentar compreender o discurso de Arani, no qual a mesma destaca um conjunto de questões específicas, demonstrando sua

importância para a consolidação do Ilê e para o fortalecimento dos laços de solidariedade no grupo; Assim, segundo a mesma, não adianta querer comparar o Ilê com os outros blocos, uma vez que este soube como nem um outro preservar suas características e se manter como uma resistência:

“...É estrutura de sociedade da época pré-colonial africana. Então, o Ilê Aiyê tem as suas peculiaridades, não adianta entrar em discussão disso, daquilo, porque Vovô é ditador (...), não adianta! Ele não entra nesse discurso hiper-contemporâneo, ele tem outra história, outra trajetória que não se assemelha ao Olodum. O Olodum tem outra linha, João Jorge tem o objetivo dele lá para o grupo do Olodum, João Jorge saiu de lá também, é outra linha. Assim como o Muzenza tem outra linha! Então, não adianta fazer esse confronto porque cada um é um, certo? Cada um é um, tem a sua forma. Então, a meu ver, o Ilê Aiyê - eu tenho uma série de críticas porque estou lá dentro, só critico o que eu acredito, o que eu gosto - podia ir mais adiante, mas tenho essa consciência histórica de estrutura que não adianta querer fazer isso ou aquilo, mas ele está resistindo, é quem resistiu até então sem se descaracterizar, poderia fazer muito mais sim! Mas não faz muito mais, porque ainda não se conchava com determinadas coisas para ele ter muito. Nós também temos as rédeas seguras mesmo, na questão da religiosidade, na questão espiritual, do não crescimento demais, do não modernismo, demais, você agora entende porque o modernismo não é que negue, mas é que tem amarras e não adianta discutir esta questão, a gente pode até aprofundar adiante!”(Arani Santana)(Grifo nosso).

O testemunho de Arani, ainda que exagere um pouco na diferença com relação as outras entidades, acaba reforçando as questões que coloco anteriormente. Seu próprio depoimento, a despeito de querer atribuir ao Ilê a condição de herdeiro de uma estrutura da África pré-colonial, de maneira a justificar a manutenção dessa estrutura, expressa uma certa ambigüidade já que tece, pelo menos implicitamente, críticas a estrutura de poder.

E embora objetivo na seja definir aqui se o Ilê é primitivo, moderno ou contemporâneo, o termo primitivo tem que ser entendido enquanto uma produção discursiva a partir da qual os depoimentos são forjados como resultado dos intertextos produzidos em determinadas formações discursivas nas quais os sujeitos mesmo sendo dissidentes, se apropriam das

formulações de acordo com o grau de legitimidade que estas vão ganhando em determinados contextos e lugares onde se encontram.

Assim, não posso deixar de considerar que os membros do Ilê na sua maioria, sobretudo a diretoria, fazem parte de um estrato social de classe média dessas escolas cuja educação, como não poderia deixar de ser, faz parte de uma engrenagem capitalística, justificando, portanto, determinadas capitulações no discurso, é o uso de expressões legitimadas por uma ciência social darwinista, racista, de grande repercussão, que vai de Tylor a Gobineau¹¹¹, a exemplo de termos utilizados como primitivo, evolução da raça etc.

Todavia, é fato que nas práticas políticas dessa entidade se apresentam elementos de um patrimonialismo, na acepção weberiana, pois embora o Ilê seja uma entidade reconhecida como de utilidade pública - como tudo que deveria ser público no Brasil, conforme Raimundo Faoro em os Donos do Poder - não tem uma tradição de funcionar como tal, por não haver uma separação entre o que é público e o que é privado ou familiar e poder, como diz Foucault, não se apresenta só no Estado, mas nas suas micro esferas; é o que se pode em alguma medida, observar nas relações de poder que se apresentam nesta entidade, as quais, entretanto, devem ser entendidas, evidentemente, considerando as especificidade das condições desses negros e, sobretudo, a influência religiosa do candomblé, o qual, inclusive, conseguiu preservar uma espécie de Matriarcado.

Por outro lado, isso reforça a importância da entidade na promoção da mudança de atitude da sociedade em relação aos negros e que a ligação com os fundamentos do

¹¹¹ Esses autores procuravam colocar as diferenças étnicas e culturais numa perspectiva antropológico-evolucionista que não vê nelas mais do que fases diversas de um mesmo processo de transformação capitaneado pela civilização ocidental, ou seja, fases de verdade (Sodré,1983).Posso acrescentar aí o arauto da eugenia no Brasi, Renato Kehl, que juntamente com outros intelectuais, por exemplo, Monteiro Lobato, deram as suas contribuições para reforçar os estereótipos dos não descendentes de europeus no “nosso” país (Diwan, 2007)

candomblé, principalmente, foi fundamental para criar um sentimento de pertença sem o qual seria difícil aglutinar os negros discriminados em Salvador: “ *Mas o trabalho do Ilê foi fundamental nessa mudança de atitude do branco em relação a gente (...) todo mundo assume que é contra o racismo, mas quem vai pra rua realmente denunciar isso, somos nós do Ilê Aiyê, é quem está sempre brigando, batendo de frente contra esse tipo de coisa.*” (Vovô)

Evidentemente que o Ilê não é único nesta luta, ele faz parte de uma rede de combate ao racismo na qual estão entrelaçados não só o Ilê e o MNU, mas um conjunto de entidades, inclusive entidades religiosas ligadas ao candomblé, concebidas aqui, também, como movimento negro.

Trata-se de uma construção identitária, que além de contribuir na luta de combate ao racismo, projeta a imagem do Ilê como sendo um bloco que expressa um sentimento de pertencimento bem dissidente em relação aos padrões culturais políticos ocidentais, reforçando a ação desse grupo na busca daquilo a que chamam de “o lado da África”, e ainda ressalta a singularidade do Ilê em relação aos demais blocos afro.

Araújo, por exemplo, coloca que enquanto o Olodum procurou sua vitalidade não apenas na ligação com a comunidade de origem e nos valores da negritude, se distanciando da idéia de que bloco afro é só para negro, aceitando assim a participação irrestrita dos não negros e se inserindo com mais facilidade no mercado; o Ilê , optou por preservar o padrão de bloco só de negros, atitude considerada pela a autora como uma manifestação de radicalidade (Araújo, 1996:132)

Concordo que a posição do Ilê é uma forma de radicalidade, mas destacar que apesar de o Olodum ter inicialmente encontrado mais facilidade de inserção, principalmente no mercado, atualmente passa por sérias dificuldades – a exemplo da liminar impetrada pelo

Escritório Central de Arrecadação e Distribuição, ECAD, órgão responsável pelo recolhimento de direitos autorais que, através desta medida judicial, tentou impedir a saída do bloco, acusando a entidade de um débito acumulado durante vários anos¹¹² (A Tarde, 23/02/2001).

Já o Ilê, nesses mais de trinta anos, tem feito um percurso diverso, dando sinais de que cada dia está mais inserido no mercado; se no carnaval de 2000 já havia fechado um contrato de patrocínio com a rede Pão de Açúcar, no valor de 500.000 reais, no ano seguinte ele conseguiu ampliar muito seus negócios:

“A gente vinha batalhando há bastante tempo, recusando este tempo todo algumas propostas indecentes que vinham, propostas de patrocínio e de parceria, até conseguirmos bater o martelo na hora certa. É o projeto da turnê por todo o Brasil, vamos ter oportunidade de nos mostrar para todo o Brasil, sem precisar sair com a cuia na mão, sem depender do apoio governamental ou de políticos, nada disso, né? Então, a construção da sede é muito interessante. Um bloco só de negros conseguir aprovar no mesmo ano uns projetos no valor de sete milhões de reais, esses que nós conseguimos. E ter parceiros ao nível de BNDES, Petrobrás, Banco Ford, Furnas - Eletrobrás, além do nosso parceiro anterior, que o Grupo Pão de Açúcar, que foi o primeiro a efetivamente acreditar na gente, então isso vai abrindo um leque muito grande para as outras entidades. (Vovô, boletim Informativo do Bloco Ilê aiyê, O Mondo,02/2001)

Daí para frente com a construção da sua sede própria, diga-se de passagem num grandioso prédio de quatro andares cuja a estrutura dignas de ONGs do Atlântico Norte. Com essa estrutura o Ilê Aiyê passou a ser além de pop Star, um grandioso investimento de mercado mostrando que não é nem um pouco contra o mercado.

Evidentemente, não se pode julgar a forma como são administradas as entidades, se uma é melhor que a outra, pois cada uma tem sua especificidade e se articula no contexto

¹¹² A iminência de execução dessa liminar causou uma comoção e um constrangimento enorme a todos que direta e indiretamente estavam envolvidos com o Olodum e só na véspera da saída do bloco que de fato foi contornada a situação, mesmo assim o advogado da ECAD, Samuel Fahel, divulgou em jornal que a dívida do Olodum vem se acumulando desde 1995 e que o bloco não pagou previamente pelas apresentações que faria durante o carnaval. Segundo esse advogado o Olodum é o maior devedor do Estado.(A Tarde, 23/02/2001)

econômico e político da Bahia de maneiras diferentes, todavia, é fato que o Ilê nesse começo do terceiro milênio tem crescido de maneira considerável, sobretudo na mídia, a ponto de ter assinado um contrato para que sua banda, a Banda Aiyê, puxasse o bloco de trio Traz a Massa no circuito do Campo Grande no domingo, dia 25 de fevereiro de 2001. Essa atitude tão comentada gerou tantas críticas quanto elogios, mas acabou reforçando a idéia de que o bloco não é tão hermético assim, principalmente em se tratando do mercado, até porque a partir desse contrato o Ilê estaria em cima do trio com seus dois vocalistas, doze percussionistas, um regente, e quatro dançarinas. Como disse o boletim Informativo Mondo, número 17: *“É uma oportunidade dos que não saem no Ilê, acompanharem um bloco puxado pelos mesmos músicos do afro-pioneiro”*.

Por isso, é necessário uma certa acuidade para se falar da radicalidade no discurso do bloco, pois o Ilê quanto ao mercado não constitui uma dissidência, muito pelo contrário, em que pese sua ação pretenda combater o racismo respeitando alguns fundamentos do bloco, a sua estética que tem inspiração nessa invenção do lado o lado africano.

Veja como o atual presidente da entidade, ao comentar sobre suas viagens para o exterior, entende a importância disso, no sentido de preservar as raízes, inclusive fazendo uma crítica aos negros norte-americanos, embora reconheça os seus avanços em termos de cidadania.

“O mais importante foi conhecer a África, o contato com os africanos. Foi muito bom ir para os Estados Unidos, sobretudo o convívio com os negros americanos foi interessante. Duas coisas bem diferentes; você ir ver a África, coisa bem próxima da Bahia, seu dia a dia, depois você ver os E. U. A., a tecnologia, o avanço do negro.. Mas, por outro lado, afastado do lado espiritual, que acho o negro americano mais frágil e o negro aqui na Bahia é mais forte, porque conseguimos preservar a religião, maior emoção e nos dá força. Quando fui em 83 em Angola... é difícil explicar, voltar a terra, a África mãe - não imaginava de um dia voltar lá,

meio complicado de entender, ter mais acesso as coisas que o negro africano, muita alegria muita tristeza também . A situação da África, uma terra tão rica e com tanta pobreza. Muito parecido com o Brasil. A maioria dos negros é muito pobre e isso faz a gente ter mais vontade de lutar e mostrar a capacidade que o negro tem.” (Antônio Carlos dos Santos Vovô)

Evidente que esse depoimento de Vovô expressa a existência de um sentimento de pertencimento proveniente de uma identidade construída, forjando uma África inventada ou reinventada tema que vamos debater no próximo capítulo, pois na Bahia persiste um imaginário sobre África que acaba essencializando os negros ou afro-baianos.

Mas, não é só o apelo africano dos membros das duas entidades, outros elementos provocam tensões nos projetos das entidades e do movimento negro como um todo, principalmente internamente no MNU o famigerado elemento de classe. Está colocado para os negros na sua luta política; contudo, a questão racial era relegada na luta política mais geral pela maioria dos partidos políticos, sobretudo por uma tendência marxista, que Antônio Sérgio Guimarães chama de pensamento marxista reducionista dos anos sessenta e setenta, que relegava a questão racial ao segundo plano, submetendo à questão de classe.

Essa tendência, que era mais incorporada pelo PCB, alegava que a superação dos problemas raciais só se daria mediante a solução das questões sociais como um todo que passa, segundo essa concepção, essencialmente pela luta de classe.

Tal postura, segundo Guimarães, acabava tratando as raças como inexistentes e a cor como um epifenômeno, emprestando um caráter socialista à democracia racial, na medida em que transformou a solução do problema do racismo num ideal só realizável pela luta de classes (Guimarães, 1995).

Essa leitura parece bastante apropriada para a situação atual dos partidos políticos de esquerda, sobretudo para a maioria das forças políticas internas do Partido dos Trabalhadores, uma vez que acabam concebendo os fenômenos sociais de forma

reducionista, fossilizando o conceito de classe, tomando-o de forma esquemática como elemento unitário enquanto uma essência em detrimento do processo histórico, no qual os sujeitos forjam suas identidades a partir das circunstâncias que lhes foram impostas.

Além disso, a questão não é saber entre classe e raça qual delas é determinante para a compreensão das relações sociais, mas como esses dois elementos, acrescidos de outras questões como gênero, sexismo, heterossexualismo etc. que se articulam, formando sistemas e códigos de dominação baseados em um conjunto infinito de preconceitos e discriminações que buscam inferiorizar os sujeitos que fogem aos padrões do homem branco europeu e/ ou americano.

Por outro lado, é preciso também considerar que essa não absorção da questão racial na luta política mais geral colocava e ainda coloca para o negro no Brasil o desafio de caminhar com suas próprias pernas, pensando novas estratégias de luta, novos referenciais, sem deixar de considerar a situação material em que se encontrou no pós-abolição da escravidão, e a forma específica de racismo no país.

De modo que a radicalidade do racialismo, a própria da maneira de ser e conceber o racismo no Brasil, e no nosso caso específico na Bahia, está tanto no MNU como no Ilê, guardando as devidas nuances, tanto nas práticas como nos discursos dos membros de uma entidade como no da outra, os negros estabelecem laços de pertencimento e estão entrelaçados pelo fio do racismo, uma vez que a condição de discriminado do negro tem sido o principal vínculo de ligação destas duas entidades, produzindo toda uma rede identitária, em que se produzem valores, ou seja, são subjetividades dissidentes.

De maneira que embora haja uma diferença em termos da estrutura organizativa em relação ao Ilê, por exemplo, isso não impossibilita a existência de uma força de aglutinação

por parte dessa entidade que garante um certo laço de pertencimento que transforma a condição de existência dos seus membros, formando uma comunidade étnico-racial e de sentido que por mais que apele para uma certa radicalidade, tem na cultura sua matéria prima, não como algo homogêneo, mas plural, por isso são ações dissidentes transindividuais e transculturais.

Enfim, são platôs, são discursos fundadores que edificam novos valores, novos heróis, onde os sujeitos assumem as palavras, instaurando acontecimentos capazes de estabelecer deslocamentos, rupturas que interferem na estrutura de poder vigente, produzindo subjetividades que correspondem a processos de (des)construção de identidades étnico-raciais.

CONCLUSÃO

È difícil tirar conclusões quando se analisa um movimento em termos do devir, sobretudo quando o objeto do trabalho é um movimento do qual dele faz parte como eu, que por mais que tenha um bom tempo sem atuar diretamente, é parte interessada e ao mesmo tempo se propõe ficar na fronteira. Todavia conto com alguns parceiros nesta empreitada, ainda que num certo momento eu me separe dele a partir de uma crítica que não deixa de ser respeitosa.

Esse autor, portanto, me auxilia nas minhas conclusões quando diz: O Negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas ele se fixou no centro de um universo de onde é preciso tirá-lo.” (Fanon,1983:10), pois essa citação de Fanon contribui para discutir a identidade e dizer: não nos fixemos, às vezes é melhor ser homem do que negro, ainda que não exista em si nem um nem outro, pois somos produtos de invenções cujas inversões são perigosas, uma vez que constituem em limites onde o criador pode esquecer a criatura e passar a ser refém desta, por outro lado, explica a sua afirmação segundo a qual o negro é escravo da sua negrura, assim como o branco é da sua brancura.

Ambas as entidades, através dos seus discursos e práticas na luta contra o racismo sofrido pelos negros, contribuem, cada uma a seu modo, para a construção e desconstrução de identidades étnicas-raciais em Salvador, produzindo subjetividades dissidentes, transculturais e transindividuais, que têm na cultura a sua matéria-prima.

Se por um lado as entidades conseguem ser criativas na produção da resistência ao reagir ao racismo que as colocam no devir, cujas conexões com outros devires minoritários acontecem em alguma medida; Por outro, falta dá um salto efetivo no sentido de operar a via de passagem para construção de uma outra realidade que vai para além de uma falsa democracia, buscando novos encontros, fazer novas parcerias, fugir das polaridades, do essencialismo, pois é preciso assumir como bandeiras mais eficientes para dar uma nova direção da luta contra racismo, para o qual se faz mister defender até uma nova miscigenação, um ideal de contra - pureza e ao invés de um humanismo radical, como reivindica o próprio Fanon, um anti-racismo radical, uma vez que sou crítico a crítica que pretende recuperar a modernidade, prefiro arruiná-la, afinal o que é o humanismo senão uma invenção da modernidade?

E para se contrapor ao racismo que funcionou como base de sustentação dessa modernidade e dessa subjetividade capitalística, só uma outra invenção que invista na subversão da subjetividade dominante permitindo o seu agenciamento. Investir, por assim dizer, “..no próprio coração da subjetividade dominante produzindo um jogo que a revela, ao invés de denunciá-la”. (Rolnik & Guattari,1996:32)

De maneira que como anunciei no primeiro capítulo estou com aquele para quem é preciso substituir determinados ideais de liberdade, pois ela está indissolivelmente ligada à noção de consciência. É necessário retomar a simulação, produzindo, inventando subjetividades que desmorem a subjetividade capitalística. (Rolnik & Guattari,1996)

Portanto é preciso investir na ambigüidade e porque não numa mestiçagem, ou melhor, numa negro-mestiçagem, numa outra democracia que aposte nas novas alianças, nos novos encontros , no devir negro que está por construir, pois ambas as entidades estudadas aqui

acabam ficado no meio da guerra dando munição para os inimigos, sem deixar de ser dissidentes, mas limitado pela lógica bipolar.

Todavia, é preciso ter cuidado ao analisar o movimento negro no Brasil, é necessário entender suas singularidades e se elas estão compatíveis com a peculiaridade do racismo aqui existente cujas manifestações, ainda que não sejam homogêneas, são de tamanha sua eficácia, sobretudo pela forma de ocultação como já expus, pela qual se por um lado é verdade que não existe uma só forma de racismo no Brasil, são várias, por outro, existe uma sutileza em esconder, uma farsa que atravessa as diversas maneiras de manifestar o fenômeno em se revela e esconde ao mesmo tempo, resultado de uma tecnologia que os negros também contribuíram em alguma medida, mas que não cabe ficar definindo quem é o culpado, trata-se de saber o como e os efeitos do racismo tem não só confinado pessoas, como exterminado entre outros resultados.

O racismo no Brasil trata-se de uma força que promove uma guerra e uma verdade sobre o outro insuportável que qualquer ações afirmativa que problematize a situação em si já é vitoriosa, contudo é preciso ter cuidado com determinados tipos de emancipação, observá-los a fim de verificar se não escondem correntes que nos aprisionam, por isso prefiro as cotas ou qualquer tipo discriminação, ainda que se coloque como positiva, enquanto um problema mais do que como solução.

Assim, há conceber os movimentos negros, não como vilão e sim como sujeitos que também são assujeitados e que, portanto, enfrentam dificuldades que pode levá-los a trilhar caminhos muitos próximos da linha de destruição, de um movimento mais unificado do que múltiplo, sem deixar por isso de produzir subjetividades dissidentes.

Sendo que esse movimento tem que também entender o racismo na sua complexidade e repensar bem como combatê-lo, pois ele consiste na quilo que Gonzaguinha chama de cama

de gato, alias esse é outro parceiro que tem a nos dizer sobre o racismo e com quem eu vou
essa tese finalizar

BIBLIOGRAFIA

ADESKY, Jacques d'. Racismo e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA, set. 1999.) nº 33, p. 71-86

ALBERTI, Verena. História oral: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC,1990.

ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz. A Invenção do Nordeste e Outras artes.2ªed.- Recife:FJN, ed. Massangana;são Paulo: Cortês,2001.

_____. Vidas por um fio, vidas entrelaçadas rasgando o pano da cultura e descobrindo o rendilhado das trajetórias culturais. Uberlândia, nº 8, jan./jun. 1993. (História & Perspectivas). p. 87-95

_____. Mennocchio e Riviére: “Criminosos da palavra, poetas do silêncio”. In: Revista Regaste - UNICAMP, Campinas- SP, nº 2, mês (2) 1991.

_____. Experiência: uma fissura no silêncio. Universidade Federal da Paraíba:1998. (mimeo).

_____. Breve, lento, mas compensador: a construção do sujeito nordestino no discurso socio-antropológico e biotipológico da década de trinta. Comunicação apresentada no GT:Sujeito, Indivíduo, Pessoa do VIII Encontro de Ciências Sociais do Norte/Nordeste,: 1997. Salvador, Afro-Ásia, CEAO/ EDUFBA, nº 19/20:1997.

APPIAH, Kwame Anthony. “Racisms”. In: GOLDBERG, David Theo. Anatomy of racism. Universit of Minnesota Press, 1990. p 3-17.

_____.In my father’s house: Africa in the philosophy of culture. New York, Oxford University Press, 1992.

ARAÚJO, Maria do Carmo. Festa e resistência negra: o carnaval no contexto dos blocos afro Ilê Aiyê e Olodum em Salvador - Ba. Paraíba, UFPB, 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia)

AGIER, Michel. “As mães pretas do Ilê Aiyê: Nota sobre o espaço mediano da Cultura”. Salvador, Afro-Ásia, CEAO/ EDUFBA, nº 18, ,1998. p 53-81

ARGIER, Michel. Espaço urbano, família e status social; o novo operariado baiano nos seus bairros. Salvador, Caderno CRH, 1990.

ARGIER, Michel. Notes sur lês relations raciales et sociales à Bahia. Salvador, ORSTROM/CRH, UFBA, 1988.

AURÉLIO, M. A. de Figueiras Gomes. Pelo Pelô: história cultura e cidade. Salvador, Editora da Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Arquitetura, UFBA, 1995. (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo)

AZEVEDO, Thales. As Elites de Cor Numa Cidade Brasileira: Um estudo de ascensão social & Classes sociais e grupos de prestígio. 2ªed.Salvador:EDUFBA:EGBA.1996.

_____. Democracia racial: ideologia e realidade. Petrópolis, Vozes, 1975.

_____. Povoamento da Cidade de Salvador. Editora Itapuã-Coleção Baiana, 3ª.edição: 1969.

BACELAR, Jefferson. Etnicidade.Ser negro em Salvador. Salvador. Ianamá; PENBA, 1989.

BAIROS, Luiza. Orfeu e poder: perspectiva afro- americana sobre a política racial no Brasil. Salvador, Afro-Ásia, 17, CEAO/ EDUFBA, 1998.

_____. “Lembrando Lélia Gonzalez (1935 a 1994)”. In: Afro-Ásia, 23, Salvador, CEAO/ EDUFBA, 2000.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. 2ª edição, São Paulo: Ed. Nacional - Brasília, INL/ Brasileira :1978. v.313.

BERNARDO. Terezinha & CARDOSO DA SILVA, Francisco Carlos. A Subjetividade do Protesto Negro: Identidade, racismo, cultura e política. In: MAGALHÃES, Livia Diana Rocha & ALVES, Ana Elizabeth Santos & CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. Orgs. Lugares e Sujeitos da Pesquisa em História, Educação e Cultura. São Carlos: Pedro & João editores, 2006.

BERNARDO. Terezinha. (prefácio) In: CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt santos & MAGALHÃES, Livia Diana Rocha Memórias e Trajetórias de Pesquisa. Campo Grande: ed Uniderp, 2005.

_____. Negras, Mulheres e Mães: Lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro:Pallas, 2003.

BERND, Zilá. A questão da negritude. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas lingüísticas. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo (Clássicos; 4), 1996.

CARDOSO DA SILVA, Francisco Carlos. A especificidade do movimento negro no Brasil. Feira de Santana, ADANDÉ, ano 1,nº 1, abril de 1999.

_____. A Subjetividade, Desconstrução e Construção de Identidade: análise das velhas e novas roupagens do racismo no Brasil. <http://www.espaçoacademico>. Revista Espaço acadêmico, 2006.

_____. (Des)construção de identidade Étnico-racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo. Dissertação de Mestrado em Sociologia – UFPB. Campina Grande: 2001.

CARVALHO, Maria Rosário de. Identidade étnica, mobilização política e cidadania. Salvador, UFBA/EGBA, 1989.

CASTRO, Nadya Araujo et alii. Imagens e identidades do trabalho. São Paulo: Hucitec, 1995.

CHALHOUB, Sidney. Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão. São Paulo: Perspectiva, 1988.

CERTEAU, Michel de. A cultura no plural. Campinas/ S. P.: Papyrus, 1995.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. 3ª edição. Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.

COSTA, Sérgio. Dois Atlânticos: Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. B.H: ed UFMG, 2006.

DA MATA, Roberto. Carnavais, Malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

DIWAN, Pietra. Raça Pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2007.

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURKHEIM, E. As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, Coleção Tópicos, 1996.

DURKHEIM, E. As regras do método sociológico. 8ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FANON, Frantz. Pele Negra, máscaras brancas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FAORO, R. Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro. 5ª. edição. Porto Alegre: Editora Globo, 1979.

FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciado em 2 de dezembro de 1979. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. As palavras e as coisas; uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

_____. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau ed., 1996.

_____. Em defesa da Sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Vigiar e Punir; A história da violência nas prisões. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1987.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classe. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1995. (2v).

_____. Significado do protesto negro. São Paulo: Cortez, 1989.

FRY, Peter. O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil. São Paulo: Revista da USP.n.28, Dez-jan-fev.,1995-6.

FRY, Peter. (et alii). Negros e brancos no carnaval da Velha República. In: REIS, J. José, (org.). Escravidão e Invenção da Liberdade, Estudo Sobre o Negro no Brasil. SP: Brasiliense, 1988.

FREYRE, Gilberto. Casa - Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal. Recife: (CEPE) Companhia Editora de Pernambuco,1970. (2º Tomo).

FRANCISCATO, Cristina Rodrigues. A sedução do mito. In: Revista THOT, n.28, abril/2004.

GENOVESE, Eugene D. A terra prometida: o mundo que os escravos criaram. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GODI, Antônio Jorge V. Dos Santos. “Música afro-carnavalesca: das multidões para o sucesso das massas elétricas”. In: SANSONE, Lívio & SANTOS, Jocélio Teles (orgs.). Ritmos em trânsito: sócio- Antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador, BA: Programa A Cor Da Bahia e Projeto S.A.M.B.A, 1997.

GONZALEZ, Lélia & HAZENBAL, Carlos. O lugar de negro. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GUATTARI, Felix & DELEUZE, Gilles. Mil Platôs; Capitalismo e esquizofrenia: tratado de nomadologia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, V.5. (Máquina de Guerra).

GUATTARI, Felix & ROLNIK, Suely. Cartografia do desejo. 4ª edição. Petrópolis/ R. J.: Vozes, 1996.

GUERREIRO, Goli. Um mapa preto e branco da música da Bahia: territorialização e mestiçagem no meio musical de Salvador (1987/1997) In SANSONE, Lívio & SANTOS, Jocélio Teles (orgs.). Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador, BA: Programa A Cor Da Bahia e Projeto S.A.M.B.A, 1997.

GUIMARÃES, Antônio Alfredo Sérgio. Racismo e grupos de cor no Brasil. Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) (27):, Abril ,1995. 45-63.

_____, Antônio Alfredo Sérgio. “As Elites de Cor e os Estudos das Relações Raciais”. In: Tempo Social; Revista de Sociologia da USP. São Paulo, 8(2): outubro, 1996. 67-82.

_____, Antônio Alfredo Sérgio. “Cor, Classe e Status nos Estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940/1960”. In MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura. (orgs.) “Raça, ciência e sociedade”. Rio de Janeiro, Fiocruz:1996.

_____, Antônio Alfredo Sérgio. Políticas públicas para a ascensão dos negros: argumentando pela ação afirmativa. Salvador, Afro-Ásia,18, CEAO/ EDUFBA:1998.

_____, Antônio Alfredo Sérgio. Preconceito e discriminação: queixas e ofensas de tratamento desigual dos negros no Brasil. Salvador: publicação do Programa a Cor da

Bahia. (Mestrado em Sociologia) - Faculdade Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. n.3(1997),- Salvador; Novos Toques,1998

GUINSBURG, J. Raça e ciência. Perspectiva. S.P., 1960 v. I e II

HARVEY, David. Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HANCHARD, Michel. Orpheus and power:the moviment negro of Rio de Janeiro and São Paulo. Brazil, 1945-1988. Princeton, New Jersey: Princeton Universite Press,1994.

HANCHARD, Michel. “Americanos”, brasileiros e a cor da espécie humana: uma resposta a Peter Fry”. São Paulo: Revista da USP, n.71, set-out-nov,1996.

_____, Michel. “Cinderela negra: raça e esfera pública no Brasil”. Rio de Janeiro: Revista Estudos Afro-Asiáticos, n.30, 1996.

_____, Michel. “Resposta a Luiza Bairros”. Salvador, Afro-Ásia,18, CEAO/EDUFBA:1998

HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do espírito. Petrópolis:Vozes,1992.

HIPÓLITO, Rita de Cássia. Além Daquele Carnaval. Dissertação de Mestrado em Sociologia USP, São Paulo: 2005.

HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOLANDA, Heloísa Buarque de. Impressões de viagem. CPC, vanguarda e desbunde: 1960-1970. São Paulo: Brasiliense, 1980.

IANNI, Otávio. “A Racialização do Mundo”. In: Tempo Social; Revista de Sociologia da USP. São Paulo, 8(1), , Maio, 1996. 1-23.

JONES, James E. “The Rise and Fall of affirmative Action”, in Herbert Hill and James Jones (orgs.). Race in America the struggle for equality. Madison, The University of Wisconsin Press, 1993.LYOTARD, Jean- François. O pós-moderno. 4ª edição. Rio Janeiro: José Olympio, 1993.

LOPES, A.M.& ARNAUT, L. História da África: Uma introdução. Belo Horizonte, ed Crisálida:2005.

KI-ZERBO, J. Para quando África?:entrevista com René de Holesnstein, Rio de janeiro, Pallas: 2006.

KUPER, Adam. Cultura, a visão dos antropólogos. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

MACRAE, Edward. A Construção da igualdade; identidade sexual e política no Brasil da “abertura”. Campinas, SP; Editora da Universidade Estadual de Campinas: 1990.

MAINGUENEAU, Dominique. Novas tendências em análise de discurso. Campinas, SP: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1989.

MAIO, Marcos Chor. A história do projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil. Rio de Janeiro. IUPERJ, 1997. (Tese de Doutorado).

MALERBA, Jurandir. Os brancos da Lei: liberalismo, escravidão e mentalidade patriarcal no império do Brasil. Maringá, EDUEM, 1994.

MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Editora Estampa, 1976.

_____. O capital. São Paulo: Nova Cultural, 1986.(Coleção Os Economistas).

MGNOLO, W.D. Histórias Locais/Projetos Globais : colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte, ed UFMG, 2003.

MONTEIRO, Tânia Penido. Etnotextos: Uma opção de pesquisa com fontes orais. Salvador, Revista FAEBA, nº3, 1994.

MORALES, Ana Maria. Etnicidade e Mobilização Cultural Negra em Salvador. Salvador, 1990. Dissertação do Mestrado em Ciências Sociais da UFBA.

MUNANGA, Kabengele. Negritude: Usos e sentidos. 2ª edição. São Paulo: Ática,1988.

_____. Identidade Étnica, Poder e Direitos Humanos. In: Revista THOT, n.28, abril/2004.

THOT, n.28, abril/2004.

NASCIMENTO. Abdias & ELIZA Larkin Nascimento. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil,1938-1997 In: GUIMARÃES, Antônio Sérgio & LYNN, Huntley Orgs.Tirando a Máscara: Ensaio sobre o racismo no Brasil. Ed Paz e Terra:2000.

NASCIMENTO, Eliza Larkin.O Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra. Petrópolis. Editora Vozes:1981.

NIETZSCHE, F. W. O anticristo. São Paulo: Editora Moraes, 1984.OLIVEIRA, Valdir Freitas & LIMA, Vivaldo Costa. Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1937.

ORLANDI, Eni Puccinelli (org.). Discurso fundador: a formação do país e a construção de identidade nacional. Campinas/,SP.: Pontes, 1993.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez; Campinas SP: Editor da Universidade de Campinas, 1990.

PAES, Maria Helena Simões. A década de 60: rebeldia, contestação e repressão política. 2ª edição. São Paulo: editora Ática, 1993.

PIERSON, Donald. Pretos e brancos na Bahia. São Paulo: Nacional, 1971.

PIERSON, Donald. Negroes in Brazil: study of race contact in Bahia. Chicago: Univresity of Chicago Press, 1942.

PINHO, Patrícia de Santana. Reinvenções da África na Bahia. São Paulo, Annablume:2004.

REX, John. Raça e etnia. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- RISÉRIO, Antônio. Carnaval ijexá. Salvador-BA: Corrupio,1981.
- RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. 2ª edição. São Paulo: Ed. Nacional,1935.
- ROLNIK, Suely. Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- SADER, Eder. Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SAID, Edward W. Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo, Companhia das Letras:1990.
- SANSONE, Lívio. “Funk baiano; uma versão local de um fenômeno global”. In SANSONE, Lívio & SANTOS, Jocélio Teles (orgs.). Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador, BA: Programa A Cor Da Bahia e Projeto S.A.M.B.A: 1997.
- SANSONE, Lívio. Negritude e racismo globais? uma tentativa de relativizar alguns paradigmas "universais" nos estudos da etnicidade a partir da realidade brasileira. Porto Alegre :Horizontes antropológicos/Religião. ano 4, n.8, p.285: 1998.
- SANSONE, Lívio. “O Local e o Global na Afro-Bahia contemporânea”. Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº29, p.65-84, 1995.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. A Invenção do Ser Negro: Um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- SANTA RITA, Orlando & SANTOS, Manoel Mário R. dos. Reggae: Um eco da África negra. Feira de Santana. ADANDÊ, ano 1, nº 2 outubro/novembro de 1999.
- SCHWARCZ, L. Moritz. O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questões Rrciais no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, L. Moritz. “Usos e Abusos da Mestiçagem e da Raça no Brasil: Uma História das Teorias raciais em Finais de Século XIX”. In: Afro-Ásia, n.18, Salvador, EDUFBA, 1996.
- SKIDMORE, Tomas. Brasil de Castelo a Tancredo (1964-1985). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988 .
- SKIDMORE, Tomas. O Brasil visto de fora. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- SKIDMORE, Tomas. White into black. Duham and London: Duke Universite Press, 1993.
- SCHNEIDER, Michel. Ladrões de Palavras: ensaio sobre o plágio, a psicanálise e o pensamento. Campinas, ed. Unicampi, 1990.
- SILVA, Eduardo & REIS, João José. Negociação e conflito. São Paulo: Companhia Das Letras, 1989.
- SILVA, Jonatas C. da. “História de Lutas Negras: Memórias do Surgimento do Movimento Negro Unificado na Bahia”. In: Movimento Negro Unificado(1978-88).10 anos de luta contra o racismo. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.

SILVA, Maria Palmira. Bloco Afro Ilê Aiyê seus protestos e sua beleza: um estudo psicossocial das minorias ativas na constituição da identidade negra na Bahia. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1995. (Mestrado em Psicologia Social).

SILVA, Maria Auxiliadora G. da. Encontro e desencontros de um movimento negro. Brasília: Fundação Palmares, 1994.

SILVEIRA, Renato da. Os Selvagens e a Massa: O Papel o Racismo Científico na Montagem da Hegemonia Ocidental. Salvador, Afro-Ásia, nº23, CEAO/ EDUFBA, 2000.

SODRÊ, Muniz. A verdade seduzida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988.

SOUZA, Pedro de. “A Boa Nova da Memória Anunciada”. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.). Discurso fundador: a formação do país e a construção de identidade nacional. Campinas, SP.: Pontes, 1993.

WEBER, Max. Metodologia das ciências sociais. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1992. (Partes I e II).

WEBER, Max Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. III edição, Brasília/ DF: ed. U. N. B., 1994.

WEST, Cornel. Questão de raça. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

VIANA FILHO, Luiz. O negro na Bahia. 2ª edição. São Paulo: ed. Martins/MEC, 1976.

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. A africanização do carnaval de Salvador-Ba; A recriação do espaço carnavalesco (1876-1930). São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1995. (Mestrado em História).

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. “Folguedos negros no Carnaval de Salvador (1880-1930)”. In SANSONE, Lívio & SANTOS, Jocélio Teles(orgs.). Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador, BA: Programa A Cor Da Bahia e Projeto S.A.M.B.A: 1997.

DISCOGRAFIA

DAÚDE. Afro Olodum multimídia. Rio de Janeiro: Natasha Records/ Sony Music, 1997. 1 compact disc, faixa 1, 3.min 4s.

EVANGELISTA, Genivaldo. ILÊ AIYÊ. População magoada. Salvador: Estúdio WR, 1996. 1 compact disc, faixa 8, 4min 05s.

NASCIMENTO, Gilson. Aos dezenove remos. Salvador: Estúdio WR, 1996. 1 compact disc, faixa 6, 3min 13s.

ILÊ AIYÊ. Ilê Aiyê para somar. Rio de Janeiro: Natasha Records/Sony Music, 1999. 1 compact disc, faixa 2.

ILÊ AIYÊ. A esperança de um povo. Salvador: Estúdio WR, 1996. 1 compact disc, faixa 2, 3min 29s.

ILÊ AIYÊ. América Brasil. Salvador: Estúdio WR, 1996. 1 compact disc, faixa 2, 2min 35s.

ILÊ AIYÊ. Negra tentação. Salvador: Estúdio WR, 1996. 1 compact disc, faixa 7, 3min 15s.

FONTES DOCUMENTAIS

BOLETIM INFORMATIVO DO ILÊ AIYÊ. O mundo. Salvador. Nº 17. fev. 2001. Suplemento anual.

CADERNO DE EDUCAÇÃO DO ILÊ AIYÊ. Salvador: Ilê Aiyê, v. 1, p. 5-32, mai. 1995.

CADERNO DE EDUCAÇÃO DO ILÊ AIYÊ. Salvador: Ilê Aiyê. v.2, p. 1-35, jan. 1996.

CADERNO DE EDUCAÇÃO DO ILÊ AIYÊ. Salvador: Ilê Aiyê. v. 5, p. 5-51, jan. 1997.

CADERNO DE EDUCAÇÃO DO ILÊ AIYÊ. Salvador: Ilê Aiyê. v. 6, p. 9-50, fev. 1998.

CADERNO DE TESES DO XXI Congresso do Movimento Negro Unificado.

CADERNO DE TESES do XXII Congresso do Movimento Negro Unificado

Programa de Ação, Estatuto e Carta de princípios do Movimento Negro Unificado

JORNAL LE MONTE, 25 de outubro de 1981.
www://noticias.uol.com.br/midiaglobal/lemonde.

RELAÇÃO DAS ENTREVISTAS REALIZADAS

Entrevista 01, realizada no bairro da Federação, no dia 23 de maio de 1998, em Salvador.

Entrevista: Arani Santana, professora e diretora do bloco

Entrevista 02, realizada na sede do IlêAiyê no Curuzu, no dia 20 de junho de 1998, em Salvador.

Entrevistado: Antônio Carlos dos Santos Vovô, presidente do Bloco.

Entrevista 03, realizada na Universidade Estadual da BahiaUNEB, no dia 18 de junho de 1998, em Salvador.

Entrevistado: Valdélío Santos Silva, professor universitário.

Entrevista 04, realizada no centro da Cidade de Salvador no dia 18 de junho 1998.

Entrevistada: Suely Silva, Contadora e funcionária da Universidade Federal da Bahia, UFBA.

Entrevista 05, realizada em 22 de Agosto de 1998 em Brasília.

Entrevistada: Maria de Lourdes, professora universitária.

Entrevista 06, realizada na sede do Ilê Aiyê no Curuzu, no dia 20 de junho 1998, em Salvador.

Entrevistado: Jonatas Conceição, locutor e diretor do Bloco Ilê Aiyê.

Entrevista 07, realizada no CRH da UFBA, no dia 15 de junho de 1998, em Salvador.

Entrevistada: Luiza Bairros, professora universitária.

Entrevista 08, realizada no bairro de Ondina, no dia 21 de junho de 1998 em Salvador.

Entrevistada: Valdeci Nascimento, professora.

Entrevista 09, realizada no centro da cidade de Salvador no dia 18 de junho.

Entrevistada: Cláudia Pacheco, socióloga .

Entrevista 10, realizada no dia 21 julho de 2001 no Pelourinho.

Entrevistado: Luis Alberto, Deputado Federal pelo Partido dos Trabalhadores.

Entrevista 11, realizada no centro da cidade de Salvador no dia 02 de Junho

Entrevistada: Cátia Cardoso, socióloga.

Entrevista 12, realizada no dia 22 de junho de 1998, no escritório do Deputado Federal Luis Alberto, no centro de Salvador.

Entrevistado: Edmilson Cerqueira, historiador.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)