



A “REAFRICANIZAÇÃO” RECENTE DA BAHIA ENQUANTO UMA AÇÃO ANTI-RACISTA

ARMANDO ALMEIDA¹

Resumo

A questão racial parece exigir a construção de uma nova sensibilidade e prática política, capaz de alterar hábitos e valores impregnados desde a escravidão na cultura e na sociedade brasileira, legitimados, sobretudo nas relações cotidianas. A ação que se desencadeia com o Ilê Aiyê, forjada por jovens negromestiços da periferia de Salvador, e que rapidamente repercute sobre o cotidiano da cidade, alterando-o profundamente, marca uma nova atitude da população negromestiça da Bahia frente à questão da cor e do racismo. A sua política não transita pelas vias institucionalizadas. Opera sobre o campo das práticas culturais. Opera mudanças de comportamentos e de visão de mundo, transformando sentimentos negativos de ampla faixa da população baiana, quanto a seus traços de origem negra, em algo positivo e mobilizador, base para uma nova inserção social.

Palavras chave: reafricanização, negritude, relações de poder, política e racismo.

¹ Doutorando do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Orientando de Renato da Silveira. E-mail: armando.almeida@gmail.com

Os fatos sociais mais comumente associados ao que se chamou - e tem se chamado - de “reafricanização” na história recente da Bahia estão geralmente.....

Os fatos sociais mais comumente associados ao que se chamou - e tem se chamado - de “reafricanização” na história recente da Bahia estão geralmente identificados com uma nova atitude da juventude negromestiça de Salvador e de seu Recôncavo, expressa, sobretudo por um outro comportamento em relação às suas origens africanas e à negritude. Como nunca havia acontecido antes, ao menos em dimensões tão significativas, a cidade coloriu-se de uma estética inspirada na África. É fato. Visível nas roupas, penteados, e na música. Fenômeno quase sempre fortemente localizado no início dos anos 70, mais especialmente a partir de 74 com a fundação do Ilê Aiyê. Que acabou se tornando o grande marco de início de um processo que vem se desdobrando até os dias de hoje.

Ainda assim, embora este seja reconhecidamente grande marco de uma nova atitude da população negromestiça da Bahia frente à questão da cor e do racismo, ele é comumente ignorado enquanto tal quando a questão é dimensionar politicamente a militância anti-racista contemporânea. Em geral, toma-se como referência de ação e postura política desta população frente ao assunto aquele tipo de militância que se origina do chamado Movimento Negro Unificado (MNU), organizado em 1978, quase simultaneamente em São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. Em detrimento da dimensão política de ações que lhe antecedem, como é o caso da “reafricanização”. É de se esperar que isto seja consequência do que predomina no senso comum. Normalmente quando se fala em ação política, em universo da política, relega-se, quando não se desconhece totalmente, a negociação política que se desenrola fora do campo delimitado institucionalmente para ela. É, pois, precisamente na contramão desta postura que se pretende andar ao longo deste ensaio. Parte-se da necessidade de uma compreensão mais ampla do fazer político na interpretação de determinadas conformações sociais. Que inclui as práticas individuais, a permanente disputa cotidiana, e que vai além dos canais oficiais de negociação política e do âmbito de suas instituições. Objetiva-se organizar, aqui, uma primeira incursão sobre o significado da militância que se estrutura naqueles anos em que a “reafricanização” nos atropela. E, para isto, não há como evitar comparações com modos tradicionalmente consolidados do exercício da política.

É significativo que tudo aquilo que melhor caracteriza aquele momento, de um modo ou outro, permaneça vivo e viçoso. Não se diluiu. Não se confundiu. Suas ações continuam independentes e peculiares. Ainda que suas sedes compartilhem a mesma

ladeira, no mesmo bairro da liberdade, e muitos de seus membros transitam nas duas militâncias, eles permanecem delimitando territórios de ação social e política. Não se confundindo.

Não há como ignorar que a “reafricanização” recente da Bahia foi essencial à reorganização do movimento negro no Brasil, e do MNU. Fato este, aliás, de que o Ilê parece estar convencido. Assim está documentado em seu *site*, em texto que relata sua história: “a movimentação dos negros baianos em épocas mais recentes e *com características e reivindicações novas e atualizadas* (grifos meus), tem como seu ponto de partida a criação, em 1974, do Bloco afro Ilê Aiyê, no Curuzu” (www.ileaiye.org.br). Embora as tais ações posteriores possam realmente articular-se a partir de “características e reivindicações novas e atualizadas”, a verdade é que a rearticulação dos movimentos negros não substituiu, como um possível avanço, o papel e a ação social e política dos blocos afro.

A ação que se desencadeia com o Ilê Aiyê, forjada por jovens negromestiços da periferia de Salvador, e que rapidamente repercute sobre o cotidiano da cidade, alterando-o profundamente, tem marcas muito próprias. A sua política não transita pelas vias tradicionais. Ela é de uma outra natureza. Opera sobre o campo das práticas culturais. Opera mudanças de comportamentos e de visão de mundo. Não por acaso, é a partir daquele momento que a população negromestiça baiana, maçicamente, se dá conta de que também o negro é lindo. Entrevistado por mim, durante o carnaval de 2007, o diretor e militante do Coletivo de Entidades Negras da Bahia – CEN - BA, Ari Sena, enfatizou a dimensão cultural das mudanças que se processaram a partir dos primeiros anos da década de 70, sintetizando-a pelo fato da geração de seu filho crescer sem ter vergonha de ser negro. Afinal, negar a negritude, em última instância, é uma forma de se proteger do racismo. É, pois, neste sentido que é radical a mudança que se processa a partir daquele instante. É grande a população que passa a assumir sua negritude. Que sai de uma postura fundada na assunção de modelos eurocêtricos e brancos para uma estética que valoriza as origens africanas e diaspóricas. Esta é, possivelmente, a diferença mais fundamental desta nova atitude. E ela é de extrema radicalidade. É inegável. E não pode deixar de ser creditada ao que se consolida a partir daquele momento da “reafricanização” recente da Bahia. Uma clara demonstração de que a questão racial não é apenas uma questão de igualdade de direitos civis, mas também de construção de uma nova sensibilidade e atitude social capaz de alterar

hábitos e valores impregnados desde a escravidão na cultura e na sociedade brasileira. Esta é, pois, uma ação eminentemente política².

Bem cabe a pergunta: por que a “reafricanização” antecede este movimento negro que acaba de comemorar 25 anos? Que fatos históricos, e que conjunção social, cultural e política a explicam?

A “reafricanização” e o movimento negro contemporâneo não foram pioneiros nas lutas anti-racismo. Embora sejam marcos delas, pela dimensão e mudanças que provocaram. Encontramos diversos tipos de subversão da ordem também em passado mais remoto. Antonio Risério, atento ao assunto, chega a diferenci-los, identificando-os por “estratégia do quilombo” e “estratégia do terreiro”, destacando, sobretudo a dimensão simbólica de significativos processos de resistência/acomodação negociados cotidianamente (2007), que caracterizaria esta última, e a distinguiria daqueles obtidos pela força ou fuga. “Reafricanização”, aliás, foi uma expressão cunhada por ele em seu pioneiro *Carnaval Ijexá* (1981). E, também foi ele que pioneiramente apontou para a relação desta com a contracultura. É de há muito que a população negromestiça marca posição e toma partido no mundo das apropriações simbólicas, resignificando também o patrimônio cultural europeu;’ sincretizando suas práticas religiosas, hibridizando a música de origem africana com a musicalidade lusitana, africanizando o carnaval, reinventando festas católicas, ou incorporando falares africanos na língua portuguesa. Além, é claro, do que fez e tem feito na culinária, na dança, e no campo das afetividades. Eduardo Silva, refletindo sobre a resistência negra no período escravista, chega a afirmar que “os escravos negociaram mais que lutaram abertamente contra o sistema”, conquistando e preservando espaços, disputados a cada instante de seu dia a dia (1989, p.14). Mesmo no século 20, quando o foco não mais é a condição escrava, ações que convergem para uma ou outra atitude são freqüentes em nossa história, através, por exemplo, das Frentes Negras e da imprensa negra, por um lado, e também do samba e do futebol, por outro. Formas distintas de negociar e lidar com o simbólico.

Certamente muitas histórias conspiraram a favor daquela mudança de comportamento e atitude que marcou significativa parcela da juventude negromestiça baiana no início dos anos 70. Pode parecer plausível pensar-se que negros, índios, homossexuais e mulheres conseguiram driblar mais facilmente a censura pelo inusitado da questão que punham na mesa. Causando estranheza e pegando a arena política

² A título de ilustração: Livio Sansone, em seu livro *Negritude sem etnicidade*, chega a lamentar que as relações raciais brasileiras não se traduzam em política, certo de que esta só pode ser tratada como tal se partidariamente posicionada, excluindo, com isto, a cultura do campo da política (2004, p. 155).

despreparada para impor barreiras. Pois, vivia-se em plena ditadura militar. Contudo, atribuir o vulto adquirido por estas questões a uma debilidade do regime diminui em muito a dimensão da força social que se desencadeava naquele instante. Subestima-a. Se assim fosse, ela seria transitória. Não é o que a realidade nos mostra. Há uma nova atitude que ficou, e se multiplicou. Além do mais, não dá para desconhecer depoimentos como este abaixo, que se lê no *site* do Ilê:

Existiram dificuldades no início. Os negros não assumiam sua condição racial e havia o medo de serem tachados de comunistas. Esse medo era generalizado no meio da liderança negra da época. O Brasil, em 1974, vivia num clima de terror extremado, e qualquer manifestação cultural ou política que fosse diferente e viesse de encontro a padrões estabelecidos da ordem vigente, era cuidadosamente vigiada e duramente reprimida (www.ileaiye.org.br).

Os anos que precederam à crise do petróleo (1973) - que em si anunciava um novo jogo mundial de forças - viram o Brasil gradativamente se aproximar da África e do chamado Terceiro Mundo. Isto estava sinalizado pelo imediato reconhecimento brasileiro da independência de Angola e Moçambique. Naquele instante, estava em gestação uma nova ordem mundial globalizada. Ao mesmo tempo, não era pequena a brecha que se abria internamente com a “distensão política” que naquele momento negociava-se com os militares golpistas representados por Geisel. Nesta trama também estavam enredados os negromestiços baianos, pois eram parte dela. Aqueles jovens eram produtos de uma Bahia em processo de industrialização e internacionalização do capital. A atitude que desencadearam foi uma resposta a mudanças no contexto local e internacional, e, ao mesmo tempo, uma tradução deles³. O Ilê Aiyê não seria possível sem a ascensão social de uma parcela negromestiça da população, absorvida pela industrialização do entorno do município de Salvador, que por aqui se implantou depois do petróleo e da Petrobras. Cai como luva, para ilustrar o que se disse acima, o trecho abaixo de uma reflexão feita por Livio Sansone:

Mais negros do que nunca conseguiram obter empregos formais com oportunidades de mobilidade social, numa transição gradativa que deflagrou o início de um tipo diferente de consciência social e racial. De 1964 a 1983, a junta militar reprimiu os direitos civis e desestimulou a organização dos negros. Ainda assim, os dez anos decorridos entre o começo da década de 1970 e o da de 1980, que corresponderam a um afrouxamento do controle militar, foram um período de crescimento e criatividade para as organizações negras e a cultura negra (SANSONE, 2004, p. 43).

³ Muito esclarecedora sobre o assunto é a leitura do ensaio “‘*The songs of freedom*’: notas etnográficas sobre cultura negra global e práticas contraculturais locais” de Osmundo de Araújo Pinho (1997, 181-200).

Tudo isto também não aconteceria sem a “contribuição milionária de todos os erros”⁴ cometidos pela contracultura, que poderosamente coloriu o cotidiano daquela juventude. As discussões culturais que ela trouxe à baila, em dimensão de massa, colocaram definitivamente na agenda política da esmagadora maioria dos países ocidentais as chamadas questões das minorias. Risério vai buscar nos precursores da contracultura “o início de uma nova sensibilidade para a questão racial”. Para ele, foi a partir da recusa ao modo americano de vida que aqueles jovens rebeldes da *beat generation* “puderam promover uma espécie de abertura antropológica, uma vinculação direta e simétrica com pessoas e signos excêntricos, do ponto de vista do sistema cultural hegemônico” (2007).

A música cumpriu um papel fundamental na comunicação entre os jovens ocidentais naqueles anos contraculturais. Especialmente o *rock and roll*. Não por acaso, a “reafricanização” também foi *pop*. Aquela juventude era *pop*. Gostava de *rock*, *funk* e *soul*. Era fã de James Brown. Além de *ligadona* na TV, que há bem pouco havia se conectado em rede nacional, com transmissões via satélite e em cores, anunciando a era da informação⁵ e aproximando culturas como nunca dantes. Não é demais chamar-se a atenção de que a contracultura por aqui, como era de se esperar, recebeu uma leitura bem local, própria ao contexto cultural, econômico e político brasileiro, e veio a se manifestar de diversas maneiras e formatos⁶, onde a construção de novas identidades negras parece ser uma delas. Suas representações são muito próprias. Obedecem a “uma lógica interna”, diz Sansone (2004, p.249). Vale lembrar que através do rock também a Jamaica produziu versões locais, que, exportadas, vieram marcar fortemente a Bahia. O primeiro disco de Bob Marley a fazer sucesso foi lançado em 1973. Ainda que a Bahia somente venha a consumi-lo largamente alguns anos depois. Não por acaso Paul Gilroy (2001) se refere a este fenômeno em escala mundial como ações contraculturais da diáspora negra.

Vamos adiante. O movimento negro contemporâneo, que se inaugura com o MNU, é filho de um contexto diferente. Ainda que em plena ditadura, ele é filho de um outro momento dela. Eram anos de anistia política e de volta à normalidade na vida partidária. Vivia-se um ambiente de abertura política, conquistado precisamente graças à perseverança e habilidade de diversos segmentos e setores organizados da sociedade

⁴ Citação do manifesto pau-brasil, escrito por Oswald de Andrade. Bem a propósito, pelo que de antropofágico há em tudo o que se discute aqui.

⁵ Renato Ortiz é uma referência sobre o assunto.

⁶ Fato bem ilustrado por Christopher Dunn (2001) em sua análise da relação entre a contracultura e o tropicalismo.

civil que como minhocas, diga-se de passagem, foram encontrando ou abrindo frestas. O regime não apenas *afrouxou-se*, como disse Sansone um pouco atrás, ele também foi afrouxado. Sem isto, possivelmente, tão cedo não haveria anistia e “democratização”. Um bom exemplo do que se diz é o próprio Ilê Aiyê, que, sem política partidária, causou eficientemente uma revolução na atitude do negromestiço diante de sua cor e de seu lugar na sociedade brasileira.

O estilo e o formato do movimento negro são muito diferentes daqueles com que entidades como os blocos afro, tipo o Ilê, mobilizam seus membros e simpatizantes: com festa, música, e alegria. Com a benção dos Orixás. O chamado movimento negro, por sua vez, costuma se destacar, sobretudo, por uma atuação no terreno clássico da política: a dos direitos civis e socioeconômicos. As linhas prioritárias do plano de ações do MNU em sua luta contra o racismo, expostas no *site* da entidade, apontam para lutas de “combate à violência policial, discriminação racial no trabalho, manipulação política da cultura negra (*sic*), exploração sexual da mulher negra e violência racial nos meios de comunicação”. Além disto, fala em elaborar uma “proposta política de educação e saúde voltada para as necessidades do povo negro e de todos os oprimidos” (www.mnu.org.br).

A ação que marca os blocos afro, por seu turno, não segue, como se vê, este rumo, ela transita marcadamente no campo cultural. Ela interfere sobre o comportamento de considerável parcela da população negromestiça baiana, transformando sentimentos negativos de ampla faixa da população baiana, quanto aos seus traços de origem negra, em algo positivo e mobilizador, enquanto base para uma nova inserção social do negromestiço brasileiro. É esclarecedor também, da dimensão que se tinha da intervenção proposta, o que está registrado no site do Ilê: “os negros que se reuniam para brincar/fazer o carnaval no Ilê Aiyê tinham consciência de que também estavam fazendo política, além de cultura”. Mais preciso, talvez fosse dizer, que se está fazendo política pela via da cultura.

O formato assumido pelo Ilê e pela grande maioria dos blocos afro é o de uma associação civil. Com um modelo de funcionamento bem próprio às ONGs. Grande parte destas entidades desenvolve ações sociais para a comunidade. Atua quase sempre nas áreas de educação, arte e cultura; através da promoção de eventos, cursos profissionalizantes, e também cursos de história, língua, artes e culinárias de origem africana. Bem ao estilo das organizações não governamentais, como se vê. Indutoras de políticas públicas. A história de expansão do Terceiro Setor em grande parte do planeta,

especialmente no mundo ocidental, é contemporânea daquele momento contracultural. Foi precisamente a partir dali que se deu sua explosão contemporânea. O grande inspirador dos blocos afro, o Ilê, estava, pode-se dizer, na mais perfeita sintonia quanto aos novos espaços que se impunham à política. Não por acaso esta modalidade de militância toma impulso precisamente depois das lutas pelos direitos civis nos EUA, de maio de 68 e do *Woodstock*, que configuraram aquilo que aqui se chama de contracultura. As lutas das minorias e a expansão das ONGs, em grande medida, são produtos da falência da exclusividade dos meios tradicionais do fazer política, postos contra a parede pelos jovens da contracultura. Foi ali que uma nova sensibilidade frente à questão racial começou a massificar-se. A via institucionalizada do espaço político estava, naquele momento, sendo questionada e redefinida. Também não foi por pura coincidência que estas discussões desencadearam-se onde o capitalismo construiu suas ilhas de abundância. Onde ele havia incorporado amplas massas de consumidores médios ao mercado.

Dá, pois, pra perceber que há uma diferença fundamental entre os dois tipos de militância que aqui se compara. O MNU, ainda que tenha se organizado dentro de um formato de ONG, não se destaca naquilo que a diferencia. Ele atua de maneira muito semelhante a uma modalidade muito específica de ONGs, especialmente aquelas que se destacam através do combate e das denúncias, movendo-se, pois, em uma seara já muito explorada no passado e no presente pela mais tradicional militância de esquerda. Não bastasse isto, sua principal frente de ação se dá através dos sindicatos de classe. E, como já se viu atrás, se não se circunscreve nas relações de trabalho, é em torno delas que se movimenta. São, pois, estas diferenças que se quer aqui realçar em relação à militância que nasce com o Ilê. Ela define-se como um novo tipo de engajamento político. Dando às negociações no campo da cultura uma outra dimensão política, mudando, por conseguinte, o campo do simbólico. A questão do preconceito de cor e do racismo exige uma abordagem que supere os limites das disputas entre classes sociais. Esta é, aliás, uma característica muito própria das frentes de lutas que se organizaram a partir da contracultura. Elas exigem outras acomodações na base das relações de dominação, nas zonas de articulação do poder, sutilmente enraizadas na vida social, legitimadas, sobretudo nas relações cotidianas. Aliás, como diz Stuart Hall: “É no terreno do senso comum que a hegemonia cultural é produzida” (2003, p. 341).

Nenhuma novidade. Assim, afinal, se estruturam as relações sociais. Bem souberam disto aqueles que para aqui vieram como escravos. Pois, foi justamente neste

embate cotidiano, nesta constante negociação que a vida social exige - produzindo acomodações de toda espécie – que os africanos trazidos para o Brasil, e seus descendentes, mais demonstraram habilidades em fazer valer um seu certo jeito de ser. Falo do poder que se negocia no dia a dia, em torno das relações pessoais, no campo do simbólico e na acomodação de hábitos e costumes. Ele geralmente se difere do embate pela força e violência. Ele não se confunde com a revolta armada, nem com a luta legislativa em torno da lei e do direito. Institucionaliza-se por outras vias. Em geral ele não se apresenta entre vencidos e vencedores. Quase sempre é um arranjo. Uma combinação. Um acerto. Resultado de um toma lá dá cá. Algo permitido, em troca daquilo. Algo conquistado à custa de muitas perdas. Muito elucidativo do que se está dizendo aqui é o fragmento abaixo retirado do ensaio de Stuart Hall, *Que 'negro' é esse na cultura negra?* : “A hegemonia cultural nunca é uma questão de vitória ou dominação pura (não é isso o que o termo significa); nunca é um jogo cultural de perdedor-ganha; sempre tem a ver com a mudança no equilíbrio de poder nas relações de cultura” (2003, p. 339).

Bons exemplos do que falo encontramos na vida religiosa, na música, nas festas, na culinária, na linguagem gestual e verbal. Observe-se que este tipo de embate não se encerra com a abolição, nem é uma exclusividade de negromestiços. Ela envolve, diz respeito e é *modus operandi* de todo tecido social. É parte “estruturante” da vida em sociedade, para ser mais preciso. A questão aqui, portanto, passa além de uma tentativa de reduzir o significado político dos quilombos, das inúmeras revoltas de negromestiços, da luta abolicionista, da Frente Negra dos anos 20/30, do MNU, da luta partidária e legislativa, etc., nossa intenção é destacar o que, ao que tudo indica, ainda vem sendo deixado em segundo plano quando a questão é pensar o poder: o papel transformador, político e definidor das negociações culturais na vida social. Esta é a dimensão onde atua a militância que nasce no período em questão.

É inegável que o racismo no Brasil é criticado por uma ampla parcela da população. Sem exagero, temos vergonha dele. É notório que celebramos a miscigenação. Escondemos que o racismo ainda persiste como valor coletivo. Para elucidar porque estes “fundamentos culturais... continuam vigentes”, Renato da Silveira vai encontrar as bases de seu formato contemporâneo no século XIX, no papel que cumpriu o racismo científico enquanto “lógica de intervenção social” e como “fator estruturante da ordem ocidental”, legitimando “modelos éticos, valores cívicos e aspirações coletivas” (1999, p. 92) em substituição à verdade religiosa. É dele que tomo

emprestado o trecho abaixo sobre como a ciência legitimou a supremacia ocidental-européia e ajudou a enraizar o racismo:

Seu grande prestígio virtualizou a implantação de políticas e padrões, avalizou uma iconografia depreciativa, justificando a superexploração da massa pobre urbana, da massa camponesa proletarizada, a expropriação de terras e bens dos povos colonizados, não raras vezes incentivando a violência policial/militar e o autoritarismo quando praticados contra as ‘raças inferiores’. Durante um século, foram veiculados incessantemente imagens e conceitos racistas e classistas no noticiário dos jornais, nos periódicos ilustrados, nas caricaturas e nos programas humorísticos, na literatura popular, na infantil, na juvenil e na adulta, nas enciclopédias e livros de divulgação científica, nos discursos parlamentares, nas escolas públicas e privadas, na publicidade, na gíria e nas canções populares, nas histórias em quadrinhos, nas estampas e nos cartões-postais, no teatro, no rádio e finalmente, nos meios de comunicação mais poderosos que já foram inventados, o cinema e a tevê! (SILVEIRA, 1999, p. 145).

Os conceitos de hegemonia em Gramsci e a análise dos micro-poderes em Foucault são respostas à necessidade de uma reflexão sobre o jogo de forças no campo das ideologias e das mentalidades. Também este foi assunto central em Weber. As suas investigações sobre o ambiente cultural (religioso) que engendrou o capitalismo moderno também redimensionaram o peso das idéias e dos valores na divisão social do trabalho e da riqueza. Estes autores dedicaram-se principalmente ao assunto em pauta. Com base neles, não há exagero em dizer-se que a “reafricanização” operou um outro equilíbrio hegemônico. Produziu um deslocamento cultural. Referenciou toda uma população negromestiça. Movimentou um bloco histórico. Alterou a *governamentalidade* em várias áreas da atividade social. Marcou, enfim, uma posição no campo de batalha das relações pessoais na Bahia. Gramsci estava convencido de que o que sustenta o poder é a hegemonia conquistada com base em permanente negociação em torno de um consenso.

Não deixa de ser curioso: as manifestações anti-racistas contemporâneas no Brasil foram marcadamente lideradas por negromestiços que alcançaram uma melhor posição na escala social, através da educação, e, como conseqüência, uma melhor colocação no mercado de trabalho. Precisamente aqueles que superaram estereótipos *fixados* com base no fenótipo e na aparência; gradativamente deixando para trás estigmas desqualificadores tais como feio, preguiçoso, irresponsável, burro, ladrão, bêbado, debochado e mal-cheiroso. Sansone pondera que “a visibilidade deste grupo [por si só, já] subverte a maioria das interpretações que associam a pobreza à negritude” (2004, p. 275). Parece evidente que o orgulho marca e, sobretudo distingue a atitude contemporânea da população negromestiça frente às nossas heranças negroafricanas. A ascensão social, agora, passa fortemente a se dar sem a negação de nossas origens

africanas. E com isto, ela vai sutilmente desconstruindo conceitos fundadores de nossas relações sociais, alterando relações de poder através da produção de outros sentidos.

O estereótipo denunciado por Homi Bhabha parece continuar sendo uma fundamental estratégia discursiva para além do colonialismo (1998, p. 105). Ele foi introjetado nas sociedades coloniais e continua embasando suas estratégias de hierarquização, individuação e marginalização (1998, p. 106-127), semelhantemente ao que aponta Renato da Silveira (1999) na citação feita acima. Com base nisto ele nos diz que é preciso “reconhecer o estereótipo como um modo ambivalente de conhecimento e poder [que] exige uma reação teórica e prática” para a compreensão dos *processos de subjetivação* tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo” (Idem, p. 106). Isto nos cobra, diz ele, uma outra compreensão das relações entre o discurso e a política, que perturba dogmas e moralismos quanto a opressão e a discriminação (Idem, p. 126).

O processo de constituição de identidades sociais, entretanto, parece mais ambíguo do que aquele que produz o estereótipo, como o interpreta Bhabha (1998, p. 125). O estereótipo social está verdadeiramente carregado de sentidos pejorativos, tal qual acabou vindo a conotar a palavra clichê – seu significado primeiro. A identidade social, sim, esta é ambivalente e ambígua. Ou seja, a ambigüidade parece que está nela, e não no estereótipo, que não deixa margem a outras significações. As identidades tendem a essencializar as diferenças. Ao mesmo tempo em que sua ação projeta, ela também introjeta. Que afirma, nega. Ao demarcar o território, delimita-o, também para si. Não há como não reconhecer na construção do processo identitário, portanto, aquelas mesmas características que Bhabha atribui ao estereótipo: misturado e dividido, polimorfo e pequeno, ao mesmo tempo em que resulta da articulação de crenças múltiplas (Idem, p. 126).

A idéia de “raça” não escapa desta ambivalência quando é tomada como base para a identificação de um grupo. Não é à toa que o mesmo Bhabha se refere à “articulação da diferença” como algo contido na “fantasia da origem e da identidade” (Idem, p. 106). Com uma complicação a mais. Operar com a idéia de “raça” legitima-a, social e cientificamente, não alterando, por conseguinte, a lógica que lhe dá sentido: aquela que “articula a diferença e a divisão” (Idem, p. 124). Hall diz que através de “uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos pela inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir” (2003, p. 345).

Temos que ir além. Ou aquém, para sermos mais exatos. Estamos acostumados a pensar o racismo sempre no outro. Ou, o que é mais comum, do “branco” contra o “preto”. Fora de nós. E uma das características mais importantes da “reafricanização” talvez não tenha sido provocar a mudança de atitude no outro, como o fez em grande escala, mas, obter este resultado pelo fomento do orgulho da origem negra nos negromestiços baianos, sobretudo. Pois, é para esta população que se volta sua ação, alterando o próprio modo de representação de sua alteridade. “O *black is beautiful* só pôde acontecer no bojo de uma grande onda político-ideológica de mudança de visão que o negro tinha de si próprio”, diz Risério. E continua, “a juventude da década de 1970 partiu para a explosão colorida. Não se negaria como negro, com vistas a ascensão social” (2007). A internalização de um sentimento de inferioridade reduz o ser, diminui o sujeito e o cidadão pela raiz.⁷ É este tipo de sentimento que em grande medida assegura a manutenção de condições distintas no trabalho e nas relações pessoais; urdidas em função da cor e da condição social do cidadão. Não é de outra coisa que está falando Joaquim Nabuco no trecho de sua obra (*Minha formação*) musicada por Caetano no disco e canção título *Noites do Norte*: “a escravidão permanecerá por muito tempo como a característica nacional do Brasil”⁸. Nabuco dizia que não basta acabar com a escravidão, era preciso destruir a sua obra. Muitos registraram opiniões de que as marcas das relações escravistas nos demandariam muito tempo para apagá-las de nosso jeito de ser, tamanho enraizamento se fez em nossas relações socioculturais. Sem a subversão desta lógica não há garantia de condições iguais para todos os matizes. É, pois, neste território, onde a ação das entidades que nascem e florescem após o Ilê, parecem ser mais eficazes. Mudando sensibilidades, sentimentos, opiniões, pontos de vista, posturas, visões de mundo, hábitos, costumes, valores, gostos, fortalecendo o sentimento comunitário entre os negromestiços baianos. Promovendo, enfim, a “descolonização das mentes e dos povos da diáspora negra”, como disse Hall (2003, p. 336).

Por tudo isto, o estímulo à elevação da auto-estima não deve ser subestimado em seus efeitos. Como já se viu atrás, ele está associado à destruição de valores racistas, internalizados, enraizados também pelos próprios negromestiços, ao desvalorizarem o que lhes associa ao fenótipo de origem negra e a uma estética africana. É, pois, em face

⁷ A gagueira, por exemplo, típica em larga faixa da população mais pobre, e o olhar rebaixado, não são sinais de recalque e inferiorização introjetados? Quem nunca ouviu frases como estas: “ele é preto, *mas* é gente fina. É bicha, *mas* é boa gente”?

⁸ Caetano Veloso. Canção originalmente gravada no CD **Noites do Norte**. Universal Discos: 2000.

disto, que se pode dizer que a “reafricanização” modificou conceitos e valores. Com uma força cultural quase sem precedentes neste território ela impôs uma outra hegemonia política. Não por acaso Hall chega a afirmar que a vida cultural “tem sido transformada em nossa época pelas vozes das margens”. Pois, que resulta de “um novo tipo de política cultural” (2003, p. 338). Desde então, em proporções gigantescas - próprias a uma sociedade de massa - ser negro está deixando de ser feio para amplas faixas da população. Isto tem especial força e peso em Salvador, onde os negromestiços ultrapassam os 80%.

Não posso finalizar esta inicial reflexão sobre o assunto sem deixar de mencionar, especialmente, um aspecto; cujo aprofundamento ultrapassa os objetivos deste artigo, pois que merece um estudo bem específico, não só pela atualidade e significado da discussão que põe na mesa, também porque dá muito pano para manga, mas, sobretudo para não deixar dúvidas. Estou falando, mais exatamente, de diferentes posturas frente à questão racial nos blocos afro de Salvador. Ainda que não altere a natureza da discussão conduzida acima, fica evidente, por exemplo, que há diferenças significativas na atitude política do Ilê, comparado aos outros blocos afro de Salvador, quando a questão é fazer oposição à hierarquia racial. Não se pode desconhecer que ele tem se destacado, entre outras coisas, também por ser um bloco que não permite a entrada de brancos nos seus quadros. Por isto, o Ilê não pode ser tratado como padrão mais representativo da maioria. Em verdade, neste aspecto o Ilê se destaca bastante dos demais. Principalmente, quando lhe dá sustentação o discurso racial. Ele não apenas tem se posicionado como o pioneiro e o baluarte da tradição de uma África idealizada. Em nome de uma pureza racial e estética ele se aproxima de posturas que fortalecem o “racialismo” reproduzido pelo MNU. É, afinal, a identidade forjada na fantasia racial que tem sustentado a solidariedade na maioria dos grupos anti-racistas do Brasil. Mais uma vez vale citar Sansone, quando se refere aos traços definidores do atual movimento negro organizado:

Este período assistiu ao surgimento de um novo movimento negro, que vê como sua principal tarefa desarticular a idéia de que o Brasil é uma democracia racial. Para esses ativistas, o Brasil, que vive um sistema racial baseado num *continuum* de cor, deve ser reinterpretado segundo um divisor claro nos moldes da cor (negros vs. brancos). (2004, p. 99).

O contrário acontece com a imensa maioria dos outros blocos afro. Sem dúvida, a “reafricanização” é uma solução que majoritariamente se estrutura fora da bipolaridade, como conclui Sansone (2004, p. 34). Não há como não concordar com ele que um misto de simpatia, aproximação e sedução conformam com mais precisão

aquele modo de ser que principia com o Ilê (Idem, p. 290), e que predomina nas relações que a maioria dos outros blocos afro mantém com o “outro”. Seus estilos valorizam a miscigenação e o hibridismo. Neste aspecto, principalmente, eles se diferem quase radicalmente do Ilê. Na prática, parece não ter havido entre seus seguidores uma identificação com a maneira de se movimentar e com o discurso dos movimentos negros. Estão, sim, mais próximos de atitudes que marcaram a contracultura. De que todos eles são tributários. Nesta, cabe sinalizar, a recusa ao “sistema” foi assumida pela juventude, por meios coloridos e alegres, também. Com total desrespeito a símbolos de *status* e hierarquização social e racial. Se destacando por um ecletismo radical, com significativa valorização das diferenças e muita abertura para o outro. Da “reafricanização” que se delineou a partir do Ilê, não se pode dizer o contrário, ela caracteriza-se pela cordialidade, quase sempre praticada em clima de paz e amor.

Vale concluir citando Stuart Hall. Ele fala de uma “lógica do acoplamento” (2003, p. 334). Que burla a “essencialização da diferença” e constrói uma lógica para a diferença, recusando o raciocínio binário e excludente, e substituindo o ‘ou’ pela possibilidade de um ‘e’. Para ele, a essencialização naturaliza a diferença, confundindo “o que é histórico e cultural com o que é natural, biológico e genético” (2003, p. 345).

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana L. Reis & Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. 395p.

DUNN, Christopher. **Tropicália and the emergence of a brazilian counterculture**. Chapel Hill - London: The University North Carolina Press, 2001. 256p.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. 22ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006. 295p.

GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução por Cid Knipel Moreira. São Paulo/Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Ed. 34, 2001. 432p.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 244p. (Coleção “Perspectivas do Homem”, 48).

----. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 444p.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. SOVIK, Liv (Org.). Tradução: Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG - UNESCO, 2003. 434 p.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira - cultura brasileira e indústria cultural**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. 222p.

----. **Mundialização e cultura**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. 234p.

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004. 272p.

PINHO, Osmundo de A. **The songs of freedom: notas etnográficas sobre a cultura negra global e práticas contraculturais locais**. In. SANSONE, Livio; SANTOS, Jocélio Teles dos. (Orgs.). **Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana**. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador: Programa a cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A., 1997. p. 181-200.

RISÉRIO, Antônio. **Carnaval ijexá**. Salvador: Currupio, 1981. 156p.

----. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. (*no prelo*). São Paulo: Editora 34, 2007.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**; Tradução: Vera Ribeiro. Salvador: Edufba; Pallas, 2003. 335p.

SILVA, Eduardo. **Entre Zumbi e pai João, o escravo que negocia**. In. João José Reis; Eduardo Silva. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 13-21.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. Edição revista por Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 336p.