OSMUNDO SANTOS DE ARAUJO PINHO

"O MUNDO NEGRO":
SÓCIO-ANTROPOLOGIA DA REAFRICANIZAÇÃO EM SALVADOR

Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação da Prof. Dr. Antonio Augusto Arantes Neto

200408235

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 21 / 02 / 03.

Banca Examinadora:

Campinas, SP
11Fevereiro de 2003

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE BC
Nº CHAMADA T/Unicamp
P655m
V ____ EX ____
TOMBO BC/ 58276
PROC 16.127-04
C ____ D x
PREÇO 11,00
DATA 20/06/04
Nº CPD ____

CM00198116-1
Bib id: 317256

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Pinho, Osmundo Santos de Araujo

P655m O mundo negro : sócio-antropologia da reafricanização em Salvador / Osmundo Santos de Araujo Pinho. - - Campinas, SP: [s.n.], 2003.

Orientador: Antonio Augusto Arantes Neto.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Bahia - Vida e costumes religiosos. 2. Brasil - Relações raciais. 3. Candomblé - Bahia. 4. Carnaval - Aspectos sociais. 5. Carnaval - Bahia. 6. Movimentos sociais - Brasil. I. Arantes Neto, Antonio Augusto. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Dedicado a meus pais.

RESUMO: Neste trabalho, o autor procura explorar de modo abrangente e crítico as implicações teóricas e os conteúdos empíricos associados a rubrica do processo conhecido como Reafricanização da cultura e da política em Salvador, BA. Esta Reafricanização está entendida como uma transformação global e complexa, ancorada em processos históricos determinados, das relações raciais em Salvador, da auto-imagem dos negros e negras e da própria "cultura baiana", assim como representa uma série de desdobramentos no plano das representações, dos discursos e da agência social manifestada naquele contexto. Como um processo histórico complexo a Reafricanização foi discutida em quatro campos de abordagem. Primeiro, através do vínculo raça e classe tal como ele se desenvolveu em Salvador, mediado por práticas de raça e classe. Segundo, por meio de uma revisão crítica da formação histórico discursiva conhecida como "modelo do candomblé jeje-nagô" e sua articulação com os chamados Estudos Afro-Brasileiros. Terceiro, na reconstituição do carnaval afrodescendente em Salvador, considerado como o território de elaboração e performação de identidades sociais. Quarto, na formação de uma consciência afrodescendente crítica e insurgente, realizada no Movimento Negro e em intervenções discursivas estratégicas no campo dos embates intelectuais.

SUMÁRIO

1. Introdução: O Mundo Negro e Outros Mundos **11**

2. A Formação do Vínculo Raça e Classe em Salvador **25**
2.1. Introdução: Usos de Raça e Classe 25
2.2.O Negro e a Sociedade de Classes no Brasil 26
2.3. Salvador: Paisagem em Transformação 34
2.4. Desigualdade e Desenvolvimento na Bahia 43
2.5. A Formação das Classes e das Identidades 57
2.6. O Vínculo Raça e Classe na Reafricanização 72

3. Essencialismos Mestiços: Sincretismo, Candomblé e Estudos Afro-Baianos **81**
3.1. Introdução: Martiniano Eliseu do Bonfim e a Essência do Fundamento 81
3.2. Candomblés da Bahia 93
3.3. Sincretismo, Miscigenação e os Estudos Afro-Baianos 131
3.4. Baianidade: Miscigenação, Misticismo e Mercado 169
3.5. "*A Força das Raízes*":Ancestralidade e Candomblé na Reafricanização 184

4. "*A Tradição como Aventura*": Performance das Identidades na Reafricanização **195**
4.1.Introdução:A Justiça e os Mortos 195
4.2. O Carnaval e seu Duplo 197
4.3.Tradição, Resistência e Discurso no Carnaval Afrodescendente 217
4.4. Produção de Subjetividades, Globalização e Cultura de Consumo 252
4.5.A Máquina de Guerra da Reafricanização 306

5. "*O Sol da Liberdade*": Consciência Insurgente e Crítica da Representação **313**
5.1. *Black Power*, Liberdade:Movimento Negro e Esfera Pública 314
5.2. Consciência Insurgente e Crítica da Representação 344
5.3. Reconhecimento e Transformações 362

6.Referências Bibliográficas **364**

Agradecimentos

É um lugar comum incontornável salientar-se o aspecto coletivo de qualquer trabalho intelectual, mas neste caso tal reconhecimento, além de inevitável, é um verdadeiro prazer que me permite prestar homenagem e relembrar instituições e pessoas que foram tão importantes para minha formação e para a realização deste trabalho em particular. Em primeiro, lugar tenho muita alegria em reconhecer o papel fundamental que o Prof. Antonio Arantes, meu orientador, desempenhou na realização desta tese e em minha formação de um modo em geral, uma participação que iniciou-se já no meu trabalho para o mestrado. Com seu interesse e atenção o Prof. Arantes exigiu-me um padrão de seriedade, correção e rigor no trato das idéias e das informações empíricas, sem descuido dos padrões éticos, que espero tenham influenciado positivamente este trabalho, assim como tenho certeza que marcarão minha perspectiva profissional e intelectual para sempre. Devo salientar o extraordinário ambiente intelectual e, porque não, afetivo que encontrei no CEMI (Centro de Estudos e Migrações Internacionais) e em especial na Linha de Pesquisa Espaço e Poder, dirigida pelo Prof. Arantes. Nesse sentido, quero agradecer à Profa. Bela Feldman-Bianco, diretora do CEMI, assim como a Claudia e a Adriano, pelo inestimável apoio e aos demais colegas do CEMI, em especial Igor Renó Machado. Na linha de pesquisa Espaço e Poder, onde encontrei um grupo de colegas inteligentes, provocativos e solidários quero agradecer à Silvana Rubino, Simone Frangella, Rogério Proença Leite, Marcelo Nahuz e Junia Sana.

Preciso agradecer a excepcional acolhida que Campinas e a UNICAMP me deram. Primeiro a cidade, onde fiz muitos e inesquecíveis amigos – Fernando, Fábio, André, Gelson, Régis e tantos outros - e onde aprendi tantas coisas, como separar este aprendizado de minha formação acadêmica? Na UNICAMP tive a sorte de encontrar grandes professores como Tom Dwyer, Guillermo Ruben, Renato Ortiz, Mariza Corrêa, Suely Kofes, Livio Sansone e Lúcia Nagib, com os quais fiz cursos durante os créditos de doutorado, a estes devo meu sincero agradecimento. Além destes, quero mencionar aqueles com os quais pude estudar ainda no mestrado: Otávio Ianni, Marisa Lajolo, Carlos Rodrigues Brandão, Márcio Silva, Robert Slenes e Antonio Arantes. Se os professores foram um estímulo insubstituível os colegas foram a companhia inexcedível, gostaria de agradecer a todos que de uma maneira ou de outra contribuíram para tornar meu período de

doutorado mais instigante, rico e divertido. Assim quero agradecer a todos os colegas, do doutorado ou não, e em especial à Iara Rolim, Elielma Machado, Vilson Cabral, Roberto Lima, Cristina Pompa, Robson Machado, Cristina Galvão, Marko Monteiro, Edgar Mendoza, Elisa Sasaki, Gláucia, Liz, Letícia, Clara, Julio, Isabel Reis, Claudinha, Adriano, Lady Selma. Na Secretaria da Pós-Graduação do IFCH não tenho como economizar palavras de agradecimento para a equipe tão eficiente agradeço em especial a Lurdinha e a Gilvani. Na secretaria de pesquisa a eficiência de Cidinha permitiu que eu participasse de reuniões científicas.

No Rio de Janeiro, para onde me transferi em 2001, pude contar com o apoio e o carinho da equipe do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Candido Mendes (UCAM). Em primeiro lugar quero agradecer à Rosana Heringer, diretora do Centro, que me permitiu as mais favoráveis condições de pesquisa. Tenho orgulho em agradecer pela solidariedade e discussões acaloradas também aos colegas do "Afro", Joselina da Silva, Márcia Lima, Amaury Mendes Pereira, Helena Costa, Aline Valentim, Rosana Giordana, Simone Freitas, Suely Silva e Márcio de Souza Castro.

Em Salvador, como não poderia deixar de ser, os agradecimentos são muitos. Minha cidade natal que se converteu em meu "campo" para minha pesquisa, é sem dúvida a matriz para as quais retornam as lembranças e os aspectos mais relevantes de minha formação pessoal, assim como grande e importante parte de minha formação universitária, iniciada com a graduação na Universidade Federal da Bahia, mais especificamente no CRH (Centro de Recursos Humanos) e na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, a estimada São Lázaro. No CRH, onde dei meus primeiros passinhos na atividade de pesquisa acadêmica como bolsista de iniciação científica, quero agradecer e mais do que isso reconhecer o papel decisivo que teve o Prof. Antonio Sérgio Guimarães para minha escolha em seguir carreira como pesquisador acadêmico. Quero agradecer também aos demais colegas e pesquisadores do CRH que me deram o primeiro "banho" de convivência acadêmica, em especial Cloves Oliveira, Nadya Castro, Marta Rocha, Michel Agier, Vanda Barreto, Genice Araújo e outros. Em São Lázaro, quero agradecer a amigos, colegas e professores que marcaram beneficamente minha trajetória e me auxiliaram durante o doutorado: Maria do Rosário Gonçalves de Carvalho, Jocélio Teles dos Santos, Milton Moura, Ângela Figueiredo, Jeferson Bacelar, Ordep Serra, Luzânia Barreto, Eduarda Cristina, Roberto

Albergaria e tantos outros que porventura me fogem à memória. Em Salvador gostaria de agradecer ainda as entrevistas que gentilmente me concederam Luíza Bairros, Fernando Conceição e Juca Ferreira. Hamilton Vieira colocou a minha disposição seu maravilhoso arquivo pessoal, Ericivaldo Veiga proporcionou re-visões muito instrutivas do Pelourinho e de Salvador. Por fim, Ari Lima, o grande amigo e companheiro de debates, crises, dúvidas e esperanças.

Diversas pessoas, em diversas circunstâncias, puderam ler trechos preliminares desta tese, capítulos em elaboração ou comunicações em congressos científicos. A todas elas, a maioria das quais já foram citadas, agradeço as contribuições. Em especial a Vagner Gonçalves da Silva que atenciosamente me enviou por e-mail comentários sobre a comunicação que fiz na XXIII Reunião da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) em 2002. No curso de meus estudos fiz vários amigos e colegas que com sua curiosidade, inteligência e combatividade contribuíram para desenvolvimento de minhas próprias questões, gostaria de citar especialmente Sales Augusto dos Santos, Paul Amar, Alecssandro Ratts, Joaze Bernardino e Keisha-Kan Perry.

O CNPq me concedeu bolsa durante os quatro anos de doutorado, sem esse apoio seria impossível seguir com meus estudos, nesse sentido todo reconhecimento é pouco. O Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UCAM me concedeu em 2000, mediante o concurso nacional Pesquisa sobre o Negro no Brasil financiado pela Fundação Ford, dotação para pesquisa que me permitiu avançar em muitos aspectos da tese. O CEMI me apoiou materialmente em diversos momentos graças ao Projeto "Identidades: Reconfigurações de Cultura e Política" financiado pelo programa PRONEX/FINEP. O Programa de Doutorado em Ciências Sociais apoiou minha participação em eventos científicos. A estas instituições quero agradecer e salientar o aspecto imprescindível que estes apoios representaram para o prosseguimento adequado de meu trabalho.

1.Introdução: O Mundo Negro E Outros Mundos

"Que Bloco é esse
eu quero saber
É o Mundo Negro
Que viemos mostrar pra você.

Paulinho Camafeu, "Que Bloco é Esse".

O objetivo desta tese é construir um objeto através de seu desmembramento. A idéia central de Antonio Risério em seu livro "Carnaval Ijexá" publicado em 1981 é de que graças a um substrato cultural jeje-nagô e aos efeitos da modernização a cidade de Salvador presenciou no final dos anos 70 uma nova afirmação de identidade negra, esta versão firmou-se no centro de uma constelação de discursos, declarações, retóricas, intervenções, leituras e performances como a narrativa aceita para uma nova fase da vida cultural em Salvador. Uma nova fase que alteraria para sempre o panorama das relações raciais na Bahia, que faria uma releitura completa das tradições e instituições negras, que transformaria a própria identidade da Bahia e dos baianos, que forneceria modelos de organização coletiva e de reconstituição da subjetividade afrodescendente para todo o Brasil. A esta nova fase, Risério chamou de Reafricanização, salientando que já havia existido outra africanização, descrita por Nina Rodrigues, dentre outros, no começo do século XX. Esta reafricanização descrita como determinado encadeamento de fatores e de conseqüências tornou-se o nó central de uma rede de textos e discursos de maneira tal que imaginei poder conhecer a rede, seus níveis e entrelaçamentos, nós secundários e pontos de apoio, desfiando as conexões a partir desse nó, considerado como uma narrativa mínima articuladora de diversos pontos de conexão, de cada um destes desenrolam-se encaixes e disjunturas, encadeamentos e lapsos para camadas historicamente anteriores, para disciplinas e campos de referência diferentes, para instâncias diversas de representação. A narrativa nuclear pode ser recomposta assim: um grupo de jovens afrodescendentes, imersos no mundo da cultura negra tradicional na Bahia - os candomblés e sambas – ; moradores de um bairro popular e majoritariamente negro apropriadamente chamado Liberdade; empregados da moderna indústria petroquímica baiana; seduzidos pela "onda soul" que atravessou o país empolgando a juventude negra no final dos anos 70; inspirados pelas lutas globais de

emancipação racial; resolvem formar um bloco só de negros chamado de "Ilê Aiyê", Mundo Negro numa tradução livre.

Todos os elementos para reconstituir a formação fragmentada de um campo de compreensão sobre o negro baiano na modernidade estão entrelaçados nesta narrativa. Ao tentar descrever as origens de um processo Risério fez, na verdade, duas coisas, primeiro construiu um roteiro simultaneamente sincrônico e diacrônico para o estudo dos afrodescendentes em Salvador; em segundo lugar forneceu um eixo, tênue e ligeiro, para que diversos campos disciplinares pudessem encontrar um ponto de intercessão, remetendo para a narrativa. O processo da reafricanização tornou-se elemento paradigmático, tanto para leituras sobre as modernas culturas juvenis negras, quanto para slogans publicitários. A formação das classes, as "interações midíaticas", o papel da religião na cultura, o ativismo negro, todos estes aspectos podem ser, e têm sido, explicados em conexão com a reafricanização originária. É nesse sentido que procurei edificar uma leitura sobre o surgimento de novas identidades afrodescendentes em Salvador, seus contextos e cenários, suas articulações e conexões, seus níveis de constituição e reprodução, a partir da leitura ramificada da narrativa central e suas conexões, como um modo de fazer uma revisão compreensiva dos estudos sobre afrodescendentes em Salvador, assim como uma maneira de tentar propor um entendimento mais abrangente do processo. Abrangente em três sentidos principais; no sentido de recompor profundidade histórica para o processo e seus agentes; no sentido de explorar com maior amplitude seus desdobramentos teóricos e empíricos; no sentido de atribuir-lhe o significado político que ele parece ter, notadamente no que se refere a agência dos envolvidos. Sendo assim meu objetivo nessa tese foi a construção da reafricanização como um objeto para a reflexão crítica, para fazer isso propus-me a desfazê-la, tomando a narrativa de Risério como ponto de partida para sua des-representação através dos textos e dos discursos. Construir esse objeto é também mostra-lo como um mundo negro disperso, descentrado e multiplamente replicado, mas um "mundo" antes de mais nada.

Em um sentido hermenêutico mais imediato "mundo" é o mundo no qual estamos imersos como num campo *"histórico de cultura e tradições"*(Soares, 1994: 12). É o mundo como a "estrutura de antecipações" , preenchido pelo preconceito constitutivo da experiência e base para a compreensão, o mundo como horizonte cultural da tradição que

informa de modo determinante nossa consciência e apresenta objetos válidos de interesse, constitui sujeitos para conhecê-los e discurso para nomea-los, o mundo como campo referencial da significação que é instituído e não categórico, nesse sentido é transcendental e não imanente porque está radicado na liberdade como a ultrapassagem daquilo que É. Porque fundado na liberdade o mundo é aquilo que é **com** o homem.

> "*Mundo não é também simplesmente uma expressão para um região (ontológica) que designa a comunidade de homens à diferença da totalidade das coisas da natureza, mas mundo significa justamente os homens em suas relações com o ente em sua totalidade, isto é, do 'mundo elegante' fazem parte também os hotéis e os studs*"(Heidegger, 1991: p. 104).

Este mundo construído pela liberdade é o mundo significado pela existência humana no convívio histórico fundado na dimensão referencial da significação, construir um mundo é assim edificar referências que ancoradas na estrutura de antecipação são a "nossa casa" como seres humanos. A prática dessa edificação é uma prática interpretativa, construída de leituras por sobre leituras, por sobre leituras, a partir do momento em que somos uma sociedade alfabetizada, o texto ganha centralidade na fundação destes referenciais. Todo texto carrega uma proposição de mundo como um horizonte de objetos referenciais possíveis que se dispersam, sinalizando nossos horizontes de compreensão e trazendo para dentro do texto o mundo referencial que vazou através do autor para a obra, este mundo é feito dos objetos sensíveis do mundo cotidiano em nossa volta, mas também o é pelos objetos ocultos, presentes mas voláteis nas ideologias, na *doxa*, na tradição, etc. Para Ricouer(1990), o texto de ficção e a poesia, extraem sua força justamente da capacidade de romper com modos estereotipados de representação de mundo e de seus objetos, poderíamos concordar que essa propriedade não esta limitada à poesia, mas que vários textos acrescentam ou suplementam algo ao mundo, na medida em que abrem outros mundos por meio do texto e em seu interior.

Com essa tese procurei mostrar um mundo, o mundo negro anunciado na música de Paulinho Camafeu do qual tomei um trecho para epígrafe. Este mundo negro é um horizonte de antecipações, organizado de modo dispersivo e densamente consistente, formado pelos textos e discursos e pela agência, ou "atividade consciente", afrodescendente que construiu um universo inteiro de referências, objetos, narrativas, sujeitos e subjetividades, símbolos e performances. O aspecto fundante que a textualidade exerceu

sobre a conformação deste mundo é difícil de ser exagerado, longe de ser visto como baseando ou baseado fundamentalmente num saber tradicional ou na oralidade, este mundo significa um abertura multiplamente informada, interpretada, re-interpretada, des-interpretada, lida e escrita e depois várias vezes contestada. Este mundo negro é o mundo do candomblé, dos orixás e da "mentalidade africana", mas também o mundo dos antropólogos pais-de-santo, dos políticos ogãs e dos médicos culturalistas, e de todos os textos que puseram em comunicação estes mundos diversos. É o mundo do carnaval afrodescendente, dos ranchos e dos afoxés, mas também do protesto incessante da opinião pública branca - que através dos jornais clamou pela repressão ao batuque e ao samba- , da ação mediadora de intelectuais, da participação de artistas populares na reapropriação da tradição afrodescendente. É também o mundo das lutas de classe, das disputas por prestígio, classificação e reconhecimento, o mundo das aspirações frustadas de ascensão social e das humilhações cotidianas nos locais de trabalho. Este mundo procura ser desfeito aqui como a via de acesso para a representação de um objeto de reflexão, a reafricanização, que simula ela mesma ser o fato fundador de sua própria existência.

A representação desse objeto deixou-se, um tanto livremente, inspirar pela famosa tese XI das "Teses Sobre Feubarch": "*Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transforma-lo*" (Marx, 1996(1888): 125). Ora, interpretá-lo é transformá-lo já que de alguma forma ao interpretar construímos uma leitura que suplementa o "real" como uma abertura para um mundo, Outro mundo. Além de tentar, sob o peso de minhas limitações, reconstruir as diversas facetas desse mundo negro performado de maneira originária ou ritualmente fundante pelo Ilê Aiyê em 1975[1], procurei interpreta-lo, desvendar conexões pouco claras, linhas de comunicação soterradas e principalmente o substrato político que o conecta a reprodução desigual da estrutura social. Interpreta-lo nesse sentido, foi também, divisar outros mundos possíveis virtualmente presentes em seu horizonte como dobras ou dimensões paralelas, como mundos alternativos ou desejados, autorizados pela ultrapassagem como liberdade mas restringidos pela história dos efeitos. Interpretar este mundo, mostrando-o, é assim também um ato político.

Uma vez definido o objeto deste trabalho gostaria de destacar os principais pressupostos teóricos que orientaram sua realização. Em primeiro lugar minha leitura

[1] Cf. Agier, 2000.

almeja ser histórico-processual. O que significa dizer que procurei compreender a reafricanização de um ponto de vista efetivamente histórico, ou seja, determinado pela ação humana contingente; ambientado no mundo das sedimentações históricas; configurado como concreto ou "síntese de muitas determinações". Este é, assim, um estudo das identidades e discursos reafricanizados tal como estes têm se constituído historicamente ao longo de um período considerado. Apesar do momento de eclosão da Reafricanização ser identificado como a segunda metade do anos 70, toda a trama institucional, cultural e política que permitiu os acontecimentos da reafricanização recente ou moderna estão enraizados em fases anteriores. Este interesse histórico traduziu-se em meu esforço de recuperar a historicidade do processo em seus diversos desdobramentos, porque é sobre a história ela própria que o processo se volta para reconstituir uma identidade afrodescendente e para fazê-la "falar" do interior de narrativas históricas hegemonizadas. Em segundo lugar, o princípio explicativo central para grande parte dos argumentos desenvolvidos apoia-se naquilo que está descrito como "análise de classe" (Guimarães, 2002), o que implica dizer que a análise da mudança social, entendida como baseada na prática dos homens como agentes cognoscentes, é feita através da análise da formação de sujeitos sociais, que numa interação dialética com as estruturas as constituem ao tempo em que se estruturam reciprocamente, este espaço de formação é um território de lutas e conflitos, descrever a mudança significaria então descrever estas lutas como disputas por identificação, reconhecimento e hegemonia. Por último, este aspecto histórico da compreensão não pode prescindir de uma noção de agência que coloque a ação humana no epicentro da mudança histórica. O agente social afrodescendente, quer seja como identidade política organizada coletivamente, posição de sujeito discursiva, ou subjetividade individual, emerge na história sob a estrutura da contingência, no lapso produzido pela ambigüidade interpretativa dos discursos raciais, nacionais e de gênero. Aquele que "faz a diferença", o agente , é o autor da história na medida em que a re-conta a partir da reconstrução de outros pontos de vista. Outros mundos e outras visões de mundo.

Em segundo lugar, minha leitura está orientada pela crítica anti-fundacional. As aves de mau-agouro da essencialização perseguem o debate sobre identidade negra. O absolutismo étnico e o mito da democracia racial impõe pesado ônus de reificação e engessamento para o mundo dos debates racializados, as aves de rapina essencializantes se

introduzem nos objetos e sujeitos raciais como invasores de corpos alienígenas, duplicando as aparências, suprimindo as vòntades, espalhando o conteúdo vazio de seu projeto inominável. Como um exorcismo para estes invasores de corpos invoco a crítica anti-fundacional e anti-representacional.

Como sabemos, o aspecto central da ação social humana é o sentido, este sentido é parte constituinte das estruturas materiais de instauração do mundo e da sociedade. No vivido e no concreto os aspectos materiais ou econômicos – determinantes "em última instância" - não estão separados dos aspectos simbólicos ou representacionais, nem são a base sobre a qual estes últimos se erguerão, como espero demonstrar para o caso em tela. Assim como, sob o peso da crítica pós-estrutural , a distinção entre valor-de-uso e valor-de-troca cai por terra, a distinção entre signo(a representação) e significado (o representado) revela seu caráter histórico e contingente. É justamente a idéia de representação como significação - operada por um indicador qualquer de algo que estando em "outro lugar" é representado pelo signo - que não mais resiste à crítica, nesse caso a separação entre um conteúdo e sua representação aparece como um efeito ideológico da "metafísica da presença", que supõe como necessidade (ideo)lógica existir um fundo último concreto de conteúdo objetivo a ser reencontrado ao final da cadeia significante. Os processos de significação, que fazem o sentido, estão compreendidos como baseados pela repetição, que é a reiteração do sentido sempre diferido em cada nova atualização. Em seu centro apenas um núcleo vazio que é uma passagem para uma remissão anterior. O fato óbvio de que um signo remete a outro e não a um referente "realmente" existente, como "determinante em última instância" do significado, coloca diante de nossos olhos esse jogo de afastamentos e diferenciações que é o único centro possível, apenas estabilizado por procedimentos de "suplementariedade" que refundam um centro como um suplemento que interrompe a cadeia de remissões, como uma cisura ou dique semiótico, que se re-presenta assim como o avatar de um sentido fundamental, imaginado ideologicamente como a "base real" que o signo apenas representa. Sujeitos sociais e discursos práticos não carecem necessariamente de uma identidade anterior e interior que os faça coincidentes a eles próprios, se inventam esta identidade já é no interior das lutas pela representação – jogos pragmáticos de linguagem - que se movem. O fundamento, origem ou essência, de qualquer um dos objetos ou micro-objetos considerados nesta tese, é o limite da ultrapassagem ou

diferença. A cultura negra não evolui de si própria como uma semente que já contém a árvore, os sujeitos sociais afrodescendentes não são a reencarnação atávica de um mesmo sujeito social trans-histórico que percorre a história realizando suas profecias. Identidades e culturas se auto-elaboram, como espero demonstrar, num jogo reflexivo e crítico, encharcado de determinações históricas, plenamente político e profundamente complexo, um jogo ainda assim aberto e que extrai seu sentido não da encenação de algum conteúdo exterior que se presentifica em seus lances, nem pela representação de uma "moral" que preexista sua ética local e contingente, mas do desejo e da luta por liberdade.

Sendo assim, procurarei mostrar que identidades sociais afrodescendentes ou negras não são necessariamente essencialistas, ou mais essencialistas do que por exemplo a identidade nacional ou a figura do mestiço. Ainda que muitas vezes reivindiquem uma essencialidade ou origem fundante, um substrato quase que natural, estas identidades, posições de sujeito e subjetividades afrodescendentes, são plenamente históricas e têm por único fundamento, além da história, a liberdade, justamente a liberdade de inventar um mundo negro. Este aspecto histórico, "artefactual", discursivo, estratégico e combativo é o que gostaria de destacar nesta tese, na medida em que é este aspecto que parece ligar a reinvenção de si do negro e das novas subjetividades afrodescendentes às transformações históricas. Quando agentes sociais negros repõem o candomblé como fundamento para cultura negra já estão jogando o jogo das apropriações e subversões táticas representado pela colonização do mundo das letras pelo mundo dos orixás. Tomar consciência, de si para si, do significado do fundamento da cultura negra é assim re-introduzir a história e a política no momento em que estas pareceriam deslocadas pela vontade de um centro ou fundamento. O lugar do candomblé e do axé como núcleos para a identidade negra e para o *self* negro, re-posto como este centro, é um lugar determinado pelas lutas e pela contingência determinante do cenário de conversões e reconversões que justamente instalou este centro como um suplemento estratégico, reconhecer esta processualidade seria dotar a "cultura negra" de um significado político mais profundo do que aquele de guardiã da tradição e repositório de uma "resistência" essencializante, um significado que incorpora na sua própria estruturação as lutas por poder e liberdade.

Ao invés de enfatizar o aspecto essencializante das identidades negras preferi, de outro modo, apontar suas características críticas e por em relevo, em contrapartida, o peso

cristalizado das representações, discursos e práticas racializados que constituem o ambiente para as relações raciais no Brasil que é, ao contrário do que normalmente se imagina, excessivamente essencializado. Procurei assim, na medida do possível, mostrar como a racialização do negro, de suas práticas e identidades, se produziu no teatro de operações das disputas por poder e hegemonia ao longo de um movimento histórico estratégico pontuado por tomadas de posição e formação de *fronts* e linhas de combate. Ora, como esperar que não fosse em bases raciais que organizássemos nossa reação, nossas próprias linhas internas de defesa e nossos grupos táticos de guerrilha cultural. Como não esperar que afrodescendentes organizassem sua resposta como uma contra-hegemonia racial. O processo da reafricanização é marcado por toda a história de essencialização do negro, e pela perseguição, violência e discriminação correspondentes, assim como por outras essencializações: da cultura nacional, do mestiço, da sexualidade e do gênero, da Bahia, do conhecimento científico, etc. Ao assumir uma perspectiva anti-fundacional procuro desse modo descontruir esses objetos petrificados e algo encantados, sacralizados pela ideologia e consagrados à dominação e ao obscurecimento. Desalienar o ambiente sociocultural das relações raciais no Brasil seria assim exorcizar, mandar para longe e dissipar a nuvem essencializante destas aves sinistras, que como uma neblina viva confundem, assombram e ensombrecem nossos passos rumo à clareira do auto-esclarecimento e da liberdade.

A tese está organizada em quatro capítulos. O primeiro, "A Formação do Vínculo Raça em Classe em Salvador" , procura apontar para o desenvolvimento histórico de um vínculo contingente, concreto e estruturado nas lutas, entre práticas de raça e práticas de classe e por práticas estou entendendo os jogos que põem em operação – produzem - categorias genéricas/generativas por meio da ação pragmática circunstancial. A formação deste vínculo é a formação de identidades de classe/raça e de estruturas (objetivas) de classe/raça que se desenvolvem dialéticamente no ambiente urbano em Salvador ao longo século XX. Agentes e estruturas se condicionam reciprocamente sobre um solo de anterioridade histórica marcado pelo trabalho escravo e por suas transformações que estruturam historicamente a organização da produção social da vida social e de sua reprodução desigual. Esta reprodução se ocupa de consolidar um lugar determinado para o negro no mercado de trabalho, e na divisão social do trabalho, que é um *grounding* - um efeito e uma base - para as lutas de classe racializadas. Este lugar determinado está

enraizado na estrutura produtiva como uma necessidade para a reprodução do sistema , mas é também vivido e instituído como a duplicação simbólica ou representacional da subordinação racial, que é ao mesmo tempo econômica, política e "cultural". Assim é que afrodescendentes ocupam 1) a "franja" do trabalho informal e precarizado, o "bico", o "biscate", o desemprego ou o desalento; 2) o trabalho doméstico, braçal ou perigoso, reproduzindo assim como alegoria e como materialidade as estruturas de exploração e subalternização desenhadas no século XIX. Com a modernização da economia e da vida social baianas, poder-se-ia esperar um reestruturação na divisão social (racial) do trabalho, entretanto tal não ocorreu e a modernização e industrialização da economia deram-se reproduzindo a subordinação racial, na verdade a subordinação racial parece ser um componente essencial para esta modernização. Ocorre que a modernização trouxe também novas aspirações e permitiu outras conexões, dando ensejo a uma "revisão" das subjetividades e identidades racializadas que subsistiam na "Bahia Antiga". O desejo de uma presumida elite negra, moderna, afirmativa e "internacionalizada" encontrou espaço de desenvolvimento nas brechas entre a modernização da economia e da sociedade e a repetição de modelos tradicionais de racialização, a agência afrodescendente despontou aí como protagonista da reafricanização, reivindicando modernidade, liberdade e identidade.

As modalidades tradicionais de racialização, que tem sua contrapartida em formas históricas de identidade e prática afrodescendentes autônomas, devem muito a um campo de convergências e afastamentos diferenciais que podemos chamar de Estudos Afro-Brasileiros. Estes elegeram como seu assunto principal o candomblé. No segundo capítulo desta tese, "Essencialismos Mestiços", procuro realizar, nesse sentido, uma tarefa dupla: primeiro, apresentar o modelo do candomblé jeje-nagô que se instituiu como fundamento para a cultura negra no Brasil; segundo, discutir as conexões entre a formação de um sub-campo acadêmico, os Estudos Afro-Brasileiros, com a racialização e essencialização da cultura negra, mas também e principalmente do mestiço como fundamento para a cultura nacional sob sua forma de hegemonia racial. O modelo do candomblé jeje-nagô é tomado como um zona de contato intertextual, onde agentes diversos e diversamente formados, interagem tecendo uma rede de sustentação para um paradigma cultural como um "modelo de" e um "modelo para" a ação e a reflexão sobre a realidade. O caráter intertextual do modelo torna-se claro ao observarmos a relação entre as práticas "espontâneas" definidas

pela tradição e pelo "fundamento" e sua textualização, produzida freneticamente e *pari passu* ao desenvolvimento da antropologia no Brasil. A textualização do candomblé tornou-se parte integrante de sua história. Ora, esta textualização não é obra apenas de intelectuais adventícios ao mundo dos orixás, mas também e destacadamente de personagens atuantes do próprio universo dos terreiros que em níveis diversos operam subvertendo, reinterpretando ou legitimando as leituras e sistematizações sobre o candomblé. Este modelo intertextual do candomblé jeje-nagô tornou-se o fundamento, o núcleo originário da cultura negra e da identidade essencial do negro no Brasil, este núcleo está reposto como uma ancestralidade, como uma estrutura de remissões que encadeia o axé, o candomblé (o modelo e suas estruturas associadas) e a cultura negra, como base para a ação afrodescendente. Tentarei demonstrar como essa presença do modelo, fortemente influenciado pela idéia de "mentalidade africana" de Bastide, se transfere sob determinadas formas para o processo de reafricanização e quais são as conseqüências dessa transferência do ponto de vista da relação cultura/política.

A outra metade deste segundo capítulo está dedicada a discutir, a partir da conexão com os estudos empíricos sobre o candomblé inaugurados por Nina Rodrigues, o embutimento de pressupostos racialistas e normativos na constituição da abordagem do negro pelos Estudos Afro-Brasileiros. O momento axial para a formação desta perspectiva parece associar-se àtransição entre os paradigmas racialistas e culturalistas, esta transição na verdade nunca se completa e nesse sentido poderíamos falar de uma estrutura de transformação raça/cultura que preserva aspectos normativos e essencializantes para a definição de negro e de cultura negra. Nina Rodrigues, Artur Ramos, Gilberto Freyre. Estes autores, e outros, são considerados nesta discussão para demonstrar o conteúdo político subjacente na eleição do mestiço e da miscigenação como o objeto pseudo-empírico por excelência sobre o qual se ergue a representação de si da identidade nacional e de como o negro e/ou a cultura negra se subordinam nesta articulação. A miscigenação é assim discutida como assimilação ou o mecanismo a partir do qual irredutibilidades culturais/raciais se "resolvem" numa prática ela mesma racial/cultural, o desiderato desta prática miscigenante representada como a construção da nação através do sexo assimétrico é o mestiço essencial, híbrido racial/cultural, elemento de transição e acomodação para um sistema aberto e inconcluso, estruturado pela violência e pela mistificação. Esta galáxia de

formações discursivas, afro-brasileiras, mestiças, jejes-nagô, depositam-se como um solo histórico, estrutura de antecipação, em relação ao qual a reafricanização precisa se mover. As ruínas do passado e seus fantasmas permanecem assim habitando o ambiente modernizado e eletrificado que foi o palco que viu a surgir a reafricanização do carnaval em meados dos anos setenta do século XX.

A modernização da economia e a abertura para canais de conexão globais conformam o cenário básico para os desdobramentos múltiplos que, em diversos níveis, permitiram a reafricanização nos anos setenta, o dia D desta reafricanização está representado pelo desfile do Ilê Aiyê no carnaval de 1975, inaugurando uma nova atitude dos negros baianos, uma atitude representada pelo "orgulho negro", pela reinvenção de si, pela atenção aos fluxos globais da diáspora africana, etc. Sendo assim, o carnaval é o palco por excelência da reafricanização e ele é também o palco principal para as performances de identidades reafricanizadas, o assunto do terceiro capítulo, "A Tradição como Aventura". Tentando discutir como a tradição afrodescendente, complexa, histórica, auto-reflexiva e crítica, encontrou condições para reproduzir-se diferenciadamente na constituição de sujeitos sociais reafricanizados, procurarei discutir primeiramente a formação do carnaval negro, paralela à própria história do carnaval no Brasil. Esta formação pode ser entendida como a replicação diferenciada tanto da estrutura do carnaval burguês como das práticas culturais africanas. A agência afrodescendente ocupou as brechas e fissuras permitidas e/ou conquistadas ao carnaval branco para produzir um duplo do carnaval burguês como um carnaval africano, este duplo é também o duplo da sociedade, não como sua representação, mas como sua suplementação criativa. Esta duplicação histórica criou as bases institucionais e culturais para a formação e desenvolvimento de uma tradição afrodescendente como uma discursividade incorporada em práticas, representações, temas e motivos estéticos, que se transferiu e transformou de modo a permanecer como uma estratégia de resistência cultural requalificada e reposta com a reafricanização. A idéia de resistência procura por relevo nas conexões entre reprodução social desigual e disputa hegemônica, estas conexões se dão pelo caráter disruptor e inventivo da agência subalterna que opera por meio da "*différance*"[2]. Procuro reconstituir, nesse sentido, a história do

[2] Esta "*remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva. (...) O que difere a presença é, ao contrário, aquilo a partir do qual a*

carnaval negro em Salvador e de suas principais organizações, mas também procurei apresentar o interessante material empírico sobre as formas de "cultura" ou identidades afrodescendentes modernas associadas ao processo, mas não diretamente vinculadas ao "espaço do carnaval", formas tais como o reggae, o funk e o "pagode baiano". Todo esse material nos oferece a chance de conhecer um sem número de personagens sociais que se desdobram e duplicam em identidades sociais politicamente representadas e organizadas, posições de sujeito alocadas no interior de aparatos e práticas discursivas, subjetividades individuais mediadas entre a tradição e a modernidade, estas figuras são os agentes da reafricanização e ao mesmo tempo em que esta as constitui é constituída por elas.

Por fim, no capítulo final procuro deixar algumas observações limitadas sobre a emergência de uma consciência insurgente como um dos aspectos da reafricanização. Esta consciência, que não está fora da história, está manifestada na formação do movimento negro em Salvador. O papel principal deste parece ter sido, por um lado politizar o próprio "meio negro", e por outro politizar racialmente a esfera pública branca em Salvador. Esta politização passa pela invasão da esfera pública, mas também pela ocupação simbólica de territórios no tecido urbano, reinventados como territórios negros. A consciência insurgente também se articula na formação de uma posicionalidade afrodescendente crítica que, instância de uma representação subalterna, se posiciona como uma emancipação intelectual, "descolonização" , ou o esforço consciente para produzir uma fratura no campo das representações legítimas e hegemônicas sobre o negro e a cultura negra, e sobre sua relação com a política e a produção de conhecimento, entendido como a produção de modos consensuados de representação do social.

Todo o sangue e suor derramados ao longo de um processo tão longo e complexo como esse não caberiam em poucas páginas de uma tese de doutorado. O engenho e a força demonstrados por gerações de afrodescendentes em Salvador que se mobilizaram para permitir que uma alternativa se constituísse, que outras histórias se contassem, outras roupas se vestissem e outras canções se cantassem, um esforço tal, atravessado pela confusão e pelas paixões, tão humano e tão real, gigantesco e sutil capaz de permitir que a diferença se abrisse como uma flor na escuridão. Este esforço é várias vezes maior e mais

---

presença é – em seu representante, em seu signo, em seu rastro – anunciada ou desejada..."(Derrida, 2001: p. 15). Cf. também Derrida, 1999.

importante que esta tese e ela só existe porque ele existiu. Para explicar meu próprio vínculo com o processo talvez possa apenas admitir que um desejo comum pertence a este esforço e ao empenho manifestado nesta tese, este seria o desejo imortal de liberdade, presente nas lutas por auto-esclarecimento e emancipação porque, afinal, como canta o poeta: "*O sol da liberdade é a verdadeira recompensa*"[3].

[3] Racionais MC's, "Na Fé Firmão".

2. A Formação do Vínculo Raça e Classe em Salvador

"As idéias teóricas inspiram estimativas muitas vezes falhas:
a decisão reside nas batalhas"
Shakespeare, no Macbeth

2.1. Introdução: Usos de Raça e Classe

Neste capítulo perseguirei a genealogia de um vínculo fundamental para compreensão do processo mais amplo e complexo que pretendo analisar no conjunto da tese. No núcleo da argumentação "canônica" para o desenvolvimento das novas identidades e organizações negras em Salvador, identificadas como promotoras ou , no mínimo, expressões do processo de Reafricanização, encontramos a associação entre classe e raça. Fundadores tanto do MNU como do Ilê Aiyê seriam trabalhadores da nova indústria brasileira, participando de um redesenho da estrutura das classes, da divisão do trabalho e mesmo da sociedade soteropolitana. O Vínculo Raça e Classe parece ser desse modo, fundamental para entender desenvolvimentos processados em outras direções e incorporados em outros campos de debate acadêmico. Notadamente a construção das novas identidades negras em Salvador e a formação de contra-públicos negros.

Neste capítulo procuro reconstituir o processo de formação deste vínculo no histórico-concreto das relações sociais em tela. Para tentar cumprir essa tarefa farei um percurso ao mesmo tempo teórico e empírico. Inicialmente, deverei qualificar o debate clássico sobre raça e classe no Brasil. O debate é clássico para o campo empírico específico das relações raciais, mas também é clássico para as ciências sociais brasileiras como um todo. Em seguida, devo apresentar a sucessão de transformações estruturais que foram mudando a paisagem social e econômica da Cidade de Salvador e seu Recôncavo da primeira metade do século passado, até a implantação da Petrobrás e posteriormente do Pólo Petroquímico de Camaçari. Esta discussão compõem unidade com a terceira seção onde deverei apresentar em termos quantitativos os principais indicadores sobre desigualdade racial e social em Salvador nesse intervalo, no sentido de pôr a nu "base" econômica subjacente à estrutura do mercado de trabalho, com seus vícios e exclusões, em uma perspectiva diacrônica e com a intenção óbvia de documentar mudanças. Na quarta seção, recupero inicialmente alguns pressupostos teóricos sobre o processo de formação

das classes e das identidades de classe em termos gerais para depois discutir esse processo frente ao material empírico acumulado sobre Salvador. Por fim, na última seção me volto para o centro da discussão, ou seja, para o vínculo em si tal como podemos divisá-lo na literatura. Procurarei concluir com uma proposição sobre como o vínculo se reproduz por meio de práticas determinadas.

Para escrever este capítulo parto de alguns pressupostos. O primeiro deles é de que o entendimento da problemática racial brasileira só pode ser realizado a partir da historicização minuciosa da "situação" ou da "coisa" racial brasileira, isso significa considerar a literatura teórica e empírica nacional, mas significa principalmente voltar os olhos para categorias, processos, lutas e interpretações reflexivas nativas, digamos assim. Em segundo lugar, tentarei dar ênfase máxima possível para os usos concretos e circunstancializados de categorias e práticas raciais, compreendendo que raça no Brasil é o modo de seu uso em contextos descritíveis e objetivamente identificáveis. Através do material empírico disponível procurarei desse modo flagrar os usos concretos da raça - que os são modos de sua construção - e da classe. Isso é muito importante, na medida em que me parece fundamental estabelecer um nexo teórico, e que se demonstre empiricamente, entre macro-estrutruras e processos globais e a esfera das interações cotidianas e práticas do "mundo da vida", nesse caso a atenção aos contextos é o procedimento obrigatório, principalmente porque o que chamaremos raça será fruto destes processos interconectados em vários níveis e não um *a priori* que se anteporia a realidade. Por fim, quero dizer que acredito, como S. Schwartz, que o espaço determinado pelas relações de produção (materiais e simbólicas) são o coração de vida social, no sentido de que prefiguram a ordem econômica no seu nível mínimo de reprodução, assim como o modo social de reprodução das formas de poder, dominação e exploração dando o tom das estruturas políticas e culturais gerais. Seguindo Marx, Schwartz diz que aí, neste núcleo mínimo, se encontra o segredo íntimo da sociedade. Espero poder, nas páginas seguintes, esclarecer como estes pressupostos se aplicam de modo favorável a meu problema.

2.2.O Negro e a Sociedade de Classes no Brasil

O desenvolvimento dos estudos sobre Relações Raciais no Brasil marcam o momento de profissionalização e institucionalização das ciências sociais brasileiras. Florestan

Fernandes e a chamada Escola de Sociologia Paulista, ao mesmo tempo em que fundam as ciências sociais modernas também inauguram a problemática central do campo, em oposição, inclusive, aos chamados Estudos Afro-Brasileiros que discutiremos no capítulo II, voltados principalmente para o Nordeste tradicional e para práticas negras consideradas "culturais" e/ou tradicionais. Florestan e seus alunos interessaram-se pelo problema do negro na sociedade de classes e São Paulo seria o sítio privilegiado para investigação, na medida em que seria o pólo dinâmico do capitalismo brasileiro e o lugar onde a nova sociedade de classes estava sendo forjada.

Nessa seção vamos acompanhar principalmente um fio da argumentação de Fernandes e Ianni sobre a inserção do negro na sociedade de classes, ou, nas palavras de Fernandes na "ordem social competitiva". Na verdade, a discussão que importa fazer é como a questão da relação entre raça e classe se apresentou classicamente neste momento de formação do campo, uma vez que a interpretação desenvolvida revelou-se muito influente e definiu uma perspectiva determinada e forte para leituras subseqüentes. O ponto de partida fundamental da análise é a realidade histórica da escravidão, sua superação como modo de produção e a transformação da sociedade pelo trabalho livre. Este processo é o mesmo processo de exclusão do negro e de sua marginalização no mercado de trabalho, daí decorrendo sua subalternização na sociedade como um todo. Na medida em que se imaginava que São Paulo poderia oferecer um modelo para o desenvolvimento futuro do Brasil rumo a uma sociedade "de contrato" e não estamental como a escravista, compreender o processo de transformação do negro, de escravo em trabalhador, poderia prefigurar o processo mais amplo de modernização da sociedade brasileira, das relações raciais, assim como da formação das classes. Afinal o trabalho de Florestan Fernandes é dedicado a descrever como "povo", nesse caso o povo negro, entra na história, ou seja, torna-se sujeito para si mesmo.

Apresentação Clássica do Problema

A colocação do problema em F. Fernandes é bem conhecida. O desenvolvimento das forças produtivas, assim como as pressões internacionais e internas conduziram ao fim legal da escravidão, uma instituição que já ia destruindo-se a si mesma já há algum tempo. O "elemento negro" incorporado a sociedade brasileira apenas como "braço escravo" seria,

entretanto, o legado da escravidão, um legado que deveria, do ponto de vista branco, ser posto a margem do processo produtivo e da sociedade nacional. Os esforços para a substituição da mão-de-obra negra pelo imigrante estrangeiro são bem conhecidos e seus efeitos também (Santos, 1997; Fernandes, 1978; etc.). A marginalização do negro que , neste argumento, veio egresso da escravidão sem condições de competir em um mercado de trabalho "livre" com o imigrante europeu tornou-se uma conseqüência inevitável, sem as habilidades exigidas pelo mercado de trabalho em modernização o negro ficou para trás. Não possuiria capacidades técnicas, nem o habito da submissão as regras do trabalho livremente contratado. A escravidão havia transformado para ele o trabalho em uma maldição, algo humilhante e marca evidente da inferioridade.

Sabemos como na período colonial o trabalho manual era visto como degradante, por outro lado, a violência embutida no processo de trabalho deve ter deixado marcas na memória social. De um modo ou de outro, para Florestan, o negro não pôde acomodar-se a nova ordem social competitiva mergulhando em anomia, na qual permaneceu por trinta anos. Sua integração na Sociedade de Classes seria possível na medida em que esta se expandisse de tal modo a ponto de incorporar até mesmo os negros que nesse meio tempo adquiririam os requisitos necessárias para a competição com o branco.

Fundamentalmente, a questão da pobreza e exclusão dos negros era vista como uma questão de "demora cultural", as divisões por raça estariam fadadas a desaparecer com o desenvolvimento do capitalismo que implicaria em relações contratuais "livres" de determinações de outra natureza além daquelas do trabalho abstrato. A situação de São Paulo era, por outro lado, historicamente desvantajosa para os negros em relação a outras cidades como, por exemplo, Salvador, com sua maioria esmagadora de negros e mestiços, distribuídos na estrutura ocupacional em nichos de trabalho especializado urbano, nichos que em São Paulo foram ocupados pelos brancos imigrantes.

Em São Paulo produziram-se dois mundo distintos, em cada um destes os efeito da modernização foram muito diferentes. A sociedade só poderia ser considerada efetivamente igualitária e democrática no mundo branco, o mundo negro permanecia artificialmente deprimido, relacionando-se com o mundo branco, e com os brancos, através das tradicionais formas rituais de deferência e subordinação, sendo esta única chance de alguma ascensão individual. Em sociedades como a baiana, por outro lado, a divisão social do

trabalho teria ganho uma acomodação secular com uma longa presença de negros e mulatos livres, trabalhando em ocupações urbanas, no "ganho": sapateiros, carregadores, vendedoras de comida, estivadores, etc. Segmentos dessa população alcançando até lugares intermediários na estrutura ocupacional como pequenos funcionários e comerciantes. Essa situação seria favorável ao negro baiano, segundo Florestan "*a história trabalhará em favor de suas aspirações de ascensão social*" (Fernandes, 1972: 53) . Mais adiante veremos como a história, entretanto, trabalhou.

Segundo Maria do Nascimento Arruda a problemática racial em Fernandes, nesse sentido, é uma problemática da estrutura social, tolhida pelos modelos tradicionalistas de relação social:

> "*Na gênese da sociedade de classes no Brasil imiscuem-se traços do passado, dificultando a plena constituição da ordem social competitiva, apesar do paulatino movimento de integração. Configura-se o dilema racial brasileiro patente no modo fragmentário e incompleto de absorção...* " (Arruda, 1996: 200).

É importante definir, nesse sentido, a relação constitutiva entre a persistência do passado como um fator do atraso sociocultural no contexto do capitalismo dependente e periférico e a própria estrutura social. O racismo e a discriminação estariam acoplados ao "*ethos*" brasileiro, na forma específica do ocultamento do racismo através de práticas de etiqueta, nossa herança do paternalismo escravista.

Por outro lado, é importante destacar que Florestan deixa claro como o conjunto da sociedade, dividida em mundo negro e mundo branco, relacionou-se de modo diferente com esse legado segundo suas próprias posições sociais. De um lado, o Estado Branco procurou livrar-se do problema do negro apostando no seu eventual desaparecimento físico e social; de outro, os negros procuraram desenvolver suas próprias formas de organização sobre a "terra arrasada " da escravidão. Como Santos conclui, os senhores trouxeram da escravidão o medo e desprezo essenciais ao negro e ao trabalho como coisa de negros, laborando para sua extinção e exclusão, o que quer dizer que não apenas a incapacidade cultural do negro dificultou sua inserção, mas principalmente as barreiras levantadas pelo racismo.

Enquanto em Florestan a problemática da relação raça e classe está posta na dificuldade que a herança escravista lançou no presente para a formação de classes sociais modernas no Brasil, representando as raças um fenômeno de demora cultural e de atraso,

em Otávio Ianni vemos uma associação de outro tipo. Para este, raças são a forma concreta de subordinação de classe em sociedades pós-escravistas como o Brasil e o preconceito racial será a forma como se garante as condições para a exploração capitalista em um contexto racialmente determinado.

> *"As manifestações do preconceito, tais como as barreiras raciais, os estereótipos ou ideologias raciais são fenômenos que exprimem situações reais de contato entre grupos diversos, mas elas não são inteligíveis a não ser quando a análise ultrapassa essa manifestações fenomênicas e atinge sua raízes, que não são étnicas, raciais ou culturais, ainda que se exprimam nessa esfera"*(Ianni, 1966: 42).

Sendo assim, as raças seriam o "sintoma" de algo mais essencial e profundo que operando em um nível mais real determina as raças como formas no plano da cultura, das representações e do discurso. Assim como Florestan e outros autores, Ianni chama atenção para a interação dos sistemas raciais com a estrutura social e por estrutura social podemos divisar a organização social da produção e a divisão social do trabalho.

Em Florestan podemos perceber um desenho do social que guarda lugar para grupos de prestígio ou estamentos, relacionados com a estrutura produtiva mas que extraem seu poder não necessariamente das relações com os meios de produção mas que podem favorecer para si esse acesso através de privilégios estamentais. Em Ianni, ao contrário, a ênfase recai sobre a base econômica e a relação de diferentes grupos com essa base é a fonte do poder. Em outro trabalho ele coloca : "*Las condiciones de raça e classe se subsumen reciprocamente*"(Ianni,1977: 72). Ainda nesse artigo este autor diz que as imbricações de raça e classe se reforçam no sentido de garantir a exploração e a subordinação, as mudanças realmente significativas nesse campo devem-se se dar na divisão social do trabalho e em fatores dessa ordem.

Desse ponto de partida inicial do debate vemos que algumas características se decantam: 1°) antes de mais nada a presença histórica da escravidão projetando seus efeitos sobre o presente. Estes efeitos seriam, i)principalmente a degradação do trabalho, e de seu portador essencial no regime escravista, o negro, mas também, ii) a atitude branca diante dos negros, a um só tempo violentamente racista e paternalista e mais, iii) o arcabouço das raça como resíduo ideológico de um sistema ultrapassado mas que persiste como um fator de reprodução do modo capitalista de exploração e como um fator a atrasar a formação de uma sociedade classes, livre e efetivamente burguesa no Brasil. 2°) Em vista disso o

preconceito racial estrutura fortemente a sociedade brasileira de um modo em geral e a paulista em particular. Operando na esfera cultural ou das representações como um elemento de organização da sociedade o racismo e as raças compõe de modo intrínseco a estrutura social, combater o racismo seria nesse sentido transformar a sociedade.

Neste debate três termos parecem merecer um melhor qualificação. Os termos tem estatuto ontológico e importância diferentes na minha argumentação devido ao seu "lugar de entrada" na análise, mas os três são igualmente importantes e não podemos seguir adiante sem algum acordo sobre eles. Eles são raça, status, por oposição a classe, e a categoria trabalho, central no que vimos e no que veremos a seguir. Na subseção a seguir tentarei discuti-los.

Trabalho, Raça e Status

A caracterização de Schwartz da sociedade escravista baiana toma como ponto de partida as relações de produção contraídas entre senhores e escravos. Estas eram relações entre um força de trabalho estrangeira, africana em grande parte e fenotípicamente distinta, e um classe proprietária branca. Os princípios de hierarquia, a divisão do trabalho, a violência envolvida na submissão forçada, fatores que moldavam a operação do trabalho em termos concretos alinhavam a estrutura social como um todo, determinando costumes, estruturas políticas e mesmo uma relação com a cultura. A sociedade escravista era, obviamente, uma sociedade de trabalho escravo, os trabalhadores eram cativos, eles próprios mercadoria, enquadrados em todas as prerrogativas de um bem "móvel". As relações produtivas davam-se então sob a égide do trabalho forçado pela violência, o que implicava a inferiorização social, a anulação política e a coação física de segmento majoritário da população, que era africano (ewe, ijexá, bacongo, etc.) e transformou-se em negro (Schwartz, 1995).

O trabalho escravo estava assim no centro da sociedade escravista. Mas, o que é o trabalho? Vejamos. O ser humano produz seus meios de subsistência através de relações com a natureza que só são possíveis através da mediação das relações sociais entre homens e mulheres Ao produzir sua sobrevivência o ser humano produz a si mesmo através do trabalho. É por esse motivo evidente que no marxismo a esfera econômica é fundamental, porque a reprodução material das populações é também a construção de relações sociais que organizam a produção e a distribuição e, por conseqüência, a sociedade, tais relações

ao mesmo tempo constituem o homem, que é sempre um ser histórico. O trabalho só existe, já sabemos, inscrito em ordens sociais determinadas. O trabalho escravo, na sociedade escravista, o trabalho livre no capitalismo, no qual o trabalhador é o indivíduo – abstração das relações que o constituem - que negocia sua força de trabalho como uma mercadoria, etc. Como coloca Giannotti o marxismo nega ao trabalho o caráter de fazer surgir "o objeto" e o insere na reflexão que constitui o homem, a sociedade e a sobrevivência material através da circularidade "reflexionante" encontrada entre produzir e consumir. O trabalho é assim processo social e o Processo Social por excelência (Giannotti, 1984).

Oracy Nogueira vai por caminho semelhante, ao divisar na organização da produção nos termos da *plantation* escravista modelo para sociedade escravocrata como um todo:

> *"A plantação ou latifúndio implica uma hierarquização social dos elementos humanos que relaciona, com o branco (europeu ou descendente), dono da terra e do estabelecimento, no topo, e , no outro extremo praticamente sem elos intermediários, os negros, nativos e mestiços , na condição de escravos..."(*Nogueira, 1985(1954):70).

A distribuição dos estratos étnicos na estrutura da divisão do trabalho fez parte da ordem racial em formação no Brasil e, é claro, em Salvador. A gradação entre brancos e negros, com mestiços em posições intermediárias, daria feição concreta e racial a organização da produção como um forma de regular a distribuição de riquezas. Não estou desconsiderando aqui, é claro, diversos outros fatores intervenientes na formação do caráter da sociedade colonial. Para citar apenas alguns devemos lembrar as pretensões aristocráticas da classe dominante, o patrimonialismo do estado português , etc. Mas quero dar ênfase a importância do trabalho e de sua organização como modo de organização política da produção e da subordinação, assim como seu papel para a consolidação de uma ordem social e de determinada imagem dessa ordem social, imagem que encontra correspondência na estrutura ocupacional, na divisão do trabalho, nos estereótipos e na ideologia. A sociedade escravista considerada a partir do ponto de vista do trabalho não desloca e na verdade pressupõe uma incorporação racial na estrutura social. O trabalho escravo, e/ou o trabalho de negro, ou seja manual e subordinado, parece ser o ponto de articulação para a produção da sociedade como uma reprodução das condições desiguais de participação social. Esta articulação é histórica e particular à sociedade do Recôncavo

Baiano, sua particularidade é dada pela própria história e pela ações dos homens diante das circunstâncias.

A categoria trabalho é fundamental para descrever a desigualdade ou diferenciação social de um modo que as vincule à esfera produtiva ou econômica, ou seja é uma estratégia do materialismo histórico. O outro modo clássico de conceber a diferenciação social seria em termos de *status* ou estratificação social que faz das divisões sociais o ponto de partida e não de chegada para compreensão do problema. Esse debate é muito importante e depois veremos como ele se coloca concretamente no caso da evolução histórica das diferenças sociais em Salvador. Afora isso é importante destacar como em Weber, seu proponente básico, esta questão se coloca.

A situação de classe se apresenta quando diante de um mercado, como estrutura de oportunidades, um grupo de sujeitos em posição social semelhante tem as mesmas chances de realizar essa oportunidade. Estas chances são determinadas pelo acúmulo de prestígio ou outras vantagens. Estamento seria um grupo social que gozaria destes privilégios por nascimento, monopólios, etc. Classes seriam grupos sociais abertos , ou seja não hereditários, enquanto que castas seriam grupos sociais fechados por hereditariedade, por exemplo (Guimarães, 1996, Weber, 1994). Louis Dumont tratou da questão chamando atenção para o fato de que no sistema indiano, o caso clássico de castas, a desigualdade expressa no sistema é coerente com a estrutura social e sua auto-imagem. No caso das sociedades democráticas, inversamente, a idéia de casta só pode ser paradoxal e contraditória na medida em que vivemos o império do indivíduo frente à sociedade, o império da igualdade entre indivíduos livres na medida em que são a encarnação da força de trabalho livre (mercadoria). Nesse sentido, classes não são castas e mesmo grupos de cor (raças) têm um significado diferente quando imersos na sociedade de classes (Dumont, 1992).

Todo o debate sobre relações raciais em Salvador, até os anos 70 pelo menos, parece oscilar entre esta oposição: estaríamos diante de uma sociedade de classes, que dizer aberta, onde as raças seriam um resíduo pré-moderno; ou seria a sociedade soteropolitana estamental, onde se encontrariam grupos de prestígio marcados pela cor, grupos mais ou menos maleáveis, uma vez que a linha de cor não seria assim tão rígida na Bahia e que a cor seria "social". No concreto histórico da situação que nos interessa a

discussão se fez tomando por base a distinção entre classe e estamento, no sentido weberiano em que as divisões sociais não se enraízam necessariamente na estrutura econômica, uma vez que grupos não-proprietários desfrutariam de poder na sociedade e mais poder daria acesso a benefícios e não o inverso.

Definindo-se assim o problema, a noção de raça aplicada a este debate deve ser considerada como resultante da inflexão histórica específica dos conceitos sobre a perspectiva sociocultural desenhada. Raças não serão, por fim, tomadas nesse estudo como categorias *apriorísticas* mas negociadas em contextos específicos. Assim, Antônio Sérgio Guimarães faz equivaler raça a cor para tentar explicar como ordens diferentes de fatores interagem no campo concreto para produzir subordinação na reprodução social. No Brasil, e na Bahia, raças se travestem da cor. A categoria nativa raça/cor é tomada como operando em ambiente material determinado e a categoria analítica raça é considerada de modo não racialista, mas exatamente atento aos usos históricos e concretos que a noção ganha, sua rentabilidade heurística sendo medida pela capacidade de articular diferentes esferas da ação e da representação a partir deste eixo (Guimarães, 1999).

2.3.Salvador: Paisagem em Transformação

A cidade do Salvador foi a capital colonial brasileira até 1763, quando a sede do governo foi transferida para o Rio de Janeiro. A cidade surgiu e desenvolveu-se em torno da cana-de-açúcar e do trabalho escravo. Conforme mostra Schwartz, mesmo no século XIX quando do suposto declínio do açúcar brasileiro no mercado internacional, a economia do açúcar ainda era a mais importante da região. Juntamente à classe dos proprietários de engenho, grandes comerciantes hegemonizavam a situação e tinham papel fundamental na economia. A partir dos anos 20 do século passado, entretanto, a decadência da economia tornou-se séria e a cidade e seu entorno, chamado Recôncavo por ser a orla da Baía de Todos os Santos, mergulhou em relativa estagnação econômica.

> "*Em 1920 a Baia contribuira com 3,5% do capital investido, com 4% do consumo de emprego industrial , com 5,7% dos trabalhadores industriais e 2,8% da produção industrial. Em 1940 esta contribuição declinara para 1,9%, 2,3%, 3,0% e 1,3% , respectivamente*" (Faria, 1980: 34).

A cidade manteve sua vocação comercial, aliada a função estratégica de porto de escoamento para a produção de fumo, açúcar e de pequenas indústrias como a de charutos,

tecidos , etc., tinha sua economia própria e seguia assim aristocrática e tradicional até os anos 50 quando na esteira da onda nacionalista a Petrobrás foi fundada e iniciou seu trabalho de extração e refino de petróleo na Baía de Todos os Santos, construindo em seguida a refinaria Landulfo Alves em Mataripe no Recôncavo. Vinte anos depois capitais públicos e privados, locais e internacionais, associaram-se sob o comando da Petrobrás para instalação do segundo Pólo Petroquímico Brasileiro em Camaçari (COPEC) em 1972. A estes três momentos da cidade a literatura identifica três fases diferentes de desenvolvimento econômico e social da cidade e das classes com correspondentes rearranjos no plano das relações raciais. Nessa seção procurarei reconstituir essas transformações.

Uma Sociedade Multirracial de Classes

Donald Pierson descreve a Bahia do anos trinta como uma sociedade multirracial de classes onde a linha de cor não existiria como uma fronteira intransponível limitando as chances de ascensão social de negros e mestiços, haja visto a presença, ainda que pequena, de negros nas "esferas superiores" da sociedade. Com relação ao significado da diferenciação social Pierson é bem claro, ele fala em raça e status social:

> "*Existia, na Bahia, na época de nossa pesquisa, uma ordem social de livre competição, na qual os indivíduos pleiteavam posição baseada principalmente em ralações pessoais e favoráveis condições de família. Na determinação do status social, a competência do indivíduo, a sua instrução e realizações profissionais, bem como seus recursos financeiros tendem e a superar a origem racial.* " (Pierson, 1971 {1939}: 226).

Pierson conclui pela não existência do racismo na Bahia e acredita que tanto os estereótipos quanto a posição inferior do negro na estrutura econômica são devidos ao legado nefasto da escravidão que já se ia dissolvendo. Nesse sentido, a situação de classe de um determinado indivíduo é o que realmente contava na sua promoção social, o quesito cor seria secundário. É importante compreender que para Pierson classes significam qualquer segmento vertical de uma sociedade, em oposição a casta , ou seja, estamos em áreas weberianas, aqui. (Guimarães, 1996). Pierson vê uma correspondência sempre reposta entre os grupos de cor e as classes realizando-se na ocupação espacial, na divisão do trabalho, no carnaval, etc. Entretanto, não faz ver essa coincidência como a reprodução social desigual porque não

concebe os grupos sociais em luta - classes – como participando do jogo de reordenação da sociedade desde suas bases econômicas.

Com relação a estrutura ocupacional vale a pena lembrar algumas das observações de Pierson. No quadro "*Distribuição Racial nos empregos em que pareciam predominar os pretos, Salvador, 1936*" vemos que os pretos e mulatos são maioria entre os carregadores, 97% e 3 % respectivamente; entre as lavadeiras haviam 89,5 % de pretas e 9,5 % de mulatas; entre pedreiros 82,4% de pretos e 16,8 % de mulatos; entre os estivadores 1,6% de brancos, 81,6 % de pretos e 15,2% de mulatos e assim por diante. Vamos ver que estas são profissões negras ou "trabalho de preto" até hoje em Salvador, assim como são ocupações que vieram do século XIX com essa mesma associação.

No quadro "*Distribuição Racial nos empregos em que pareciam predominar os brancos, Salvador, 1936*" vemos que entre os bancários 84,0 % eram brancos, 2,4% mulatos e nenhum preto; entre os negociantes 75,% eram brancos e 7,5% mulatos, além, de 17,5% "branqueados" e nenhum preto; entre as dançarinas de cabaré – certamente uma profissão de muita visibilidade – temos 67,31 % de brancas, 11,5% de mulatas e nenhuma preta; entre os advogados 67,1 % de brancos, 9,7 % de mulatos e 1,7 % de pretos; entre os médicos 63,0% de brancos, 20,0 % de mulatos e 1,0 % de pretos.

Não houvesse uma coerência nessa distribuição que aloca diferencialmente, do mais claro ao mais escuro, os agentes na escala das ocupações, das mais intelectualizadas às mais "braçais", poderíamos dizer que a especialização ocupacional não corresponderia a uma organização racial global da produção, da distribuição e administração de posições sociais vantajosas. Uma distribuição que além de coerente preservou os lugares e os códigos sociais herdados do século XIX. Talvez, por isso a ênfase posterior de Tales de Azevedo na permanência dos grupos de prestígio ou status.

Em 1949 o Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, ainda sob o trauma nazista, organizou um comitê para discutir a questão racial em termos mundiais. A partir de 1951 sob orientação do etnólogo francês Alfred Metraux (amigo de Pierre Verger) encomendam-se estudos na Bahia, no Rio e em Recife[4]. Na Bahia urbana a pesquisa ficou a cargo de Thales de Azevedo. A pesquisa foi publicada em Paris com o título "*Les Élites de Couleur dans une Ville Brésilliene*" em 1953, no Brasil a primeira edição é de 1955.

[4] No capítulo II desta tese discutiremos outros aspectos do "ciclo da UNESCO".

Neste estudo Azevedo corrobora os resultados de Pierson mas sofistica em certo sentido a análise.

Azevedo recupera a estrutura desenhada por Pierson para a organização das classes na Bahia. Haveria uma classe superior incorporando elementos da velha aristocracia, assim como intelectuais, professores de nível superior, políticos e administradores públicos, este seria um segmento em grande medida baseado no comércio e nas boas relações que garantem benefícios resultantes da associação com o Estado; haveria ainda uma classe baixa formada de gente "pobre", de profissões braçais e manuais sem qualificação ou especificação definida; e haveria um pequena e politicamente insignificante classe média, de pequenos empregados do comércio, funcionários públicos, etc. Tales comenta:

> "*Conquanto a 'localização' social, em outros termos o status dos baianos dependa de seu nascimento, não há dúvida que a ascensão social processa-se por livre competição de tal maneira que pretos e mestiços, como indivíduos, podem em vista de seu mérito individual ou em circunstâncias favoráveis, melhorar a sua condição social e mesmo conseguir uma posição nas camadas 'superiores', e esta posição será relativa não somente ao seu grupo de cor, mas a comunidade total*"(Azevedo, 1996 {1955}: 67)

Vemos que é uma formulação em tudo semelhante a de Pierson. E, em certo sentido, isso parece natural dado a que estrutura social baiana manteve-se nesses quase vinte anos aproximadamente inalterada com mesma composição das classes, etc. Mas as mudanças não tardavam há se fazer anunciar como veremos.

Em outro texto, publicado como um artigo em 1956, Azevedo faz algumas alterações não desprezíveis no núcleo de sua argumentação. Principalmente, insiste na relevância na noção de status, seguindo Tönnies, define status como classificação por atribuição de posições independente do indivíduo mas advindas de nascimento ou pertencimento a um grupo específico.

> "*A correlação entre status e cor, bem assim como a divisão da sociedade em dois estratos principais que antes de serem classes, são grupos de prestígio, é conformada pela maioria dos que se têm ocupado no Brasil com o estudo sociológico da família, das relações raciais, da mobilidade social. Dessa estrutura em duas camadas começa a emergir as classes sociais...*" (Azevedo, 1966: 34)

Antônio Sérgio Guimarães chamou a atenção para os avanços de Azevedo em relação a Pierson. O autor baiano usou o termo *status* com o estatuto análogo ao de classe ou casta,

ou seja, como uma categoria da estrutura social e não como advinda da interação social, em função disso parece ter acertado em dividir a sociedade entre dois grupos que através das distinções de cor solidificavam e davam objetividade à hierarquia social. Thales se equivocou em dois pontos, entretanto. Primeiro, a ordem estamental das cores, cristalizada no escravismo não evanesceu com o desenvolvimento global da sociedade, o seja, as classes que se iam formando, não dissiparam os códigos sociais das hierarquias de cor; segundo, a ordem capitalista ao invés de dispensar o preconceito racial fez uso dele na forma específica de seu desenvolvimento(Guimarães, 1996).

Petrobrás e Pólo Petroquímico

Entre 1930 e 1950 temos vintes anos da história baiana marcados pela continuidade do modo de organização dos grupos sociais na moldura de uma sociedade que gostava de se imaginar cordial e divida em estamentos ou "classes" de pessoas. É o período pleno da chamada estagnação econômica, o período de elaboração e gestação do discurso ideológico específico sobre a identidade baiana. Jorge Amado e Dorival Caymmi, mas não somente. Ao fim dos anos cinqüenta a estabilidade local foi revertida, num processo que parece já suficientemente bem analisado e descrito.

Francisco de Oliveira descreve a Bahia tradicional, retratada por Pierson, como uma cidade onde as elites viviam faustosamente graças ao controle do comércio de exportação de alguns poucos bens. A Divisão do Trabalho, relativamente simples, dava estabilidade a um arranjo no qual uma pequena parcela viveria das atividades econômicas nobres, uma outra dos dividendos do estado e a grande maioria subsistiria nas franjas da ordem econômica realmente existente, vivendo de "expedientes", favores, ou das sobras do capital acumulado. Veremos que é a partir desta localização periférica da grande massa, que no caso de Salvador é formada pelos descendentes de escravos, que Oliveira extrai as conclusões para a dificuldade de formação de classes ou seja de interesses objetificados em sujeitos sociais. Na estrutura social baiana floresceu a relação clientelista, o compadrio e o favor hierarquizado entre as classes ou grupos de cor, a tradição senhorial de origem escravista favoreceu a acomodação dessa contradição. Toda a sociedade aparecia unida e significada pela trama de relações pessoais e hierárquicas, numa rede que se estendia do

mais rico e mais branco até o mais pobre e preto passando pelo gradiente de cores que daria sentido e legitimidade a organização social fundamental (Oliveira, 1987).

A partir de 1955 a Petrobrás passa investir na Bahia para a extração e refino de petróleo. O volume salarial injetado na economia baiana nesse período seria equivalente a 38,7% da riqueza de toda indústria interna do estado, tendo em 1967 atingindo a marca de 50%. Pagando salários muito superiores ao praticados localmente a indústria do petróleo alteraria para sempre a estrutura das classes. O próprio Thales de Azevedo descreve o impacto desta economia no Recôncavo tradicional, desestruturando hierarquias, criando novas elites locais nas pequenas cidades do Recôncavo, como Pojuca, Mata de São João e Catu, abrindo estradas e movimentando a vida noturna (Azevedo, 1999{1959}).

A partir dos anos sessenta a SUDENE (Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste) sob influência ideológica desenvolvimentista financia o desenvolvimento industrial nordestino e especificamente o baiano através de inversões de caráter altamente concentrador, como poderemos ver através de números na próxima seção. Para Oliveira a forma de investimento, através de incentivos ficais, é essencialmente concentracionista porque beneficia quem tem maior massa de recursos tributáveis. Até 1970 as empresas com inversões iguais ou superiores a 20 milhões de cruzeiros (da época) participaram de 69% dos investimentos aprovados pela SUDENE. No Nordeste como um todo as inversões criaram, 25,6% dos novos empregos, A Bahia foi a principal beneficiada tendo recebido 41,4 % dos total dos investimentos na década de 60 (Oliveira, 1987).

O desenvolvimento industrial do sudeste e a construção de novas comunicações a exemplo da estrada Rio-Bahia , coloca a indústria baiana em desvantagem em relação ao Sudeste em desenvolvimento. Pouco a pouco o estado tornou-se mercado consumidor para os bens manufaturados vindo do Sudeste. A instalação do Centro Industrial de Aratu e em 1966 e do Pólo Petroquímico de Camaçari em 1972 marcam uma nova e importante fase na modernização e industrialização baianas (Souza, 2000).

Em função destas transformações as estruturas produtiva e do mercado de trabalho mudam totalmente em Salvador. Entre 1940 e 1970 o percentual correspondente a agricultura na PEA (População Economicamente Ativa) cai de 23,6% para 5,7%; o emprego industrial sobe de 16,5% para 26,1%. (Oliveira, 1987) No total foram criados 256.000 empregos urbanos, além de novas ocupações, como a de Operador Químico de

Processo, personagem importante na literatura sobre identidades de classe em Salvador, como veremos adiante. Não obstante, a grande massa permaneceria desempregada ou nas franjas periféricas da nova ordem que se instalava. A migração rural-urbano concentrou em Salvador cada vez mais população, nessas condições muitos outros empregos teriam que ser criados. Adiante veremos como essa relação de precariedade no emprego faz parte do entendimento final do processo.

Vilmar Faria(1980) chama atenção para dois outros aspectos interessantes, primeiro a permanência de grandes contingentes ocupados com o trabalho doméstico, indicando o baixo nível de penetração das relações capitalistas de trabalho; segundo, o fato da heterogeneidade estrutural da atividades produtivas marcar a sociedade local, ajudando a contribuir para a permanência da pobreza. Paul Singer segue na mesma direção ao dizer que em 1971, período dos dados que analisa, encontrou-se em Salvador predominância do trabalho doméstico e do modo de produção simples de mercadoria "*indicando um baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas*", sendo esta a causa da pobreza soteropolitana alimentada por: "*modos de produção onde a divisão técnica do trabalho , e portanto, o grau de especialização do trabalhador são fortemente limitadas*" (Singer, 1980: 60) . Sem especialização, o trabalhador tem pouco a barganhar, entrando no jogo da classes em situação de fraqueza. Essa fraqueza, no modelo de análise das classes, reflete-se na estagnação social e na pobreza generalizada que só poderia ser revertida a partir da base econômica "sacudida" pelas lutas. Não é inútil assinalar que Singer encontrou entre as profissões de baixo ganho (Ate 89 cruzeiros da época) 32,3% de mulheres trabalhando como empregadas domésticas, babás cozinheiras, costureiras, etc. (Singer, 1980)

A instalação do Pólo demandou uma mão de obra especializada que em parte foi atraída do Sul, principalmente para postos de direção, mas que também fomentou a desenvolvimento de uma força de trabalho técnica local, notadamente de nível médio. Socialmente estes trabalhadores terão uma origem na baixa classe média ou na pobreza "remediada" e se formarão no ambiente otimista do anos setenta, atendendo as demandas da consolidação de uma sociedade técnica e aberta onde sua formação valeria como acesso ao mundo das classes. Será que finalmente as promessa do capitalismo prefiguradas por Florestan Fernandes se realizariam?

Homens trabalham descarregando cebolas na Feira de São Joaquim em Salvador. Fotos do autor. 2000.

Além do desenvolvimento global, advindo da inversão maciça de recursos na sociedade, tais mudanças criaram oportunidades para profissionais de diversas outras áreas, como engenheiros, médicos, psicólogos administradores, etc. Em associação com a abertura da sociedade e a integração nacionais criou-se um consenso de gosto e estilo de vida prefigurando o surgimento de uma nova classe média. Mais uma vez, entretanto, esse processo não altera fundamentalmente a estrutura racial do mercado de trabalho. Mas criou novas aspirações.

Estas aspirações chocaram-se, e chocam-se todavia, com uma estrutura do mercado de trabalho, marcada, como vimos, pela não–inclusão, pelo subemprego e pelo desemprego estrutural. A economia informal tem importância extraordinária em Salvador neste período. Em 1971, por exemplo, apenas 50% da força de trabalho estava submetida aos padrões contratuais propriamente capitalistas. Essa indefinição ou flutuação da mão–de-obra, que é negra ou afrodescendente, estaria na base da dificuldade de "identificação" de classe em Salvador, auto-identificação, por um lado, e identificação dos opositores de classe, por outro.

O mito da baianidade, que já discuti de outra perspectiva (Pinho, 1998), seria expressão ideológica de uma dificuldade de identificação fundada na indeterminação do trabalho e na herança escravista diluída como regras de decoro social e no "preconceito de ter preconceito":

> *"Há um forte elemento histórico na Bahia e em Salvador que marca flagrantemente a história de hoje: o fato de que a sociedade baiana nasceu sob o estigma do trabalho escravo. A cor não é historicamente, o elemento decisivo: mas o trabalho escravo metamorfoseia-se em cor"*(Oliveira, 1987: 107).

A diferença regional baiana, fundada na mística da mestiçagem anula ou apaga outras diferenças particularmente significativas porque enraizadas em uma divisão do trabalho colorida pela estrutura hierárquica das raças. O pardo, ou a figura encarnada de mestiçagem, seria o colchão amortecedor na estrutura social das divisões entre brancos e negros, impedindo que tais se revelassem como diferenças de classe, o que aproxima a leitura de Oliveira daquela de Degler (1976). A partir do final dos anos sessenta o movimento negro ensaiaria sua visão de identidade, isso tornou-se possível, segundo Oliveira, graças a reorganização nacional do mercado de trabalho. Quando as burguesias

brancas locais buscam sua identidade nacional e encontram coincidência na cor, trabalhadores negros podem perceber seu lugar nessa estrutura social como um lugar racialmente marcado, inscrito no interior da estruturas das classes. Na seção seguinte voltaremos a este processo, descrito aqui em termos mais teóricos, a partir de dados estatísticos disponíveis.

2.3.Desigualdade e Desenvolvimento na Bahia

Introdução: estatísticas e classificações

Os estudos sobre relações raciais sofrem uma inflexão definitiva quando a partir da Escola Sociológica Paulista os números , ou dados estatísticos agregados, passam a fazer parte da argumentação. Estatísticas e ciências sociais tem uma relação longa e duradoura, mas no Brasil a ênfase culturalista dos Estudos Afro-brasileiros, inibiram esta utilização. No bojo do processo de profissionalização das ciências sociais o uso de estatísticas ganha foros relevantes porque estas são vistas como evidências objetivas de realidades sociais determinantes e como modelos fiéis de registro.

Alain Desroisières faz uma discussão interessante sobre as relações entre a produção do conhecimento estatístico e o desenvolvimento das ciências sociais e do estado moderno (Desroisières, 1990). A objetificação estatística significa esse processo de realização cognitiva e institucional mais importante das ciências sociais, usando-as cientista sociais conseguiram transcender particularismos e contingências , sem perder de vista a concretude e o individual e focalizaram objetos mais gerais de conhecimento. Por outro lado, estatísticas formam parte integral de políticas de estado e de controle de população, não de um maneira derivativa ou marginal mas intrinsecamente. Assim, a transcendência da contingencialidade permite o deslocamento do planejamento e do entendimento da imanência do local e do concreto para o universal e o abstrato.

Por outro lado, as estatísticas só são possíveis através da construção de categorias que não são dadas normalmente mas produzidas como objetos, coisas construídas, em acordo é óbvio a circunstancias sociais determinadas - como no caso das categorias raciais, que demonstram exemplarmente o que Desroisières chama de atenção para com a representatividade política e a luta para representação. Basta que pensamos no amplo debate que se estabelece há 20 anos no Brasil entre o IBGE, acadêmicos e militantes negros

sobre o uso das categorias raciais no censo para que tenhamos um exemplo bem próximo desta luta pela representação.

O que revelaram fundamentalmente as estatísticas no Brasil ? Que a convicção consensual de que não haveriam diferenças significativas que pudessem ser atribuídas a raça caiu por terra. A Democracia Racial nunca passou de um mito porque os dados, que não mentem jamais, tornavam patente as desigualdades de renda, instrução, etc.

No começo dos anos oitenta outra reviravolta nos estudos de ralações raciais pode ser atribuído ao uso determinado de uma base de dados maciça. Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, por um lado e o livro produzido por pesquisadoras do IBGE, "O Lugar do Negro na Força de Trabalho" , por outro, parecem dar até hoje o tom das análises. O Livro de Hasenbalg "Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil" insiste no argumento de que as desigualdades raciais não podem ser atribuídas ao passado de atraso ou a algum fenômeno de demora cultural, mas formam parte integrante da modernização capitalista, atendendo a interesses de exclusão dos negros da competição direta com os brancos, concentrado assim riqueza e benefícios. (1979). O livro de Oliveira, Porcaro e Araújo, a partir de dados da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios do IBGE) de 1976 convenientemente chama a atenção, antes de mais nada, para o fato de que categorias sócio ocupacionais - categorias empíricas e não teóricas - construídas a partir de dados estatísticos não se confundem com a estrutura das classes, de modo que analisar o lugar do negro na estrutura das ocupações não significa necessariamente identificar seu lugar de classe, na medida em que este depende também de outros fatores, como veremos. Assim também as autoras fazem questão de salientar que divisão que pareceu mais importante inicialmente estabelecer foi entre ocupações manuais e não manuais.

Antes de passar para os dados eles próprios gostaria de antecipar a importância de três considerações derivadas das continuadas análises estatísticas da desigualdade racial. Primeiro, é preciso dizer que do ponto de vista da análise faz todo o sentido agrupar os auto-classificados como negros juntamente com os pardos ou morenos, na medida em que as "distâncias" relativas entre pretos e pardos são muito menores do que entre pardos e brancos.

Um segundo aspecto importante que aprendemos dos dados estatísticos é que brancos e negros convertem de modo desigual o capital educacional em renda. Melhor

dizendo, com os mesmos índices de escolaridade brancos e negros auferem rendimentos diferentes com prejuízo para os afrodescendentes. Isso é muito importante porque revela como os pais negros têm maior dificuldade de transmitir aos filhos o seu próprio status social que os brancos, no sentido empírico prático de que famílias negras tem uma tendência ao descenso social maior que as brancas. Nesse quadro, a mulher negra é a mais desfavorecida porque mesmo sobre-escolarizada recebe os piores salários.

O terceiro e último aspecto refere-se a diferença entre características adquiridas e adscritas. As primeiras seriam consideradas aquelas derivadas da biografia pessoal ou passível de serem alteradas como a educação, por exemplo. As segundas referem-se a categorias "coladas" a individualidade, como gênero e raça. Características adscritas e adquiridas jogam um peso diferente na composição das chances de classe de brancos e negros.. O capital social dos agentes como um todo resultaria das combinações destas diferentes características.

Contrariando a convicção popular de que dinheiro embranquece, mesmo negros de classe média , por exemplo, ganham muito menos que brancos com o mesmo nível de instrução. A classificação ou categorização racial é em si mesma, por outro lado, muito problemática no Brasil. Os sensos oscilaram entre diferentes modos de classificar as pessoas e um verdadeira batalha semiótica se trava pela denominação correta: negros e brancos, não-brancos e brancos, brancos , pardos e negros, etc. A PNAD de 1976 investigou a cor de modo aberto, interrogando como cada respondente se classificava. O resultado indicou mais de 173 denominações para cor[5].

Procurarei no que se segue apresentar alguns dados na forma diacrônica de uma progressão, procurando estabelecer correspondência entre dados de períodos distintos quando isto for possível. O sentido geral desta seção é documentar de maneira diferente o processo de transformação da sociedade soteropolitana descrito anteriormente assim como fazer ressaltar características do referido processo que se visualizam melhor dessa forma, principalmente os efeitos do processo na reprodução da desigualdade.

[5] O quesito cor foi introduzido nos censos de 1872, 1890, 1940, 1950 e 1960.

A Bahia Antiga

Recuemos um pouco até o século XIX - que foi século fundamental para cristalização das relações raciais brasileiras que persistem até hoje - de modo a que possamos vislumbrar estruturas originárias que desenvolveram-se no século XX. Em 1817-1918 temos a seguinte distribuição populacional por raça para o Brasil, 27,3 % de brancos, 15,3% de pardos livres e 6,8% de índios configurando uma percentual de livres de 49,4% da população, os outros 50,6% sendo escravos negros, africanos e crioulos, ou seja metade da população era escrava e dois terços era não-branca. Em 1872 temos 38,1% de brancos, 42,8% de pardos livres e 3,9% de índios. As vésperas da abolição a população livre perfazia 84,8% da população total, sobrando apenas 15,2% de cativos (Hasenbalg, 1979). De modo que o 13 de maio não representou nenhuma transição radical. Na Bahia, podemos também acompanhar um pouco de desenvolvimento populacional. Em 1872 o Estado teria 1.379.6161 habitantes e a cidade do Salvador 129.109 moradores. Nessa época segundo Thales de Azevedo, que cita testemunhas da época, quem andava por Salvador "*via tantos pretos na rua que acreditaria estar numa Nova Guiné, numa cidade de negros*"(Azevedo, 1969: 235).

Em 1950, segundo dados do censo, haviam 51.944.397 brasileiros. Deste total os brancos seriam 61,6 %, os mulatos 26,6 % e os negros 11%. No Nordeste haveria 46% de brancos, 42,7% de mulatos e 11% de negros. A Região Nordestina concentrava 17,9% dos brancos, 38,7% dos mulatos e 24,1% dos negros. No Brasil como um todo os empregadores em 1950 eram 82,66 % brancos contra 12,94% mulatos e 3,09 % de negros. Dentre as pessoas com nível superior vemos que 96,87% eram brancos, 2,26% eram mulatos e apenas 0,28% eram negros, talvez os pretos doutores da Bahia (Fernandes, 1972). Estes são números que talvez sejam capazes de esboçar um quadro amplo das relações raciais no Brasil nos anos 50, o mesmo período da pesquisa de Thales de Azevedo em Salvador. Um Brasil no qual o nordeste concentrava, como ainda hoje altas taxas de "não-branquidade" em um ambiente de maior pobreza e penúria relativa.

Na Bahia mais de cinqüenta anos depois da abolição dentre os empregadores 51,87% eram brancos, 38,36% eram mulatos e 9,75 % eram negros. Dentre os baianos com curso superior 88,21 % eram brancos, 10,14% mulatos e 1,50% negros. Convém dizer que por essa época a população de Salvador, que tinha por volta de 400 mil habitantes, estava

divida entre 33,59% de brancos, 41,59 % de pardos e 24,80 % de pretos (Azevedo, 1996{1955}).

Pierson encontrou residindo na Av. Sete de Setembro, inaugurada anos antes e uma das mais chiques da cidade, 7,6% de pretos, 38,6% de pardos e 51,0% de brancos. Por essa época, 1940, haviam na cidade de Salvador 33,59 % de brancos, 41,59 % de pardos e 24,80 de pretos. Pierson apresenta um quadro no qual divide a população em Classes Superiores, Grupos Intermediários e Classes Inferiores. Nas classes superiores encontramos 0,4% de pretos; 15,47 % de mestiços e 83,90% de brancos; nas classe inferiores 75,2% de pretos, 23,3 % de mestiços e 11,5% de brancos; no grupo intermediário 5,1% de pretos; 56,3% de mestiços e 38,6% de brancos.(Pierson,1971{1942}).

Hasenbalg chama a atenção para a distribuição dos grupos raciais por setores de atividade econômica em 1940 e 1950. Assim em 40, 65,9% da população branca concentrava-se na agricultura e na extração, 10,9% na indústria e 23,2 % nos serviços; entre os não-brancos, segundo a mesma classificação de Hasenbalg, 77,4% estavam na agricultura, 8,6% na industria e 14,0% nos serviços e comércio. Em 1950, 55,8% dos brancos estavam na agricultura, 14,6 % na indústria e 29,6% no comércio e serviços; dentre os negros 68,7% permaneciam no campo, 10,6% na indústria e 20,7% nos serviços.

Em 1950, 42,6 % da população nacional com 5 anos ou mais seria alfabetizada, em termos raciais isso significa que dos brancos, 52,7% eram alfabetizados contra 25,7% dos não–brancos. Em termos da Estratificação Ocupacional da população como um todo Hasenbalg informa que em 1950 as ocupações administrativas e executivas absorveriam 3,94% da mão de obra e as ocupações manuais-não-qualificadas ou semi-qualificadas 63,27%. Por raça vemos que neste mesmo período, para o Brasil como um todo exceto o sudeste, 66,03% dos brancos estavam em ocupações manuais semi e não-qualificadas, enquanto os negros seriam 82,99% nessa condição.

Luíza Bairros apresenta a seguinte distribuição racial nos ramos de atividade na Bahia: os negros com uma participação média de 71,7% na Força de Trabalho, contra 28,1% dos brancos, eram 72,9% da força empregada na agricultura contra 26,9% dos brancos, na indústria negros eram 78,1% contra 21,6% brancos para este mesmo período. Esta autora procurou em sua dissertação de mestrado verificar como as transformações estruturais profundas sucedidas na Bahia tiveram efeito nos diversos grupos sociais.

Analisando a participação dos negros nos setores da atividade econômica e na estrutura sócio-ocupacional conclui demonstrando a permanência e renovação da desigualdade:

> "*O excessivo rebaixamento dos custos de produção da força de trabalho é um elemento central no processo de acumulação capitalista no Brasil. (...) Desse ponto de vista , a manutenção das desigualdades raciais cumpre um importante papel no processo de acumulação assentado em altas taxas de exploração da força de trabalho.*"(Bairros, 1988: 317-18)

Bairros analisou as transformações entre 1950 e 1980, ou seja o período de transformação radical da estrutura social da qual acabamos de esboçar algumas imagens através dos números. A seguir veremos como as transformações descritas, operadas pela implantação da Petrobrás, do Pólo Petroquímico de Camaçari e da SUDENE, alteraram este quadro.

Industrialização e Regime Militar

O último período militar brasileiro, inaugurado com o golpe abril de 1964, promoveu a efetiva integração econômica do Brasil com o mundo e, internamente, entre suas diversas regiões. Ao mesmo tempo, marcou-se como um período de fortes investimentos públicos de caráter desenvolvimentista e estruturante. Entre 1969 e 1974 vivemos no Brasil um período no qual verificou-se uma taxa média de crescimento da economia de 10,9% ao ano. Observou-se uma expansão do crédito, com a conseqüente elevação do nível econômico dos salários , assim como uma intensificação do deslocamento campo-cidade, daí a importante urbanização, etc. Com as sucessivas crises do Petróleo, culminando em 1979, e a conseqüente recessão internacional, elevou-se o custo do dinheiro e o castelo de cartas do "milagre brasileiro" desabou (Skidmore, 1998).

Se o período em questão representou um desenvolvimento espantoso da economia este não distribuiu igualmente seus efeitos entre a população e, como costuma acontecer, a riqueza concentrou-se nas mãos daqueles melhor posicionados na estrutura social. No final do regime militar percebeu-se que a diferença entre ricos e pobres aumentou e a riqueza do país, que crescera neste período, concentrava-se na mão de uma pequena elite.

A crise econômica e a desmoralização internacional do regime (como na crise da escravidão), além de questões internas entre os militares, propiciaram a lenta transição brasileira para um regime de eleições livres. Iniciada com Geisel que assumiu a presidência

em 1974 mas levada finalmente a efeito pelo sucessor que ele escolhera , João Batista de Figueiredo, a distensão completou-se através do acordo de cúpula realizado após a frustração das diretas levando primeiro Tancredo Neves e depois seu vice José Sarney, antigo aliado do regime e líder populista regional, ao poder(Araújo, 1995; Skidmore, 1998).

No Nordeste em geral e na Bahia em particular os efeitos do regime militar podem ser caracterizados por quatro fatores: 1)integração econômica nacional e mundial, de modo que tendências nacionais se refletem ou arrastam mudanças regionais, o que chamou-se de como homogeneização do capital; 2) desenvolvimento e crescimento econômico acompanhado de industrialização; 3) investimentos públicos maciços e 4) ampliação da desigualdade social. Entre 1967 e 1990 a indústria aumentou sua contribuição para o PIB regional de 22,6% para 29,3%, e o terciário de 49,9% para 58,6% . Entre 1960 e 1990 o PIB nordestino pulou de US$ 8,6 bilhões para US$ 50 bilhões.

O momento paradigmático da transformação econômica fundamental operada na Bahia neste período é representado pela implantação do Pólo Petroquímico de Camaçari que instalou-se na Bahia em 1972 com um investimento de U$ 4,5 bilhões alavancado pela Petrobrás. A importância do Pólo para a economia regional e as conseqüentes alterações que viriam em seu bojo pode ser avaliado pelo fato de que em 1990 o Pólo contribui com 13,6% da receitas tributária do Estado da Bahia e seu peso no ICMS representava 32,8% do total, alterando a estrutura da economia baiana e aumentando o peso do secundário de 12% em 1960 para 30% do PIB em 1990. Em 1989 o COPEC gerava 25 mil empregos diretos e mais 31 mil ligados às prestadoras de serviços.

O dinamismo gerado neste período, porém, não alterou a desigualdade social ou a concentração de renda, na verdade agravou-as. Por exemplo, a concentração fundiária aumentou no NE entre 1970 e 1985 e os estabelecimentos com mais de mil hectares - 0,4% do total - aumentaram sua participação na área total do NE de 27% para 35%. Na área da economia urbana verifica-se também uma crescente oligopolização: em 20 setores industriais as 4 maiores empresas concentravam 50 % do faturamento para cada sub-setor e 610 empresas respondiam por 80% do faturamento total e do patrimônio para cada setor na área industrial. No Nordeste o crescimento econômico aumentou o PIB de US$ 20, 8 bilhões em 1970 para US$ 65,3 bilhões em 1993, enquanto isso os 40% mais pobres

tiveram sua participação na renda reduzida de 8,8% em 1970 para 7,8% em 1988 e os 5% mais ricos aumentaram sua participação de 38,8% para 42% e a pobreza em termos absolutos aumentou de 19,4 milhões em 1970 para 25,8 milhões em 1988. (Araújo, 1995).

Teríamos então um contexto bastante definido e diferenciado em relação ao período considerado acima como o da Bahia tradicional estudada por Pierson e Azevedo. As questões que divisamos acima necessariamente ganhariam outro sentido neste novo contexto.

Do ponto de vista das desigualdades raciais este período marcado pela industrialização e pelo regime militar confirma através dos dados a tendência de aprofundamento da desigualdade,. Através das sucessivas análises, entretanto, podemos observar com maior detalhe as nuances da exclusão.

Em 1976 a força de trabalho nacional era composta por aproximadamente 39 milhões de pessoas, destas 57,1% declararam-se brancas, 30,9 % da cor parda e 9,3% da cor preta. Mas de 80% das pessoas ocupadas concentravam-se nas atividade manuais. 23,1% dos brancos possuíam ocupações não-manuais contra 4,7% dos pretos e 9,9% dos pardos (Oliveira, Porcaro & Araújo, 1985). Os negros eram maioria nas seguintes categorias ocupacionais em 1976: "Empregados na prestação de Serviços", "Empregados na Industria da Construção Civil", "Empregados na Agropecuária". Na categoria Profissionais e Técnicos de Nível Superior a participação dos negros era de 1,7% ou seja 5,5 vezes menor do que sua participação no total da força de trabalho. Em todas as ocupações os brancos apresentavam rendimento médio mensal superior aos negros, mesmo nas categorias onde os negros eram maioria.

Na camada dos 10 % da força de trabalho com maior rendimento tínhamos, para o Brasil como um todo em 1976, uma participação de 83,9% de brancos, 11,4% de pardos e 1,5% de pretos. O rendimento médio familiar *per capita* da famílias negras era correspondente a 35% daquele percebido pelas famílias brancas, o rendimento das famílias pardas 45% do rendimento das brancas.

Analisando os dados da década de 70 em diante Hasenbalg pode assegurar que:

> "*The causes of racial inequalities should not be sought exclusively in the past, as they also operate in the present. Racism, trough discriminatory practices and the cultural stereotyping by the rules 'adequate' for Blacks and mulattoes, perpetuates an unequal structure of social opportunities for everyone*" (Hasenbalg, 1985: 32)

Nelson do Valle e Silva pôde por outro lado calcular o custo, em termos monetários, de não ser branco no Brasil. Silva mostrou o resíduo racista que persiste quando abstraímos todas as outras variáveis da análise, a partir daí pôde realizar o tal cálculo através de procedimento estatístico sofisticados. Para cada não-branco brasileiro sua condição racial implicaria mensalmente um prejuízo de 566 cruzeiros da época. As hipóteses que Silva desmonta na construção do cálculo são: primeiro, haveria uma válvula de escape do mulato no Brasil, ou seja a condição mestiça representaria um estágio intermediário rumo a uma melhor condição social; segundo, a condição racial desvantajosa no Brasil, é fruto das desigualdades iniciais no processo de industrialização conseqüências da condição anterior de escravização. Ambas as hipóteses são desmentidas pelos dados, como estamos vendo (Silva, 1985).

Entre 1960 e 1980 a mortalidade infantil por mil nascidos vivos variou da seguinte forma entre os grupos raciais. Em 1960 o índice era de 105 óbitos para cada 1000 brancos nascidos vivos, 151 para pardos e 140 para pretos; em 1980, 77 para brancos, 105 para pardos e 102 para pretos. Já a taxa de mortalidade infantil por mil nascidos vivos na população dividida entre brancos e negros expressa-se assim em 1977: 76 para brancos e 96 para negros; em 1987, 43 para brancos e 72 para negros; em 1993: 37 para brancos, 62 mortos em cada mil negros nascidos vivos. (Berquó, 1999).

Peggy Lovel procurou explicitamente medir o impacto do desenvolvimento brasileiro a partir dos anos 60 sobre as populações negras e em especial sobre as mulheres negras (1999) seus resultados, apesar de decepcionantes, não são muito surpreendentes:

> *".. despite improved levels of educational and occupational distribution, evidence (..) shows that by 1980, afro-brazilian women are still disproportionately concentrated in the least-favorable regions, lowest educational categories, and lowest-paying occupations*" (Lovel, 1999: 145).

Na Bahia, o estudo pioneiro de Bairros divulgou alguns dados muito importantes. Em 1980, os negros tinham uma participação média de 77,9% na força de trabalho contra 21,4% dos brancos, sendo a maioria em todos os ramos de atividade, ainda que em todo estes percebendo os menores salários (Bairros, 1988). No começo da década de 80, década de explosão do Olodum e do Samba-Reggae que discutiremos no capítulo III e mais de vinte anos após a instalação da Petrobrás, 13,5 % da força de trabalho branca estava na

indústria contra 16,7% da força de trabalho parda e 17,1 5 da força de trabalho negra. Em 1980, o Estado da Bahia com 9.455.392 habitantes teria 77,30 % de pretos e pardos contra 22,70 % de brancos.

Ainda em 1980 os brancos são 46,5 % dos empregados em ocupações de nível superior, empregadores, administradores , gerentes, etc., os negros (pretos e pardos) nesta categoria são 53,2%; na construção civil os negros são 88, 0% contra 11,3% dos brancos; etc. Nas ocupações de nível superior o rendimento médio mensal do negro é 64,2 % do rendimento branco nas mesmas condições.

> *"Os serviços tradicionais têm maior peso relativo entre os negros (66,8%) do que entre os brancos (42,2%). E se levarmos em conta que metade dos negros da prestação de serviços está nos ramos domiciliares, onde o emprego doméstico representa 68,5% da ocupação poderemos entender melhor o que vimos inicialmente sobre a composição racial dos setores de atividade: a ampliação da proporção de negros num ramo econômico tende a ocorrer, reforçando sua posição subordinada"* (Bairros, 1988: 299).

Utilizando dados da PED (Pesquisa de Emprego e Desemprego) conduzida entre 1987 e 1989 Vanda Barreto e Nadya Castro, além de outros pesquisadores, puderam fazer uma abordagem ainda mais penetrante na realidade da desigualdade racial no mercado de trabalho baiano. A pesquisa, utilizando metodologia do DIEESE/SEADE, investigou 60.000 domicílios sistematicamente ao longo de dois anos produzindo um arquivo de 131.000 registros com a situação ocupacional de indivíduos com idade ativa (10 anos ou mais). O emprego doméstico destaca-se novamente como o emprego racial por excelência, apenas 4% dos brancos se encontram nessa ocupação contra 12 % dos pretos e 9% dos pardos ocupados. O mercado informal de trabalho (a tal "franja" de que falava Francisco de Oliveira), importantíssimo em Salvador, estaria composto de 48% de pretos, 40% de pardos e 12% de brancos. Os brancos, sendo 17% dos ocupados, absorvem 54% dos postos de nível superior, enquanto os negros (pretos e pardos) que são 83% dos ocupados são apenas 46% dos ocupados em funções de nível superior. (Barreto, 1994).

Do ponto de vista do acesso a educação vemos que em 1980 a Bahia possuía 44% de analfabetos na população, enquanto que no Brasil estes seriam 26%. Em 1980 63,69% dos pretos baianos tinham menos de 1 ano de instrução, contra 48,24% dos brancos e 59,1% dos pardos; 2,36% dos brancos tinha entre 12 e 15 anos de instrução contra 0,50% dos pardos e 0,25% dos pretos (Meneses, 1994) Ainda em 1980 1,1,% do total dos brancos

ganhavam mais de 20 salários mínimos contra 0,1% dos pardos e 0,04% dos pretos, ou seja estes últimos ganhariam 27,5 vezes menos que os brancos; 21,8% dos brancos ganhavam entre 1/4 e 1 salários mínimos, contra 27,1% dos pardos e 34,7% dos pretos.

> "*É importante salientarmos que a qualificação educacional tem um retorno desigual para brancos e negros inseridos na força de trabalho. Esse diferencial é crescente e se acentua na medida em que aumenta o nível de escolaridade da força de trabalho*"(Oliveira, Porcaro & Araújo, 1985: 49).

Estes dados, neste período tão importante e que é na verdade o cenário consolidado do processo de Reafricanização, revelam a persistência de índices de desigualdade e de estruturas de desigualdade estritamente assemelhadas aqueles encontradas para o período anterior, levando a crer que a industrialização e o milagre econômico, apesar de melhorarem os índices gerais mantiveram a disparidade entre brancos e negros. Por outro lado, a estrutura das ocupações revela que a divisão social do trabalho permanece racialmente marcada neste período em associação o desenvolvimento industrial. Sendo assim:

> "*The participation of nonwhites in the economic system is repeatedly characterized by their disproportionate concentration in the sectors that absorb unskilled and underpaid labor*" (Hasenbalg, 1985: 40).

Os Anos 90

Se o período entre 1920 e 1950 esteve marcado na Bahia pela retração econômica e isolamento e os anos entre 1960 e 1980 pela industrialização, modernização e pelo regime militar, os anos 90 estariam marcados pela hiper-inflação, pelo Plano Real e seus primeiros efeitos redistributivos e, finalmente, pela abertura sem precedentes da economia associada à estabilidade econômica. Os resultados na área econômica, têm se apontado, não resultaram em alterações profundas na desigualdade social nacional.

Segundo dados do IBGE em 1992 os 1% mais ricos do Brasil concentravam 13,1% da riqueza enquanto os 50% mais pobres concentravam 14,0%, em 1999 os 1% mais ricos concentravam... 13,1% da riqueza e os 50% mais pobres 14,0%. Dentre as 12 maiores capitais do Brasil, Salvador com pouco mais de 2 milhões de habitantes (A Região Metropolitana de Salvador tinha em 1991 2.493.224 habitantes) praticamente estacionou no que se refere a concentração de renda e desenvolvimento humano. Ocupando o 8° lugar

no ranking do IDH[6] entre as maiores capitais brasileiras, apresentou uma variação de apenas 0,6% comparando-se a primeira metade da década de 80 com os anos 90.

O Nordeste continua sendo campeão de pobreza e desigualdade. Enquanto que 19,7% da população do Sudeste é considerada como pobre, no Nordeste este percentual atinge 60% do total da população. Se considerarmos os grupos sociais racialmente divididos encontramos ainda uma nova clivagem de desigualdade. Peço paciência para mais alguns números. É importante lembrar que a população negra (pretos e pardos) corresponde em 1990 a aproximadamente 44% da população brasileira.

A média de anos de estudo da população em idade ativa para os brancos em 1989 era de 6,2 e em 1998 de 7,2; para os negros a média era 4,6 em 1989 e em 1998, 5,0. A renda média dos negros era 41,9% daquela dos brancos em 1989 e em 1998 era 45,7% . A taxa de desemprego é 2,6 % entre os brancos em 1989, em 1998 este número aumentou para 8,3%; entre os negros a taxa era de 3,5% em 1989 aumentando para 9,6% em 1998 (Kerstenetzky & Carvalho, 2000).

Dados sobre as condições de vida também são eloqüentes: 10,4 % das mulheres brancas vivem em domicílios sem água encanada no Brasil em 1995, as mulheres negras vivendo nessa mesmas condições são 33,6% (Berquó, 1999). Em 1998 97% dos brancos ente 11 e 13 anos eram alfabetizados contra 90,3% dos negros. A taxa de desemprego era em 1998 de 8,3% para os brancos contra 9,6% para os negros. (Kerstenetzky e Carvalho, 2000). Em setembro de 1997 a PED publicou seu informe no. 5, vejamos alguns dados como exemplos "instantâneos": o valor médio do rendimento dos ocupados na cidade de Salvador foi de R$ 478,00; 81,0% dos ocupados eram negros e 19,0 % eram brancos em janeiro de 1997. Em julho 22,8% dos negros estavam desempregados contra 21,9% dos brancos (PED, 1997). Na faixa dos 10 a 14 anos uma em cada cinco crianças negras já ingressou no mercado de trabalho, entre as brancas essa proporção é de uma para vinte (não podemos esquecer a esmagadora maioria de negros em Salvador, aproximadamente 80%, atualmente).

[6] O Índice de Desenvolvimento Humano é proposto pela ONU como modo de quantificar qualidade de vida. É formado pela composição de quatro indicadores: taxa de analfabetismo; número médio de anos de estudo; renda per capita e esperança de vida. Cf. Paixão, 2002.

Uma série de estudos – alguns já citados acima - realizados no âmbito, ou sob a influência, do Mestrado em Sociologia e do Centro de Recursos Humanos, assim como pelo Programa A Cor da Bahia em Salvador, todos vinculados à Universidade Federal da Bahia, têm colocado a questão em dois níveis : 1° pesquisando a composição racial do mercado de trabalho baiano; 2° investigando como as discriminações de cor/raça operam nos cotidianos fabris em indústrias modernas condicionando chances de ascensão, relações interpessoais, etc. As pesquisas de Luíza Bairros e Vanda Barreto, notadamente, têm reiterado que a industrialização e a modernização apesar de ter representado em certa medida uma chance de mobilidade social para afrodescendentes em Salvador não alteraram fundamentalmente a estrutura ocupacional tomada em termos raciais, ou seja, negros e mestiços acomodaram-se a tendência modernizadora subordinadamente (por exemplo, Bairros, 1988; Barreto, 1994.).

O que ressoa subjacentemente a muitos destes trabalhos, parece ser uma determinada forma de explicar o trabalho e a sociedade como associados, não automaticamente ou de forma determinista, mas como esferas onde dimensões fundamentais da identidade, da cultura e da reprodução social, podem se manifestar e ser apreendidas ou capturadas. O trabalho como a máquina do social. Ou, a divisão social do trabalho e suas sutilezas como instância determinante. Em função disso categorias sociais gerais como gênero e raça são também categorias analíticas que ajudam a estabelecer esse nexo ou vínculo entre o racismo / sexismo na sociedade global e na esfera produtiva como arcabouço para que se compreendam as formas de subordinação e seletividade na indústria moderna. Do mesmo modo, essa seletividade e subordinação ajudam a entender a exclusão social e pobreza para gênero e raça, contribuindo para a reprodução destas desigualdades, para a debilidade e relativa fraqueza das identidades raciais e de gênero e, conseqüentemente, para a manutenção do quadro social geral. Em outros trabalhos, sobre formas de gestão do trabalho no Vale do Silício na Califórnia, vitrine de formas de gestão pós-industriais e tidas como avançadas e modernas, vemos como diferenças de gênero e raciais são usadas pelos gerentes para garantir e subordinar, selecionar e discriminar trabalhadores (Tomaskovic-Devey, 1993; Castro, 1998; Castro & Guimarães, 1993; Hossfeld, 1990; etc.).

Bairros, Castro e Barreto insistem no fato de que o desemprego e o subemprego são uma constante em Salvador e que esse fenômeno atinge em números imensamente maiores a população negra. Além disso, chamam a atenção para o fato de que brancos e pretos se comportam diferentemente diante do mercado de trabalho, negros ingressam mais cedo no mercado de trabalho e respondem mais facilmente a ocupação indicando que não podem sair da PEA, ou seja não podem deixar de procurar emprego, enquanto que os brancos nos momentos de retração simplesmente deixam de procurar trabalho e desaparecem das estatísticas de desemprego. Por outro lado, o que para brancos pode não ser um trabalho aceitável como "emprego", por exemplo "bicos" ou ocupações não qualificadas e manuais, pode significar emprego para negros. Sansone observou em sua pesquisa no Caminho de Areia como negros de gerações diferentes – e com níveis de escolaridade e identidade racial diferentes - concebiam de forma diferente emprego e trabalho (Sansone, 1992; 1993).

Vanda Barreto toca no ponto que me parece central: *"...existe um espaço nesse mercado – situado ente a ocupação e o desemprego -, cujas características de trabalho pouco diferem, que é ocupado principalmente por negros"*(Barreto, 1998; 67). Ou seja, muitos dos negros ocupados em Salvador tem condições de trabalho tão precárias e "desregulamentadas" que pouco diferem dos desempregados que sobrevivem de bicos ou expedientes (onde já ouvimos essa palavra antes?). Quer dizer, haveria uma faixa de mercado de trabalho onde não faz muita diferença estar empregado ou desempregado, esta faixa é ocupada fundamentalmente pelos negros com baixa escolaridade, que são a maioria, como vimos. O grupo social mais representativo entre os desempregados é o de homens pretos que são 24% do total. Esta informação não surpreende quem conhece os bairros periféricos de Salvador, onde dezenas de jovens afrodescendentes jogam dominó, andam de um lado para outro, empinam pipa, etc..

Os pretos empregados em Salvador, por fim, tem uma renda muito baixa, algo entre 1 e 2 salários mínimos, 29,5% dos homens pretos ganham menos do que o mínimo legal, 43% estão na faixa entre 1 e 2 salários mínimos. 29% dos ocupados pretos recebem menos que o mínimo legal, entre os desempregados este numero é de 61%; este dois grupos representam 30% da população preta economicamente ativa. (Barreto, 1998). A autora indica, por fim, quatro atividades ocupacionais que são significativas entre os pretos: a)"Trabalhos braçais

sem qualificação", b) "Trabalhos sem especificação definida", c) "Vendedores: e d) "Pedreiros". 55% dos desempregados e 34% dos ocupados pretos estão nestas categorias em Salvador. Seria este o lugar do negro na força de trabalho? E mais, que correspondência , finalmente, encontraríamos entre esta situação e a posição de classe dos afrodescendentes na cena política das lutas de classe em Salvador?

Na próxima seção tentarei mostrar como do interior dessas estruturas, representadas através dos números, afrodescendentes construíram identidades no trabalho. Antes de dirigir o olhar diretamente para a literatura empírica local, farei algumas breves considerações gerais sobre a teoria das classes e a relação entre classe e raça em alguns estudos recentes.

2.5.A Formação das Classes e das Identidades

Na seção dois deste capítulo procurei apresentar a formação da problemática raça e classe tal como esta pode ser definida na obra de Florestan Fernandes e Otávio Ianni. Na seção três procurei definir como a problemática se aplicou efetivamente à situação da Bahia, neste caso, a obra de Donald Pierson marcou uma curvatura na problemática, na medida em que estabeleceu o paradigma da sociedade soteropolitana como multirracial de classes. Procurei descrever, naquela seção, do mesmo modo, o processo de transformação estrutural da sociedade baiana com a respectiva formação das classes e da interação destas classes como agentes em mudança e da mudança com o cenário histórico, presente como uma sombra entre os casarões coloniais. Este processo teria conduzido de uma Bahia tradicional e subdesenvolvida para uma outra, que é a mesma, moderna e industrializada. Neste caso o problema, inicialmente formulado pela Escola de Sociologia Paulista é se a modernização capitalista dissolve as relações de raça estamentais, de casta ou cristalizadas sob qualquer outra forma de "atraso cultural" ou se fez isso na Bahia promovendo integração social e tornando irrelevantes as raças, dando lugar a formas realmente capitalistas de identidade como as classes Na seção quatro, procurei apresentar maior número possível de dados que dessem idéia de como as transformações descritas no capítulo três foram representadas através da relação entre séries estatísticas, de modo a demonstrar a permanência da desigualdade e mesmo sua re-introdução. Nesta seção cinco, finalmente, pretendo recuar a discussão mais uma vez para um ponto de partida teórico, interrogando os pressuposto para

a formação das identidades de classe, bem como algumas questões que as "*race formations*" colocam para as identidades de classe. Esta discussão deve servir de parâmetro para a análise de alguns modos de construção da identidade trabalhadora em Salvador discutidos em bibliografia relevante. Não posso deixar de reconhecer que nesta seção, como no resto deste trabalho, estou influenciado pelo que Guimarães chama de "análise de classe" , ou seja: "*um estilo de explicação sociológica que se fundamenta no princípio de que a estrutura social e sua reprodução dependem, fundamentalmente, da ação das classes*" (Guimarães, 1999: 14-15). Como se deu esta ação, matizada pela formação das ração no ambiente histórico em Salvador é, entretanto, parte fundamental de problema.

Hegemonia e Formação das Classes

A máxima de que a história, como o desenvolvimento universal da humanidade , é resultado da ação de homens e mulheres, coalescida pela luta de classes, enraizadas no solo concreto e objetivo da relações econômicas, consolidou-se como central na tradição marxista: "*A História de toda sociedade que existiu até agora é a História da luta de classes* "(Marx & Engels, 1996: 9). Analisar o desenvolvimento de uma sociedade, como surgem e desaparecem instituições, como se coagulam formas de dominação e resistência, costumes, práticas políticas, etc., tudo isso, na análise marxista, poderia ser compreendido através da atenção para a ação os agentes sociais em luta que, lutando, definem os contornos da batalha e seus resultados sempre repostos e questionados. A arena desta luta é o campo da cultura, ou da super-estrutura, lugar onde se travam as lutas pela alteração efetiva nas bases estruturais da sociedade. É importante considerar, entretanto, que esta arena não é "exterior" a luta das classes e nem muito menos à estrutura social "determinante em última instância" mas está presente como uma dimensão ou desdobramento interno aos processos.

Esta relação entre os aspectos econômicos, ou determinantes em ultima instância, e as elaborações sociais coletivas no plano do simbólico ou da cultura, é um tópico crucial na discussão da formação das classes. Em "Para a crítica da Economia Política" Marx escreveu:

> "*Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada do*

desenvolvimento da forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade , a base real sobre qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência, o modo de produção da vida material condiciona o processo geral da vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser , mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. "(Marx, 1974: 136).

Esta metáfora estrutural desencadeou intensa problematicidade para a teoria marxista das classes, na medida em que divide o mundo social em duas esferas que sob determinadas análises parecem irredutíveis, uma mais essencial e real e outra epifenomênica ou ideológica.. Compreender a relação entre esta "base real" e suas representações de modo não mecânico, ou seja, sem pressupor que podemos entender algo sobre a cultura isolado-a dos contextos onde se elabora e mirando o foco no econômico como se dele se pudesse derivar logicamente as formas culturais é, nesse sentido, essencial, de modo a que seja possível considerar a cultura de modo autônomo sem abrir mão de seu enraizamento na estrutura material de produção social.

Raymond Williams, relendo Marx através de Gramsci, identifica três sentidos para superestrutura: a)instituições; b) formas de consciência; c) práticas culturais. (Williams, 1979). Analisar infra e superestrutura, nestas suas três instâncias, com se fossem entidades reais e discretas com existência objetiva é um equívoco idealista que toma as categorias por substâncias, o que impediria a compreensão correta dessa interação como um processo aberto. É preciso considerar, desse modo, tanto os aspectos materiais da cultura quanto os aspectos culturais da produção material, que no real e no concreto – "*síntese de muitas determinações*" - são inseparáveis. Williams prefere a noção de hegemonia para dar conta dessas interações multi-determinadas porque esta parece melhor do que a idéia de cultura – como "todo um processo social" – e do que a de ideologia – como sistema de valores ligado a uma classe determinada. O conceito de hegemonia é superior a ambos porque da conta da totalidade das relações de modo a ligar essa totalidade às lutas e a contestação em torno de áreas de "poder e influência". Ou seja, é um conceito dinâmico que pressupõe um equilíbrio instável e reposto nas lutas, expressando o estado atual das relações de força num campo determinado e um estágio definido, marcados ambos pelas lutas.

> *"A hegemonia (...)é no sentido mais forte uma 'cultura ', mas uma cultura que tem também de ser considerada como domínio e subordinação vividos de determinadas classes"* (Williams, 1979: 113).

E, mais a frente, Williams completa. A hegemonia:

> *"Tem de ser renovada continuamente, recriada, defendida, modificada. Também sofre uma resistência continuada, limitada, alterada, desafiada por pressões que são suas próprias pressões. Temos então que acrescentar ao conceito de hegemonia o conceito de contra-hegemonia e hegemonia alternativa, que são elemento reais e persistentes da prática"* (Williams,1979: 115-16).

Assim, o autor reconhece em toda formação social a hegemonia como o estatuto das relações de força entre as classes em um ambiente determinado e concreto. Sempre desafiada e renovada, a hegemonia é também sua contradição e resistência. Esta pode ser encarnada em instituições, tradições (formas de consciência) e práticas. Toda formação social produz seus próprios elementos de contradição, a contra-hegemonia se alimenta dessa instâncias que se reproduzem materialmente de forma cultural e culturalmente de modo material.

"A Formação da Classe Operária Inglesa" institui uma leitura sobre a formação das classes de modo determinado e consistente com as formulações acima apresentadas, além disso, a sua ênfase em formas históricas, concretas e vernaculares de resistência e formação de classe é essencial para meu próprio argumento final. Para Thompson, classes são relações que existem realmente como fenômenos históricos. Ele ressalta, classes não são uma estrutura ou categoria, mas a forma em que se organizam acontecimentos desconexos em uma cadeia narrativa e factual consistente e coerente.

> *"A classe acontece quando alguns homens , como resultado de experiências comuns (herdadas e partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesse diferem (e geralmente se opõe) aos seus. A experiência de classe é determinada em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais. "* (Thompson, 1987: 10).

Além disso, e mais importante, a classe é definida pelos homens ao viverem sua própria história. Ou seja, as classes não são categorias universais aplicáveis sobre realidades distintas em que homens que não estão conscientes de seu próprios interesses. Derivada e

articulada sob o encaminhamento passado das disputas hegemônicas, classe é nesse sentido um *a posteriori* histórico, resultado das lutas e não seu pressuposto. As lutas também são elas mesmas sempre históricas de modo que cada classe teria seus conteúdos, tradições e experiências específicas ligadas apenas ou fundamentalmente a trajetória de suas próprias lutas como ação social determinada.

A cultura popular têm sido a principal fonte de formação das identidades de classe. Thompson chama para atenção para como a "estrutura de sentimento" (para usar a terminologia de Williams) anteriormente elaborada na construção da identidade de classe constitui o solo sobre qual se desenvolve as lutas pela identidade. A idéia do Inglês "livre de nascimento" é um bom exemplo de um pressuposto difuso na cultura britânica ressemantizado nas lutas reais. Em Salvador, sobre que tradições a consciência de classe poderia ser estabelecida? Voltaremos a isso, mas quero enfatizar que é a partir dessa proposição – da anterioridade cultural embutida das identidades de classe - que os elementos históricos descritos na seção quatro podem ganhar sentido.

É importante por outro lado, não descuidar da importância que a consciência de classe tem para o problema. Entramos aqui no terreno da problemática sobre *classe em si* e *classe para si*. A chamada interpretação histórico-genética pecaria justamente por pressupor uma passagem em níveis evolutivos da classe em si para a classe para si, como etapas necessárias de transformação social (Poulantzas, 1978; McDonough, 1978). Ora, o lugar determinado dos agentes no processo de produção é condição necessária mas não suficiente para determinação das classes, os aspectos ideológicos e políticos são determinantes conjuntamente e deveriam ser levados em consideração. Classes sociais não existem fora das lutas e são, numa formulação famosa, "efeito das lutas de classe". Lutas de classe podem ser definidas dessa forma como práticas de classe. Imersas no conteúdo histórico das lutas, as práticas de classe, como lutas de classe, inscrevem em sua ação elementos da paisagem social como marcas históricas dispersas pela estrutura social, reflexo de lutas hegemônicas passadas: "*A tradição de todas as gerações mortas...*", etc. Estas lutas são travadas num espaço entre as classes e os lugares sociais da produção (ou da divisão social do trabalho), assim como são lutas pela distribuição dos agentes encontrados nesses lugares. Independentemente da vontade dos agentes, esse lugar, histórico, político, material e simbólico, é o ponto de partida para formação dos interesses

de classe, de modo que as interações são plenamente dialéticas e ao mesmo tempo arbitrariamente estruturadas. Nessa abordagem as formas hegemônicas de dominação, com sua contrapartida contra-hegemônica, fazem parte da estrutura material e concreta de determinação para as classes. A estrutura das ocupações e o modo de alocação dos gentes no interior dessas estruturas, um aspecto fundamental para nossa compreensão da estrutura racial da divisão do trabalho na Bahia, é um efeito das classes – como práticas de classe - e não sua materialização completa. Olhando para os estruturas de renda ou para as alocações ocupacionais vemos como as lutas de classe se incorporam na estrutura social e determinam o lugar de classe dos agentes assim distribuídos. Do mesmo modo, o processo de exploração econômica é o mesmo processo de subordinação política, sempre ocorrendo sob as formas históricas determinada. Poulantzas assegura que tudo ocorre como se as classes sociais fossem um "*efecto de un conjunto de estructuras y de sus relaciones*"(Poulantzas, 19XX: 69). O processo histórico surge como o movimento das estruturas econômicas postas em ação pela luta de classes. A existência das classe se determinaria, dessa forma, pela sua **presença**, em outras dimensões além da econômica, onde a classe pudesse reunir conteúdo. Essa **presença** se manifesta como práticas de classe, que são práticas de oposição e que "*constytuen el campo de la lucha de classes*" (Poulantzas, 19XX:100).Estas lutas estão engajadas contra a forma de reprodução expandida do capital, que se realiza tanto como a estrutura econômica com seus níveis de diferenciação, como na forma das estruturas ideológica, política, jurídica, etc. Uma formação social reproduz a si mesma contingencialmente como efeitos e contra efeitos das lutas de classe e nesse sentido a luta de classes é o motor da história. (Poulantzas, 1978).

Com as transformações recentes no capitalismo novos problemas surgiram para a análise de classe. Vou enumerar três que parecem relevantes para o nosso caso: primeiro, o desenvolvimento capitalista parece prescindir da utilização de toda força de trabalho disponível; como pode esse "excedente" populacional se organizar como classe se está alijado, ou mantém relações precárias, com a estrutura econômica? 2) o assalariamento generalizado e o papel do estado na economia conduziu ao surgimento de situações esdrúxulas como, por exemplo, a de uma empresa onde o patrão não é o burguês proprietário, mas o estado ou uma massa anônima de acionistas ou, 3) como "enquadrar" a classe média de profissionais liberais ou técnicos de nível superior? Estas questões, se

queremos respondê-las sob a ótica marxista, devem ser associadas a reprodução do capital como a reprodução das relações sociais em formações sociais determinadas, através das lutas de classe, ao mesmo tempo econômicas, políticas e culturais. Adam Przeworski avança, por aí, uma resposta.

> "*As classes não são determinadas unicamente por quaisquer posições objetivas porque constituem efeitos da lutas, e essa lutas não são determinadas exclusivamente pelas relações de produção*"(Przeworski, 1989).

As lutas pela "classificações de posições" ou alocação dos lugares produtivos seriam dessa forma, parte das lutas das classes. Assim, a estrutura ocupacional reflete sobre as lutas de classe e mesmo sem ligação direta com as estruturas econômicas no modelo tradicional comporiam a base para a formação das classes. Essa lutas agora aparecem enquadradas em uma "estrutura de escolhas" dadas em um momento histórico determinado, na qual as classes são retroalimentadas pelas lutas se compondo e recompondo continuamente (Przeworski, 1989).

> "*Classe, portanto, é o nome de uma relação , e não de uma coleção de indivíduos. Os indivíduos ocupam lugares no sistema de produção; os agentes coletivos aparecem em lutas em momentos concretos da história. Nenhum deles – ocupantes de lugares ou participantes de ações coletivas – são classe. A classe é a relação entre eles, e nesse sentido a luta de classe diz respeito à organização social de tais relações*" (Przeworski, 1989: 102).

Se as relações de classe constituem as classes, podemos concordar com Paul Gilroy de que as lutas por educação, bem-estar nas comunidades, contra a brutalidade policial, etc., são práticas de classe e constituem identidade de classe na Inglaterra contemporânea (e quiçá no Brasil). As lutas raciais são lutas de classe não porque a maioria dos negros são operários , mas porque estas lutas anti-racistas e comunitárias, formam parte do cabedal das lutas operárias e contribuem para a formação da identidade da classe operária britânica que segundo Gilroy, não é exclusivamente branca ou masculina, de modo que a raça entra na luta porque se incorpora ao cabedal político de luta e negociação por posições sociais. (Gilroy, 1982)

Gilroy vai mais longe e diz, citando Stuart Hall, que "*race is the modality in wich class relations are experienced*"(Hall apud Gilroy 1982: 276). Isso não é um reducionismo econômico, pelo contrário, implica em trazer para dentro do econômico o cultural, digamos

assim. Para Gilroy, emigrantes afro-caribenhos trouxeram suas formas específicas de luta contra a opressão, formas tradicionais e seculares, modernizadas em sucessivos combates. Estas tradições implicam na modalidade africana de luta e expressão de identidade encontrada no lazer e nas formas de manifestação simbólica, dessa maneira, faz todo o sentido que jovens negros britânicos encontrem no reggae forma de articulação de sua identidade de classe.

Gilroy volta ao tema em um trabalho posterior consolidando sua visão sobre a relação entre classe e raça (na Grã-Bretanha, como ele sempre enfatiza). Situando-se num terreno entre significados e estruturas Gilroy procura demonstrar como a interação entre agentes e estruturas, mediada pela cultura, cria o espaço para a campo da raça e dos racismos (e anti-racismos). Ora, "*the terrain of meaning and action is also a field of historical development trough struggle*" (Gilroy, 1987: 17). A base para os antagonismos raciais deve ser encontrada na forma como as identidades de raça são construídas, essa construção só é possível através das lutas e do acúmulo das lutas passadas. Essas lutas se depositam como "*race formations*" , sedimento de discursos que convertem diferenças fenotípicas em modelos de hierarquização e discriminação[7]. Paul Gilroy , Solomos & Back e outros autores insistem muito, por fim, na necessidade de atenção ao contexto, ou seja, o que é valido para formação racial britânica NÃO seria necessariamente para a Jamaica , África do Sul ou Brasil. Cada formação têm sua própria história racial e de interação entre as identidades de classe e raça. Não obstante, o princípio geral encontrado em Williams, Thompson, Poulantzas, Gilroy e outros de que anterioridade histórica cultural formadora do ambiente das identidades e das culturas populares entra com peso importante para a formação das classes e para a constituição do campo operativo das práticas/lutas de classe parece válido e é assumido nessa tese como esclarecedor para o caso concreto da reafricanização como constituição de novas identidades afrodescendentes em Salvador.

Classe e Identidade na Região Metropolitana de Salvador

Os desenvolvimentos da industrialização em Salvador teriam feito emergir novas classes sociais ou, no mínimo, novos arranjos de classe. Além de novas classes médias,

[7] Para alguns autores a postura de Gilroy parece conduzir a um fracionamento do projeto histórico da classe operária , fragmentado entre diversas frações de classe, envolvidas em lutas especificas (Solomos & Back, 1995) .

empregadas no Pólo ou beneficiadas pelo desenvolvimento econômico como um todo, uma nova classe operária teria surgido trabalhando no Pólo e na Petrobrás. As classes dominantes (banqueiros, exportadores, grandes comerciantes), no período imediatamente anterior a instalação da Petrobrás e no processo de sua instalação, construíram hegemonia fundando um compromisso político cultural com os trabalhadores na base do discurso do desenvolvimento regional. A instalação do Pólo, já sob o regime discricionário e sob o poder técnico, também foi "vendida" como atendendo aos interesses "baianos". Logo, porém, a atuação de classe dos trabalhadores do Pólo rompeu essa "harmonia" através de greves e do desenvolvimento de um sindicato forte e de uma cultura socialista (Guimarães, 1998). Essa novas classes operárias do Pólo pareciam ter nos anos 80, auge de sua mobilização, capacidade, além do mais, para liderar o conjunto dos setores "oprimidos " ou populares. Devido a sua inserção na indústria de ponta mais importante da Bahia, poderiam negociar com vantagem. O saber profissional adquirido principalmente nos cursos técnicos (de segundo grau) na então Escola Técnica Federal da Bahia, formaria esses trabalhadores como detentores de um saber específico, um saber moderno que lhes daria, graças inclusive a características técnicas específicas da indústria de processo químico, controle sobre o processo de produção.

As aspirações da maioria desse trabalhadores técnicos de nível médio, originários de famílias da pobreza "remediada", ou da pequena classe média, negros na sua maioria, estavam voltadas para o padrão de consumo e vida da classe média. Estas aspirações proporcionadas pelo valor dos salários pagos naquele momento, se viam frustradas em dois aspectos fundamentais. Primeiro no chamado "despotismo" da gestão fabril; e segundo pelas dificuldades do trabalho de turno. A idéia de aristocracia do trabalho, brandida contra esses operários parece perder assim o sentido mesmo no momento em que seus salários eram superiores à média local, porque a sua experiência direta de inserção no universo fabril era claramente subordinada e tensionada pela relação com as chefias e com os engenheiros.

As pesquisas de Antônio Sérgio Guimarães, Nadya Castro e Michel Agier mostraram a complexidade das divisões internas e das dificuldades de identificação destes trabalhadores. Inicialmente teríamos uma divisão entre 'técnicos" e engenheiros, sob a qual que os primeiros desenvolveriam ou absorveriam a identidade de "peão",

conseqüentemente teríamos divisões entre os técnicos, alguns com carreira e formação de segundo grau e outros sem carreira ou com formação apenas prática (Agier e Guimarães, 1995). O caso paradigmático na formação das identidades no contexto da indústria de processo químico moderna em Salvador parece ser o de Operador de Processo. Este personagem se inscreve em uma carreira técnica que requer instrução formal e que progride através de níveis funcionais: Operador I, II, II, até Operador Chefe. Nesse sentido distingue-se do ofício, forma de atividade "prática", ou seja, sem teoria (formalizada) embutida. Ora, e isso é central nos diversos artigos destes autores, a formação técnica do operador ou de outros técnicos é produzida também na forma de determinada subjetividade, marcada pela cultura do movimento estudantil, pela tradição familiar na luta pela reprodução social e pela tradição afrodescendente quando esta se fazia presente no contexto de origem. Esta identidade está oposta à identidade "universitária" ou bacharelesca dos engenheiros, uma identidade que acaba assumindo o alinhamento com a tradição branca e ocidentalizante presente em Salvador como apanágio das classes dominantes desde o século XIX.

A opção para muitos destes que escolherem o curso técnico não se deu sem contradições. Para muitos, o sonho da careira universitária foi abortado pelas vicissitudes da vida. Escolhendo um profissão técnica, moderna e "de futuro" muitos, na verdade, imaginavam, fazer um tempo de espera, um pecúlio, para no futuro retomarem seus sonhos. Do ponto de vista subjetivo, todavia, a realidade das ocupações técnicas modernas tornou-se um pesadelo de opressão no local de trabalho e de frustração das realizações da vida social comum no bairro ou em família em virtude do regime de turno. As diferenças entre engenheiros e peões entretanto são ainda mais sutis. O tipo de qualificação exigida ou esperada de engenheiros e peões varia também no que se refere ao seu caráter social, ou seja, marcas ou *habitus* de classe incutidos no comportamento e na atitude da vida cotidiana. Ser pobre e portar as marcas dessa socialização em meio popular denúncia o caráter subordinado dos peões frente aos engenheiros. Nesse sentido, o padrão de subordinação entre peões e técnicos está marcado pelos signos de inferiorização e dominação que estão historicamente presentes no conjunto da vida social. Reproduzo abaixo trecho de depoimento de um dos técnicos entrevistados por Agier & Guimarães:

> "*Aí o dotourzinho* (sic) *vem de lá e diz se aprova ou não . O péssimo de nossa profissão é isso aí....Têm que esperar que o dotourzinho venha a aprovar uma*

coisa que ele não viu, não sabe nem por onde vai. Porque muitas vezes ele, pô, nunca foi ao campo pra ver qual é o troço. Aí ele chega, olha assim, não se engraça, e diz: 'Ah, tá feio! Faça outra Coisa !" (Agier & Guimarães, 1995: 52).

As representações de inferioridade e as distinções são pressupostas e ao mesmo tempo repostas nas relações no interior do espaço da fábrica. No coração da indústria de ponta moderna encontramos os mesmos artifícios da desigualdade que operavam em contextos radicalmente diferentes tais como os ritualizados procedimentos de subordinação racial e portanto social da Bahia tradicional. O lugar de classe previamente portado pelos agentes se transfere e reproduz no interior da esfera produtiva no momento mesmo em que este lugar deveria em tese ser transcendido. Como colocam os autores:

"*A inferioridade já dada pela posição social se reproduz nas relações e representações no trabalho*" (Agier & Guimarães, 1995: 64).

O conjunto da relação entre o cotidiano fabril, as experiências de identidade operária e o cotidiano da vida social é essencial para a construção da identidade. Os fatores da racialização operantes na sociedade soteropolitana todo o século XX passado configuram o solo de relações para a construção destas identidades. Não é, assim, irrelevante considerar que se esse trânsito traz algo para dentro do universo das relações e representações no espaço do trabalho, leva também algo deste espaço e relações para a vida "lá fora" de modo a abrir um fronteira de transição e comunicação onde o mundo do trabalho contamina o mundo social e vice-versa.

Agier realizou atividade investigativa no Bairro da Liberdade, central na topografia imaginária dos movimentos negros baianos como veremos no capítulo IV, bairro do Ilê Aiyê, do Muzenza e do MNU. A liberdade é, sem dúvida, também central como berço exemplar destas novas identidades. No começo dos anos 80 o bairro tinha 130.000 habitantes, em 1980 18,1% de sua população trabalhava na indústria de transformação enquanto que na cidade como um todo esse número era de apenas 14,7%. A trajetória de muitos dos jovens trabalhadores locais pode ser exemplarmente transcrita como um roteiro de ingresso na vida ativa através de subempregos ou bicos muitas vezes conseguidos por, ou diretamente com, parentes ou amigos mas de qualquer modo através de uma rede de relações pessoais. Para aqueles que puderam fazer o curso técnico, de nível médio, este

seria a garantia ou promessa de inserção diferenciada no mundo de trabalho e passaporte para a classe média. Na verdade, a possibilidade de cursar o nível médio indica a condição prévia da família ou sua capacidade de arcar com o ônus de um filho estudando por mais tempo, e o diploma de segundo grau nesse sentido funcionaria como uma garantia, que é mais social do que técnica, para o empresa que procura rapazes vindo de famílias "estruturadas" e adaptados a rotina e disciplina escolar.

Agier chama a atenção para as interelações entre a rede de relações pessoais construídas no Bairro da Liberdade - sob as clivagens principais de gênero e com referência forte de espacialidade - como o espaço da identidade . Ele nos mostra como a experiência urbana é dividida por essa estrutura que incorpora a divisão do trabalho, a divisão sexual do trabalho e tradições clientelistas e paternalistas, no modo como se negociam os *déficits* de poder, as chances de ascensão e fragmentos de prestígio, etc. Nesse sentido, pôde afirmar que os blocos afro, que estudaremos no capitulo III, surgiram no ambiente dessas intermediações locais na qual agem fatores multideterminados (Agier, 1998). Assim também, grande parte das trajetórias individuais analisadas revelam como modos tradicionais clientelistas operaram na "colocação" de muitos trabalhadores no Pólo e como, junto a isso, segue toda uma ritualização da relações hierárquicas.

> *"No relacionamento (dentro e fora da fábrica: usa-se uma gama predeterminada de termos e comportamentos de polidez e humildade ("Doutor, "o Senhor", "a Senhora",)".* (Agier & Guimarães, 1996: 59).

As diferenças raciais são, como era de se esperar, muito importantes nesse campo. Nesta mesma indústria petroquímica moderna o nicho profissional do negro se reduz as funções subordinadas, em geral envolvendo trabalho braçal e risco pessoal. As pesquisas desse mesmo grupo em empresas do Pólo revelam como os negros e mestiços concentram-se nas funções inferiores enquanto que serviços de escritório, as chefias e os postos de engenheiro são esmagadoramente ocupados por homens brancos (Castro & Guimarães, 1993).

Uma das mais completas monografias que conheço sobre as construção de identidades e subordinações raciais talvez seja a de Paula Cristina da Silva. Estudando relações raciais no interior de uma industria metalúrgica fundada em 1965 no Centro Industrial de Aratu (CIA) ela analisa a correspondência entre termos ocupacionais ,

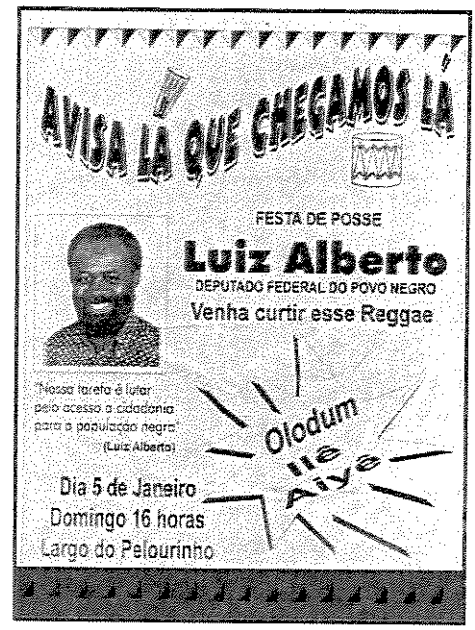
educacionais e de renda de um lado e de outro a cor, local de residência, etc. Nesta empresa 75,9% dos trabalhadores são negros, a autora atribui este grande percentual, comparativamente à indústria petroquímica, a existência na metalurgia de maior número de atividades braçais ou de risco, nicho do trabalho negro. Assim, os operários que trabalham na "Boca de Forno", ou seja no espaço das caldeiras, são principalmente negros e pouco instruídos, enquanto no escritório, em funções de chefia ou gerência encontramos os poucos brancos. Além do risco e mal estar implícitos no trabalho, a "Boca de Forno" é caracterizada pelo tipo de relação autoritária e violenta entre chefes e subordinados[8]. As técnicas tradicionais de submissão racial também são encontradas e a maneira "correta" de se evitar o preconceito é ficar no seu devido lugar, além de não ligar para os tradicionais apelidos: "*negão, urubu, urubu com sono, Pelé, buiu, trombadinha da FEBEM, etc.*" (Silva, 1997: 104). Um dos depoimento recolhidos por Silva é bastante eloqüente:

> "*Aqui dentro eu sou operário da (***) , não quero saber que o diretor é branco é crioulo , que é amarelo, que é sarará... Lá fora ele pode ser louro, sarará, amarelo, branco, mas, aqui dentro, ele é (***). Ele é dono ou é operário ... então a partir dai é que eu coloco essa coisa de que qualquer setor que depender de meu serviço eu estou lá para atender com naturalidade. Ele pode ser preto, ser branco, aqui dentro, eu vou servir à (***). La fora... eu vou ver onde é que eu sou bem querido pra ir, que eu jamais eu posso ir se eu sentir que eu não fui bem aceito no local, eu só vou aquela vez*" (Silva, 1997: 126-7)

A identidade social centrada no trabalho pode ser para certos sujeitos, situados em determinada posição social adequada no momento certo, uma estratégia de promoção social que muitas vezes se encontra frustrada pelo que expus acima. Por outro lado, os estudos que analisamos deixam claro que os trabalhadores na indústria petroquímica moderna são uma minoria da população ativa total da cidade, e um percentual ainda menor entre a população ativa negra, que se encontra em grande parte no subemprego, como vimos. A estratégia parece então ter alcance bastante limitado. Imaginou-se que os trabalhadores da avançada indústria de processo poderiam formar a parte mais dinâmica e mais agressiva do proletariado baiano, capaz de capitanear as lutas de classe por melhores condições de vida, maior participação política, etc. Hoje, de um ponto de vista privilegiado podemos ver que essas promessas não se realizaram (Guimarães, 1998).

---

[8] Curioso notar que assim como a estiva (Mauraux, 1994) a indústria metalúrgica tem sido domínio negro tradicional, mesmo assim ali também nos encontramos em posição subordinada.



Panfletos de campanha do líder sindical e negro Luiz Alberto em diferentes momentos de sua carreira política.

Recolhemos algumas pistas sobre como as identidades negras modernas se construíram em conjugação à identidade de classe em Salvador. Primeiro, o fato óbvio da maioria dos trabalhadores, ou da provável classe operária baiana, ser composta de afrodescendentes não daria conteúdo racial à luta de classes caso esta não se inserisse em uma tradição de subordinação, opressão e dominação racial que é a tradição baiana. Por outro lado, as lutas anti-racistas na Bahia, conduzidas pelos negros, padecem de deficiências estruturais que talvez possamos atribuir justamente a inserção precária dos negros no mercado de trabalho, em conjunção a prevalência dos discursos nacional-regionalistas. Seguindo a intuição de Francisco de Oliveira estou inclinado a compreender o processo de indefinição sócio–racial dos afrodescendentes baianos como vinculado a indeterminação na inserção no mundo do trabalho, uma precarização antiga, coroada por uma associação espúria e ideologicamente reposta entre os subordinados e os interesses da elite identificados como interesses gerais da sociedade. Na medida em que as condições materiais – não-integração, pobreza, escolarização deficiente, etc. – e simbólicas - a sedimentação dos discursos e da ordem racial prevalecente, a cultura do terror e do silêncio imposta durante o regime militar, etc. - criaram uma impossibilidade ou limitações para a identificação dos afrodescendentes como engajados em conflitos antagônicos de classe, o discurso mestiço surge como a amálgama social garantindo coerência e legitimidade a uma estrutura que tem pouco de coerente e menos ainda de legítima.

Não pretendo dizer que a população negra em Salvador deveria assumir esta ou aquela identidade específica, contra ou associadamente a segmentos não-negros expropriados. A questão sociológica que surge na medida em que assumimos o viés da análise de classe, ou seja da análise da ação social coletiva como promotora da mudança social é: como não foi possível formar-se uma identidade antagônica de classe? Uma identidade que, diante do anterioridade histórica local e da estrutura ocupacional e laboral prévia, racialmente marcada desde sua instauração, seria plausivelmente uma identidade racial? E, repito, esta poderia assumir muitas formas e deveria mesmo ser uma novidade histórica, contingencialmente marcada, para tornar-se possível. Parece entretanto difícil admitir que não pudesse ser racial ou definida contra um pano de fundo que é amplamente racial.

Ora, a hipótese desta tese é que esta identidade se ensaiou justamente no processo complexo da reafricanização. Este é múltiplo, auto-contraditório, fractal e, mais importante,

não está concluído. Em alguns momentos parece ter, ao contrário do se sonhou nos anos 80 - eu inclusive - deteriorado para sua auto-mistificação e para a comodificação mais vulgar, em outros momentos parece ter disseminado uma consciência nova que ainda não encontrou pleno abrigo nas realizações da história.

2.6.O Vínculo Raça e Classe na Reafricanização

Em 1974, dois anos após a instalação do Pólo Petroquímico de Camaçari, um grupo de jovens afrodescendentes funda no bairro da Liberdade[9] o bloco afro Ilê Aiyê. Este jovens foram caracterizados de maneira clara por Risério, essa caracterização é trecho canônico da narrativa da Reafricanização:

> *"É da trama de soul music, black power e revoluções negroafricanas que se configura, mais imediatamente, o contexto dentro do qual nascerá o bloco afro Ilê Aiyê, proposta fundante de um novo carnaval afrobrasileiro, trazida à luz por dois jovens negros moradores do Curuzu, Liberdade: Vovô (Antônio Carlos dos Santos) e Apolônio – ambos empregados do Pólo Petroquímico de Camaçari"*(Risério, 1981: 38).

Nesse trecho aparecem os elementos principais que vão dominar a narrativa sobre a fundação do Ilê e sobre a emergência dos blocos afro e novas identidades negras. Primeiro, a importância da comunicação global; segundo, a importância do mercado cultural como operador da proliferação dos discursos; esses elementos culturais, digamos assim, vão rechear os discursos e as práticas encarnadas em agentes sociais determinados; quem são eles? Negros, moradores do Curuzu e empregados do Pólo. Como diz Nascimento, a fundação do Ilê foi promovida por aqueles que estavam inseridos no "mundo das máquinas"(Nascimento, 1994).

A narrativa nativa para a fundação do Ilê será melhor explorada no capítulo III, no momento é importante dizer que estes jovens estavam conectados às transformações mundiais associadas à diáspora africana, assim como inseridos no mundo da tradição cultural afro-baiana ao mesmo tempo que participando da modernização da sociedade local.

---

[9] O bairro da Liberdade em Salvador adquiriu seu nome em função de um episódio notável da história política local. Sabemos que as lutas contra os portugueses pela independência do Brasil prolongaram-se em um ano na Bahia. Sob o Comando do Inglês Lorde Cochrane as tropas nacionais lutaram contra os portugueses comandos por Madeira de Mello até que aos 2 de julho de 1823 as forças "libertadoras" entraram em Salvador pela antiga Estrada das Boiadas, que a partir de então ficou conhecida como Estrada da Liberdade. Hoje um dos maiores bairros da cidade a Liberdade é o território negro por excelência. Cf. Agier, 2000.

No momento oportuno discutirei em detalhe a história do carnaval reafricanizado, por hora quero observar algumas características do processo, tal como descrito, e que são as pistas para a elucidação de nossa questão sobre o vínculo. A reafricanização, é bom que se diga, foi pensada pelos agentes e por seu intérprete canônico, como uma modernização ou, no mínimo uma resposta a modernização. Risério cita Djalma, "ligado" ao Ilê:

> *"Nós, os negros já saímos da coisa do maculelê, samba de roda, capoeira. Nossa criação, nossa cultura, andaram, apesar da repressão. Uma postura racista é querer nos imobilizar no que dizem ser as formas puras de nossa cultura"*(Risério, 1981: 26).

Nesse sentido, foi uma insurreição contra a tradição de pureza mítica da cultura negra baiana, congelada entre o espaço vazio da inserção precária no trabalho e a folclorização de práticas "culturais" de resistência como o samba e o candomblé. Risério formula assim: o Ilê representa a passagem do "lance" *black* para o "lance" afro. Esta passagem representou uma investida na identificação negra como uma posicionalidade contra a tendência geral presente no senso comum para a desidentificação negra e pela celebração da síntese, ou seja, da indiferenciação e da mestiçagem. Desse modo reafricanização significa ao mesmo tempo modernização e identidade negra, um termo pressupondo o outro, ambos conectados pela iniciativa afrodescendente, manifestada nos blocos afro mas também em organizações propriamente políticas. O Movimento Negro Unificado, por exemplo, fundado inicialmente em São Paulo, organizou-se na Bahia em 1978. Sua fundação também está ligada a formação de um operariado negro. Um de seus principais líderes e fundadores na Bahia, fundador também do Partido dos Trabalhadores, atualmente deputado federal em segundo mandato, iniciou sua careira política como sindicalista na Petrobrás, fundando a Oposição Sindical Petroleira em 1976. Vindo de uma família do Recôncavo Baiano e morador do São Caetano, bairro popular com perfil semelhante ao da Liberdade, repete em sua trajetória características das lideranças operárias analisadas por Agier, Castro e Guimarães[10]. Ora, para vários autores essa emergência, em maior grau do Ilê e em menor do MNU, foi atribuída a busca de oportunidades e de representação adequada para uma nova geração de negros que se desenvolveu sob os incrementos da modernização da economia e da liberalização política

[10] O movimento negro baiano será discutido um pouco melhor no capítulo IV desta tese.

(Morales, 1991). Como diz Bacelar, foi através do carnaval que *"os trabalhadores urbanos da população negra de Salvador, buscaram expressão* (Bacelar, 1989).

A dissertação de Anamaria Morales é uma fonte importante. Para ela a reafricanização seria uma reação no plano simbólico de negros que mais instruídos e informados que seus pais, além de diferencialmente alocados na estrutura do mercado de trabalho, não mais se conformavam com o "seu lugar". Essa ousadia está atribuída em parte as promessas do Pólo:

> *"Em cada dez jovens da Liberdade, seis ou sete foram se inscrever no Pólo. Aumentando o poder de compra, essa juventude começou a aspirar a um padrão de vida correspondente. No âmbito do Lazer também começa haver uma demanda específica. (...)* ***A faixa dos jovens correspondentes à indústria reivindicou um lazer de classe média.*** *" { Depoimento de Lino Almeida} (Morales., 1990: 141)*(ênfase adicional).

Este é outro dos aspectos importantes na construção do vínculo. Os jovens da Liberdade buscavam um lazer de "classe média" e de "assalariados equilibrados", ou seja, estes jovens representariam um certa aristocracia negra. Ora, a vontade de pertencer a classe média é coincidente àquela expressa pelos agentes encontrados na esfera produtiva, como vimos. Paulo Bonfim, outro dos fundadores do Ilê informa: *"A Diretoria do Ilê foi composta inicialmente por pessoas de classe média"* (Morales, 1990: 142). Sabemos que isso não é bem assim e, como veremos, grande maioria de associados do Ilê estão nas ocupações e no lugar de classe tradicionalmente reservados aos negros, o que não impede que o bloco se represente como uma elite negra e nesse caso os dois termos são muito importantes: elite, porém negra; negros, porém formando uma elite. Realiza-se assim no plano de relaboração ativa da identidade através de recursos simbólicos amplos uma operação que encontra eco nas aspirações de classe denotadas das trajetórias de jovens negros em ascensão, como se registra nas pesquisas sobre o Pólo Petroquímico e a indústria de ponta na Região Metropolitana de Salvador[11].

Podemos perceber três fatores importantes engendrando no vivido e no concreto a constituição do vínculo. Primeiro, a associação entre um Novo Operariado (classe) e uma Nova Negritude (raça) esta associação constitui os dois termos relacionados na medida em que realiza a si mesma; tal associação, em segundo lugar, aparece colocada como uma

[11] Ângela Figueiredo analise a formação da nova classe média negra nos anos 90. Cf. Figueiredo, 1999.

aspiração de "classe média" ou pressupondo a aspiração por um novo lugar de classe tornado possível pela ação consciente dos agentes sociais, ao mesmo tempo raciais e de classe, uma ação mobilizada em termos de estratégias educacionais, subjetivas, políticas e culturais, realizadas no plano das lutas pela representação; finalmente, esses características comporiam um quadro de modernização das relações raciais e do meio negro. Modernizando a sociedade envolvente ao mesmo tempo em que modernizam a si mesmas as identidades reafricanizadas operam como um reflexo estruturado da modernização desencadeada a partir de outras esferas, num processo plenamente dialético.

Acredito que convenha uma pequena recapitulação preparatória para as observações finais. Conforme afirmei na introdução, persegui a conexão teórica e empírica do vínculo raça e classe orientado por alguns pressupostos, assim como pela realização de alguns objetivos teóricos. Quais sejam: 1) uma ênfase no trabalho e na estrutura ocupacional como modo de espreitar o "segredo íntimo" da sociedade; 2) a importância dos contextos concretos e objetivos; 3) a necessidade da historicização. Tentarei o desenvolvimento principal destes pressupostos aqui, ou seja, tentarei recolocar a discussão sobre raça e classe em um sentido determinado, aquele que procura encontrar um vínculo não apenas entre as duas formas de identidade – raça e classe - mas entre dimensões diferentes da vida social que aparecem, notadamente dentro do campo das relações raciais, como disparatadas. Nesse sentido, suponho que seja fundamental encontrar uma maneira de pensar raça e classe, no contexto determinado pelos fatores que descrevi acima, que justamente indique as interconexões entre o mundo da vida cotidiana – o mundo dos apelidos, das discriminações sutis e da reinvenção da estética negra – com o mundo descrito em termos ampliados, macro-históricos e econômicos. Talvez possamos ver então que o vínculo pode ser pensado como situado entre a economia política e a esfera da ação simbólica. Ou, entre infra e super estrutura. Imagino que a noção de práticas de raça, análoga a de práticas de classe possa ser nesse caso útil.

Classe e raça parecem ser fenômenos de natureza complemente diferente. Lembremos que classes são relações antagônicas e não entidades discretas nelas mesmas existentes, desse modo classes são práticas de classe como efeitos da ação sobre as estruturas. Lutas de classe são o motor da história no sentido de que as alterações no arranjo das classes são a dinâmica semovente das sociedades que são, ao fim e ao cabo,

processos, como o Processo Social Brasileiro. Raças são, por sua vez, construções históricas de fundo biologizante, que historicizam as hierarquias e diferenças pelo recurso à naturalização das desigualdades, como veremos no próximo capítulo. Assim, classe têm o seu estatuto ontológico vinculado a idéia de trabalho como produção social do homem como homem. Raça tem seu estatuto ligado a idéia de cultura como foco de ontologização das diferenças, desigualdades e hierarquias sociais. Ora, como em Salvador a cultura molda ou moldou o trabalho? Qual a forma específica de determinação histórico-cultural do trabalho pelos estruturas culturais e, mais importante, como o trabalho, como estrutura interior do social, se realizou culturalmente? Me parece que na única forma possível: materialmente condicionado pelo contexto e tradições de luta e resistência anteriores. Esta anterioridade pode ser descrita em termos raciais se atentarmos para a dinâmica efetiva da racialização posta em operação no processo em tela.

Parece que estamos felizmente, nesse sentido, alcançando uma compreensão das instâncias operatórias dos jogos de linguagem raciais na sociedade brasileira que justamente coloque em relevo os aspectos multi-determinados e multi-referenciados dos usos da raça nos contextos da interação e nas instâncias da representação. A compreensão da multidimensionalidade da raça parece baseada no reconhecimento de algumas propriedades das práticas raciais ou de racialização no Brasil. À primeira destas chamaria de contextualidade. Pesquisas empíricas em vários âmbitos tem demonstrado que o conjunto das relações raciais brasileiro opera pela adequação ao contexto local e imediato de interação (Sansone, 1992, 1993; Schwarcz, 1999). As vezes o sujeito é moreno, as vezes é negro, as vezes é escuro e as vezes é "negão". Ora, isso não é tão surpreendente se pensarmos em que o mundo da vida cotidiana é sempre negociado e renegociado em contextos imediatos de interação face-a-face. Estas operações sustentam o mundo do conhecimento comum onde, suponho, as raças também aparecem (Berger, 1976). Oracy Nogueira definindo o preconceito brasileiro como de marca ou seja baseado em avaliações fenotípicas negociadas em conjunção a outros fatores do "pacote" ou "*ensemble*" racial (educação, "relações", etc.), colocava o dedo sobre esta ferida. O sistema racial não parece, então, coerente, monolítico, não sendo de fato um sistema mas um conjunto de procedimentos *ad hoc*. Ainda mais acurada parece ser a interpretação de Crapanzano, para quem as lógicas de classificação, inclusive as raciais, incorporam fundamentalmente, além

do aspecto semântico – a divisão em categorias – um aspecto pragmático - como se aplicam as categorias - o que é altamente determinante.

> *"...para chegar à compreensão dos efeitos político e social de sistemas de classificação social, racial ou outros, qualquer estudo aos seu respeito deve levar em conta a maneira como o sistema determina as manipulações e aplicações permissíveis de suas unidades. É no plano da pragmática – do jogo retórico- que o poder se introduz na classificação"*(Crapanzano, 2002: 446).

O caráter retórico das práticas de racialização e dos jogos contextuais de raça no Brasil estão assim plenos de injunção de poder, apesar e além de contextuais. Ou seja a contextualidade destas práticas não significa que estejamos operando em um ambiente onde as raças não tem prevalência.

Um comentário quase casual de Otávio Ianni em um dos artigos que discutimos acima lança luz sobre o problema. Segundo ele, o negro pode tornar-se branco, assim como o índio civilizado continua, contudo , sempre a existir negros e brancos, assim como bugres e civilizados. (Ianni, 1966). O principio de categorização opera "por sobre" os indivíduos que não estariam aderidos às famigeradas categorias raciais. Ao mesmo tempo, sempre existe o risco de alguém errar ao classificar algum outro. "Deslizar" racialmente para categorias inferiores de acordo com a qualidade e circunstância da interação é assim uma possibilidade sempre presente neste campo retórico. Sendo assim, é o aspecto pragmático ou seja o uso das categorias que põem em ação a máquina do poder, da exclusão e da violência e não a existência *per si* das categorias, permanecendo estas, em si difusas, pairando sobre cada evento social determinado. O caráter contextual das modalidades de racialização ressalta assim a existência espúria das categorias raciais como instrumentos de subordinação, assim como a virtualidade sempre reposta de seu uso pragmático como operadoras de poder, mantendo os agentes num permanente jogo que é ele próprio racial. A contextualidade "policromática" da miscigenação brasileira aparece desse modo como um complexo e perverso jogo retórico-pragmático de subordinação e violência.

Práticas de raça são, por fim, o território da ação sobre um terreno minado pelas "gerações mortas", são eminentemente o campo da ação entre estrutura e agência, o lugar do improviso e da performance como prática improvisacional (Drewal, 1992). Não precisamos pressupor, portanto, uma centralidade indiferenciada para a categoria raça nas

análises sociológicas no Brasil mas, como coloca Costa, considerar como "*os agentes sociais decodificam as estruturas e constroem significados que orientem seus comportamentos e escolhas*"(Costa, 2002: 50). Na verdade, mais que isso, talvez seja importante perceber como as agentes racializados transformam essas estruturas raciais ao interpretá-las pela ação através também do que poderíamos chamar de lutas pela classificação. Estas estão marcadas pelo "trabalho de representação" no qual se disputa o jogo político das lutas por hegemonia. (Bourdieu, 1989).

> "*Os princípios estruturantes da visão do mundo radicam nas estruturas objectivas* (sic) *do mundo social porque essas relações de força estão sempre presentes nas consciências na forma de categorias de percepção dessas relações*"(Bourdieu, 1989: 142).

Nesse sentido, lutas pela classificação racial, repostas no mundo das interações face-a-face são portadoras das relações de força que as constituem. A eficácia simbólica da racialização parece só ser possível no contexto baiano, entretanto, pela dissimulação de seu caráter produtor da exclusão, porque esse princípio (de exclusão) está substituído pelo pseudo-conceito da mestiçagem. Assim, é possível no Brasil, um racismo sem sujeito (os racistas) e sem objeto (os negros), porque a indiferenciação habita o coração da vida social. Volto a Francisco de Oliveira:

> "*A mestiçagem, denominada por Gilberto Freyre 'miscigenação', opera-se por obra de uma indefinição social que têm por raiz a inserção na matriz da divisão social do trabalho*" (Oliveira, 1987: 112).

Assim, afrodescendentes, racializados sob todos os aspectos, habitantes de um mundo racial coagulado por categorias insistentemente raciais ou pseudo-raciais, não podem fazer para si uma identidade política autônoma e de massas, assim como não podem jamais esquecer seu lugar racial na estrutura social, justamente porque ocupam na estrutura das classes um lugar, ao mesmo tempo material e simbólico, aprisionado pela indiferenciação, subsistindo por mais de uma século nas franjas da estrutura ocupacional e coagido, ainda que as vezes docemente, pela retórica da miscigenação, que nunca impediu a vigência das práticas raciais, retóricas e pragmáticas, mas não por isso menos eficazes em produzir seu resultado, nossa anulação política simultânea a subalternização cultural e a expropriação econômica.

Porque precisamos falar de raças como "coisas", categorias, objetos do senso comum, que, na verdade, não existem em lugar nenhum, ao invés de falarmos em raças como

práticas ou procedimentos racializantes? Práticas de oposição e construção de hegemonia que desenvolvem-se em níveis diversos e em direções diferentes, que entre si mantém "semelhanças de família", práticas de resistência e dissimulação, táticas e estratégias de ocultamento e negação.

Raças seriam, assim práticas, modos de ação que são 1) históricos, quer dizer contingentes, processuais (ou inseridas em processo não necessariamente convergentes ou coerentes) e embebidas na tradição, ou só possíveis pela tradição; 2) operantes no mundo da vida, nesse sentido são concretas – síntese de muitas determinações – objetivas, e estruturas estruturantes que ao se "aplicarem" criam condições para sua reconstrução negociada (Bourdieu, 1972).

Reeditando de outro modo a questão dos autores clássicos, perguntaria: Em Salvador não haveriam classes - plenamente constituídas nas lutas, capazes de realizar a mudança social que parece ser tão desejada - por que haveriam as raças? Não temos classe porque temos raças? Ou classes por demais racializadas? As dificuldades de representação, no sentido político e simbólico (Cf. Spivak, 1989, 1990) dos não-hegemônicos na Bahia se enraizariam nessa deficiência, na medida em que a fragilidade da constituição das classes impede a constituição adequada de uma política de representação contra-hegemônica?
Será que afrodescendentes em Salvador não podem representar a si mesmos devendo ser representados[12]? Existindo, assim, para o Outro e sendo ao mesmo tempo um Outro? Devo confessar que me pergunto se o processo caminhou para chegar ao mesmo lugar, ou seja: na impossibilidade de auto-representação "desalienada" para os negros, na indefinição de nosso lugar na estrutura produtiva, na debilidade da crítica cultural que parecemos capazes de fazer.

[12] Discutindo como o segundo Bonaparte pôde conquistar o apoio dos camponeses franceses, Marx, como é conhecido, descreve a falta de identidade de classe dos camponeses tal como determinada pelo estágio concreto de desenvolvimento das forças de produção no momento: *" Na medida em que milhões de famílias camponesas vivem em condições econômicas que as separam umas das outras, e opõem o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura aos das outras classes da sociedade, estes milhões constituem uma classe. Mas na medida em que existe entre os pequenos camponeses apenas uma ligação local e em que a similitude de seus interesses não criam entre eles comunidade alguma, ligação nacional alguma , nem organização política, nessa exata medida não constituem uma classe. (..) Não podem representar-se, têm que ser representados"* (Marx, 1974: 403). (ênfase adicional).

3.Essencialismos Mestiços: Sincretismo, Candomblé e Estudos Afro-Baianos

"Mar bravio me que envolve neste doce continente. /Posso morder a raiz das canas, a folha do fumo, / Posso beijar os deuses./O milagre de minha pele morena-índia / A este esquecimento posso doar minha triste voz latina,/Mais triste que revolta, muito mais.../Vomito na calle o ácido dollar, /Avançando entre niños sucios/ Com sus ojos de pajaros cegos,/Vejo que de sangue se desenha o Atlântico / Sob uma constante ameaça de metais a jato,/Guerras e guerras nos paises exteriores./Posso acrescentar que na Lua um astronauta se deu por achado./Todas as piadas são possíveis na tragédia de cada dia. /Eu, por exemplo, me dou ao vão exercício da poesia."

Glauber Rocha na voz de Paulo Martins (Jardel Filho) em "*Terra em Transe*", 1967

3.1.Introdução: Martiniano Eliseu do Bonfim e a Essência do Fundamento

No final do século XIX Nina Rodrigues pôde testemunhar e registrou no que depois seria publicado como "Os Africanos no Brasil", uma destas cenas privilegiadas que parecem condensar todo um movimento histórico e na verdade sintetizam o trânsito e a conexão entre duas margens do Atlântico, África e Bahia:

> "*Foi presa de bem profunda emoção, que assisti em 1897 uma turma de velhos nagôs e haussás, já bem perto do termo da existência, muitos de passo incerto e coberto de alvas cãs tão serôdias na sua raça. Atravessar a cidade em alvoroço a embarcar para a África, em busca da paz do túmulo nas mesmas plagas em que tiveram berço*" (Rodrigues, 1977 [1933]: p. 98.).

Este movimento de retorno à África e, na verdade, o trânsito entre os dois continentes tem sido bem documentado e discutido. Tanto diversos ex-escravos, não só brasileiros, como cubanos e norte-americanos, retornaram à África e constituíram comunidades muitas vezes marcadas pela memória da experiência americana. Do mesmo modo muitos dos que foram à África voltaram às Américas e muitos outros, ao que parece, especializaram-se como mensageiros entre os dois mundos. Africanos que tendo passado toda a vida em terras brasileiras voltam para África, brasileiros que filhos de pais africanos vão e vêm para o Brasil em busca de oportunidades de negócios, educação laica ou religiosa (Matory, 1998).

O terreiro de candomblé reconhecido como o mais tradicional em Salvador teria sido, como veremos, fundado por pessoas nesta categoria intermediária. Estes habitantes de um mundo transatlântico em construção ajudaram a construir um ideal de pureza e

integridade para a cultura yorubá transnacional em formação a partir do século XIX. Vivendo no contexto formado pélo colonialismo e seus conflitos no Golfo da Guiné e beneficiando-se da inserção múltipla em sistemas sociais diferentes, foram de certo modo promotores do "*imperialismo cultural yorubá*", desenvolvido como um nacionalismo diaspórico em resposta ao avanço do racismo na "yorubalândia", fruto da política colonial inglesa na Nigéria. Edward Wilmot Blyden, Felisberto Sowzer (que anglicizou o seu nome originário, Souza) e outros personagens foram verdadeiras figuras *in-betewen*. Vivendo no fluxo do Atlântico Negro estas pessoas "*estavam pessoalmente implicadas num processo de mudanças social que ocorria simultaneamente em diversas escalas, desde o plano da família até o da economia política global* (Spitzer, 2001:19). Habitando a "*zona de contato*" das interações globais a partir do século XIX ajudaram a compor um repertório transatlântico de símbolos, discursos e instituições enraizadas na conexão África-Brasil.

Dentre estas pessoas destaca-se para a história do candomblé baiano Martiniano Eliseu do Bonfim, chamado em nagô **Ogeladê** [13]. A importância de Martiniano na economia discursiva do campo religioso Afro-Baiano é enorme, tendo sido num período de meio século informante de Nina Rodrigues, Donald Pierson, Edson Carneiro e Ruth Landes (além de ser amigo do incontornável Jorge Amado). Martiniano, como personagem reconstruída através dos textos, aparece em diversos momentos e com diversas inserções na obra de alguns dos principais formuladores da problemática do candomblé baiano no curso do século XX. Nessa pequena introdução procurarei, nesse sentido, destacar da trama dos textos a biografia de Martiniano tal como ela se reconstrói no interior dos aparatos discursivos que tem urdido a feição textual e sócio-antropológica do candomblé jeje-nagô como o modelo de um encontro discursivo que descreverei neste capítulo. Martiniano, por outro lado, será apresentado como operador transatlântico do nacionalismo diaspórico yorubá e como intelectual orgânico do candomblé baiano, instância de articulação da retórica da pureza e da autenticidade como preservação de valores africanos "puros" ou originários. Esta é uma retórica assentada sobre a idéia de fundamento como corpo essencial e restrito de conhecimentos que são o testemunho ao mesmo tempo da autenticidade das reivindicações disputadas como a raiz das estruturas de poder/saber que

[13] Os nomes yorubanos serão grafados nessa tese segundo a orientação contida em Castro 2001, que preserva as características da ortografia corrente em português.

parecem marcar o candomblé e como o paradigma para as práticas culturais nele inspiradas.

O fundamento, em outra abordagem, é entretanto raiz da possibilidade da verdade. Procurarei fazer nesse sentido a crítica do fundamento como crítica da presunção fundacional de certa epistemologia espontânea que têm transitado entre estes contextos discursivos distintos. Para o conjunto do capítulo a discussão sobre Martiniano e o Fundamento introduz temas centrais, quais sejam: 1) o caráter transdiscursivo da rede de significados candomblé; 2) o caráter transcultural do candomblé e suas declinações; 3) o papel que a linguagem do candomblé, como fundamento essencial, desempenha na consolidação de discursividades e formas associativas reafricanizadas. Assim, a partir das diversas versões em torno do candomblé procurarei situar Martiniano como uma figura que no trânsito dos textos faz prevalecer o silogismo do fundamento como uma estrutura interna de legitimação que se reproduz, dentre outras formas, pela invocação deste **Ogeladê** que mal-assombrando os escritos procura re-fazer o solo legitimador para o conjunto de práticas díspares que vamos apresentar.

Martiniano Eliseu do Bonfim nasce em 16 de outubro de 1959, filho do liberto Eliseu, africano de **Egbá** na atual Nigéria e conhecido em nagô como **Oiátogum** e de Piedade, **Magebassã**. Seu pai teria sido libertado em 1850 ou 1852, comprando em seguida a liberdade de sua mãe. Aos 11 anos de idade Martiniano partiu para a África com seu pai para ser educado. Em Lagos, **Ogeladê** permaneceu por 11 anos, de 1875 até 1886, lá estudou na escola de missionários presbiterianos Fagi, aprendeu inglês e, mesmo sem nunca ter penetrado no interior do país yorubá, foi iniciado como babalaô, olhador, ou sacerdote de **Ifá**, divindade que preside a adivinhação. Como adivinho Martiniano retornou à Bahia, realizando posteriormente outras viagens para a África para vender "*coral e lã grosa e fina*", assim como comprou pano da costa para vender na Bahia. Seu pai, segundo consta, seria ativo no comercio entre Lagos e Salvador. Ao morrer em 2 de novembro de 1943 Martiniano teria 84 anos de idade e era o mais famoso e respeitado líder religioso Afro-Baiano. Amigo e conselheiro de Mãe Aninha, Ana Eugênia dos Santos, **Iyá Obábiyi** (nascida a 13 de junho de 1869), da venerando Sociedade Cruz Santa do **Ilê Axé Opô Afonjá** em São Gonçalo do Retiro em Salvador. Junto à ialorixá seria o antecessor do

processo de reafricanização do candomblé que tem, como veremos, características distintas da reafricanização mais ampla que esta tese discute.

Martiniano fez sua primeira e discreta aparição na "cidade das letras" em "*O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*" de Nina Rodrigues. Este livro tem uma história tortuosa, sendo originalmente publicado em 1896 quase como um folhetim nas páginas da "Revista Brasileira"[14], em 1909 os artigos reunidos foram publicados no Brasil pela Reis & Comp. em francês, o que dá bem uma idéia do caráter "nacional" que a cidade das letras possuía pelo período e da inserção do negro e da massa da população nacional nesta cidade (Ramos, 1935; Rodrigues 1935(1909)). Em "*O Animismo...*" Nina, ao comentar numa nota de rodapé a existência de africanos que na vivendo na Bahia aprenderam a escrever em yorubá e a falar inglês em Lagos e sobre as constantes viagem e relações entre afro-baianos e nigerianos, diz que se valeu para traduzir certas palavras iorubanas de: "*um moço negro, de pais africanos, que por muitos anos residiu em Lagos*" (Rodrigues, 1935 (1909): 25). Ora, este moço seria Martiniano, nesta época com aproximadamente 30 anos. Em entrevistas subseqüentes o próprio Martiniano ressaltou sua colaboração com a obra de Nina o que parecia prestigiá-lo de alguma forma, assim como as informações de Nina e de outros pesquisadores pareceriam mais autênticas se baseadas na interpretação nativa, "africana" e qualificada de Martiniano. Em uma de suas longamente transcritas conversas registradas por Ruth Landes, para quem **Ogeladê** era uma verdadeira instituição na Bahia Martiniano diz: "*Que pode fazer um pobre negro Dr. Edison* (Carneiro)*? Todo mundo pensa que eu tenho dinheiro, mas desde que o Dr. Nina Rodrigues morreu, não tive mais emprego regular*"(Landes, 1967: 33).

O trabalho de campo de Landes foi realizado entre 1938 e 1939, fazia assim mais de 30 anos da morte de Nina Rodrigues e este era ainda uma referência importante para Martiniano, ainda mais que sabemos que por essa época a Escola Nina Rodrigues consolidava-se e institucionalizava-se no Brasil. Vivaldo da Costa Lima chamou atenção para esta presença discreta de Martiniano na obra de Nina e para sua influência nos candomblés e entre intelectuais e artistas como Jorge Amado, Edison Carneiro etc. (Lima, 1987). Chama a atenção também para o fato de que para Nina, Martiniano era o 'moço de Lagos' e que Edison, em uma das cartas dirigidas para Artur Ramos, o descreve como o

[14] Nos No. de 15 de abril, 1 de maio, 15 de junho e 1 e 15 de julho, 1 de agosto e 15 de setembro de 1896.

venerável Professor Martiniano, que ganhava a vida ensinado inglês aos negros baianos denotando com clareza sua mudança de status, proporcionada inclusive por sua relação com o mundo das letras (Oliveira e Lima, 1987).

Em Pierson, Martiniano aparece como uma figura curiosa, não é mais apenas o moço negro de Lagos que faz uma figuração discreta em uma nota de rodapé. Aparece, entretanto, com informações biográficas deturpadas (neste livro Martiniano é descrito como africano nascido em Lagos). Além disso, está curiosamente, "falando" com uma dicção popular que não surge em outros de seus depoimentos transcritos. Pierson descreve os africanos que desapareciam da Bahia e de sua cena cultural, deixando um gosto de saudosismo e nostalgia, um "*apego sentimental*", manifestado em expressões do tipo: "*Se eu tivesse dinheiro, observou outro preto com olhos brilhantes, ia pra África, pra Abeokuta, construía uma casa para mim e viveria como um homem deve viver*"(Pierson, 1971[1942]: 278). Pierson comenta a troca de informações entre africanos e afro-brasileiros e outros negros da Diáspora reportando-se a presença do *The Nigerian Daily* publicado em Lagos e lido na Bahia, cita mesmo africanos que possuíam na Bahia dentre outras coisas exemplares de panfletos missionários da Nigéria e uma biografia de Marcus Garvey, o líder pan-africanista jamaicano. Nesta mesma página evocativa da nostalgia dos velhos africanos aparece sem aviso prévio e embaralhada a outras vozes africanas uma história nossa conhecida:

> "*O nome de minha mãe era Manjegbasa, que qué dizê 'Não deixe eu sozinha'. Ela nasceu depois que a mãe tinha perdido os dois primêro fio. Tinha uma cicatriz no rosto p'ra mostrá que era Ioruba, proquê todos Ioruba, home e muié, têm de tê esta marca. Ela casou com meu pai aqui no Brasil e quando eu nasci eles me chamaram Ogeladê*" (Pierson, 1971(1942): 280).

Chama a atenção o registro da dicção popular e o português arrevesado, de "negro", algo que não se repetirá outras vezes em que Martiniano aparece noutros livros, como por exemplo em "A Cidade das Mulheres". Pierson realizou seu trabalho de campo entre 1935 e 1937, poucos anos antes de Landes, Martiniano não teria mudado, é óbvio, seu modo de falar em tão pouco tampo. O que ocorreu, entretanto, entre o registro, a tradução para o inglês e a retradução para o português destas obras? Não será demais lembrar que a edição brasileira de "A Cidade das Mulheres" foi revista e anotada por Edison Carneiro. Teria Edison, amplamente simpático aos negros na Bahia e admirador de Martiniano , "corrigido"

o falar espontâneo do velho negro? Ou teria Pierson, e/ou seu tradutor brasileiro, folclorizado **Ogeladê** de modo a que ele falasse com a voz "verdadeira" e esperada de um velho babalaô afro-brasileiro?

De um modo ou de outro em "A Cidade das Mulheres" Martiniano consolida-se como o grande promotor da pureza e ortodoxia nagôs para o candomblé baiano. Neste livro ele se mostra desencantado com os rumos que o candomblé andava tomando:

> "*Os tempos mudaram, Dona Ruth, como o Dr. Edison bem sabe. Estão acabando com os velhos africanos. Os moços não querem saber da verdade. Querem ostentação, dinheiro, barulho. Mas as verdades importantes devem ser mantidas em paz e sigilo. Não me sinto mais deste mundo. Os moços blasfemam – tudo isso me choca*"(Landes, 1967: 37).

Aqui parece bem clara a diferença de vocalização apontada. Como alguém capaz de fazer de uma declaração como esta - em português correto, com vocabulário erudito, emitindo um juízo moral sobre a verdade e o tempo - pode ser o mesmo africano ignorante que falava em "*home*" e "*muié*" na livro de Pierson? De um modo ou de outro, ancorada na autoridade de Martiniano se plantava a semente da ortodoxia e do desprezo a mudanças.

Destas mudanças, que vieram inapelavelmente, podemos salientar alguns traços: homens feitos como filhos-de-santo, para Martiniano uma aberração e um sacrilégio; o culto aos mortos realizado em terreiros de orixá e com a participação de mulheres; os caboclos e suas mães-de-santo feitas "sozinhas". Voltaremos a todos estes aspectos oportunamente, por agora quero enfatizar o fato de que todas estas alterações pareciam inadequadas, e mesmo degradantes, porque se afastariam do modelo original definido como uma estrutura originária africana deturpada no Brasil por interesses mundanos. Esta estrutura seria não apenas organizativa, mas se ligaria a um ideal transcendental de correção na relação com os deuses, prescrevendo para os fiéis o zelo adequado dos orixás e seus assentos. Está preocupação com a ortodoxia, que pareceu naquele momento adequada a consolidação dos candomblés como uma religião digna como qualquer outra, com sua teologia e princípios, parece ter seduzido não só Ruth Landes, mas principalmente Edison Carneiro, que aparece nas páginas deste livro discutindo, por exemplo, a legitimidade de Mãe Sabina (cultuadora dos caboclos e "feita sozinha")e de seu candomblé. Edison acredita que dificilmente os testes de êxtase reportados por Nina em "O Animismo" pudessem ser

realizados com sucesso no caso de Sabina. A esses respeito Ruth e Edison entabulam o seguinte diálogo:

> "*Não creio que as mulheres daqui*[da casa de Sabina] *pudessem agüentar as agulhas que Nina Rodrigues costumava espetar nas sacerdotisas de mãe Pulquéria para verificar seu estado! – Mas elas acreditam que estão certas, não? – Claro. Mas eu abomino ver corrompida a tradição clássica*"(Landes, 1967: 188).

Ora, Edison, como Martiniano lutaram pela preservação da "tradição clássica" consolidando uma aliança entre intelectuais e "nativos" que marca até hoje este campo de conexões.

Uma outra geração de pesquisadores do Candomblé, muitos dos quais parecem ter atendido à sugestão de Bastide de uma conversão para a compreensão (Silva, 2000), têm chamado a atenção para a importância da figura de Martiniano na defesa da tradição yorubá, inclusive contra a repressão e a violência raciais. Nesse caso a defesa da ortodoxia aparece como resistência. Martiniano é o grande babalaô que junto a Aninha teria, no **Opô Afonjá**, reinstituído a tradição dos Obás de Xangô, seria o grande intelectual orgânico do Candomblé baiano, precursor do movimento de retorno às origens e de redescoberta da África (Braga, 1995: 37). Eis aqui Martiniano, chegando ao final do século que assistiu nascer como o grande herói cultural da diáspora Iorubana na Bahia.

Mas qual a "mensagem" de Martiniano, deste Martiniano depreendido das páginas desse "Ilê de Letras" formado pelas camadas sucessivas de edificações e assentamentos discursivos. **Ogeladê** parece conquistar espaço neste "casa" na medida em que as condições do campo (acadêmico) vão mudando junto com a sociedade brasileira. Da nota de rodapé no livro de Nina Rodrigues a título de um capítulo no livro de Júlio Braga. As diferentes aparições de Martiniano parecem mostrar que sua morada foi-se transformando na medida em que ele foi sendo reinventado, de informante a sábio nativo; de velho feiticeiro pitoresco a herói cultural civilizador. A partir destas diferentes moradas podemos, entretanto, distinguir o conteúdo das admoestações de Martiniano: "*Os moços não querem saber da verdade*". Como um combatente da verdade, Martiniano defende a fidelidade às antigas tradições como um modo de erigir um fundamento para o candomblé, um fundamento tal e um solo seguro que fosse a base ontológica e o parâmetro para a conduta e que acabou, como veremos, cristalizado como núcleo originário e depósito de autenticidade

para a Cultura Negra, esse objeto não-identificado. Como poderíamos fundar um mundo para este objeto: a cultura negra? Fundamentá-lo de modo a que pudéssemos tomar um modelo abstrato como paradigma da verdade e compará-lo aos azares da contingência que precariamente ganham existência no mundo real dos seres e das coisas e dizer, isto é verdadeiro, isto é falso. Como garantir aos "moços" o acesso à verdade e ao seu fundamento?

A crítica anti-fundacional pode nos inspirar no sentido de qualificar a produção de uma verdade como um fundamento para o modelo do candomblé jeje-nagô. Em Heidegger a discussão sobre o Fundamento aparece no contexto da determinação da raiz ontológica das coisas (os entes). Estes estão no Mundo, ou melhor, são o Mundo como mundaneidade, o caráter de mundo da pre-sença, o *dasein,* ou o Ser do Homem que é justamente no Mundo e com os entes e não fora deles. Estes entes, como objetos de experiência possível enfeixados sob a idéia de Mundo, aparecem como a representação da multiplicidade dos fenômenos na unidade. Ora, a representação implica em transcendência ou ultrapassagem, a remissão para algo fora de si, as idéias como representação são, nesse sentido, transcendentais. Nesta ontologia heidegeriana o mundo e o mundo são inseparáveis, os entes aparecem como a representação de uma multiplicidade reunida sob a unidade "mundo"definida pela experiência, a determinação desta experiência como representação implica em um transcendência que a remissão para alguma exterioridade que não aparece imediatamente presente na experiência, esta representa é uma ultrapassagem que demanda o estabelecimento de um fundamento. O mundo em sua representação para o homem existe como fundação e esta fundação é ao mesmo tempo a ultrapassagem, do mundo e do homem. (Heidegger, 1991: 103). Um mundo, como uma região ontológica para a comunidade dos homens precisa, nesse sentido de um fundamento. Um fundamento histórico e assentado sobre o convívio humano, e não pressuposto como uma verdade interior natural ou "cósmica". Melhor dizendo, todo ente tem sua razão de ser, uma vez que "*nada é sem razão (fundamento)*" (Heidegger, 1991: 114). Todo ente tem assim uma razão, como um fundamento, e este fundamento é transcendental – e não imanente - por isso significa liberdade, liberdade como ultrapassagem para além daquilo que é. O Ser, desse modo, radica em sua ultrapassagem. E a essência do fundamento – da fundação ou do fundamentar-se - é a liberdade dada ou exigida por essa ultrapassagem, a disposição de

fundar um projeto de mundo, como a ocupação no (pelo) ente e como a fundamentação ontológica do ente que brota transcendentalmente.

Ora, interrogar-se pelo fundamento, aquilo que funda o ser, é perguntar pela relação entre essência e verdade, na medida que a epistemologia tradicional condiciona verdade à adequação entre um conteúdo e sua representação. A epistemologia anti-fundacional de Heidegger, entretanto, nega a possibilidade de uma determinação apriorística da verdade. O solo de onde brota a verdade é um solo histórico que se repõe como um fundamento traduzível como: possibilidade, chão-solo e legitimação. Estes significados aparentemente desarticulados encontram sua conexão no fundamento como fundação, o ato de fundar algo e a base sobre qual algo se edifica. Esta fundação que brota da desordem (não-essência), radica na liberdade infinita, liberdade de fundar um mundo, ultrapassá-lo e legitimá-lo. Sendo assim o fundamento não está aprisionado pela correspondência verdadeira entre o ente e sua representação mas, inversamente, pela ultrapassagem desta relação:

> "*Enquanto este fundamento, porém, a liberdade é o abismo (sem fundamento) do ser-aí. Não que o comportamento individual livre seja sem razão de ser; mas a liberdade situa, em sua essência como transcendência, o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades, que se escancaram diante de sua escolha finita, isto é, que se abre em seu destino*" (Heidegger, 1991: 115).

A obra de Heidegger, como sabemos, se propõe a refundar a ontologia do Ser e a combater o seu esquecimento. Perguntar ao Ser do Homem o que se abre em seu destino que o inaugura como Ser e como Homem? A questão do Ser implica na questão da verdade e do fundamento como sustentação da verdade. Porque queremos saber o que é aquilo que é verdadeiramente. Mas, onde radica o ser? A resposta de Heidegger é anti-fundacional e claramente anti-metafísica, justamente porque procura expurgar a filosofia da herança platônica que busca correspondência entre idéias e entes, colocando o problema da verdade como um problema de justeza, coerência e verificabilidade e pressupondo, em vista disso, o Homem, como observador e medidor da natureza, no centro desta epistemologia. Em Heidegger não é o Homem, porém, que está no centro, mas a linguagem onde este habita: a Linguagem é casa do Ser. Neste habitar conjuga-se a liberdade como fundação do Ser e da Verdade. (Steiner, 1990). Assim a questão da verdade não é mais a da correspondência entre idéias e mundo, mas radica na fundação do mundo como expressão da liberdade do ser, uma liberdade radical, histórica e contingente. Para Richard Rorty (1988), desse modo,

a ciência e a filosofia são "*meras práticas culturais*", históricas e restritas aos seus usos sociologicamente determináveis. (Delacampagne, 1997). Toda tentativa de fundar em solo seguro a razão como a possibilitadora da verdade é duvidosa. Em "A Filosofia e o Espelho da Natureza" Rorty ataca o dualismo platônico entre corpo e mente exatamente para criticar a idéia da mente como um reflexo da realidade, espelho da natureza refletindo os entes que se representam na consciência. Este erro platônico baseia-se na dualidade entre entidades internas e externas à consciência e na convicção que às diferenças nas primeiras corresponderiam diferenças nas segundas (quase um totemismo!, diríamos). A definição de certezas e verdades radica, entretanto, na conversação e na consolidação do consenso pragmático:

> *"... a noção de fundamentos do conhecimento – verdades que são certas mais em virtude de suas causas do que devido aos argumentos que são apresentados para elas - é fruto da analogia grega (e especificamente platônica) entre perceber e conhecer"* (Rorty, 1988: 128).

Esta analogia platônica redunda em equívoco. O conhecimento é o resultado de um jogo determinado formado em um campo com paradigmas, práticas, recursividade, etc. O fundamento para o conhecimento e para a verdade é uma abertura para a contingência, liberdade, na acepção heideggeriana. Liberdade de fundar um mundo como espaço de convivência entre os homens históricos marcado pela transcendência, ou seja, pela ultrapassagem e pela superação. Mas o que se funda através do modelo do candomblé jeje-nagô?

Antes vejamos o que no candomblé é entendido como o fundamento? Vivaldo da Costa Lima cita o verbete "Fundamento" em "Linguagem do Candomblé", publicação do CEAO[15] da UFBa:

> *"Conhecimento profundo do ritual e da doutrina de sua nação que não exclui uma certa familiaridade com os ritos de outras nações (de candomblé). Ter muito fundamento se diz de uma mãe ou pai que conhece, além dos ritos e das cantigas, as técnicas divinatórias e as folhas sagradas que estão associadas intimamente às cerimônias de iniciação e à medicina empírica dos candomblés" (apud* Lima, 1977: 44).

[15] Centro de Estudos Afro-Orientais.

Neste caso, fundamento significa *expertise*, perícia, ou notório saber, esta *expertise* está associada a senioridade e, na verdade, é a sua marca de distinção. Está também associado ao segredo, "**auô**", uma vez que os fundamentos, ou seja, os conhecimentos mais "profundos", essenciais e elaborados estão acessíveis para poucos, os mais velhos, por conseguinte os que têm mais fundamento. Além do sentido de *corpus* - na medida em que existira um *corpus* de fundamentos, sagrados e secretos - haveria também um "procedimento do fundamento" ligado à maestria. Fundamento seria assim acesso ao repertório mais sofisticado e sagrado do candomblé e também o uso adequado desse repertório. Em ambos os casos os sentidos parecem convergir para a idéia de fundamento como o patrimônio do candomblé, um patrimônio que foi legado pelos africanos no século XIX e que deveria ser preservado e mantido intacto ou o mais puro possível, daí a importância inicial do segredo, um *codex* de comportamento adequado a transmissão conveniente dos fundamentos. Aqui, assim, fundamento é o garantidor da verdade, critério para a correspondência entre a prática imediata e o modelo ancestral definido ortodoxamente como uma anterioridade, histórica, lógica e epistemológica. O "procedimento do fundamento" no candomblé, que é a operação do patrimônio tradicional, é propriamente o segredo capaz de fundar um mundo e de legitimá-lo. Este fundamento para a legitimidade do candomblé significa a fundação de um mundo negro africano habitado por valores, crenças e sabedoria compulsados. É também a transcendência como ultrapassagem, a liberdade de propriamente fundar este mundo que não está dado, mas é re-posto por estratégias discursivas como as que tentarei discutir neste capítulo. Ou seja, apesar de se auto-representar como uma estratégia epistemológica fundacional ou "metafísica", o "procedimento do fundamento" realiza-se como uma operação anti-fundacional, na medida em que funda um mundo – nos três sentidos de estabelecimento, legitimação e invenção-inauguração – como a ultrapassagem da experiência pela linguagem.

Veremos que o modelo do candomblé jeje-nagô aparece suspenso nas redes discursivas e institucionais que examinaremos a seguir, suspenso entre os livros e as pessoas, os brancos e os negros, a Bahia e o Golfo do Benin, fundar este modelo é um ato de política epistemológica perpetrado pelo concerto dos agentes, alguns vivos e outros mortos. Como Martiniano, verdadeiro ancestral textual, operando do **Orun** dos livros. Este

modelo complexo está estruturado e é estruturante. Está estruturado como um "modelo para"[16] atuando num teatro de operações marcado por paradigmas intelectuais, discursos científicos, preconceitos populares, estratégias de estado, políticas disciplinares, colonização pelo mercado, disputas políticas e *last but not least* pela *agency* afrodescendente. É, por outro lado, estruturante das estratégias vernaculares e eruditas que os agentes diversos elaboram e põem em ação nesta arena. A essência do fundamento no candomblé parece ser esta liberdade de fundar um mundo como um espelho para a verdade, esta seria a verdade interna trazida guardada com o axé dos orixás que cruzou o oceano. Martiniano Eliseu do Bonfim, **Ogeladê**, como a personagem discursiva que aparece nas páginas ilustres dos principais autores acadêmicos do campo opera como fio condutor e garantidor desta autenticidade. Como um espectro, seu espírito mal-assombrado percorre as páginas advertindo: A verdade, a verdade. A verdade de nossos ancestrais, que para alguns se deturpou no jogo concorrencial das religiosidades "de mercado" , mas que a ortodoxia que o Martiniano - o real e o discursivo – ajudou a fundar.

Os significados, trânsitos, associações e deslizamentos conceituais que levaram o candomblé, como este campo disputado, para o "interior" da reafricanização como um processo será o assunto principal deste capítulo e é o ponto final a que deveremos chegar na conclusão. Nesta introdução biográfico-epistemológica a figura de Martiniano foi usada como indicadora do caráter intersticial e problemático do modelo do candomblé e do candomblé como célula essencial ou fundamental para a reafricanização e para a cultura negra. Indicador da imbricação entre história e verdade e dos fluxos conceituais e materiais do atlântico, Martiniano é uma figura do discurso capaz de embasar estrategicamente toda uma visão de mundo para uma população oprimida e humilhada pela dominação racial.

Nas seções seguintes deste capítulo deverei deste modo: 1) descrever o candomblé baiano tal como ele se apresenta em bibliografia relevante, esta apresentação está baseada nos eixos problemáticos que a literatura elegeu, está é, por sua vez, uma literatura acadêmica *sui generis*, uma vez que seu limites com outros gêneros e outros usos institucionais são constantemente desafiados e ultrapassados; 2) discutir as questões principais da formação do campo dos estudos afro-brasileiros, tentando captar as passagens

[16] Sobre "modelos de" e "modelos para" Cf. Geertz, 1983; sobre esta discussão ligada ao candomblé Cf. Silva, 2000.

paradigmáticas e os temas principais, os mais importantes destes seria o tema do sincretismo ou miscigenação, buscarei então discutir essas questões em chave teórica e comparativa, explorando outros contextos sociais; 3) Explorar as relações promíscuas entre diversos discursos na consolidação de um conteúdo determinado como uma Idéia de Bahia que se nutre da conjunção entre paradigmas do mercado, a mitologia da miscigenação e o apelo da mistificação folclórica da tradição religiosa Afro-Baiana; 4) por fim, na conclusão, deverei demonstrar como toda essa anterioridade discursiva conecta-se na delimitação dos temas e na consolidação do processo da reafricanização.

3.2.Candomblés da Bahia

Nesta seção deverei apresentar de forma sintética os elementos fundamentais com que se descreve o candomblé baiano como uma composição discursiva heteróclita. Nesse sentido, deverei reproduzir a história do candomblé como a história das casas de culto tradicionais, das biografias nucleares e das narrativas de origem, incluindo-se as narrativas de repressão; descrever a estrutura do culto e sua liturgia básica, os orixás cultuados, suas características essenciais e "raízes" na África; a noção de nações de candomblé e as variações dos candomblés angola e de caboclo; apresentar a problemática do gênero e da família fortemente estruturante do campo; por fim, desenvolver a discussão sobre o que se convencionou chamar de pureza nagô, outro dos aspectos altamente problemáticos do campo. Convém destacar que não é o candomblé como abstração generalizante, senha para a multiplicidade de formas concretas de culto, que procuro analisar aqui, nem muito menos uma casa de culto particular tomada como modelo. O que está aqui em discussão é a formação de um campo como a representação de determinados conteúdos e instâncias problemáticas privilegiadas, desenvolvidas como efeito da consolidação de um terreno e como um conjunto de coordenadas definidas no interior do mundo das letras em relação tensa ou amigável com outras instâncias de representação, sendo assim este não é um texto sobre o candomblé, mas sobre a textualização do candomblé ou sobre o candomblé textualizado, não resisto, porém a questionar: um existiria sem o outro?

"*Estes Candomblés vieram todos da África*": História do Culto Africano na Bahia

Referências a formas de religiosidade africana ou dos escravos aparecem desde o século XVII. Em larga medida estas formas de culto pareciam marcadas por um caráter, vamos dizer, doméstico e não-conventual, pareciam também amplamente sincréticas, incorporando elementos simbólicos e litúrgicos de práticas cristãs e voltadas, além do mais, para danças e manifestações espetaculares, assim como para a prática da cura individual. Seriam cultos de influência banto, onde não encontramos nem os orixás yorubá (nagô), nem os voduns ewe (jeje), mas feiticeiros e sacerdotes chamados **Nganga**, divindades como **Zambi** ou **Zambiapongo**, expressões de origem banto. Assim como as festas e danças, formas de expressão artística e musical de africanos, eram chamadas genericamente de batuques, como veremos no capítulo III, as formas de culto e devoção eram conhecidas genericamente como calundus, expressão banto usada no Brasil para formas de culto de origem banto. Temos uma descrição bastante rica de um destes cultos ou calundus chamado **Acontudá** ou dança de Tunda, registrado em Minas Gerais em 1747. Neste culto uma negra mina liberta, moradora na Vila de Goaizes, que dizia ser Deus, seria a oficiante. Segundo depoimento dos capitães-do-mato que desbarataram a congregação os negros armavam um "boneco" – fetiche - num arranjo com tapete, cruzes de nove travessos, panelas em roda e ervas cozidas. "*E depois de terem armado este estrado do Boneco, entravam todos a dançar e dizer seus ditos, que aquele era o Santo de sua terra e assim obsequiavam a tal boneco*" (Mott, 1988: 89).

Esta dominância cultural banto seria explicada por razões demográficas e do tráfico que não é o caso discutir aqui, basta dizer que na maior parte do período escravista povos de origem banto representaram parte importante dos escravizados[17]. Poderíamos mesmo falar, segundo Robert Slenes, de uma identidade protobanto desenvolvida no Brasil. Apesar das distâncias encontradas em África e das diferenças culturais entre os diversos povos "*há razões para pensar que representantes desses povos quando misturados e transportado ao Brasil, não demoraram muito em perceber a existência entre si de elos culturais mais profundos*"(Slenes, 1991-92: 49). No argumento deste historiador os africanos redescobriram e inventaram uma África (banto) no Brasil em meio às adversidades da escravidão reconstruindo uma unidade cultural, baseada na comunicação e na comunidade

[17] Cf. p. ex. Oliveira, 1997.

de elementos essenciais da língua (Slenes, 1991-92).O termo banto (de **bantu**, pessoas ou seres humanos, plural de **muntu** que significa homem ou gente) foi proposto em 1862 por W. Bleek e denomina uma *koiné* cultural e lingüística de povos muito distintos e que habitam uma área de mais de 9.000.000 km^2 compreendo uma região que atualmente engloba países tão distantes como a República Centro-africana, a África do Sul, o Quênia e Moçambique. Os principais povos bantos que aportaram no Brasil como cativos foram: os **Bacongo**, falantes da língua **quicongo**, povos associados ao antigo império do Congo e que deixaram fundas marcas nas manifestações populares no Brasil como as congadas; os **Ambundo**, falantes de **quimbundo** da região de angola entre Luanda, Malanje a Ambriz, região correspondente ao antigo reino de **Ndongo**, conhecido pelos portugueses como Angola, de **Ngola** (o Divino), título de seus soberanos; para esta região o tráfico voltou-se com intensidade a partir do século XVII e a cidade de Luanda, transfigurada como a mítica Aruanda, é presença constante no imaginário afrodescendente no Brasil; e os **Ovibundo**, falantes de **umbundo**. Todas estas línguas são assemelhadas e possuem elementos gramaticais e de léxico similares. Além destes povos vieram para o Brasil **Anjicos**, os **Munjolo, Libolo** ou **Rebolo, Jaga, Quioco** e muitos outros. Até o começo do século XIX estes povos de origem banto dominavam a massa da escravaria e imprimiram suas marcas culturais distintivas notabilizando-se pela criação de diversos quilombos dentre os quais Palmares (Castro, 2001).

Luís Viana Filho consagrou a periodização em quatro fases para o tráfico escravista: 1°. O ciclo da Guiné nos primórdios da colonização no século XVI do qual poucas informações nos chegaram; 2°. o ciclo de Angola no século XVII; 3° o ciclo do Costa da Mina e do Golfo do Benin no século XVIII até 1815; e 4° uma fase de ilegalidade de 1815 até 1855. Nas duas últimas fases vemos a predominância dos povos chamados por Nina Rodrigues sudaneses, basicamente os que vieram a ser reconhecidos como yorubás (nagôs), os ewe-fon (jeje) e os islamizados haussás (Oliveira, 1997, Viana Fo. 1988). Estes povos "sudaneses" ou supra equatoriais foram consagrados como a elite dos escravos africanos e graças sua superioridade racial ou cultural (a explicação varia conforme o autor), deixarem marca forte na vida cultural associativa dos negros baianos. De um modo ou de outro a partir do século XIX e em virtude da desarticulação de estruturas políticas na região do

Golfo do Benin, mais precisamente da queda do Império de **Oyo,** a cidade de Salvador encheu-se de nagôs, malês e jejes.

O reino de **Oyo** consolidou-se a partir do século XVII como exportador de escravos, conquistando as regiões circunvizinhas despachou para o outro lado do atlântico dezenas de milhares de cativos. A contribuição de **Oyo** e do reino vizinho do Daomé para o comércio atlântico de escravos atingiu seu apogeu por volta de 1680 e 1730 quando cerca de 20 mil cativos eram vendidos anualmente nas praias situadas entre Badagry e Widah (a "Costa da Mina", ou seja do Forte de El Mina ou Widah, ou Uidá), que em vista disso recebeu o nome sinistro de costa dos escravos (Oliver, 1994: 145). A insurreição de povos islamizados tributários do reino de **Oyo** precipitou sua queda, fulanis, haussás escravizados e nagôs islamizados rebelaram-se desintegrando o império a partir de dentro. No século XIX, a maior unidade territorial e política da África seria finalmente destruída pelas invasões do califado de **Sokoto** nos anos 1830, fruto por sua vez das expansões islâmicas promovidas pelos pastores fulbes ou fulanis nos séculos anteriores. Esta desarticulação final precipitou o que depois veio ser reconhecido como a diáspora yorubá no Novo Mundo (Oliver, 1994; Soumonni, 2001).

Estes povos sudaneses mais ou menos aparentados culturalmente são chamados de falantes da família lingüística **kwa** (homem), dentre estes, os mais importantes para nosso caso são os nagô-yorubás e os ewe-fon ou jeje. Os diversos povos posteriormente conhecidos como yorubás não se reconheciam como pertencendo a uma unidade cultural antes do século XIX e da influência das idéias nacionalistas desenvolvidas na luta contra a dominação inglesa. Este nacionalismo yorubá moderno articulou-se com a unificação da língua e re-invenção de um passado histórico comum para **egbás, oiós, ijebus, ifés, ondos, ibadãs, ketus** e diversos outros povos que viam e em certa medida vêem a si mesmos como "nações" distintas. Além da luta anti-colonial, a experiência diaspórica parece ter sido o eixo conectivo para a formação desta nova identidade yorubá. Estes yorubás passaram a ser chamados de nagô ou anagô, pelos seus vizinho fons do Benin, como uma maneira depreciativa, segundo a interpretação prevalecente, de referi-se ao aspecto sujo ou "piolhento" dos yorubás que fugiam das sangrentas Jihads do século XIX. (Lima, 1984; 1977; Soumonni, 2001; Castro, 2001). Processo semelhante ocorreu com os jeje, que no contexto das lutas anti-coloniais na África e nas lutas pela afirmação do domínio

econômico e cultural francês, construíram-se em identidades transnacionais opostas, yorubás e jejes. Ora, estas comunidades seriam primordialmente e desde sempre "*comunidades diaspóricas, poderosamente imaginadas*" (Matory, 1998; 1999).

Foram estes yorubás e fons que na Bahia, no contexto atlântico–global de reinvenção de identidades e tradições, constituíram os primeiros candomblés no século XIX, definidos desse modo como candomblés jeje-nagô. Esta fundação é interpretada como a fonte originária, histórica e mística para os desenvolvimentos posteriores. Não convém esquecer que os candomblés mais respeitados remetem sempre sua fundação a presença de africanos (no mais das vezes africanas) e seus descendentes diretos imediatos, não faltam mesmo narrativas de sacerdotisas atravessando o Atlântico a bordo de navios negreiros carregando como o bem mais precioso os **itás** (pedras) de fundamento de seus orixás e voduns.

A predominância jeje-nagô na demografia dos negros baianos do século XIX parece bastante eloqüente: "*Os sudaneses, que não passavam de 20% da população escrava em 1805-1806, pularam para cerca de 57% em 1820 e 1835*" (Silveira, 1988). Esta predominância numérica passou a ser, em certa medida, a explicação mais plausível para a forte imagem da cultura yorubá que a religiosidade negra tem na Bahia contemporânea. Associada a esta predominância numérica poderíamos talvez acrescentar a estratégia consciente, *agency*, de afrodescendentes como Martiniano do Bonfim, promotores da hegemonia cultural nagô deste lado do oceano. De qualquer modo, as narrativas sobre a origem e cisma das principais casas de culto incorporam este elemento de uma fundação original africana que, se é mítica, encontra abrigo na densidade histórica objetiva.

A Casa do Branco do Engenho Velho, **Ilê Iyá Nassô,** é a casa de culto tradicionalmente identificada como a mais antiga de todas casas na Bahia, seria, além disso, a fonte de onde partiram todas as outras casas reputadas como as mais "puras". Sua fundação dataria de 1830, alguns preferem acreditar, porém, que a casa teria mais de 200 anos. Esta foi a comunidade estudada por Edison Carneiro que instala poderoso alicerce no ideal de pureza nagô ao assegurar: "*Estes candomblés vieram todos da África e só ultimamente se complicaram com a influência mítica ameríndia e do espiritismo*" (Carneiro, 1948: 25). Originalmente situada numa roça da Barroquinha no centro da cidade,

mudou-se posteriormente para a Avenida Vasco da Gama, onde esta ate hoje[18]. Fundaram o Engenho Velho três africanas de **Ketu**: **Iyá Nassô**, **Iyá Detá** e **Iyá Kalá**. Sucedeu-lhes Marcelina, **Obatóssi**. Após a morte de Marcelina segui-se disputa entre suas duas filhas Maria Júlia Conceição e Maria Júlia Figueiredo, prevaleceu a Maria Figueiredo, chamada **Iyalodê** ou **Erelu** no culto das máscaras Geledhés, que sendo a Mãe Pequena (**Iyá Kekere**) da casa seria sua sucessora legítima. A outra Maria Júlia, vencida, afastou-se e fundou junto a outros dissidentes o Terreiro do Gantois, **Ilê Omi Axé Iyamassé**, em terreno arrendado a um Francês justamente chamado Gantois. Esta Maria Júlia da Conceição é a Mãe Pulquéria das pesquisas de Nina Rodrigues. Sucedeu a Pulquéria no Gantois, a muito conhecida Mãe Menininha, Maria Escolástica de Nazaré.

Sucedeu a Maria Júlia Figueiredo no Engenho Velho Mãe Sussu (Ursulina). Esta morrendo, Mãe Aninha, Ana Eugênia dos Santos, **Obabíi** (1869-1938), não aceitou a sucessora instituída, **Massi**, Maximiniana Maria da Conceição, e junto a Ti'Joaquim (Joaquim Vieira da Silva), **Obasanyiã**, um africano vindo Recife, fundou o **Ilê Axé Opô Afonjá.** Mãe Aninha sucedeu a Ti'Joaquim na direção da casa. Segundo Carneiro esta Mãe Aninha costumava dizer: "*O engenho Velho é a cabeça, o Opô Afonjá é o braço*" (Carneiro, 1948). A Sociedade Cruz Santa do **Ilê Axé Opô Afonjá** foi então fundada em 1910 por **Obasanyiã** e **Obabíi**. (Carneiro, 1948:33). Maria da Purificação Lopes, Tia **Badá Olufandeí** sucedeu a Aninha e a esta sucedeu Maria Bibiana do Espírito Santo, a veneranda Mãe Senhora, **Oxum Miuá**, feita no santo por Aninha **Obabíi**. Esta Mãe Senhora foi a grande yalorixá amiga e companheira de Pierre Verger e de muitos outros intelectuais ligados ao mundo do candomblé(Verger, 1997).

Vivaldo Costa Lima apresentando razões para a predominância de Ketu, ou do "*lado de Ketu*", como ícone da ancestralidade yorubá na Bahia, explica que Iyá Nassô seria um título honorifico, um oiê, e não um nome próprio, um título da corte do Alafin (rei) de Oyó, para a sacerdotisa dedicada ao culto de Xangô, nada mais nada menos que o orixá do Rei e seu próprio ancestral. Esta Iyá Nassô que veio para a Bahia fundar o Candomblé seria, entretanto de Ketu e não de Oyo, um fator complicador para esta versão. Outra razão apontada por Lima para a predominância de Ketu é a existência do Candomblé de Alaketu

[18] Recentemente o terreno foi tombando pelo Patrimônio Histórico Nacional, Sobre o tombamento histórico de bens afro-brasileiros Cf. Serra, 1999; Lody, 1999.

conhecido como Ilê Maroialaji. Segundo a mãe-de-santo Olga de Alaketu (Olga Francisca Régis) o terreiro do Alaketu foi fundado em 1926 por duas gêmeas vindas de Ketu. Estas gêmeas criaram-se no Brasil até a idade de 16 anos quando voltaram a África lá se casaram e voltando ao Brasil com 22 anos fundaram o terreiro no dia 8 de maio. O Alaketu é a quarta casa no cânone da pureza nagô junto ao Gantois, a Casa Branca e Opô Afonjá. Este terreiro do Alaketu teria sido fundado no final do século XVII, o documento mais antigo da casa data de 1867 e é a escritura do terreno da roça onde se encontra o terreiro. Vemos assim que versões diferentes atribuem datas e origens para os primórdios do candomblé na Bahia.

> "*A tradição diz que o terreiro foi fundado por uma africana originaria de Ketu, no Daomé, e que veio para o Brasil com a idade de nove anos recebeu o nome de Maria do Rosário. Seu nome africano era Otampê Ojarô*" (Lima, 1984: 24)

O nome **Ojarô** é uma abreviação de **Ojé Arô** nome de uma da cinco famílias reais de **Ketu**, que se revezam no poder e onde ainda hoje (anos 90) se escolhe o **Alaketu** (rei de **Ketu**) (Lima, 1977). Deste modo, o lado de **Ketu** e sua primazia parece se basear no fato de que duas das casas mais importantes terem sido fundadas por pessoas de **Ketu**, mulheres importantes, membros talvez da família real, permanecendo entretanto algumas inconsistências.

> "*O nome Ojarô é conhecido em Ketu e em 1963, o Alaketu de então, de nome Adegbite confirmou o fato de relatado pela informante* (Olga Francisca Régis)*, isto é, que na família Arô, no tempo do rei Akebirou – que reinou entre cerca de 1780 e 1795 os daomeanos roubaram pessoas da família do Alaketu, uma filha de um seu filho de nome Ojeku, chamada Otampê Ojarô*"(Lima, 1984: 25).

Ora, o que estas diferentes narrativas parecem sugerir é que a reelaboração de vínculos com a África, Ketu e famílias reais africanas permeia as narrativas históricas e míticas, deslindar os laços "reais" não parece tarefa impossível, assim como parece demonstrado que algum nível de correspondência histórica objetiva se manteve. Na formulação clássica do modelo, como veremos, todos os outros variantes do candomblé surgiram como degradação destas fundações iniciais, inclusive o chamado candomblé de angola ligado aos povos banto que dominaram a vida religiosa dos negros no período anterior (Régis, 1984). A vontade de fundar uma anterioridade histórica apóia-se desse modo em uma continuidade

objetiva, mas ou menos recomposta, assim como numa estratégia política de definição de um cânone, em meio à repressão, à violência e ao racismo.

Pierre Verger lembra os registros históricos do candomblé no século XIX, produzidos como traços da repressão. Em 1826 fala-se de uma casa de Candomblé nas matas do Urubu em Pirajá, hoje em dia um bairro de Salvador, em 1855 o Jornal da Bahia faz alusão ao **Ilê Iyá Nassô**, a Casa Branca do Engenho Velho:

> "*Foram presos e colocados à disposição da policia Cristóvão Francisco Tavares, escravo emancipado, Maria Salomé, Joaquina Francisca, Leopoldina Maria da Conceição, crioulos livres; os escravos Rodolfo Araujo Sá Barreto, mulato, Melônio, crioulo e as africanas Maria Tereza, Benedita, Silvana... que estavam no local chamado Engenho Velho, numa reunião que chamavam candomblé*" (Verger, 1997: 29).

Não poderia, desse modo, concluir sem fazer referência à história de repressão e violência que envolveu o candomblé até a década de 70 do século XX. Esta história de repressão e violência também é uma história de acomodação e negociação, feita dos mesmos elementos gerais que regem as relações políticas e sociais mais amplas no Brasil dominado pelo clientelismo e pelo favor conforme sucessivas análises tem demonstrado (Faoro, 2000; Schwarz, 1981; etc.). Sendo assim contra essa trama de historicidade que resumi acima se projeta uma trajetória de repressão e resistência marcada por elementos ambíguos de negociação e compromisso. (Reis & Silva, 1989).

A maioria dos registros mais antigos sobre o candomblé denuncia, com escândalo, a presença de práticas africanas na Bahia civilizada. A imprensa, formadora e reflexo da opinião pública branca, se levanta contra tal afronta, como no exemplo citado por Pierre Verger acima. Outros exemplos como esse são multidão e é mais uma vez Raimundo Nina Rodrigues que ao introduzir o Problema Negro, o faz investindo contra as força policiais que invadem as "roças", destroem os altares (**peji**) e prendem os oficiantes.

> "*No Gantois, 2° distrito da Vitória, há dias está funcionando um selvagem Candomblé que até as 11 horas da noite incomoda o sossego público. Dizem que há ordens expressas do chefe da polícia contra semelhante divertimento africano. Contudo a orgia vai por diante e quase sempre se repete ali, no Gantois* ("A Bahia" de 4 de janeiro de 1900, citado em Rodrigues, 1977[1933]: 243).

Nina, como se sabe, defenderia os terreiros das investidas violentas da policia, como e porque o fazia veremos mais a frente, por ora não deixa de surpreende o inusitado relativismo:

> *"São os candomblés focos e ocasiões para devassidões, alegam. Alegação idêntica se tem feito contra os conventos, seminários, colégios e outras instituições análogas de caráter religioso"*(Rodrigues, 1977(1933): 251).

Esta cruzada de Nina contra a perseguição policial teve seus continuadores entre intelectuais como Jorge Amado e o etnólogo e jornalista negro Edison Carneiro. Na nota introdutória ao seu "Candomblés da Bahia" este invoca a constituição, a liberdade de culto e a democracia para reivindicar o direito das casas contra o *"terror policial e as campanhas alarmistas da imprensa"*(Carneiro, 1948:11). A simpatia de intelectuais como estes definiria uma das frentes da luta para descriminalização do candomblé, o II Congresso Afro-Brasileiro organizado por Edison Carneiro e outros na Bahia entre 11 e 19 de janeiro 1937, representou um momento na história desta luta que deixa claro as relações entre intelectuais e líderes de culto (Braga, 1995). Do ponto de vista do povo-de-santo o que de mais importante se poderia discutir neste encontro seria a liberdade culto. Como está claro na declaração do pai-de-santo Joãozinho da Goméia em entrevista concedia ao Estado da Bahia em 7 de agosto de 1936:

> *"O candomblé deve ter liberdade de funcionar quando quiser. Reconheço que alguns pais de santo abusam da licença. Mas o que se há de fazer. Agora, assim como está não está certo. Penso que o Congresso deve estudar um meio de resolver esta questão. Que diferença que há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?"* (Braga, 1995: 83).

Neste congresso participaram além de intelectuais, líderes como Mãe Aninha e Martiniano Eliseu do Bonfim, este último seu Presidente de Honra. Ainda neste congresso intelectuais encaminharam ao Governador do Estado um memorial solicitando a liberdade de culto sob invocação da constituição. Ali também se organizou a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, a primeira de uma série de muitas organizações, tendo Edison Carneiro como Secretário Geral e Artur Ramos como sócio benemérito, a União das Seitas envidaria esforços para zelar pela ortodoxia da casas (Lima, 1987). Na tradição de organização das casas de culto a Federação do Culto Afro-Brasileiro fundada em 24 de novembro de 1946 e

só reconhecida como de utilidade pública em 9 de março de 1960 – quatorze anos depois - pela lei estadual no. 1263, entre seus propósitos: "*Manter e orientar o culto afro-brasileiro na modalidade de suas tradições*", além de lutar pela liberdade de culto. Na verdade ambos propósitos nesta e em outras situações parecem coincidentes. (Braga, 1995). Os candomblés na Bahia precisavam "tirar" na polícia uma licença para funcionarem, em Pernambuco graças aos esforços de intelectuais como Gilberto Freyre e Ulisses Pernambucano o controle passara a ser exercido pelo Serviço de Higiene Mental. Este movimento de transferir-se o "controle" sobre o candomblé da polícia para instituições científicas é coerente com as prerrogativas de Nina Rodrigues, reproduzidas pela sua "escola", como veremos. Esse impulso "bem intencionado" parece ter igualmente animado a motivação de intelectuais na Bahia no momento do congresso e posteriormente.

A repressão deixou suas figuras famosas como Pedro Araujo Gordilho, Pedrito, o notório perseguidor de candomblés que só foi detido pelo caboclo (a entidade) Jubiabá. Produziu também suas histórias. A mais notável delas talvez se refira a própria "libertação" do candomblé. Uma de suas versões diz que na época em que Landulfo Alves (que depois virou nome da refinaria de petróleo em Mataripe-BA que cumpriu papel importante na modernização da Bahia) era interventor em 1937 e o comandante da VI região Militar era o General Renato Onofre Pinto Aleixo, os candomblés estavam proibidos de tocar atabaque. O General divergindo por motivos não identificados com o interventor determinou que o terreiro do Gantois tocasse suas festas e enviou uma guarnição do exército para garantir o cumprimento de sua ordem. Assim que ressoam os atabaques aparece uma "viuvinha", patrulha policial, que vendo a guarnição do exercito rapidamente deu meia volta e sumiu. Dias depois um tal Jorge Manuel da Rocha, **ogã** do **Opô Afonjá**, dirigiu-se a delegacia de jogos e costumes para tirar licença para seu candomblé, o policial objetou que atabaques estavam proibidos pelo interventor, ao que retrucou o Sr. Jorge: "não estão mais não, o Gantois tocou por ordem do comandante da VI região militar". O policial lhe respondeu: "solicite a ele também uma permissão, se ele permitir está permitido". Jorge fez muito mais, ligou para Mãe Aninha que estava no Rio de Janeiro e em seguida foi encontrar-se com ela na Capital Federal. Oswaldo Aranha, chefe da casa civil de Getúlio Vargas seria filho de santo da Ialorixá, Aninha ligou para Aranha que marcou audiência com o próprio Vargas que a recebeu (Risério, s/d), desta audiência teria saído o decreto presidencial 1.202

"liberando o uso dos atabaques". Na Bahia e com o diário oficial na mão Jorge Manuel da Rocha realizou suas festas e o Opô Afonjá tocou seus atabaques (Barbosa, 1984). Anos depois a luta pela "libertação" do candomblé continua. Em 15 de março de 1975 toma posse o governador Roberto Santos, um certo Antônio Monteiro, em nome da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, envia carta, em janeiro de 1976, solicitando a dispensa da obrigatoriedade para o registro das casas de candomblé "*por não se tratar de ato folclórico, mas religioso*". O governador recém empossado concede e assina o decreto 25.095 em 15 de janeiro de 1976 em plena festa do Senhor Bonfim, Oxalá no candomblé nagô, eximindo o candomblé do registro policial num gesto de claro apelo populista(Barbosa, 1984; Braga, 1995).

Como vemos, a história da repressão ao candomblé é também a história da luta contra a repressão. Esta luta, capitaneada em certos momentos por intelectuais simpáticos ao negro, em outros momentos por lideranças religiosas, não pôde prescindir das estratégias clássicas de acesso ao poder no Brasil. Nesse sentido aplica-se aqui a regra de Schwarz na qual a exceção substitui a regra e o favor à lei (Schwarz, 1981). Segundo algumas versões os candomblés mais tradicionais, e nesta base legitimados, estariam dispensados da licença policial graças a relações pessoais com pessoas importantes, em geral mediadas por ogãs da comunidade ou recrutados entre intelectuais progressistas brancos. Reservando a aplicação da lei apenas para os "sem relações" esta tradição de negociação personalista e de apoio a políticos em troca de proteção e segurança confirma uma relação de mutualismo encarnada, segundo certa literatura, na figura do ogã, mais precisamente nos chamados ogãs de sala[19]. Esta tradição não parece adventícia ou estranha ao candomblé, mas acompanha sua história por todo o século XX. Mesmo que quiséssemos não poderíamos esquecer toda a longa série de estudiosos do candomblé da Bahia que foram "suspensos" como ogãs, até mesmo o improvável Estácio de Lima, diretor do Instituto Médico Legal da Bahia e que o batizou com o nome de seu mestre Nina Rodrigues, seria ogã do Gantois. Para a nossa discussão sobre a conexão deste mundo multi-versionado do candomblé com a reafricanização esta tradição política é muito importante e prefigura, como veremos, um aspecto da política negra na Bahia, não como um "acidente" ou um desvio imposto pelos brancos, mas como parte de uma prática histórica, inter-relacionada, mas não

[19] Logo adiante discutiremos a figura do ogã na estrutura dos cargos do candomblé.

imediatamente determinada pelas relações com o mundo branco e com o racismo. (Landes, 1967).

Mentalidade Africana: A Estrutura do Culto e os Orixás

Da tradição dos estudos sobre candomblé na Bahia poderíamos talvez isolar duas tendências matriciais da reflexão atual. De um lado, a preocupação com a mentalidade africana, a estrutura cultural profunda dos ritos e mitos, a genealogia do pensamento religioso e a reposição da África como anterioridade que explicaria o "porque" dos candomblés pela sua origem, esta tendência teria marcado principalmente os estudos nos anos 50 e 60, na fase pós-racialista dos estudos sobre o negro e teria como representantes altamente qualificados Pierre Verger e Roger Bastide. Para estes, inclusive, candomblé significaria a expressão da civilização africana no Brasil. Não é a toa que se intitulavam africanistas e estudiosos de africanismos no Novo Mundo. A segunda vertente, prevalecente a partir dos anos 70, estaria marcada pela preocupação em compreender o candomblé como uma instituição social, com sua organização, estrutura hierárquica e relações com a sociedade envolvente, destes estudos a dissertação de Vivaldo da Costa Lima, defendida em 1977 em Salvador, seria um exemplo e paradigma a que se seguiriam muitos trabalhos contemporâneos. Nesta segunda vertente, a idéia do candomblé como cultura de resistência, idéia já prefigurada em Bastide, ganha densidade. É da convergência destas duas posturas que se decantaria uma terceira síntese que se cristaliza como a imagem do candomblé para a reafricanização. Neste caso com ênfase forte tanto na idéia de um saber essencial profundo africano guardado nas casas de axé e transmitido as novas gerações, como na convicção de que a religião é combustível para resistência e organização política.

Para Bastide, como se sabe, os africanos trouxeram para o Brasil valores essenciais africanos como a base comum de sua civilização, não trouxeram, entretanto, as estruturas sociais correspondentes sobre as quais esses valores se organizavam. Vieram com sua cultura desencaixada ou destroncada de suas bases institucionais, é nesse sentido que para ele as superestruturas tiveram que produzir formas sociais e não o inverso, da cultura para a estrutura e não o inverso (Bastide, 1971:82). É por isso que os negros reconstruíram sua vida associativa em torno dos candomblés, porque eles "guardariam" as matrizes culturais

africanas. Ora, este candomblé que para Bastide é uma "*África em miniatura*", que a partir da matriz super-estrutural reconstitui estruturas sociais (2001(1958):76). A memória coletiva negra desencarnada recolocou-se sob condições sociológicas determinadas através da prática do culto, sendo assim o candomblé não é apenas uma religião, mas um modo de reconstrução de vida africana no Novo Mundo, uma reconstrução guiada pela "mentalidade africana". Este modo reconstrutivo é, além do mais, fortemente comandado pelas estruturas culturais inconscientes, a mentalidade. O que se evidencia pelo fato de que podemos reencontrá-lo espalhado pelo amplo arco da diáspora africana nas Américas, demonstrando mais uma vez que "*a estrutura é mais forte que a história*"(Bastide, 2001[1958]: 113). A estrutura inconsciente africana como que se materializa no culto aos orixás, independentemente dos diversos contextos para onde os africanos (nagôs) foram enviados. Neste argumento, os africanos recriaram a seu mundo nas Américas através da religião e esta religião foi eleita como o núcleo mínimo essencial e profundo da cultura negra no Brasil, cultura entendida em muitos casos como essencialmente africana.

A preocupação teórica de fundo em abordagens desse tipo procuram fazer ver como as estruturas inconscientes entram na história e a alteram. A força da idéia de sobrevivência, ou de como agentes sociais negros transmitiram geração após geração as estruturas profundas de sua mentalidade, é claramente uma marca das idéias de Herskovits, a discussão sobre africanismos ou sobre ao papel da cultura africana na constituição das culturas negra nas América pode ser traçada a partir de sua obra fundamental (Herskovits, 1990 [1941]).O arqui-clássico "*The Myth of The Negro Past*" é um livro contra o mito de que negros nas Américas não teriam outra história além daquela de sua opressão. Para seu autor o mito está dividido em cinco itens: 1) Negros são infantis e se adaptam a qualquer situação - inclusive a escravidão; 2) apenas os negros mais débeis foram feitos escravos na África; 3) Como os negros vieram de várias partes da África perderam sua identidade "tribal" e bases para comportamento coletivo; 4) As culturas africanas são tão inferiores em relação as ocidentais que o contato entre negros e brancos leva a imitação dos segundos pelos primeiros; 5) e, finalmente, diante disso tudo é óbvio que "*the Negros is thus a man without a past*". Bem, como estamos vendo para o caso da religião africana na Bahia, este passado existe e está bem documentado e discutido.

É preciso perceber, entretanto, que o mito existe como um *a posteriori* que justifica e dá coerência a práticas racistas que negam a humanidade prévia dos africanos antes do advento civilizador escravidão. Não obstante, na África havia cultura, história e instituições modelo para a recriação de uma tradição viva e dinâmica mesmo sobe as condições degradantes da escravidão. E aqui vemos como Bastide e depois os agentes reafricanizados estão no mesmo campo de argumentação de Herskovits, aquele da reinvenção de aspectos institucionais africanos a partir da cultura africana. Os negros norte-americanos pareciam tão "assimilados" ou ocidentalizados apenas em função de características muito específicas do processo norte-americano, e não porque não tivessem nenhuma outra cultura alternativa prévia. Para acompanhar o desenvolvimento de traços culturais africanos na Diáspora seria preciso ampliar-se o escopo da análise da cultura negra no Novo Mundo para toda a América escravista, desviando o olhar do caso americano e de sua excepcionalidade. Este talvez seja o ponto mais importante do livro, na medida em que, comparando-se Cuba, Brasil, Colômbia, etc., podemos não só verificar que em outras partes do Novo Mundo havia mais vitalidade e distintividade em práticas não ocidentais do que nos Estados Unidos; como, e isso é fundamental, podemos identificar semelhanças profundas entre estas práticas, separadas por milhares de quilômetros umas das outras e das costas da África.

O livro de Herskovits desencadeou uma busca frenética por Africanismos nas Américas, o que já foi bastante criticado e com muita justeza, na medida em que, é óbvio que as condições históricas transformadas levariam a transformações contextuais não poucos relevantes, tornando inadequada a idéia de africanismos congelados ou "sobrevivências" do passado (Vogt & Fry, 1996). Certamente esse não é o ponto de vista esposado nessa tese. Todavia, o mito de que o único passado para o homem negro na Diáspora é o da escravidão ainda é forte e nesse sentido a obra de Herskovits permanece importante. O debate sobre se as culturas negras nas Américas desenvolveram-se como culturas da escravidão ou como culturas africanas transplantadas, ou africano-baseadas, ainda hoje se desenvolve em diversas esferas e com ressonância política. Mintz e Price, no clássico "*The Birth of African-Americam Culture*", e em outros artigos separadamente, têm desenvolvido a idéia de que as culturas negro-americanas são explicáveis pelas condições da escravidão, seriam culturas de *plantation*, resultado da interação violenta e secular e não um desenvolvimento paralelo ou reatualizado de culturas africanas (Mintz & Price, 1992

[1976]). E este é só um exemplo clássico e altamente influente para uma das posições deste debate que opõe aqueles que acreditam em uma cultura negra que incorpora cultura e historicidade africanas a outros que vêem as modernas culturas negras como integrantes da modernidade ocidental, como se as duas hipóteses não fossem claramente complementares. O caso do candomblé baiano parece representar exatamente essa confluência. Se não vejamos.

As religiões africanas na Bahia se dividem por nações, como veremos logo em seguida, dentre estas a nação jeje-nagô, e mais especificamente o **Ketu,** seria a mais tradicional e sofisticada. Este modelo do candomblé é conhecido pela expressão jeje-nagô introduzida na literatura por Nina Rodrigues (1935[1909]). Neste modelo, cultuam-se divindades conhecidas como orixás, estas são também conhecidas e adoradas ainda hoje na Nigéria, no Benin, em Cuba e em Porto Rico. Com a expansão recente do candomblé na América Latina e nos Estados-Unidos passaram a ser cultuados também em Nova York e no Cone Sul. Durante muito tempo se acreditou que o candomblé nagô conhecido como **Ketu** seria o mais próximo da matriz iorubana tradicional, dois problemas, porém, perturbariam esta certeza: primeiro, porque o termo candomblé - do **quicongo Kandombele**, rezar, invocar, etc. (Castro, 2001) - de origem banto para o culto iorubano; segundo, e talvez mais interessante, na África os orixás não são cultuados todos juntos numa mesma estrutura associativa ou congregacional, mas são entidades locais, o culto dos orixás não é exclusivo, o culto aos ancestrais é muito importante e determinante das regulações sociais na yorubalândia, o que não ocorre nestes termos na Bahia. O que ocorreu neste caso?

Primeiro podemos dizer que o termo candomblé referia-se inicialmente as festas dedicadas aos orixás, de nome do culto passou a designar o local onde estes cultos aconteciam, também conhecidos como terreiros, roças ou Ilê Axé. De nome do local e do culto, candomblé passou a designar também a forma abstrata ou a estrutural deste culto como um objeto ontologizado. Podemos especular que dada a anterioridade dos cultos de origem banto, uma expressão utilizada para práticas mais antigas, anteriores ao predomínio yorubá-fon, instalou-se como designação genérica para os cultos africanos que depois formalizaram-se como o candomblé da Casa Branca, jeje-nagô.

Ao que parece, em segundo lugar, a influência da tradição jeje realizou-se justamente no modelo de organização do culto, dando oportunidade para uma congregação de entidades em uma mesma estrutura e para um modelo de devoção conventual. Diversos autores já apontaram para o fato de que uma das principais contribuições jeje ao modelo do culto africano que conhecemos como atualmente como candomblé refere-se a exatamente a estrutura conventual que reúne os devotos, além disso vários termos importantes na organização do culto são de origem **fon,** o que indica a possibilidade destas influências. O panteão das divindades sagradas é, contudo, iorubano. Existem candomblés que cultuam voduns jeje ou fon e inquices banto, como veremos, mas as descrições mais recorrentes centralizam nas casas de culto Ketu como "modelos de" e "modelos para" (Silva, 2000) tornando o panteão iorubano a referência mais imediatamente reconhecível. Desse modo o culto "do lado de Ketu" hibridizou-se com uma estrutura **fon** formando o modelo do candomblé jeje-nagô.

O Candomblé da Bahia é uma instituição discursiva representada como um modelo e suas variantes maiores ou menores. O modelo é o candomblé jeje-nagô e a própria expressão "jeje-nagô", como ressalta muito bem Vivaldo da Costa Lima, já indica quão construída é a representação do candomblé em oposição à complexidade e diversidade das casas e formas de culto realmente existentes, todas mais ou menos marcadas por hibridações diversas. O padrão litúrgico do candomblé existe principalmente nos livros antes de existir nas casas. Segundo Lima nenhum filho ou mãe-de-santo diria: meu candomblé é jeje-nagô. Os candomblés são jeje e adoram voduns ou nagôs e adoram orixás, entretanto e a despeito disso o candomblé baiano é conhecido como o candomblé jeje-nagô por excelência.

A estrutura física dos candomblés reproduz aspectos estruturais importantes da religião. Assim, todo Ilê Axé é composto de um barracão, normalmente com um poste simbólico central que segundo Bastide representaria o mito de criação do universo onde o céu fecunda a terra. Edison Carneiro ao descrever o candomblé do Engenho Velho indica que atrás do barracão onde as devotas dançam para os orixás e se realizam as festas públicas estende-se um corredor com os quartos dos assentos dos santos que podem ficar dentro de casa, neste caso Xangô e Oxalá, em outros terreiros a casa de Xangô fica fora da casa principal. No terreno em volta da construção, os assentos dos outros santos ou orixás.

Perto das águas, Iemanjá e Oxum, em frente à casa como proteção, Exu. Invariavelmente a gameleira branca (*Phicus doliaria*), representando a divindade conhecida como Irôco ou o Tempo.

Segundo Nina Rodrigues, o aspecto central do culto dos orixás é a possessão sagrada, o transe, o núcleo irredutível do candomblé, no que é secundado por todos os autores importantes. A culminância dos rituais e o aspecto mais importante, e ao mesmo tempo mais visível e espetacular da festa, é a manifestação dos orixás, dos deuses que dançam. Como sabemos, cada divindade tem sua coreografia religiosa tradicionalmente prescrita que reconta através dos gestos mitos relativos aos orixás. Esta prescrição não impede, entretanto, que diferentes sujeitos tenham diferentes habilidades ao dançar, o que parece conforme ao aspecto improvisacional e performativo apontado por Drewal para a cultura yorubá (Carneiro, 1948; Rodrigues, 1935(1909); Drewal, 1992). Assim existem santos que dançam melhor que outros e não é estranho ouvir-se: "o Ogum de fulano é lindo", etc.

Seguirei a Bastide para descrever a cerimônia central que propicia o transe. Convém, antes de mais nada, lembrar que os candomblés têm um calendário de festas publicas, que não são a parte mais regular e constante dos trabalhos religiosos, grande parte da devoção é restrita aos iniciados de acordo ao seu lugar na hierarquia religiosa, baseada no **auô** e no fundamento. O que descrevo é uma forma gera e abreviada de uma "festa de santo" que apresenta muitos detalhes complexos que não serão considerados aqui. A festa começa muitas horas antes de sua apresentação espetacular. O primeiro passo seria a matança ou sacrifício, realizada por um especialista ritual determinado, um **Ogã** especializado chamado **Axogum**, senhor da faca, em geral este é dedicado a Ogum, divindade associada ao ferro e aos instrumentos de trabalho. O sacrifício na verdade são dois, primeiro para Exu, que deve ser alimentado antes de tudo e em seguida um animal de quatro patas para a divindade cuja festa se celebra. Sacrificados os animais estes passam para **Iyabassê**, especializada na cozinha ritual. Na verdade, esta personagem dirige ou coordena as atividades na cozinha executadas pelo batalhão de **Iaôs** submissas. Esta comida ritual se oferece à divindade, mas também é repartida com a comunidade. Tendo se feito estas atividades pela manhã e tarde, no início da noite realiza-se o **padê** de Exu, divindade buliçosa que deve ser satisfeita antes de todas sob pena da festa não ocorrer como se deve. O despacho de Exu significa seu envio a África para restabelecer antigas conexões. Exu, o

mensageiro que estabelece a comunidade entre os mundos é por isso homenageado nas encruzilhadas, símbolos bem evidentes de cruzamento e intercessão. O padê deve ser realizado pelas filhas de santo mais antigas da casa, a **dagã** e a **sidagã**, sob controle da **Iyátebêxe**. A festa propriamente dita desenrola-se em torno da correta execução das músicas rituais pela orquestra que é composta de três atabaques: O **rum** que é o maior e mais grave, o **rumpi** (ou **pi**) que é o médio e o **lé**, que o menor e mais agudo. Estes atabaques são consagrados e devem ser tratados convenientemente pelo especialista ritual, se não são tratados diz-se que são pagãos. De modo que os instrumentos ritualmente prontos são aqueles batizados por padrinho e madrinha e que recebem um nome, um círio aceso e comem azeite de dendê, mel, água benta e o sangue de uma galinha. Os atabaques são percutidos pelos ogãs **Alabês** com varetas chamadas **aguidavis**, na "nação" angola são tocados com as mãos. Estamos percebendo rapidamente que as casas de culto tem uma hierarquia fortemente estruturada de cargos, com funções e arquétipos associados, todas estas funções operam – no modelo - em sincronia com os sistemas estruturais de atribuição de características que marca a relação dos orixás com seus filhos.

Na festa, as filhas-de-santo sob comando da **Iyálorixá** dançam uma primeira roda ou **xirê** - a ordem ou seqüência, invariável e aplicada em diversas circunstâncias, das entidades do candomblé -, para cada orixá três músicas. Neste momento estão vestidas "à baiana", saia rodada, pano-da-costa, torço na cabeça, e descalças. Produzindo-se o transe, as filhas são paramentadas com as vestes e ornamentos simbólicos dos orixás e voltam para dançar, mas agora não são mais as mesmas, mas os deuses africanos: **Oxum**, **Iansã**, **Ogum**, etc., que revivem coreograficamente suas histórias e distribuem bênçãos e axé para a comunidade. Cada devota só encarna ou recebe o santo a que sua "cabeça", **ori**, é dedicada. No final cantam-se as cantigas de **aunló** para mandar os orixás embora. É preciso dizer que todos as passos da festa são presididos por regras complexas de liturgia acompanhadas das respectivas racionalizações míticas. Como já se chamou inúmeras vezes a atenção nenhuma das descrições existentes dá conta da complexidade e riqueza dos cultos e da liturgia. Não seria esta minha descrição hiper sintética que o pretenderia, além do que meu interesse principal nessa tese não é candomblé *per si*, como anteriormente já observei.

Já me referi rapidamente a alguns dos postos hierárquicos no candomblé, vamos tentar clarificá-los. Em primeiro lugar, e no posto mais alto, encontramos a mãe-de-santo,

Iyálorixá, literalmente mãe do orixá. No modelo ortodoxo preconizado por Martiniano não haveria espaço para um pai-de-santo, entretanto estes existem e são conhecidos como **Babalorixá**, pai dos orixás. Existe também a **Iyálaxé** zeladora da casa, ou do axé, e responsável pelo serviço aos assentos, representações materiais e impregnadas de força mística, dos orixás conhecidos como **peji**. Além disso, a já referida **Iyátebexê** responsável pelos cânticos. A segunda pessoa da mãe de santo é a **Iyákekerê**, a mãe-pequena, em geral sua sucessora. Todos estes cargos são obrigatoriamente femininos e como estamos vendo a estrutura é fortemente marcada pelo gênero. Os homens no candomblé são tradicionalmente Ogãs, homens que não "recebem" o santo sob nenhuma hipótese, de quatro tipos. O já referido **Axogum**, o sacrificador de animais; o **Alabê,** tocador dos atabaques; o **Pejigã**, zelador do **peji**; e finalmente o Ogã conhecido como "de sala", sem função ritual definida, associado ao candomblé por razões de devoção, respeito ou afeição. Em geral estes ogãs seriam homens importantes, muitas vezes brancos, que protegeriam o candomblé em troca de prestígio. Ainda hoje na Bahia muitos políticos e intelectuais são ogãs de terreiros de candomblé (Carneiro, 1948; Bastide, 2001(1958)).

A estrutura da progressão hierárquica é longa e regida pelo numero mítico sete. Os simpatizantes da religião, que fazem uma cerimônia chamada de "lavar as contas", ou sejam preparam ritualmente as contas do colar que simboliza seu orixá, podem ser chamados de **abiã** e este seria o grau mais baixo da hierarquia. A pessoas que dentre os **abiãs** tem o chamado para receber o santo e são aptas ao transe devem fazer o santo, raspar a cabeça num ritual marcado pela reclusão e por complicadas e elaboradas fases, muitas das quais os devotos passam em estado de transe ou semi-transe, o estado de **Erê**. Esta "obrigação" da feitura da cabeça é chamada de **bori**, que quer dize que se assentou na cabeça do indivíduo o Orixá que reclamava por sua posse. Os devotos que cumprirem essa "obrigação' inicial da feitura do santo, e só podem ser feitos para um santo determinado, são chamados Iaôs, do yorubá **Iawo** que significa a esposa mais nova no sistema poligínico iorubano. A Iaô é a noiva do Deus, daí vemos as complicações de termos homens Iaôs, o que discutiremos mais a frente. A filhas-de-santo que não recebem o santo são conhecidas como **ekedes** e são também consagradas a santos determinados, operando como auxiliares das Iaôs quando estas estão em transe, cada **ekede** com a Iaô correspondente do seu santo. Depois de sete anos de "feitas" as Iaôs podem, cumpridos determinados ritos, tornarem-se

ebomes. Estas estão aptas a receberem após os rituais adequados o **decá** conjunto simbólico de **adjá**(espécie de chocalho ritual que é um dos símbolos mais fortes do poder das mãe-de-santo), navalha e bacia, que representa a condição de se abrir novo terreiro.

A feitura de santo, o **bori**, é o ritual que marca a entrada e o forte compromisso do devoto na comunidade de culto. Este ritual alimenta a cabeça, **ori,** do devoto seguindo complicadas regras relativas ao orixá específico que está sendo assentado na cabeça do devoto. Este ritual implica em escarificações, raspagem da cabeça e um corte no alto do crânio por onde o orixá "entra". O conjunto dos neófitos iniciado junto é chamado de barco e é composto de uma estrutura de posições escalonadas marcada pela entrada no **runcó,** ou camarinha, que consolida uma hierarquia que acompanha os filhos-de-santo, irmãos de barco, por toda sua vida religiosa, a ordem destas posições é a seguinte: 1# Dofono, 2# Dofonotinha, 3# Fomo, 4# Fomutinha, 5# Gamo, 6# Gamotinha, 7# Domo, 8# Domutinha, 9# Vito, 10# Vitutinha. Estes termos, assim como **runcó**, são de origem jeje, denunciado a influência fon na estrutura das casas de culto justamente no que se refere a estrutura conventual que reúne os iniciados o aspecto que se aponta como incorporado ao candomblé a partir de origem fon, como já vimos(Lima, 1977; Parés, 2001).

Cultuando os Orixás, os nagô cultuam na verdade o seu **Axé**. A expressão parece representar o conceito nuclear da metafísica africana (nagô) tal como, por exemplo, desenhada por Bastide. Seria assim o *"fundamento místico do candomblé"* (Bastide, 2001(1958): 77). Uma publicação recente, baseada em pesquisa de campo na África define Axé como:

> *"...generative force or potential present in all things – rocks, hills, streams, mountains, plants, animals, ancestors, deities – and in utterances – prayers, songs, curses, and even everyday speech. Ase is the power of transformation"* (Drewal, 1992: 27).

Fazer os assentamentos é fixar o axé de cada orixá para sua conveniente manutenção, no **peji** ou no **ori**. A definição de orixá está assim ligada à de axé. Pierre Verger descreve o assentamento do orixá, **Odú Orixá**, na África, que se faz enterrando-se num recipiente convenientemente preparado o axé do orixá, que de tão forte o transformou, em remoto passado histórico, de pessoa humana em um deus. Cada orixá teria um assento diferente segundo sua natureza ou características especiais. O axé também explica o transe, na medida em que a divindade seria pura força mítica espiritual necessitando de um "cavalo",

elégun, ou médium que seja cavalgado, **gun**, e permita que o **Axé** seja distribuído entre os mortais. Não deixa de ser significativo que a expressão Axé, eixo articulador da religiosidade nagô, esteja transformado no sinal da nova cultura laica, urbana e comodificada que viceja na Bahia. Como, por exemplo, em *Axé Music*, curiosa expressão híbrida formada de uma palavra yorubá e outra em inglês (Agier, 2000).

Os yorubá reconhecem um deus supremo **Oludumaré** que habita a alturas e não parece se importar muito com o destino dos homens, pairando acima da moral e das contingências. A ele não se presta nenhum culto e seu papel parece ser o de criador mítico do mundo e dos orixás, é somente aos orixás que os homens devem se reportar em busca de ajuda ou consolo. **Oludumaré** reside no **Órun,** o além, oposto ao **Ilê**, mundo material e visível (e também traduzido como casa ou morada). Os orixás são figuras cheias de paixões e protagonistas de histórias picarescas, o que já levou mais de um autor a compará-los aos deuses greco-romanos, envolvidos em raptos sexuais, disputas entre irmãos, incestos e trapaças. Na África, como já vimos, os orixás eram cultuados por cidades ou regiões distintas. **Xangô** em **Oyó**, **Yemanjá** na região de **Egbá**, **Ogum** em **Ekiyi** e **Ondô**, **Oxalá** em **Ilê Ifé**, a cidade considerada pelos mitos como a origem de todos os yorubás, assim por diante.

Apresento em seguida os orixás mais amplamente cultuados na Bahia. A ordem desta apresentação segue a ordem do xirê, seqüência fixa da entrada dos santos no barracão. A descrição dos orixás foi brutalmente simplificada por motivos de economia e está baseada fundamentalmente em Verger.

Primeiramente, como não podia deixar de ser, **Exu,** também conhecido como **Légbara** e entre os fon **Légba**. A divindade mais controvertida é normalmente sincretizada ao demônio cristão pela suas características de traquinas e disruptor. **Exu** traz o movimento, conecta o que estava separado e é famoso pelas peças que prega em outros orixás. Muitas vezes é visto como um orixá menor, "escravo" dos outros orixás. Existiriam várias qualidades (manifestações) para Exu. Na transição para a umbanda e outras formas híbridas **Exu** ganha nomes e aparência nacionais, como o Exu Tranca Ruas, ou representando velhos malandros cariocas, ou ganhando aspectos femininos como Maria Padilha ou Pomba Gira. Uma de suas representações mais comuns na África é como um falo. Exu se alimenta de bodes e galos pretos. É o orixá que deve ser atendido primeiro em

qualquer festa e toda cerimônia do candomblé começa com um despacho de Exu, o padê. Sua saudação é **Laroiê**.

Ogum teria sido o filho mais velho de **Odudua**, o fundador divinizado de Ifé, a cidade sagrada dos yorubás. Conhecido como **Onirê** rei de **Irê**, cidade por ele conquistada em tempos históricos. **Ogum** foi um guerreiro temido e saqueou diversas cidades e estados. Uma de suas qualidades é conhecida como **Ogunjá, Ogum je Ajá,** em yorubá Ogum come cachorro. Ogunjá, aliás, é o nome de um bairro da Salvador contemporânea. Ogum é único e, entretanto composto de sete partes, sete aldeias que existiriam em torno de Irê, por isso o numero sete lhe é consagrado. É sincretizado com Santo Antônio na Bahia e São Jorge no Rio de Janeiro e sua saudação é **Ogum Iêêê!**

Oxossi, é o deus dos caçadores e o irmão caçula[20] de Ogum. **Oxossi** como caçador é o dono da Terra, **Onilê**, com autoridade sobre os seus habitantes. Segundo Verger o culto de **Oxossi** esta quase extinto na África, mas é forte no Novo Mundo, na Bahia acredita-se que Oxossi foi rei de **Ketu**, o primeiro dos **Alaketus** dessa forma. É saudado com o grito de **Okê**. Seu símbolo é o arco e flecha

Ossain é a divindade das plantas medicinais e sagradas, nenhuma cerimônia dispensa sua participação já que em todas os rituais nagô a participação das plantas, colhidas sempre segundo complicados procedimentos rituais, é indispensável.

Xangô, um dos orixás mais cultuados na Bahia e na Diáspora , teria sido o terceiro rei de **Oyó, Alafin Oyó** filho de **Oranian** e **Torosi**. É um orixá violento e impetuoso, deus dos raios e trovões. O símbolo de Xangô, o machado de duas lâminas chamado **Oxé** é um dos índices utilizados por Verger para demonstrar a transmigração das divindades africanas da África para o Brasil. É saudado como o grito **Caô Cabiesilê!**, É sincretizado com São Jerônimo na Bahia e com Santa Bárbara em Cuba. É, aliás, o orixá do próprio Verger que o homenageia colocando na capa vermelha de seu livro "Orixás" um **Elégun** de Xangô.

Oiá–Yansã, é deusa do rio Niger (**Odô Oyá**) na África, deusa dos ventos e das tempestades, além do mais controla os mortos. Além de Ogum a única divindade que não teme a morte. É saudada com o grito **Epa Heyi Oyá** e é sincretizada com Santa Bárbara, cuja imagem de vermelha e com a espada parece coerente com a representação de mulher guerreira de Iansã.

---

[20] Caçula, aliás, é uma palavra africana de origem banto, Cf. Castro, 2001.

Oxum, outra divindade das águas, é a deusa do rio **Oxum** que corre em **Ijexá** e **Ijebu** na Nigéria, seria a segunda mulher de **Xangô,** tendo vivido antes com outras três entidades **Ogum**, **Orumilá** e **Oxóssi**. É saudada pela expressão **Ora YêYêi ô**. É uma divindade muito popular, identificada pelo cor amarelo ouro, é apresentada como uma mulher sensual e belíssima, socorro dos apaixonados e sedutores.

Iemanjá é uma das mais populares na Bahia e em sua honra se realiza a grande festa no bairro do Rio Vermelho com a entrega dos presentes, descrita de maneira tão viva por Ruth Landes nos anos 30. É a deusa dos Egbás e do rio **Yemoja**. É saudada com expressão **Odô Iyá**.

Omolu ou **Obaluaê** são nomes dados a **Xaponã,** o aterrador deus **fon** da varíola e das doenças contagiosas, seria uma divindade muito antiga e temível. É saudado pelo grito **Atotô** e suas vestes são marcantes, feitas de palha que cobre todo o corpo de modo que ninguém veja seu corpo marcado pela doença. É sincretizado com São Lázaro e São Roque.

Orixalá ou **Oxalá** é o orixá mais importante, apresentando duas qualidades principais: uma jovem, **Oxaguiã,** e o velho **Oxalufã**. Sua figura confunde-se com **Obatalá** antigo rei do **Igbos,** povo da região de **Ifé**. É sincretizado na Bahia com o Senhor do Bonfim e em sua homenagem se realiza a grande lavagem das escadarias da igreja em janeiro.

Centenas de orixás são cultuados na África, na Bahia além destes cultua-se também **Oxumaré,** o Arco-íris, **Nanã Buruku**, divindade feminina, muito antiga e moradora das águas lodosas, **Logunedé** orixá sexualmente ambíguo e mais alguns outros. Descrevi aqui as entidades de culto nagô, porque é este modelo o hegemônico. A seguir veremos algumas variações do candomblé e outras entidades também cultuadas. Na verdade, a "concorrência" dos modelos é amplamente problemática, como teremos oportunidade de ver.

Caboclos, Angolas, Eguns

A tradição dos estudos sobre candomblé consagrou o uso das tabelas de correspondências entre as divindades Ketu, jeje e angola e em combinação aos santos católicos sincretizados, não vou fugir a regra. Segue abaixo a tabela.

TABELA DE CORRESPONDÊNCIAS: NAÇÕES DE CANDOMBLÉ/SINCRETISMO CATÓLICO

NAGÔ	JEJE	ANGOLA	SINCRETISMO CATÓLICO
Olorum	Mawu	Zambiapungo	Deus
Egun	Kotitó	Vumbi	-
Erê	Bêji	Vunji	-
Exu	Elegbara	Bombojira	Satanás (sincretismo altamente contestado)
Ogun	Gu	Inkôssi Mukumbi	Sto. Antonio
Oxossi	Agangafolu	Mutakamlombô	São Jorge
Logun Edé	Jaossi	Gongombira	?
Xangô	Sobô	Zazi	São Jerônimo
Obaluaiê/Omolu	Ajunsun	Kavungu	São Roque/São Lázaro
Oxumaré	Bessén	Angarô	?
Oxalá (Oxalufã;Oxaguiã)	Olissa	Lemba	Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim
Oxum	Aziri Tobossi	Dandalunda	Nossa Senhora das Candeias
Iansã	Oyá	Bamburussema	
Iemanjá	Aziri Kaiá	Kaialá	Nossa Senhora da Conceição
Nana	Nanã Buluku	Mameto Zumbá	Nossa Senhora Santana

As casas de culto africano conhecidas como candomblés na Bahia dividem-se segundo "Nações de Candomblé". Este modelo das nações, como não poderia deixar de ser, é uma aproximação abstrata que nem sempre encontra correspondência com a realidade, de modo que terreiros não são sempre puramente Angola ou Jeje[21], ainda que alguns, os mais tradicionais, se representem assim. O conceito de Nações de Candomblé é êmico sendo apropriado, entretanto, pelos estudos acadêmicos como uma forma de disciplinamento e "redução" de padrões. Podemos ver assim, e veremos melhor mais à frente, como a história do candomblé, entendida como a história de sua constituição como um conjunto legitimado e práticas e representações, é também a historia de eleição de modelos e das relações mais ou menos conflituosas entre os modelos e a prática cotidiana e dispersa das casas de culto.

Nações de candomblé nem sempre coincidem com a origem "nacional" ou étnica dos fundadores das casas, nem significam exatamente que os candomblés se filiem a

determinada região, ainda que assim pareça ser desejável do ponto de vista da adequação ao modelo. "*Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia*"(Lima, 1976: 77). As nações modelares seriam, dentro do campo Jeje-Nagô, o candomblé Nagô que pode ser Ketu ou Ijexá e o Jeje. O mais "puro" de todos seria o nagô Ketu. Teríamos ainda as nações congo e angola, de "matriz" banto e os candomblés de caboclo, de todos estes existiriam ainda diversas combinações. Por fim, teríamos os candomblés de Egun. Os candomblés nagôs como vimos adoram os Orixás, candomblés de Angola chamam seus deuses de Inquices e candomblés Jeje cultuam Voduns. Os candomblés de caboclo além dos orixás ou inquices cultuam entidades conhecidas como caboclos ou encantados. Nos candomblés de **Egun** cultuam-se espíritos de ancestrais mortos, os **Babá Egun**.

A estrutura de organização dos terreiros é semelhante e isso reforça a idéia do modelo fundamental ser a conjunção da tradição Jeje-Nagô organizada sob a forma de uma comunidade basicamente feminina, com a participação masculina em papeis litúrgicos definidos, dirigida por uma mãe-de-santo. Como já foi salientado este modelo teria forte influência das estruturas conventuais Jeje. Segundo certa interpretação, nesse sentido, uma estrutura eclesiástica **fon** foi preenchida com orixás yorubá no Brasil. Convém dizer que as relações culturais e políticas entre povos **fon** e **yorubá** que são vizinhos na África são de longa data e muitas divindades yorubás já na África apresentavam zonas de transição com divindades **fon**, os Vodun. No Brasil, a influência **fon** seria mais forte no Maranhão, com a Casa das Minas. Apesar das mútuas influências ainda mantém-se, segundo Lima, os "*padrões mais característicos e distintivos das culturas formadoras*" (Lima, 1984: 19).

Observe-se abaixo a tabela de correspondências dos cargos hierárquicos da estrutura dos candomblés de diferentes nações.

[21] O terreiro do Bogun, reservatório de pureza da nação jeje, teria sido fundado por africanos em 1866, a casa onde está sediada foi construída em 1927. Cf. Carvalho, 1984.

TABELA DE CORRESPONDÊNCIA DOS CARGOS HIERARQUICOS SEGUNDO A NAÇÃO

NAGÔ	JEJE	ANGOLA
Iyalorixá	**Doné**	Nengwa de Inkissi
Babalorixá	Dote	Tata de Inkissi
Iyá Kekerê	Deré	Mameto Kamukengue
Ogã	Ogã	Taata
Ekede	Ekede	Makota
Ebomi	Rumbono	Kota
Iaô	Muzenza	-

Os candomblés Nagôs e Jejes, e melhor ainda, os candomblés próximos do modelo Jeje-Nagô, que é este que está sendo com maior ênfase descrito aqui, foi eleito como o padrão fundamental dos candomblés na Bahia e no Brasil. Desde Nina Rodrigues o chamado "nagocentrismo" coloca que o culto africano tem sua forma mais pura e desincretizada nos candomblés nagô ou **ketu**. Edison Carneiro é um ardoroso defensor da ortodoxia nagô. "*A liturgia nagô serve de padrão e modelo para as festas de todos os candomblés, com pequenas alterações que não modificam essencialmente sua fisionomia*" (Carneiro, 1948: 63). Roger Bastide, "francês abrasileirado", seria outro paladino da "tradição clássica": "*É, porém evidente que os candomblés nagô, queto e Ijexá são os mais puros de todos, e só eles serão estudados aqui*"(Bastide, 2001(1958): 29). Porque os mais puros seriam mais legítimos representantes da mentalidade africana que Bastide procurava reconstruir; por serem o modelo para os outros seriam o foco das atenções de Carneiro e de outros autores. Se o candomblé nagô é o modelo de pureza, o candomblé Angola seria o mais facilmente deturpável ou sincretizado. Já em Nina vemos que se atribui aos povos banto no Brasil maleabilidade, elasticidade, e pouco escrúpulo sincrético. Os candomblés de caboclo seriam, por sua vez, totalmente abertos, incorporando modificações de todo tipo. Para Carneiro, assim como para muitos outros, o candomblé de caboclo seria uma "deturpação" do modelo que incorporou o culto ameríndio disperso e fragmentado e noções vulgares do espiritismo kardecista, se desencaminhado da matriz africana e embranquecendo e nacionalizando-se até desaguar na Umbanda forma sincrética nacional por excelência.

> *"Os nagôs são conservadores, tradicionalistas – um pouco mais do que os gêges; os Angolas e os Congos são liberais; os caboclos são gente sem tradição, de espírito aberto a todas as influências"* (Carneiro, 1948: 61).

No encontro de nações de candomblé realizado em 1981no CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia[22]) sob inspiração de valorizar e legitimar não só candomblé de **ketu** organizou uma série de debates e depoimentos, posteriormente reunidos em livro , com sacerdotes das diversas nações. O representante da nação angola o **Xicarangomo** Esmeraldo Emetério de Santana, aproveitou para argumentar:

> "*Outro assunto que não demos sorte. Temos tido pesquisadores de todas as nações, principalmente no queto, a arca já é pesquisada demais. Temos muitas pessoas tratando desse assunto, mas não me consta que nenhum pesquisador tenha feito o mesmo em Angola. A gente acha algum livro, alguma coisa, mas tem pedaços daqui, pedaços dali. Até porque angola é uma mistura de cabinda, moçambique, mujola, quicongo. Tudo isso é de Angola. então virou o que eles chamam milonga*" (Santana, 1984: 35-6).

Ordep Serra, em "As Águas do Rei", desenvolve a partir deste trecho a "Teoria da **Milonga"**, que seria uma explicação histórica para a formação dos candomblés da Bahia, marcada justamente pelos empréstimos culturais entre africanos reduzidos a condição social semelhante. A **milonga** se daria a partir da intercessão de bases culturais sucessivas, coaguladas em prováveis afinidades entre angolas e crioulos de um lado, contra os orgulhosos e altivos jejes, nagôs e haussás, que chegaram posteriormente ao Brasil em grande número e de modo concentrado em cidades como Salvador, mantendo forte identidade africana. (Serra, 1995). Uma leitura tal qual essa favorece a hipótese de que o candomblé e a cultura negra brasileira seria uma invenção crioula com contribuições banto. De um jeito ou de outro, o candomblé angola tem sido visto como o mais degradado e modificado. Poderia multiplicar até a exaustão trechos onde os autores consagrados repetem esse tipo de afirmação. Ora, o candomblé de angola seria abrigo ou encaixe perfeito para desorganização última que seria a introdução dos caboclos ou encantados. É o mesmo Martiniano que surge feroz em Ruth Landes bradando: "*E os novos templos de nação de caboclo... estão acabando com tudo, estão jogando fora nossas tradições*" (Landes, 1967: 38). Além do mais, os candomblés de caboclo teriam dado lugar à inovação de pais-de-santo homens e o que parece pior, homossexuais, "invertidos".

[22] O CEAO foi fundado em 1959 por Agostinho da Silva. Teve entre seus diretores Yeda Castro, Vivaldo da Costa Lima, Jéferson Bacelar, etc. Cf. Risério, s.d.

O anátema para Martiniano e os guardiões da ortodoxia seria descrita nos anos trinta por Ruth Landes na figura de Mãe Sabina, da Barra:

> "*Menininha não gostava de ouvir pronunciar o nome de Sabina. – Aquela que se desenvolveu por conta própria. Nem santo nem mãe a fez. Sabina do Vinho! Agarra-se a qualquer coisa para não cair! E deixa que os homens caiam no santo! Ela quer os homens em volta! Quer dinheiro, também não se interessa em ajudar os outros!*"(Landes, 1967: 176-177).

Sobre a origem do culto aos caboclos haveria, segundo Jocélio Teles dos Santos, duas hipóteses básicas, uma histórica outra estrutural: 1) o candomblé de caboclo representa a fusão de cultos ameríndios ancestrais com candomblés ou cultos africanos de base banto; 2) o candomblé de caboclo é o desdobramento ritual interno da estrutura da religiosidade africana que cultua os caboclos como os "donos da terra", daí a ligação destes com **Oxossi Onilê**, e esta é a hipótese de Santos (1995). Santos chama a atenção para a anterioridade do culto aos caboclos relativamente a umbanda lembrando que se registra o culto ao "dono da terra" desde segunda metade do século XIX. Nesse sentido Santos procura: "*avançar a hipótese segundo a qual o processo de absorção de elementos ameríndios pela cultura religiosa afro-baiana seria guiada pela lógica interna do simbolismo religioso do candomblé*" (Santos, 1995: 27). Convém dizer também que enquanto os orixás são entidades distantes, "finas", não fazendo "trabalho pesados", caboclos sendo seres mais prosaicos conhecem as dificuldades mundanas e se prestam a auxiliar mais proximamente seus devotos. Em geral caboclos são cultuados em terreiros angola de modo público e em terreiros nagô de modo privado e, de acordo a auto-imagem de ortodoxia dos terreiros, de modo mesmo secreto, na medida em que seriam um sinal de deturpação, uma deturpação de que muitos, apesar da discrição, não querem abrir mão. Um dos aspectos relevantes para os caboclos é que alguns pais ou mães-de-santo de caboclo seriam "feitos sozinhos", sem o concurso de outra mãe-de-santo e sem o **bori** tradicional, atraindo para si toda ira de Martiniano e seus seguidores. O representante da nação de caboclo no Encontro de Nações de Candomblé procurando resgatar a dignidade dessa modalidade tão vilipendiada, resume uma série de reivindicações do grupo e culmina reivindicando para os caboclos o status de nação: "*Caboclo tem suas obrigações, tem seu fundamento, tem seu preceito, sua terra*"(Ferreira, 1984: 59).

Finalmente, uma última variação dos candomblés baianos é o culto aos Eguns, espíritos de ancestrais mortos, apesar de não ser propriamente uma nação uma vez que está fortemente vinculado ao complexo jeje-nagô. O culto aos Eguns na Bahia teria suas casas mais importantes, e mesmo a casa matriz, na localidade de Ponta-de-Areia na Ilha de Itaparica que fica na Baía de Todos os Santos em frente à Salvador. A descrição deste culto feita por Júlio Braga prende-se àquela segunda vertente dos estudos sobre candomblé que procura analisar a comunidade do culto como um núcleo de organização social e em relação com a sociedade envolvente, assim como uma estrutura de privilégios, deveres e funções sociais e religiosas. O culto em Ponta-de-Areia é analisado como uma extensão da estrutura familiar do fundador do seu fundador e patriarca Eduardo Daniel de Paula, **Alabá Babá Mariô**, que teria fundado a casa de culto **Ilê Aboulá** com a ajuda de um africano, Tio **Opê.** Atualmente o culto é dirigido por seu neto Domingos **Oluidê**, tendo o terreiro mudado algumas vezes de lugar e dando origem a outras casas em Itaparica e em Salvador. Mãe Senhora, Ialorixá do **Opô Afonjá** teria sido importante colaboradora de Eduardo de Paula.

Os devotos dos Eguns são chamados **ojés** e o **ojé** conhecido como **atoque** é o responsável pelo culto de cada determinado **Babá Egun**. Os Eguns são entidades que se manifestam em roupas especiais denominadas **axós**, não existem cavalos para os Eguns eles encarnam nas próprias roupas inflando-as de um modo que não deixa ser absolutamente estarrecedor. Fisicamente a casa de culto apresenta uma peça importante chamada de **Ilê Auô,** ou casa do segredo, onde é vedada a presença de não iniciados. O culto dos Eguns é, ao contrario do de orixás, eminentemente masculino. O dirigente sacerdotal das casas de culto é o **Alabá**, auxiliado por diversas outras funções hierarquias além dos **ojés**. Para Braga, o culto dos Eguns é estruturalmente importante para a compreensão da ancestralidade afro-brasileira de um modo em geral. Esta ancestralidade aparece divida em duas configurações. Primeiro, é objetiva, na medida em que as instituições e o campo da formação social preservam elementos objetivamente africanos. Em segundo lugar, é subjetiva, na medida em que re-significada como elemento da retórica política de afirmação das identidades negras na Bahia contemporânea. O culto aos ancestrais seria parte fundamental e fundante desta ancestralidade dupla e os Eguns, como espíritos ancestrais, seriam a encarnação vivida da ancestralidade africana na Bahia, colocando-se no centro das representações da identidade negra contemporânea:

> "*Deve se ressaltado que a ancestralidade afro-brasileira, de que aqui esboçamos apenas a contingência ritual, é elemento imprescindível na configuração da identidade do negro na Bahia*" (Braga, 1995: 114).

Ou seja a identidade negra, como uma identidade político-cultural está baseada não apenas na religiosidade, mas no culto a ancestrais africanos "reais". Na última seção deste capítulo voltaremos a este tema, explorando suas importantes conexões com a reafricanização e a formação de posicionalidades afrodescendentes contemporâneas.

Família e Gênero no Candomblé

Vimos como os candomblés de caboclo tem sido execrados como deturpadores da tradição clássica dos candomblés nagô, introduzido uma perturbação sistemática no modelo. Outro campo de perturbações constantemente apontado é o de gênero. O candomblé é fortemente estruturado em termos de gênero como vimos, além do mais, pensa a si mesmo como uma família-de-santo. Os termos classificatórios desta estrutura são importados ou modelados nos termos do parentesco ordinário brasileiro. Assim temos mães e filhos-de-santo, irmão e irmãs, etc. Vivaldo da Costa Lima em sua monografia sobre a família-de-santo parece ter dado o ponto de partida para a discussão do candomblé como uma tradução e ampliação da estrutura familiar, entendida como uma estrutura de reprodução social, reguladora de papéis sociais, relações padronizadas de mando e de tomada de decisões, assim como elemento determinante na estrutura hierárquica da casa. Nesse sentido, o parentesco é a linguagem do poder para as casas de culto. Segundo Drewal também na África: "*Sex role divisions are highly formalized and exclusive in the Yoruba practice of everyday life as they are in ritual*"(Drewal, 1992: 172).

Vivaldo aponta alguns dos elementos estruturais da família-de-santo. Em primeiro lugar a senioridade parece ser fortemente operante desta gramática de poderes e deveres. A mãe-de-santo, **Ialorixá**, está no centro do culto e a sua autoridade é inquestionável, esta autoridade é marcada pela senioridade e se estabelece pela relação da mãe com os fundamentos. Esta legitimação é interna mas também externa. Para dentro a mãe deve exercer sua autoridade com sabedoria; para fora, a mãe deve se inscrever no *codex* das detentoras do axé e do fundamento. Nesse sentido, aspectos puramente religiosos

misturam-se a outros eminentemente políticos e até mundanos fruto das vaidades e acidentes pessoais prosaicos. A mãe-de-santo é a responsável pela integração ou integrações sucessivas de novos devotos na estrutura do candomblé, assim como pela progressão da "carreira" religiosa destes devotos, tanto o ingresso como a progressão dependem de uma série de rituais prescrita pela tradição ou pelo modelo, toda a decisão e responsabilidade está assim nas mãos das mães. Os processo de sucessão, muitas vezes conturbados como vimos, se dão de modos distintos de acordo a casa em questão, em algumas ocorre a chamada sucessão de sangue; em outros casos a sucessão é definida por uma consulta ao **Ifá**, de qualquer modo estão mediados pelas estruturas de senioridade. Em segundo lugar, todas as relações são definidas hierarquicamente, de modo "holístico". Estas relações estão marcadas pela conjugação dos princípios estruturantes e hierárquicos que procuram garantir coerência em todos os níveis do modelo, por exemplo as relações ente irmãos-de-santo seguem essa regra de coerência hierárquica. As características principais da família-de-santo seriam, além da senioridade e do caráter hierárquico-holístico, vistos acima, o respeito à autoridade constituída e a solidariedade grupal, outra face do holismo (Lima, 1977).

Todas estas estruturas estão fortemente marcadas pelo componente de gênero. Nos quadros da ortodoxia não existiria, por exemplo, lugar para pais-de-santo, apenas mães são previstas. As funções masculinas do candomblé estão largamente definidas como as do **ogã**, não sendo sequer concebível homens que recebam o santo e dancem no **xirê**. Não obstante, hoje em dia, e desde a há mito tempo, muitos homens são pais-de-santo e recebem santo. Essa "alteração" teria sido uma novidade perniciosa, mesmo sacrílega, introduzida pelos angolas e principalmente pelos candomblés de caboclo, porque nas casa tradicionais ou puras, O Gantois, o **Opô Afonjá**, o **Alaketu** e principalmente na Casa Branca, só as mulheres podem ser **Iaôs**.

Uma das questões talvez mais escabrosas do candomblé tem justamente a ver com o embaralhamento dos lugares de gênero. Ruth Landes desencadeou forte polêmica ao defender a existência de um matriarcado nos candomblés ortodoxos nagôs na Bahia. Este matriarcado estaria se corrompendo com a presença de "invertidos", homossexuais passivos e assumidos que utilizariam a estrutura pró-feminina do candomblé para buscar auxílio e refúgio contra a violência anti-homossexual existente na sociedade. Ruth Landes salienta

que inúmeros pais-de-santo eram homossexuais, muitos dos quais, segundo ela, recrutados na escória social: prostituídos, delinqüentes juvenis e malandros da cidade (Landes, 1967).

Esta interpretação provocou dura reação de Artur Ramos, ao que parece magoado, além do mais, com certa displicência de Landes, talvez menos acostumada aos rituais de deferência esperados por Ramos, muitas vezes mais impositivos entre os acadêmicos do que as obrigações rituais entre os adeptos do candomblé[23]. Edison Carneiro saiu em defesa de Landes em artigo só publicado em 1964, onde aproveita para lamentar mais uma vez a predominância de efeminados no candomblé (Carneiro, 1964). Este assunto não abandonou o debate acadêmico, J. Matory tem discutido a presença de homossexuais no candomblé como uma possibilidade estrutural prefigurada pelo fato de que os orixás na África ocupam seus cavalos e os penetram como um homem a uma mulher. O lugar estrutural da **Iaô** seria, assim, feminino e toda uma simbologia ligada ao sexo e a penetração perpassaria a "metafísica yorubana". Esta dialética sexual estaria marcada pela oposição continente e conteúdo: "*Even in cases where Yoruba men become possession priests, they are referred to as the 'wives' of the deity and often dress in female garb and hairstyles*"(Drewal, 1992: 182). Para Matory tal estrutura simbólica preexistente adequar-se-ia aos padrões sociais circundantes. De modo que no Brasil, onde a figura social da "bicha" descrita, por exemplo em Fry, incorporaria o papel do homossexual passivo situando-se no lugar estrutural da mulher como um "penetrável" , seria assim um "cavalo", **elegun**, ideal para os deuses.(Matory, 1988). Seja como for o candomblé parece ser, assim como outros cultos afro-brasileiros, laboratório excepcional para as experiências de gênero. Como chama a atenção Patrícia Birman para outro contexto, as reinvenções de masculinidade e feminilidade nas casas de culto obedecem a uma lógica da espetacularidade e do improviso que certamente teria desagradado muito ao velho Martiniano. Hoje, ironicamente, é a cultura homossexual ou fragmentos do que poderíamos chamar assim, que parece influenciada pela ancestralidade africana, com um uso recorrente e profuso de expressões de origem yorubá re-alocadas e transpostas para usos profanos como Euó, Erê, Adé, Ocó, etc. (CF. p. ex. Perlongher, 1997; Birman, 1995;1997; Fry, 1982; Cornwall, 1994).

[23] Sobre as vicissitudes de Landes no Brasil, as voltas com o machismo de uma sociedade patriarcal e sobre a experiência de uma "antropologia feminista" Cf. Landes, 1986 e Healey, 1996.

Anti-Pureza Nagô

Como vimos, a crescente presença de homossexuais masculinos no candomblé, inclusive como líderes religiosos, trouxe alguma perturbação ao modelo. Ora, o que seria deveras mais Anti-Pureza ou impuro que homossexuais? Martiniano, que teve dezenas de filhos com várias mulheres diferentes e que chegou a declarar a Ruth Landes que gostaria de ter nascido branco e de ter uma mulher branca "*e não essa preta*" que ele tinha, não se conformava com os homens dando santo e principalmente com afeminamentos e modos de mulher. Criticava a coqueteria das novas mães de caboclo, reclamava da juventude destas, boas sacerdotisas deveriam ser mulheres idosas, pós-menopausa, ou estruturalmente homens. Indignava-se também das novas modas, como espichar o cabelo a ferro[24], o que além de ser vaidade inconveniente permitia que estranhos tocassem na cabeça, **ori**, assento do Orixá. Ora, homossexuais de cabelo espichado seriam o cúmulo:

> "*No topo da ladeira* (do Bonfim)*, onde havia ar fresco, um jovem e bonito mulato enxugava constantemente o suor do rosto de oito mulheres em traje de sacerdotisa, cada qual com um jarro dourado ou prateado na cabeça e uma vassoura nova na mão. Manuel escarneceu, Edison* (Carneiro) *riu. – É João da Pedra Preta! – Exclamou Edison. – Espicha e o cabelo e dança no templo – resmungou Manuel, em tom soturno*"(Landes, 1967: 266).

Diante dessa suposta desagregação, Ruth Landes chega a comentar: "*Os velhos africanos estão perdendo a partida para os cabeleireiros*" (Landes, 1967: 218). Assim, o ideal da ortodoxia, que seria litúrgica, axiomática e ética, encontrava-se sob profunda ameaça sob o ataque dos cabeleireiros e dos homossexuais, que ao mesmo tempo que introduziram inovações no culto, embaralhando as distinções de gênero e as conseqüentes hierarquias e estruturas, eram vistos como mais preocupados com interesses mundanos: o "glamour" das festas, a possibilidade de encontros amorosos, etc. Vemos assim que homossexuais exerceram o papel de grandes vilões, só parcialmente reabilitados por trabalhos mais recentes, como os citados, que enxergam quase que um casamento de conveniência entre a estrutura conceitual da religião yorubá e as circunstâncias históricas momentâneas, que abriram espaço para homossexuais, "invertidos", no candomblé.

[24] Não deixa de ser irônico que a "novidade" de espichar o cabelo tornou-se, com a reafricanização algo de ultrapassado.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Este ideal de ortodoxia, perturbado pelas inovações, foi batizado como Pureza Nagô e tem sido descrito como construído em grande parte por intelectuais que, seguindo a tradição "nagocêntrica" de Nina Rodrigues, atribuíram 1) aos nagô superioridade cultural ou numérica no período final da escravidão o que explicaria sua hegemonia atual; 2) às casas de culto fundadas por africanos e tradicionalmente reconhecidas o papel de guardiãs da ortodoxia que lhes teria sido transmitida pelos antepassados **Iyás** e **Babás** africanos; 3) ao próprio ideal, por fim, o status de parâmetro, modelo construído de candomblé jeje-nagô. Neste modelo diversas perturbações se interpõem: os homens de cabelo espichado, os caboclos e de modo altamente problemático o sincretismo católico.

A noção de pureza nagô poderia ser epigramaticamente definida a partir da coleção de declarações categóricas sobre a pureza dos cultos iorubanos na Bahia. A frase mais marcante ou característica teria sido talvez proferida por mãe Aninha: "*minha seita é nagô puro*". Puro nagô, sem misturas ou degradação. Antes de Aninha, Nina já se declarava contra os bantos e favor dos nagôs: "*o fetichismo dos bantus é muito mais simples e rudimentar que o dos negros da África ocidental*"(Rodrigues, 1935(1909): 163). Mais de trinta anos depois Edison Carneiro completa: "*A liturgia nagô serve de padrão e modelo para as festas de todos os candomblés, com pequenas alterações que não modificam essencialmente a sua fisionomia*"(Carneiro, 1948: 63). Interagindo neste espaço discursivo constituído pelo conjunto dos estudos sobre religiosidade afro-brasileira, sucessivas gerações de intelectuais e lideres de culto construíram um ideal de ortodoxia como um modelo abstrato de candomblé que se aproximaria do candomblé "verdadeiro" porque mais próximo da África e nesta epistemologia espontânea a verdade está na origem. Nesse sentido, a anterioridade histórica é incorporada no modelo com a anterioridade lógica que funda ou fundamenta a tradição, esta fundação está assegurada pela permanência de elementos rituais, axiomáticos e éticos africanos. Este núcleo mínimo, anterior e fundamental, é a sustentação ou fundamento da cultura negra ou afro-baiana, a matriz ou lugar mítico estrutural de onde viriam os elementos diacríticos para afrodescendentes atuais em Salvador.

O sincretismo, que discutiremos na próxima seção de maneira mais ampliada, é categoria com forte presença no candomblé. Neste caso ele está caracterizado como o sincretismo com o catolicismo. Duas explicações pra o fenômeno são recorrentes e veremos

que se aproximam de outras explicações já aplicadas para aspectos particulares do campo: 1) o sincretismo é uma resposta contra-aculturativa que os negros empregaram para fugir a opressão branca, cultuando seus deuses "sob a capa" de deuses católicos. Como disse Nina no primeiro período da primeira página de seu "Animismo...", engana-se quem pensa que a "*população bahiana é na sua totalidade uma população monotheista christan*"(Rodrigues, 1935[1900]:13).Os negros na Bahia só eram católicos e ocidentais na aparência, essencialmente continuávamos os mesmos fetichistas de sempre. 2) O sincretismo é um movimento cultural de longa inserção histórica, mesmo na África, e obedece a um princípio incorporado, embutido na metafísica africana. Salienta-se inclusive que muitos dos escravos vindos do reino do Congo já chegavam parcialmente cristianizados e batizados. As duas explicações não parecem exatamente excludentes, mas repetem um modelo de explicação que alternativamente põe mais ênfase na história ou na estrutura, recolocando a questão de Bastide para quem: "*a história desagrega a metafísica*" (Bastide, 2001: 248). O sincretismo oscila entre ser a expressão de uma estratégia inconsciente – estrutural - presente na mentalidade africana ou de ser a resposta às vicissitudes da história. Em sua operação concreta parece, todavia, relacionar um nível ao outro. Lembremos que foi uma explicação situada na tensão entre estrutura e história que foi invocada para entender o caboclo no candomblé e os homossexuais no culto. Os caboclos seriam fruto de uma integração histórica ou de um desenvolvimento presente na estrutura? Os homossexuais, escolheram o candomblé como refúgio ou representam uma resposta estrutural? Esta dualidade entre estrutura e história parece ter marcado o campo de modo determinante justamente a partir dos marcos estabelecidos pelo debate em Bastide, para quem, como vimos, a estrutura é mais importante.

Histórica ou estrutural esta presença sincrética, fortemente enraizada na estrutura dos cultos realmente existentes, mesmo em casa muito tradicionais, logo começou a causar desconforto. Com o abrandamento da repressão, a atração que o candomblé passou a exercer na classe média - principalmente em São Paulo a partir dos anos 70 -, a "modernização" e conseqüente pluralização do campo religioso brasileiro, o candomblé passou a reivindicar , ou ao menos algumas lideranças, uma reafricanização da religião muitas vezes chamada deste momento em diante de "tradição dos Orixás", num esforço

para associar a tradição baiana e brasileira a outras expressões do culto aos orixás na Diáspora (Cuba, Nigéria, Benin, Porto Rico, Estados Unidos, etc.).

O momento paradigmático desta reafricanização restrita, se comparada com a mais ampla que estou tratando nessa tese, foi a divulgação, durante a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura realizado em Salvador, de um manifesto de mães-de-santo contra o sincretismo. Este documento assinado por Meninha do Gantois, Stella de Oxossi do Opô Afonjá, Olga de Alaketu e outras, foi publicado nos jornais locais causando alguma discussão. A manchete do "Jornal da Bahia" de 29 de julho de 1983 dizia: "*Candomblé rompe de vez com o sincretismo*" (Consorte, 1999).O manifesto além de exortar os terreiros a desincretizarem-se com os santos e práticas católicas, crítica a visão folclórica da religião e o uso de símbolos, roupas, danças e canções sagradas em manifestações ou obras laicas ou profanas, inclusive sua utilização pela indústria do turismo e do carnaval, arenas privilegiadas da outra reafricanização. O manifesto gerou tanta polêmica a ponto de produzir declarações de Dom Avelar Brandão Vilela, bispo de Salvador e primaz do Brasil a época. Reagindo a polêmica as mães redigiram outro texto esclarecendo e reafirmando o anterior: "*O candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósitos e rituais*"(Consorte, 1999: 89). E ainda:

> *"Todo este nosso esforço é para devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processo decorrentes da mesma: alienação cultural e social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião*" (Consorte, 1999:90).

Podemos observar que a escravidão, interregno trágico, teria deturpado ou corrompido em virtude de condições históricas particulares o candomblé originário africano, a reafricanização procuraria expurgar do candomblé as marcas deixadas pela alienação e pela escravidão, estas estariam consolidadas no sincretismo. Reafricanizando-se o candomblé os negros da Bahia estariam mais perto de suas origens africanas, dessincretizar o candomblé é assim uma forma de "resgate cultural", base ou fundamento para a identidade individual afrodescendente e para o projeto político negro, como veremos na última seção.

A formatação da polêmica relativa a Pureza Nagô definiu-se principalmente a partir da publicação do livro de Beatriz Gois Dantas "Vovó Nagô e Papai Branco". No qual a autora, ao descrever o culto aos orixás reconhecido como o mais "puro" em Laranjeiras,

Sergipe, percebe que o conteúdo de pureza ou ortodoxia é muito diferente do descrito para a Bahia, notadamente no que se refere as práticas sincréticas como o batismo, e a exclusão dos sacrifícios para a iniciação, bori. O candomblé nagô puro em Laranjeiras não tem nada a ver com o baiano, daí conclui que o modelo do candomblé nagô baiano foi engendrado e construído por intelectuais culturalistas que tornaram o candomblé uma estrutura de acesso para a dominação política dos negros. A pureza nagô inventaria uma tradição de aparência africana, na verdade uma África "fabricada" no Brasil, em atenção a interesses políticos momentâneos e às contingências do presente. Interesses tais quais a afirmação de determinado terreiro como mais puro diante de outros e o estabelecimento de laços de clientelismo político.

> "*O que me parece é que a pureza nagô, assim como a etnicidade, seria uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos*" (Dantas, 1988: 148).

Assim, a pureza nagô seria tanto uma categoria nativa utilizada pelos agentes sociais, o povo-de-santo, para afirmarem-se uns diante dos outros e contra a polícia, como uma estratégia de disciplinamento folclorizante e de normatização exercido por intelectuais brancos, associados aos terreiros muitas vezes como ogãs. Os símbolos africanos, em formulação inspirada por Manuela Carneiro da Cunha, seriam elementos numa gramática política e não "sobrevivências" africanas originais. (Dantas, 1988). Intelectuais como Gilberto Freyre teriam destacado da experiência social dos negros os aspectos mais espetaculares ou "culturais" entronizando-os como sobrevivências do passado, folclorizando-os numa estratégia de dominação, segundo a autora, clara.

Alguns anos depois Ordep Serra se insurge contra esta interpretação e dentre os diversos argumentos que utiliza um me parece excepcionalmente válido: nem os intelectuais tinham, ou tem, tanto poder assim, nem o povo-de-santo é ingênuo; além do mais estes dois grupos não parecem preservar nenhuma homogeneidade interna respectiva. Podemos imaginar as venerandas mães baianas da primeira metade do século, especialistas na alma humana e na administração de relações sociais complexas e conflituosas num mundo onde cada pessoa tem o seu lugar, função, valor e graça ingenuamente seduzidas pela por aqueles intelectuais preocupados em consolidar o modelo jeje-nagô? Como

podemos desconsiderar, como salientou Vagner Gonçalves da Silva (2001), as relações mútuas de auto-constituição entre intelectuais especialistas no campo e líderes de culto? Não parece curioso que, diferentemente de outras áreas da antropologia, o chamado a tornar-se nativo no candomblé é quase um imperativo e que a lista de intelectuais ogãs cobre quase que a totalidade dos envolvidos? Talvez parecesse mais crível imaginar-se que o mundo do candomblé é que têm influenciado os antropólogos da área, convertendo-os e aliciando-os para seus próprios propósitos.

Intelectuais têm o poder das letras e é verdade que a escritura como fixadora de modelos tem um papel importante, mas os usos da escrita em contextos concretos ganham sentidos às vezes surpreendentes, não exatamente aqueles previstos ou autorizados. Como Silva ouviu de um pai-de-santo gaúcho : "*Mas tu aprendeste isso com teu pai-de-santo Não, isso eu aprendi no livro de Verger*" (Silva, 2000: 152). Se é verdade que os nativos lêem os livros, é também verdade que são eles que contaram as histórias que os intelectuais inscrevem. As relações entre o mundo das letras e o mundo do candomblé é assim mais complexa do que poderia parecer a primeira vista. As casas tradicionais tradicionalizaram-se na obra destes intelectuais, mas estes intelectuais as escolheram justamente em virtude do prestígio que detinham junto à comunidade negra e a sociedade local, como está fartamente documentado desde Nina Rodrigues. Porque se acreditou que fossem os mais puros e tradicionais seriam os exemplos perfeitos do verdadeiro candomblé. A cumplicidade nesse caso se estabelece entre o modelo epistemológico que guiou as pesquisas e a teoria nativa, fundante da legitimidade dos candomblés, baseada no fundamento. A Casa Branca, o **Opô Afonjá** o **Alaketu**, etc. foram pesquisados porque a tradição os indicava como as casas fundadoras, se a recorrência com que essas casas aparecem nos textos reforça esta legitimidade é justamente porque este espaço discursivo tornou-se arena de negociação de legitimidade inclusive, e talvez principalmente, pela ação dos próprios devotos (Silva, 2000).

Dantas parece, em vista disso tudo, negligenciar dois aspectos. Primeiro que muitas destas práticas e conceitos encontrados no candomblé baiano são de fato iorubanos e que a anterioridade histórica da tradição africana em Salvador, como em outras partes do Brasil, é um fato objetivo, como já está de um modo ou de outro demonstrado; por outro lado, o que se decantou como o modelo jeje-nagô é resultado de um diálogo, muitas vezes desigual,

mas que projeta-se também desigualmente em campos distintos. Se a o mundo das letras incorpora, o candomblé o mundo do candomblé também incorpora o mundo das letras, os efeitos desta incorporação para um ou outro dos campos não são os mesmos mas estão lá. Como já questionei no começo do capítulo, haveria candomblé, tal como o conhecemos, sem o texto sobre o candomblé? E os Estudos Afro-brasileiros, seriam tais quais foram sem a religião dos Orixás. O que estou tentando descrever aqui como o modelo do candomblé jeje-nagô é justamente o lugar deste encontro como uma fronteira ou zona de contato tensionada e múltipla, porém muito rela e concreta. Mais do que estrategicamente eleito como modelo ideológico, seja dos intelectuais ou dos nativos, o modelo é uma estrutura de transformação ou de contato entre mundos distintos e interesses pulverizados. É um modelo que prescreve seus cânones e também os limites para sua pureza e normatividade, seu padrão e seus desvios, de modo solidário e entretecido com as reivindicações de pureza e autenticidade, estratégias de legitimação e epistemologias políticas, êmicas ou acadêmicas. A pureza nagô dos candomblés baianos não uma estratégia apenas dos intelectuais culturalistas, mas faz parte de uma articulação mais ampla que envolve os principais interessados, nas duas pontas da prática de pesquisa.

3.4.Sincretismo, Miscigenação e os Estudos Afro-Baianos

Na seção anterior procurei esboçar de modo necessariamente resumido e aproximado aspectos fundamentais do modelo do Candomblé jeje-nagô baiano. Este foi apresentado como um modelo descritivo capaz de reduzir um campo disputado e multi-referenciado que envolve instâncias discursivas diversas e que se deposita como uma narrativa histórica determinada, desdobrada em suas diversas versões. É, em função de características peculiares de sua própria constituição, uma estrutura que se apresenta como um "modelo de" e/ou como um "modelo para". Procurei descrever as diferentes versões envolvidas na confecção do modelo. Nesse caso, como em muitos outros, as versões são mais importantes que uma suposta "verdade" objetiva. A verdade, podemos dizer, está apenas objetivada na confluência e disputa destas diferentes versões que se referem as narrativas de origem e perseguição, aos mitos religiosos, a estrutura do culto, as interferências no modelo, ao papel de agentes diversos, etc.

Nesta seção deverei reconstituir outro conjunto discursivo profundamente associado ao anteriormente descrito como o candomblé jeje-nagô. Este outro conjunto estaria organizado em torno de algumas linhas de debate que se vinculam fortemente ao candomblé como um campo privilegiado para o exercício, demonstração ou teste das idéias que afluem pelas passagens abertas neste campo. Este campo é aquele organizado pelos debates em torno da raça e da miscigenação, um conjunto de questões que parece ganhar uma forma histórico-discursiva bastante característica na formação do que tem sido chamado de Estudos Afro-Brasileiros, pensados quase como uma pré-história dos estudos profissionais ou acadêmicos sobre relações raciais no Brasil. Utilizarei a expressão Estudos Afro-Baianos como modo de caracterizar uma determinada inflexão destes Estudos Afro-Brasileiros, voltada para os contextos empíricos e problemas caracterizados como "baianos".

Procurei desse modo: 1) discutir as noções de raça e cultura e sua conexão específica nesta tradição, intentando demonstrar como de sua articulação produziu-se O Problema Negro e de como esta formatação inicial contamina profundamente a reflexão posterior sobre o tema; 2) questionar as noções de miscigenação e assimilação no âmbito do debate sobre a formação do Povo Brasileiro e da Cultura Nacional em sua relação aos "estoques" raciais de origem africana e como este debate ganhou corpo e conformou os chamados estudos Afro-Baianos; 3) rever brevemente o debate internacional contemporâneo sobre sincretismo e hibridismo em termos teóricos e através da análise de alguns contextos etnográficos na África e na América Latina; 4) por fim procurarei concluir apresentando uma leitura sobre a mestiçagem nos circuitos de seus usos políticos e teóricos na esfera destes debates, esta leitura deverá destacar o aspecto essencializado e autoritário que o "ideologema" miscigenação assumiu entre nós. Esta seção e a anterior preparam as duas últimas seções deste capítulo que deverão explorar a associação entre candomblé e miscigenação na conexão com o processo mais amplo de Reafricanização da cultura e da Política em Salvador.

Paradigmas Mutantes: Raça, Cultura e o Problema Negro

Gilberto Freyre recorda no prefácio à primeira edição de "Casa Grande & Senzala" a impressão que lhe causou, em meio a graves preocupações sobre os destinos nacionais, a visão de um grupo de marinheiros brasileiros em meio à neve nos Estados Unidos:

> "*Era como se tudo dependesse mim e dos de minha geração; de nossa maneira de resolver questões seculares. E dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como o da miscigenação. Vi uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais – mulatos e cafuzos – descendo não me lembro se do São Paulo ou do Minas pela neve mole do Brooklin deram-me a impressão de caricaturas de homens(...). A miscigenação resultava naquilo. Faltou-me quem me dissesse então como em 1929 Roquette-Pinto aos arianistas do Congresso Brasileiro de Eugenia, que não eram simplesmente mulatos e cafuzos os indivíduos que eu julgava representarem o Brasil, mas cafuzos e mulatos doentes*"(Freyre, 1992(1933): xlvii).

Esta descrição talvez encontre paralelo com outra também bastante conhecida citada na seção anterior. Naquela, Nina Rodrigues observava comovido a partida dos últimos africanos rumo a África perdida. Duas cenas inscritas no *corpus* das reflexões sobre as raças e suas relações no Brasil que se cristalizam em cenas portuárias, evocativas das inter-relações entre as diversas estações ou pontos de comunicação deste Atlântico atravessado pelos movimentos históricos que conjugam raça, nação e cultura. Nina via na Bahia os africanos partirem deixando para trás sua herança na forma da miscigenação. O sangue negro que contaminou o país a ponto de comprometer seu futuro civilizado. Freyre encontrou em Nova York os mestiços, herdeiros deste encontro desafortunado entre raças distintas proporcionado pela escravidão. Entre estes dois, é verdade, muitas diferenças. Freyre chama a atenção, não apenas mestiços, mas mestiços doentes, de certo modo incorporando uma tradição costurada de atavismos e preconceitos que foi identificada justamente como a escola Nina Rodrigues. A doença, a mestiçagem, os atavismos e a degeneração racial, todos estes temas conjugados em um grupo definido de eixos teóricos e associados a políticas institucionais claras, ajudaram a definir a questão racial no País de uma maneira tal que parece surpreendente perceber como alguém pôde um dia sustentar que a raça não entrou no cálculo político de construção da nação. Contrariamente a isso gostaria de demonstrar que 1) raça e a estrutura de transformação que relaciona raça e cultura estiveram no centro dos debates e das ações efetivas de constituição da nação e do Estado no Brasil; 2) que este processo definiu-se pela intervenção intelectual de determinados agentes e que esta ação teve uma inspiração autoritária e objetivou a consolidação de hegemonia racial e dominação de classe; 3) que raça e cultura tal com aparecem no corpo deste debate são termos simbióticos, sincretizados em movimentos

discursivos definidos e alegorizados de diversas formas que procurarei descrever. O pensamento sobre as raças, a questão da miscigenação e o Problema Negro se transferem da área dos estudos racialistas para os estudos etnológicos dos anos 30, permanecendo como substrato para a compreensão das relações raciais por meio de uma essencialização da miscigenação, fiel da balança da unidade cultural nacional. Nesse caso, a cultura é o sustentáculo de um arranjo político e econômico que se reproduz desigualmente ao tempo em que ideologiza as diferenças sociais como diferenças naturais-culturais.

Uma matriz importante para a introdução da cultura no debate nacional se encontra na Escola Nina Rodrigues que parece definida pelo esforço retroativo - feito principalmente por Arthur Ramos, no ramo antropológico, e Afrânio Coutinho, no lado médico - em constituir uma tradição que legitimasse os respectivos grupos diante de disputas hegemônicas no campo científico e na definição de políticas. Esta escola incorpora, além do mais, o combate em torno do espólio de Nina Rodrigues protagonizado por Freyre e Ramos, cada qual reivindicando para si a primazia de ter reintroduzido o Problema Racial, atualizando-o com os instrumentos científicos e teóricos da época e mantendo fidelidade as inspirações geniais de Nina Rodrigues. O médico maranhense encarava o problema das desigualdades de um ponto de vista racial, influenciado pelo darwinismo social, angustiava-se com o problema da degeneração. Mestiços seriam degenerados *per si*, piores até o que os negros que teriam valores intrínsecos em sua raça. Como veremos, a questão parece referir-se a inoculação de sangue negro no estoque nacional que assim se encontraria contaminado, comprometido, impedido em seu desenvolvimento. A questão seria como equacionar a realidade dos mestiços com imperativos civilizatórios. Como garantir um percentual de sangue branco, civilizador e progressista na formação da nação, coincidente com a formação do Povo Brasileiro?

O debate racial ou racialista deve ser colocado em seus próprios termos, como uma onda que varreu, desde os pólos irradiadores da Europa e dos Estados Unidos, o mundo a partir do século XIX, dessa onda também a antropologia emergiu, como uma filha pródiga da ansiedade classificatória do pensamento europeu que se consolidava em bases raciais e procurava compreender o mundo em sua diversidade ao mesmo tempo em que o subjugava. O chamado racismo científico, sustentado pela retórica da cientificidade e do positivismo, extrai sua força de estratégias não propriamente científicas, mas que se apresentavam como

tal. Como coloca Silveira este racismo representa uma racionalização de segunda ordem que unificou procedimentos e preconceitos dispersos e pouco organizados, nascidos muitas vezes dos banhos de sangue coloniais, mas também da política das classes dominantes empenhadas em controlar, nos países centrais do capitalismo, as massas populares racializadas como degeneradas e perigosas, o perigo interno, ameaça da civilização. Esta simbologia do perigo interno, da guerra interior contra a ameaça da dissolução da civilização, é central para conformação da epistemologia política moderna e não parece ter arrefecido exatamente seu ímpeto inicial, justamente porque o cenário de onde extrai sentido ainda parece marcado por desigualdades que se reproduzem como desigualdades raciais-culturais, nesse sentido o nosso mundo é ainda um mundo colonial, forjado sob as categorias coloniais, que se reproduzem de maneira evidente no contexto objeto de análise desta tese. O racismo tanto foi uma resposta para fora da Europa, experimentado nos contextos coloniais e pós-coloniais, como uma introdução de dispositivos de poder e disciplinamento forjando ou formando o povo como uma classe perigosa (Silveira, 2000).

A história desse racialismo é marcada pela vontade de poder manifestada como o desejo de conhecer sem reconhecer. Em 1758, Lineu da início a uma longa série histórica de classificações raciais, dividindo a espécie humana em quatro tipos: o branco, o asiático, o americano e o africano, no que foi seguido por Buffon e outros. Este último em sua "História Natural" (1749-1788) representou o esforço titânico de classificação global incorporando em um só conjunto de critérios aspectos sociais, naturais, políticos. O método da fisiogonomia sistematizado em 1780 por Caspar Lavater pôs a disposição desta operação o índice fisionômico e introduziu a questão do fenótipo como indicador de disposições interiores e fundamentais. Finalmente, em 1853, o nobre fracassado Arthur de Gobineu publica seu "*Essai su L'inegalité des Races Humaines*" dominado pelo medo da degeneração e da decadência das civilizações. A Questão de Gobineu: porque grandes impérios e civilizações decaem? Sua resposta: por causa da miscigenação. A Antropologia surge no século XIX em um ambiente impregnado por idéias como essa e em estreita associação com os procedimentos postivistícos de medição. Paul Broca, médico e antropólogo parece ter representado como ninguém a vocação classificatória e "zoológica" da antropologia nascente. Foi ele quem introduziu a medição de crânios como método de definição do valor individual das raças, assim como o instrumento que permitiria articular a

deformidade individual à degeneração de uma raça. Como Silveira aponta, estes e outros cientistas repetiram claramente estereótipos encontrados no senso comum, na *doxa* de seu tempo, utilizando a ciência como forma de dar legitimidade ao que já havia sido decidido no teatro concreto das lutas pela subalternização social. É importante destacar como o racismo científico foi uma força estruturante na formação de repertórios culturais modernos, e ainda é.

> *"If the history of anthropology is understanding in terms of 'the systematic study of human unity-in-diversity', then the history of thought about the physical variety of humankind, and about relations of the biological and the cultural in the understanding of human behavior, must command attention* (Stocking JR., 1988)

Estas relações entre o biológico e cultural aparecem metamorfoseadas como outras relações - entre natureza e cultura, inclinações individuais e atavismos , etc. - definidoras do campo de tensões marcado pelas "ilusões da liberdade" a que se refere Nina Rodrigues. Se o indivíduo é submetido a leis histórico-naturais universais de que vale a boa vontade e o livre arbítrio? A liberdade é uma quimera e uma quimera perigosa devendo ser posta sob controle da ciência. Se anteriormente as diferenças humanas foram pensadas em termos de nações e tribos, a partir do desenvolvimento da modernidade e da expansão colonial, raças se colocam como chave classificatória que permite equacionar estes diversos níveis: indivíduo sociedade, natureza e cultura, história e seleção natural. Os fins políticos de tais interconexões são evidentes no proselitismo raciológico universal, que no Brasil ganhou contornos particulares, adequados a nossa própria condição de economia periférica no capitalismo, como a inserção e a ação objetiva de agentes sociais e personagens históricos como o nosso Nina Rodrigues e sua escola demostram. Esta Escola, convém lembrar, pode ser responsabilizada por uma série de intervenções, favorecidas pelas relações entre seus membros e o extrato político (relações familiares, etc), que alteraram para sempre nossa vida e ainda povoam os dispositivos ordinários do dia-a-dia, como a Carteira de Identidade e o imaginário que associa negros a alcoolismo, por exemplo. A classe social de origem e/ou as relações de classe de Nina e outros homens de ciência da época, muitos dos quais envolvidos diretamente na política ou na administração, deixa claro o papel que as teorias raciais tiveram na conformação do Estado.

Em Nina a questão racial aparece como um conflito entre a civilização, representada pelos brancos e a barbárie, o crime, a loucura e o fetichismo, representado pelos negros e seus descendentes. A formação da consciência intelectual nacional parece assim desenvolvida contra a autoconsciência nacional em formação. A perspectiva científica, forjada no ponto de vista europeu, encontrava sua contradição em um país como o Brasil que procurava consolidar-se como uma nação européia segundo os interesses de sua elite, ansiosa por conectar-se aos fluxos dinâmicos do capitalismo; e que ao mesmo tempo teria que se reconhecer, inclusive pelo olhar estrangeiro, como muito pouco ocidental ou branca para seus próprios padrões. A herança da escravidão estava ali, materializada na pletora de cores e costumes bizarros, mulatos pelas ruas sambando e negras histéricas caindo no transe. A tarefa da ciência se colocava como uma tarefa higienizadora da nação. Como Lilia Schwarcz coloca, o problema não parecia tanto a doença, mas o doente, e doente estaria toda nossa população manchada pela miscigenação. Mas como transformar essa massa informe e multicolorida em um povo, uma raça, que preservasse o caráter e aparência de uma civilização branca? Mas como fazer isso sem abrir mão de suas próprias prerrogativas de classe e sem abolir os privilégios?

Ao responder a essas questões o projeto intelectual da Escola Nina Rodrigues manifesta-se como francamente autoritário e destinava-se, quer na sua vertente antropológica ou médica, ao controle social. Este controle assume a dupla face de um controle racial e de um controle político de classe. O "elemento negro" ameaçava invadir o mundo branco, destruí-lo. Em seu contágio transforma o branco, ou o assim suposto, em outra coisa que ele temia e odiava. Uma coisa representada pela escura face mestiça da população. Assim, em Nina e em outros epígonos da época, a mestiçagem e o negro, o povo e as massas, aparecem como um óbice à civilização e se definem como um perigo interno biologicamente materializado nas raças que penetram no corpo social, marcando como um fundamento apriorístico, o destino moral e social da nação. Os homens aparecem aqui mais vez prisioneiros das categorias sociais que eles mesmos criaram para instituir o mundo e uma ordem determinada, quanto mais injusto e brutal esse mundo parecia, mais terríveis as categorias se tornavam. Este debate, é importante ressaltar mais uma vez, tem o aspecto de um movimento formador do Estado e de suas políticas, como está bem demonstrado. O que implica dizer que a contradição entre consciência intelectual e consciência nacional,

aprisionada nas categorias raciológicas, têm um papel determinante na formação do aparelho de Estado no Brasil e em suas políticas (Corrêa, 2001; Schwarcz, 1995).

As ciências sociais que se formavam nos anos trinta herdaram este pesado pacote discursivo e diante dele proporão uma saída comum, representada tanto em Freyre como em Ramos. A miscigenação é inoculante, trouxe um elemento genético, atávico, que se representa como uma diferença essencializada. Esta inoculação, entretanto, não é degenerativa, mas generativa e deve se manifestar como assimilação ou aculturação. O que fôra interpretado de modo disruptivo, como semente para o conflito, passa a ser visto em nova chave como algo que se incorpora alimentando a nação como seu substrato profundo, uma seiva interna que fluía secularmente da África e das florestas formando o povo brasileiro, síntese de contradições.

Para que essa saída de emergência (para o problema da mestiçagem) se apresentasse o conceito de cultura teria que ser introduzido. Stocking Jr. aponta o trabalho intitulado "*Changes in the Bodily form of the Descendants of Immigrants*" publicado por Boas como um divisor de águas, neste estudo Boas demonstra como alterações físicas no formato da cabeça processavam-se rapidamente e por fatores sociais, desacreditando e afinal levando a ridículo as medições craniológicas. A influência que as pesquisa de campo de Boas tiveram na percepção de que é a tradição que molda o comportamento e a percepção é seguramente também muito relevante. É importante ressaltar que Boas também se movia por uma agenda ou sensibilidade política comprometida com a luta anti-racista da qual ele como migrante judeu nos Estados Unidos pareceria vinculado. Ora, Freyre constrói no Brasil sua estratégia de legitimidade apelando para a ligação com Boas e surge no horizonte das idéias como o introdutor da substituição de raça por cultura. Assim também, Arthur Ramos, disputando ao mesmo tempo que Freyre o legado de Nina, coloca-se como o grande revisor da obra do Mestre Maranhense justamente substituindo a noção de raça pela de cultura. E nesse ponto quero chamar a atenção para a conexão feita como uma transição entre dois termos que se substituem para recompor o mesmo jogo discursivo. Como está explicitamente colocado em Ramos:

> "*Muito depois haveria de se provar que o pretenso mal da mestiçagem é um mal de condições deficientes de meio social e cultural. Se substituirmos na obra de Nina Rodrigues os termos biológicos de Raça e Mestiçamento pelas noções de CULTURA e Aculturação, as concepções adquirirão completa e perfeita atualidade*"(Ramos, 1962: 57).

Nesta estratégia discursiva o termo, se raça ou cultura, não importa tanto assim, o que importa é criar condições para que se produza um povo adequado aos imperativos da civilização ou do progresso. Como coloca Corrêa:

> "*A trajetória da desgraça teórica em qual caiu a definição de raça, e sua substituição pela de cultura, aponta assim menos para uma ruptura definitiva com que se poderia chamar paradigma determinista do que por uma continuidade entre ambas e, em todo caso, a sua pertinência ao mesmo universo de sentido que a historia da constituição da escola* (Nina Rodrigues) *esclarece*" (Corrêa, 2001: 258).

O que a história da escola esclarece é a imbricação entre interesses de controle e disciplinamento social metamorfoseados como preocupações eugênicas, sanitaristas, médicas, psiquiátricas, etc. O que em Nina aparecia como um desafio, "esfinge do presente", a demandar um esforço de superação pelo bem do interesse nacional, reaparece em Ramos e em Feyre como aculturação e miscigenação, em uma palavra, assimilação. Agora a questão é como transformar a massa desordenada de cafuzos e mulatos em parte integrante do corpo nacional, degluti-los, canibaliza-los, como na inspiração modernista, tão loquaz na formação de certo imaginário freyreano(Sorá, 1998). Raça e cultura participam assim de um mesmo *continuum* estratégico inserido no movimento mais amplo de acomodação entre uma elite branca, ou orientada por valores simbolizados como brancos e ocidentais, e a grande maioria da população, num ambiente de modernização. Este encontro tenso, tantas vezes tematizado nas artes e na cultura popular nacionais, atravessa a história deixando para trás um rastro de carne e sangue. Repetido através de suas mutações, vemos o mesmo movimento de incorporação de uma população inoculante como um mal interno transformado de tabu em totem por uma elite antropófaga. Esta passagem parece tornada possível justamente pela mutação mulata da natureza (raça) em cultura. Uma passagem canibal metaforizada em inúmeros objetos da cultura e na própria associação entre o ato sexual e a deglutição, metáfora amplamente reforçada e enraizada por todo o imaginário sexual associado ao negro e à negra no Brasil e convenientemente amplificada pelo modernismo de 22. A mestiçagem, câncer que corroía a pretensão branca, torna-se elemento operador da integração nacional e ao mesmo tempo de sua modernização caracterizada como subordinante.

Miscigenação e Assimilação

A obra de Ramos pode ser bem encarada como representando a transição dos paradigmas racialistas para os culturalistas indicada acima. Um indicador claro dessa transformação associada está na preocupação com os tipos físicos e as relações entre miscigenação biológica e sicretismo cultural. Podemos ver como Ramos - assim como outros trabalhos da época apresentados, por exemplo, no Congresso Afro-Brasileiro de Recife - repete, apesar de criticar, as classificações raciais dos tipos brasileiros, acrescentando mais variação as listas raciais, critica Roquette-Pinto, por exemplo, por ainda basear-se na cor da pele para dividir os mestiços brasileiros entre Leucodermos (Brancos) ; Faiodermos (Branco X Negro); Xantodermos (Branco X Índio); Melanodermos (Negro). (Ramos, 1962). Para Ramos outras classificações seriam mais adequadas, observe-se que ainda estamos nos anos 30 do século XX preocupados com classificações tais quais as de Lineu. Em texto apresentado por Leonídio Ribeiro e colaboradores ao Congresso de Recife em 1934, encontramos ainda presentes as indistinções entre raça e cultura, marcante, dessa fase de transição. Para Ribeiro e seus colegas a diversidade originária dos negros pode ser reduzida à diferenças em "níveis superiores": *"Ora, caracteres tão distintos do ponto e vista intellectual, social e psychologico, hão de, forçosamente, corresponder caracteres morphologicos especiais*"(Ribeiro et all. , 1988(1937): 157).

Para Ramos, contudo, junto a Freyre o grande conversor deste período, a problemática das diferenças raciais deveria ser reduzida à problemática das diferenças culturais e dos contatos entre as culturas, a discussão sobre a mestiçagem estaria contaminada por mitos e estereótipos dos quais cabia a ciência desincumbir-se. A questão da mestiçagem deveria ser substituída pela problemática, mais adequada aos avanços da ciência, da aculturação. A noção, importada dos estudos sociológicos norte-americanos, faz parte do estudo do quadro de mudanças culturais elaborado pela Escola de Chicago para explicar a integração dos emigrantes na sociedade americana. Os termos do quadro seriam competição, conflito, acomodação e aculturação. Ramos cita a definição de Linton e Herskowits para aculturação:

> *"A aculturação compreende aqueles fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos de diferentes culturas chegam a um contato contínuo e de primeira*

mão, com mudanças conseqüentes nos padrões originários de cultura de um ou de ambos os grupos" (Ramos, 1962:104).

Ramos discute como esse fenômeno processou-se no Brasil com relação às diversas culturas que aqui entraram em contato. Para o caso dos africanos, que nos interessa mais detidamente, o autor chama a atenção para a intensa mistura cultural e para o fato da escravidão deteriorar as condições de reprodução da cultura negra que ficou ao final muito prejudicada e diluída, distante de seus padrões originais, menos em um aspecto, onde a aculturação parece teria se processado mais largamente, paradoxalmente garantindo alguma preservação de padrões originais. Ora, este lugar da aculturação e da preservação é justamente o campo religioso, o candomblé, onde o fenômeno do sincretismo criou a chamada "ilusão da catequese": "*O fenômeno mais marcante, pois denuncia confluências de culturas tão diferentes, como a negro-africana e a européia, é o do sincretismo com o catolicismo*"(Ramos1962: 142). Assim vemos que a religião, e a síntese específica do candomblé sincretizado, é a expressão mais eloqüente do processo cultural geral de aculturação. Uma fronteira ou zona de contato, laboratório para a síntese sincrética que poderia constituir-se no tipicamente brasileiro.

Apesar das disputas pela herança de Nina e das diferenças supostas, Freyre e Ramos tinham mais em comum do que gostariam (Corrêa, 2001). Não é necessário repetir aqui todo o arrazoado freyreano sobre a miscigenação. Sabemos que em "Casa Grande & Senzala" este autor analisa a formação da sociedade e da cultura brasileira através do complexo patriarcal escravista definido no período colonial, assim pôde descrever "proustianamente" as interações entre os grupos raciais/culturais em contato no ambiente escravista como conduzindo, através da acomodação, a uma síntese de antagonismos alojada nas estruturas sociais mas colorida pelas relações pessoais favorecidas pela intimidade hierarquizada entre escravos e senhores. A este livro é imputado o "ônus" de ter consolidado o mito da democracia racial, apesar de Freyre não se referir diretamente a este neste caso. Não o faz diretamente, é bem verdade, mas insiste na harmonia dos desiguais e na síntese de antagônicos. Esta harmonia está em grande parte explicada pelo caráter da colonização portuguesa e do português, ele próprio um povo mestiço, entre a África, o Islã e a Europa. Um povo formado na relação com os mouros de pele escura. Os antagonismos em "Casa Grande & Senzala" estão soberanamente representados pela oposição Senhor e

Escravo, harmonizada dentre outros fatores pela miscigenação (Freyre, 1933; Araújo, 1994; Bastos, s.d.).

Caracterizada como uma sociedade híbrida, o Brasil colonial parece ter sido favorecido por um ambiente de "*quase reciprocidade cultural*" (Freyre, 1995(1933): 91). Freyre que repete de Nina a crença na superioridade "sudanesa", que teria proporcionado ao Brasil "*o melhor da cultura negra*", atribui ao negro a participação fundamental na formação da alma nacional. O trecho é muito citado mas vale a pena revê-lo: "*Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo - ... – a sombra ou pelo menos a pinta do indígena ou do negro*"(Freyre, 1995(1933):283). Tem sido apontado como um mérito de Freyre ter reconhecido ao negro lugar na história do país e na formação da cultura que lhe era constantemente negado. Porventura essa seria uma vantagem relativa em relação aos autores anteriores. Como vimos o negro era a ameaça interna, o Outro inoculante que ameaçava degradar a civilização e a sociedade brasileira, revertendo, mesmo através do mestiço contaminado pelo sangue negro, para barbarismos e atavismos, como os religiosos. Ora, vemos que a partir de agora tudo está muito diferente. Em Ramos o negro está aculturando-se e integra-se a sociedade brasileira através de modelos de transformação como o sincretismo religioso. Em Freyre, o negro é parte integrante da alma nacional, uma vez que está miscigenado e que todos nós temos algo do negro se não no sangue, na alma[25].

Em "Sobrados e Mocambos" a mestiçagem ganha outros papéis. Se no livro anterior representou a formação do caráter nacional e a incorporação do "melhor da cultura negra" ao caráter nacional, neste a miscigenação aparece como um aspecto da modernização do país. O mulato bacharel representa e encarna o elemento de transição entre uma sociedade agrária e escravocrata em decadência e uma sociedade modernizada e urbana, marcada pelo trabalho livre. A transição modernizante do século XIX no Brasil parece caracterizada pela formação de uma mão-de-obra de cor livre e urbana. Em grande numero notadamente no Nordeste, esta mão-de-obra é parda ou de cor, pois mulatos e mestiços teriam ocupado um

[25] Em "Casa Grande..." as relações raciais parecem marcadas pela ambigüidade e pelo indeterminismo das relações fluidas. Suspensa entre antagonismos e conciliações a obra de Freyre, segundo Araújo, parece repetir as ambigüidades de seu argumento recusando-se inclusive a definir ou concluir, permanecendo no campo das explorações. Ricardo Bezaquen Araújo, por exemplo, aponta como Freyre opera com uma categoria de raça que seria neolamarckiana na medida em que incorpora a influência determinante do clima (Araujo, 1994).

nicho específico intermediário no mercado de trabalho ou na estrutura das classes. Ao mesmo tempo são a encarnação de valores médios, transigidos, híbridos ou mestiçados, herdando tanto da cultura branca como da negra, realizando outra síntese modernizante, no sentido de construir a passagem sem traumas de uma sociedade estamental para outra aberta. Esta abertura é justamente marcada pelo mulato. Como coloca ainda Thales de Azevedo, anos depois, a mestiçagem é uma expressão "*do dinamismo social intrínseco de uma sociedade multi-racial*"(Azevedo, 1966: 1).

A mestiçagem representa o movimento contra o imobilismo das castas ou do regime patriarcal e uma vitoria da urbanização e da modernização da sociedade. O mestiço, conceitual e concreto, é o portador da mudança e da passagem, de uma passagem que nunca se completa mas se repõe constantemente. É além do mais o símbolo da mobilidade social permitida por uma sociedade que se representa fluida, aberta e dinamizada pela mestiçagem, mas que na verdade parece ainda amplamente marcada pela retórica e por determinações raciais.

> "*E o mulato é, em traços mais evidentes, o que a raça é, em traços mais pálidos: a negação do biologicamente estático no homem ou no grupo. A afirmação mas clara da mobilidade biológica das raças*"(Freyre, 2000: 686).

Parece claro que para Freyre a miscigenação significa a incorporação do elemento negro (escravo) na cultura nacional, sendo, nesse sentido, assimilação. Não podemos esquecer que esta assimilação representa a vitória, enaltecida por Freyre, do projeto colonial português no Brasil, o que faz parecer totalmente coerente os desenvolvimentos tropicológicos posteriores de apologia à cultura portuguesa, ao colonialismo português nos século XX e a ditadura Salazar (Freyre, 1971; Thomaz, 1996). Ora, o português é o elemento branco na formação nacional, enaltecendo o português Freyre reconduz o Homem Branco ao centro dos dinamismos coloniais e deixa claro que o projeto miscigenado significa a vitória da ocupação portuguesa dos trópicos. O homem brasileiro é o português "melhorado" pelo cruzamento racial e biológico que o fez triunfar nos trópicos, a diferença cultural é, desse modo, deglutida em nome de um projeto de estado e nação. Como Freyre coloca claramente a questão era ocupar e civilizar o país: "*Tenhamos a honestidade de reconhecer que só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir*

aos obstáculos enormes que se levantaram à civilização do Brasil pelo europeu. Só a casa-grande e a senzala"(Freyre, 1995(1933): 244)[26]. Somente o português e seu "colaborador" escravo poderiam cumprir a tarefa de tornar a este país uma nação. Sendo assim "colaboramos" primeiro como escravos, depois como aporte genético. Nesta epopéia ufanista quase podemos ouvir ecos imperialistas da voz marítima de Camões:

"As armas e os barões assinalados
Que, da ocidental praia lusitana,
Por mares nunca dantes navegados
Passaram ainda além da Taprobana,
Em perigos e guerras esforçados,
Mais do que prometia a força humana,
E entre gente remota edificaram
Novo reino, que tanto sublimaram;"
(Camões, 1997: 31)

Ora, esta "gente remota" somos nós. Mas como podemos ser, ao mesmo tempo, os descendentes desta e dos "barões assinalados"? Parece assim que a consciência nacional estaria fundamentalmente fraturada pela duplicidade de uma posição que se reivindica descendente tanto dos colonizadores e conquistadores, a elite canibal a qual me referi; como dos nativos, a gente remota, os povos de cor subjugados no turbilhão colonial de esperma e sangue. Esta contradição parece resolvida em Freyre pela mestiçagem que, a um só tempo refunda uma perspectiva histórico-genética para a formação da nacionalidade; elege uma estratégia como uma saída de emergência para a mobilidade e a mudança sociais encarnadas na figura do mulato; e desqualifica qualquer reivindicação de autenticidade cultural afrodescendente, o que poderia fomentar a formação de um sujeito político autônomo, porventura mais modernizante do que o mulato parece ter sido, haja visto a modernização a que chegamos. Esta identificação afrodescendente seria – e ainda é - sobretudo negada: negros não formam um corpo determinado apartado do país, nem histórica, nem cultural, nem socialmente e, apesar de hoje em dia ser difícil negar a apartação econômica, a comunhão espiritual parece ser tamanha que impede a dissolução do doce vínculo da miscigenação. Nesse sentido, a síntese freyreana, como um instrumento

[26] Tremo em pensar que este mesmo projeto é o que anima as re-qualificações de Freyre no Brasil. O sonho de uma sociedade européia nos Trópicos, possibilitada pela miscigenação e mediada pelo "equilíbrio de antagonismos".

de conversão ideológica, favoreceu a imobilidade – bem descrita nas estatísticas raciais que vimos no capítulo anterior – exatamente ao tentar demonstrar a modernização pela mestiçagem. (Munanga, 1999; Degler, 1976)[27].

Estudos Afro-Brasileiros

O desenvolvimento e estabilização de um certo tipo de olhar sobre o negro, diferente do forjado no período eminentemente racialista, e a consolidação de alguns temas fundantes da cultura nacional, parece dever créditos relevantes a atores determinados, dentre os quais Gilberto Freyre. Esta nova visão, pós-racialista, sobre o negro aprece associada a outros temas, como o Regionalismo, que a partir dos anos trinta e com inspiração modernista começou a incorporar–se ao repertório de definição de um ideal nacional que reservou para o Nordeste brasileiro um lugar quase mítico de reserva de autenticidade ou de *locus* de um Brasil profundo e essencial, ainda não deteriorado pela industrialização. Não deixa de ser desconfortável perceber, como fizemos no capítulo anterior, que o ônus para esta autenticidade parece ser o atraso social crônico e a profunda desigualdade sócio-econômica. Ou seja, a ausência de "modernização" teria permitido que o nordeste preservasse suas tradições culturais, "recuperadas"como símbolos de nacionalidade. Freyre, como se sabe, é autor de um Manifesto regionalista e defendeu o Nordeste de um modo em geral e o Recife em particular como portadores de algo essencialmente brasileiro (Sorá, 1998). A partir desta perspectiva, os congressos Afro-brasileiros dos anos trinta (1934 em Recife e 1936 em Salvador) podem ser vistos como uma das instâncias onde se coagula e negocia, de modo ao mesmo tempo institucional e discursivo, a reivindicação por um olhar mais sensível à interpenetração de saberes distintos, eruditos e populares, na perspectiva de dignificar a cultura negra e de fundá-la como substrato para cultura nacional. Este movimento, bem caracterizado como a instalação de uma certa postura política e

[27] Interrogando sobre as diferenças entre o padrão racial brasileiro e o norte-americano, Carl Degler segue a mesma trilha, acredita que o mulato seja o *locus* desta diferença. Melhor dizendo, a saída de emergência do mulato permitiu, em virtude de diferenças demográficas e históricas, que se formasse no Brasil um estrato intermediário, médio, de mulatos ou homens de cor livres, criando-se um lugar especial e separado para os mestiços. Como veremos mais à frente o surgimento de uma camada intermediária na estrutura das classes dos países coloniais parece ser o aspecto determinante na conformação de padrões de classificação racial. De qualquer modo, para Degler a miscigenação parece se constituir como um fator possibilitador da mobilidade social e da transformação da estruturas sociais exatamente como em Freyre (Degler 1976).

intelectual, parece representar a consolidação dos estudos afro-brasileiros, chamados por Ordep Serra com certa ironia de afro-brasilianismo (Serra, 1995).

Os aspectos anedóticos destes congressos são importantes. O primeiro, organizado por Freyre e apresentado como uma desdobramento da publicação de Casa Grande e Senzala (Mello, 1988), estaria ainda muito marcado pelas transições discursivas entre os paradigmas mutantes de raça e cultura delineados anteriormente. Na introdução do primeiro volume dos anais do Congresso, Roquette-Pinto escreve:

> *"Ao estudar as carcateristicas anthropologicas dos brasileiros, para delimitar, tanto quanto possível, objectivamente, os typos que vem emergindo da grande massa de mestiços, considerei que os nomes vulgares de preto, caboclo, mulato, etc.. estavam secularmente consagrados a todo o individuo pertencente aos contingentes raciaes, sem qualquer definida caracterização anthropologica systematica. Assim, no grande grupo dos mulatos, a analyse anthropologica revelou a existência de typos mais bem caracterisados – (Indice nasal – 72,78,84).*"(Roquette-Pinto, 1988[1935]: II).

Por outro lado, para Freyre, este congresso teria sido marcado por certa informalidade, uma grande novidade da época, que deu cor nacional e popular ao congresso, onde doutores e "*pretas do fogareiro*", sábios e feiticeiros sentarem-se lado a lado para discutir. Deveras, a lista de artigos publicados nos anais revela uma heterogeneidade curiosa entre estudos médico-antropológicos, como o de Leonídio Ribeiro já citado, e depoimentos de líderes populares religiosos. Este congresso pernambucano teria sido um grande sucesso e contou com a participação de eminentes pesquisadores como o próprio Herskowits.

O segundo congresso realizado na Bahia e organizado por Edison Carneiro foi cercado de polêmica. Freyre, ao que parece, boicotou e levantou suspeitas quanto a organização do congresso, suspeitas motivadas pela orientação política de Carneiro, socialista assim como Ramos, e ligado ao Partido Comunista Brasileiro. Freyre chegou a escrever artigos nos jornais duvidando da exeqüibilidade do congresso e pondo em questão a seriedade científica do evento, insinuando que haveria o risco de tresandar-se em aspectos pitorescos, além do que e a relação com o Governo do Estado da Bahia que apoio o congresso pareceu-lhe espúria. Freyre ainda diz, em artigo publicado pelo O Estado da Bahia em 13 de novembro de 1936, que o congresso parecia resvalar para "*a apologia política e demagógica da gente de cor*" (Oliveira & Lima, 1987: 129). Estas brigas parecem girar em torno da disputa pela primazia dos estudos sobre o negro. Como já vimos Ramos e

Freyre estavam empenhados em disputar o espólio de Nina Rodrigues, cada qual reivindicando primazia e Freyre, tido como notório vaidoso, estaria incomodado com a realização do Congresso sem sua supervisão direta. Ramos no prefácio ao segundo volume do Congresso faz questão de enfatizar a herança de Nina:

> "*É que desde de 1926, na Bahia, o nome de Nina Rodrigues, o sábio iniciador dos estudos negro-brasileiros, foi retomado no propósito firme de uma re-interpretação do problema negro-brasileiro, à sombra de sua escola immensa*" (Ramos, 1936).

Este segundo congresso afro-brasileiro, como o primeiro, reuniu intelectuais e o povo-de-santo, como o próprio Martiniano do Bonfim, seu presidente do honra, Mãe Aninha e outros. Para Dantas, como já vimos, estes congressos foram a apoteose do projeto de domesticação intelectual dos candomblés, realizado por intelectuais brancos que procuravam exaltar o aspecto cultural, simbólico, pitoresco ou arcaizante das manifestações como um projeto de dominação política ancorado, por outro lado, em práticas clientelísticas e no favor, assim como na administração de relações pessoais de poder. Para Serra, este afro-brasilianismo, culturalista em sua essência, repousa na interface entre gêneros diversos - como a literatura, a memória e análise sócio-antropológica - reunidos em torno de um campo de interesse, as manifestações culturais negras, reeditadas como sobrevivências ou atavismos, especialmente o candomblé, que além de testemunho do "passado" africano é a fronteira fundamental do sincretismo e da aculturação, arena do processo mais amplo de amalgamação do povo brasileiro. (Serra, 1991; Dantas, 1988).

É preciso concordar com Bacelar, por outro lado, que este interesse e a centralidade dada às manifestações afro-brasileiras não se deve a uma eleição arbitrária dos intelectuais, mas a força e o vigor que estas manifestações pareciam ter para a massa da gente negra na Bahia (Bacelar, 2001). Se é verdade que houve uma certa manipulação da relação entre intelectuais e povo-de-santo, tradições religiosas populares dispersas e o mundo das letras, estas manipulações não tiveram só um sentido e como procurei apontar deram-se em um ambiente marcado pela *agency* afrodescendente.

Escolhi, não sem alguma vacilação, chamar de Estudos Afro-Baianos a versão baiana destes Estudos Afro-brasileiros que parecem marcados pelo desejo de controle e disciplinamento e pela folclorização e entronização da cultura, descolada das circunstâncias

sociais que a sustentam. Estes Estudos Afro-Baianos consolidaram um temário específico sob uma forma institucionalizada nos textos e em estruturas organizativas como a universidade. Estes conteúdos parecem bem representados pela idéia de anterioridade da cultura africana e pela vontade colecionante (o espírito do colecionador de borboletas). Baseados, além do mais, na ênfase na assimilação ou mestiçagem, os Estudos formam um arcabouço para a interpretação do Brasil que reserva um lugar determinado para afrodescendentes, "pretas de fogareiro" ou "velhos feiticeiros", este lugar parecerá na Reafricanização ao mesmo tempo contestado e reinstalado num movimento complexo e em si mesmo contraditório, como veremos.

Os Estudos Afro-Brasileiros começaram a ser contestados e a perder a hegemonia dos estudos sobre relações raciais no Brasil a partir dos anos 50 com profissionalização das ciências sociais e com os desdobramentos do Ciclo da UNESCO de pesquisa sobre relações raciais no Brasil. O conjunto de pesquisa conhecido como Ciclo da UNESCO se realizou seguindo as recomendações da 5ª sessão da Conferência Geral da UNESCO em Florença que aprovou o projeto de pesquisa delineado pelo próprio Arthur Ramos, por essa época Diretor do Departamento de Ciências Sociais deste órgão. Nesta mesma conferência aprovou-se a 1ª Declaração sobre Raça que sob o impacto das atrocidades nazistas negava qualquer determinação para raça e procurava desqualificar cientificamente qualquer afirmativa racista. Após a morte de Ramos, Alfred Metraux – amigo e "mentor" de Pierre Verger - assume em abril de 1950 o Setor de Relações Raciais do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO. O Brasil foi escolhido para laboratório das pesquisas sobre relações raciais graças a sua fama de "paraíso racial" e aos esforços de alguns intelectuais brasileiros e estrangeiros ligados a UNESCO (Maio, 1999).

O projeto iria inicialmente concentrar-se na Bahia mas depois alargou-se, graças ao concurso de Bastide e de Freyre, para São Paulo e o Recife, envolvendo institucionalmente o Instituto Joaquim Nabuco, o Convênio Universidade de Columbia / Estado da Bahia, a Universidade de São Paulo e a Escola Livre de Sociologia e Política. A pesquisa envolveu nomes como o próprio Bastide, Oracy Nogueira, Thales de Azevedo, etc., e acabou por concluir que o Brasil não era o paraíso racial uniforme que se imaginava, revelando diferenças regionais importantes e um resíduo de discriminação racial muito forte (Maio,

1999). O aspecto talvez mais importante do Projeto talvez seja oportunidade de profissionalização e institucionalização das ciências sociais que a iniciativa proporcionou.

Roger Bastide foi parte importante do processo, apaixonado que era pelas coisas do Brasil e pela cultura negra brasileira, como ufanisticamente se repete até hoje. Bastide chegou a São Paulo em 1938, convidado para participar, substituindo C. Lévi-Strauss, da organização da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, ficando no país até 1954 (Queiróz, 1976). Em 1944 faz sua primeira viagem ao Nordeste e toma contato com o candomblé na Bahia e com o Xangô de Recife, encantando-se e dando início a uma longa relação. Para Bastide, segundo Fernanda Peixoto, estudar e compreender o candomblé seria compreender o Brasil em sua forma sincretizada com a África, seria além do mais compreender o candomblé como inserido em estruturas sociais. Esta África no Brasil, por outro lado, seria ela própria resultado de leituras e interpretações, justaposições sincréticas realizadas nesta margem do Atlântico. (Bastide, 1971; Peixoto, 2000). O candomblé africano no Brasil e seu sincretismo com o catolicismo representa ao mesmo tempo o indicador das sínteses sincréticas de um país em transformação cultural e o lugar de re-elaboração mais viva destas justaposições. O homem negro, habitante de dois mundos paralelos, com sua prática comunica e transforma reciprocamente estes universos[28]. Na encruzilhada entre os Estudos Afro-Brasileiros e o Ciclo da UNESCO, Roger Bastide entra no jogo destes entrelaçamentos que procuro descrever não como um autor culturalista ou assimilacionista, mas como o principal introdutor da herança de Herskovits, da procura de correlações culturais entre a África e o Novo Mundo e da consolidação do modelo de "mentalidade africana" que já discutimos, este modelo e a idéia de cultura de resistência que discutiremos no capítulo III transferiram-se com vigor para o núcleo das discursividades reafricanizadas, como veremos.

Sincretismo, Hibridez, *Mestizaje*

Veremos agora algo sobre o debate da mestiçagem em outros contextos que não o brasileiro. Longe de mero exercício vazio, este contraponto com outras realidades nacionais

[28] A herança de Herskovits nos estudos sobre sincretismo religioso mostra a história do candomblé na Bahia como uma história de sincretismo, formado por acomodação e resistência. Apter chama atenção entretanto para o caráter dinâmico e contra hegemônico das práticas sincréticas no Novo Mundo (Apter, 1991).

e regionais parece muito importante para desprovincializar nossas próprias visões, em geral reificadas e essencializadas, sobre a mestiçagem e sobre o caráter da mestiçagem no processo social brasileiro. Veremos também alguns desdobramentos teóricos contemporâneos sobre a questão do ponto de vista de intelectuais estrangeiros que têm pensado a miscigenação em contextos mais amplos, associados à expansão global do capital sobre sociedades tradicionais em diversas partes o mundo.

A América Latina e o Caribe são arenas importantes da miscigenação ou mestiçagem cultural. Ao contrário do que se imaginou por muito tempo o Brasil está longe de constituir um caso excepcional ou único, no qual a retórica da nacionalidade se construiu com base em discursos racializados de miscigenação cultural como mestiçagem biológica. O peculiar isolamento brasileiro favorecido pela exclusividade da língua e pelas dimensões continentais do país certamente influiu nesse processo, mas também o interesse das elites brancas em cultivar uma imagem de excepcionalismo étnico e cultural proporcionou este distanciamento (Hanchard, 2001). O México, por exemplo, é um caso evidente de construção de uma imagem nacional mestiça, inclusive com o concurso objetivo de intelectuais. Após a revolução mexicana de 1905, os indígenas e os mestiços, *las castas*, de elemento deletério da integração e da integridade nacional *criolla* passaram a ser valorizados como imagem da nacionalidade profunda. Os negros teriam inclusive desaparecido do cenário cultural e racial do país, fenômeno semelhante a outros países como o Equador e Venezuela que, como veremos, produziram uma invisibilização dos descendentes de africanos. Apesar de sua óbvia presença física estes foram depreciados nas representações dominantes ou representados como residuais, vestígios quase arqueológicos da cultura primitiva e da escravidão, privilegiando-se uma construção do indígena como o subalterno nacional por excelência. Importante salientar que o fato carnal da mestiçagem ou das relações sexuais entre indivíduos construídos como racialmente diferentes – construção que só faz sentido no âmbito geral do encontro colonial – foi uma constante onde quer que tenha havido situação de contato entre homens dominantes e mulheres subalternizadas ou inferiorizadas como nativas. Apesar das narrativas românticas, este encontro tem uma direção determinada historicamente e vai do mais forte para o mais fraco, o primeiro objetificando o segundo como objeto da satisfação sexual e como força de trabalho racializada, uma vez incorporada culturalmente nos quadros hierárquicos da estrutura social

colonial. O *mestizo* permaneceu, dado o caráter ilegítimo das uniões inter-raciais no México colonial, como sinônimo de bastardo até que chegasse a revolução e seu refundação do ideal nacional mexicano(Beltrán, 1970).

Os mulatos, como classe intermediária, foram em outros casos reconhecidos como uma *casta* de libertos. Como no Uruguai, onde os descendentes livres os escravos não seriam cidadãos plenos, mas "libertos" compondo uma casta separada até a abolição em 1842: "*After a while 'pardo' or 'mulatto' became synonymous with 'freedman'*". (Rama, 1970: 35). A obsessão com o branqueamento parece, por outro lado um corolário na América Latina para a política cultural da *mestizaje*. No México, na Venezuela, no Equador, na Colômbia e no Brasil (Beltrán, 1970; Navarro, 1970; Rahier, 1995-96; Rama, 1979; Rivera, 1981; Wade, 1997; Wrigth, 1996). Uma política baseada, em muitos destes países, pela ação direta e objetiva dos estados que, como no Brasil (Santos, 1997), estimularam a emigração branca como forma de substituir a mão-de-obra negra, indígena ou africana e proibiram nesta migração a entrada de negros ou asiáticos, impedindo além do mais a formação de uma classe trabalhadora numerosa, racial e culturalmente distinta de seus dominantes.

Na cidade colombiana de Cali, apesar da ampla mestiçagem os padrões de segregação e discriminação social e inclusive espacial, são racialmente determinados, estruturando as zonas urbanas de gradações sócio-econômicas marcadas pelo *continuum* racial (Giraldo e Quílez, s.d.).Peter Wade descreve como, apesar da desigualdade e da segregação "*La Idea de una 'democracia racial' em Colômbia todavía se difunde*" (Wade, 1997: 33). Este projeto de mistificação em torno da democracia racial na Colômbia é para Wade um projeto dirigido pelas elites que projetam uma imagem da Colômbia mestiça ou mista, com a paradoxal conseqüência de invisibilização dos negros. O branqueamento, com sua conseqüência imigratória excludente, também está presente neste contexto como uma ideologia nacionalista de "*blanqueamento*", que revela o caráter profundamente hierarquizante da mestiçagem na Colômbia, o mestiço neste caso é assimilado como a saída de emergência em direção ao branco e como a negação do negro como sujeito político e identidade cultural.

O surgimento histórico do mestiço- em suas variações nacionais- deu-se no interior da estrutura política e econômica do contexto colonial. O que significa dizer que, em outros

termos, tem a ver com a formação das classes e a estruturação social correspondente, acomodatícia das diferenças culturais como engrenagens necessárias para reprodução desigual do sistema de privilégios convenientemente chamado de cultura nacional

> "*Las releacionesacción / estructura y raza economía política son transversales, no paralelas. Cuando, por ejemplo, hablo de orden racial que es estructurado por factores económicos, quiero decir que los factores económicos estructuran tanto las elecciones individuales de las personas acerca de la raza y la etnicidad como los patrones de raza y etnicidad que emergen de esas elecciones, pero que simultáneamente constituyen el contexto en el que dichas elecciones fueran generadas*"(Wade, 1997: 60).

Assim também no Equador a "*elite branca e branco-mestiça reproduziu uma 'ideologia equatoriana' de identidade nacional, que proclama o mestiço como protótipo da cidadania moderna equatoriana*" (Rahier, 2001: 809). Esta ideologia pressupõe o desaparecimento do negro ou sua representação subordinada, ridícula, folclórica (Rahier, 2001; 1998). Na Venezuela, a identidade nacional aparece metaforizada com a idéia de "*Café con Leche*", expressão notorizada pelo poeta e político Andrés Eloy Blanco em 1944. Este modelo "*Café com Leche*" de relações raciais coloca, obviamente, o mestiço no centro das representações e advoga fortemente o "*withening*" da população, uma vez que o polo branco do *continuum* miscigenado é visto como o mais prestigioso e uma vez que, como vimos para o Brasil, o modelo prevê mudanças e mobilidade. Mobilidade e mudanças em direção ao branco e à integração como o repúdio correspondente ao africano e ao negro. Neste caso também a imigração branca planejada foi uma peça importante utilizada pelas elites em seu projeto - que nestas alturas não parece mais apenas nacional, mas hemisférico - de consolidação de uma identidade nacional branca e excludente ao mesmo tempo que assimilacionista (Wright, 1996). Não deixa de ser curioso notar que até mesmo adágios populares se repetem, como ecos do branqueamento, em diferentes contextos:

> "*The racial lexicon in Venezuela abounds with phrases that show change toward social whiteness. The must widely used adage, the 'money whitens', also suggest that Venezuelans do not base their prejudices primarily on racial criteria.* "(Wright, 1996: 6)".

Mesmo na Venezuela, onde negros e mestiços tiveram lugar importante na agitada vida política nacional, o imperativo do branqueamento, corolário da mestiçagem latino americana impôs suas prerrogativas. Crises políticas de liderança nacional, como em Porto

Rico, parecem ter no pós-independência latino-americano colocado as elites *criollas* ou nacionais na difícil situação de compor com as massas populares e mestiças, este contexto parece ter favorecido no Caribe e na América Latina a solução mestiça, (Rivera, 1981). Em outros contextos esta solução/composição não pareceu possível. Por exemplo, no âmbito do Hoetink chamou de "variante norte-européia".

H. Hoetink discute os padrões de relações raciais comparativamente e propõe as variantes ibérico e norte-européias como parâmetros para compreensão das modernas relações raciais existentes no Caribe e no sul dos Estado Unidos. Estes padrões podem ser assim sintetizados, em um dos casos haveria apenas dois grupos raciais: brancos e negros, sem lugar específico para o mestiço, este é caso norte-americano, na verdade, hoje em dia compreendido como a grande exceção étnica; em segundo lugar haveria o modelo caribenho onde surgiria uma categoria intermediária e separada de mestiços (Hoetink, 1971). Hoetink explica estas diferenças no padrão racial por meio das diferenças de composição demográfica e principalmente da posição dos brancos *vis-à-vis* os negros, indígenas e mestiços. No sul dos Estados Unidos, a presença de uma massa de brancos pobres disputando espaço com negros jogou os mestiços para o mesmo lado dos negros. No Caribe, a presença de uma elite mestiça impôs aos brancos um tipo de equação mais complexa. A problemática de Hoetink, é bom que se diga se refere ao problema da homogeneização ou de como uma sociedade "multicultural" segmentada atinge integração.

Muitas sociedades africanas modernas são um exemplo e tanto de sociedades segmentadas, nestas o mestiço tem adquirido outras conotações e outros lugares sociais, dependentes de fatores tais como a adaptação de identidades tradicionais à vida urbana e políticas racializadas de estado. Como podemos ver através da monografia clássica de Abner Cohen sobre os Hausa da vizinhança de Sabo, em Ibadã na Nigéria, muitas sociedades africanas tem sido descritas como aquelas nas quais a modernização e a vida urbana conduziram a uma redefinição das identidades sociais que passam a atuar como grupos de interesse, no sentido de interagir articuladamente frente às demandas da modernização (Cohen, 1969). Por outro lado, nos países onde mais agressivamente desenvolveu-se uma política de estado racial e formas institucionalizadas de segregação legal, como a África do Sul e a ex-Rodésia, os grupos raciais constituíram-se em divisões sociais simplificadas, superpostas as divisões "tribais" ou por grupos étnicos. A

mestiçagem, mesmo nestes contextos onde o mestiço parece tão perturbador, diferentemente da América Latina, ocorreu. Na Rodésia, as uniões ilegais, condenadas com a morte, seriam apenas aquelas entre um homem africano e uma mulher branca, as relações sexuais entre um homem branco e uma mulher negra não seriam *per si* condenáveis, revelando a vinculação estreita entre ordens raciais e de gênero (Michtell, 1970). Apesar destas interdições criou-se na Rodésia um grupo específico de mestiços capaz de reproduzir-se socialmente ao mesmo tempo em que se reproduz biologicamente. Nestes contextos: "*race was thus 'pervasive' in the social structure in that it provide a primary basis or ordering social relations in nearly all social situations*" (Mitchell, 1970: 321).

A África do Sul é, entretanto, o exemplo clássico de extrema racialização social como separação e quase ontologização das raças. Neste caso, a mestiçagem tem uma aparência muito específica enraizada na história peculiar da África do Sul de um modo em geral e da Colônia do Cabo em particular. É preciso primeiro observar que a Colônia do Cabo, uma sociedade complexa e multirracial surgida no século XIX, cheia de misturas culturais e de miscigenação, lugar de encontro entre a África, Ásia e Europa, formou-se como uma sociedade colonial escravista. Observavam-se, nesse sentido, categorias sociais caracteristicamente coloniais, como as castas latino-americanas, dividindo a população entre indígenas, europeus, escravos e os descendentes destes grupos, isolados ou em mistura. Teríamos os africanos, chamados *Kaffir* (infiéis em árabe) pelos europeus que seriam, principalmente, os povos banto, a principal maioria; os brancos, divididos entre os de fala inglesa e os *boers* de origem holandesa que desenvolveram língua própria, o Afrikaner e se consideram autóctones; os asiáticos, da índia e Paquistão que vieram como trabalhadores contratados; e outros povos africanos com organização social mais simples que os bantos(Berger, 1970). A África do Sul desenvolveu-se como uma sociedade propriamente colonial, diferentemente do que ocorreu em outras sociedades africanas, isso quer dizer que constituiu-se uma população branca "nacional" que via a si mesma como autóctone e que via os africanos como nativos inferiores e não civilizados. Ao mesmo tempo, foi o país africano que mais se desenvolveu e urbanizou no século XX alcançando, no que diz respeito aos brancos padrões de vida europeus.

Os *coloured*, descendentes de escravos africanos, malaios e malgaxes, desenvolveram nesse contexto uma vida social paralela. As regras para classificação racial

na África do Sul seriam, entretanto, confusas e faltando uma definição clara e simples de negro ou branco, como nos estados Unidos, onde a mistura de sangue implicava automaticamente em enegrecimento. Neste caso, fatores sociais e biológicos combinavam-se de forma complexa. Só com o avanço do *apartheid*, após a segunda guerra mundial, esta classificação tornou-se mais rígida e clara. A partir do "*Population Registration Act*" em 1950, todos tiveram que se identificar racialmente e recebendo esta identificação nos documentos oficiais, daí pra frente toda a vida dos sujeitos reger-se-ia em termos raciais, que implicavam privilégios e sanções previstos em lei, como no "*Reservation of Separates Amenities Act*" de 1953. Enquanto o grupo branco estava basicamente dividido em termos de classes sociais, no grupo *coloured* além das classes se encontravam outras nuances de hierarquia e poder baseadas nos fenótipos raciais, de modo que internamente ao grupo *coloured* formou-se um *continuum* racial que não existia no resto da sociedade, como se a sociedade *coloured* tivesse suas próprias regras internas. Regras, aliás, muito semelhantes aos sistema racial brasileiro tal como ele tem sido descrito, de modo a que uma aparência mais branca conferiria mais poder.

> *".. the colored group is the only internally differentiated on basis of physical traits. All others things being equal, the more closely a colored resembles a white person skin color, hair texture, and facial features, the higher status is*"(Berger, 1970: 360).

Os *coloured* procuraram desenvolver sua cultura própria, alternativa e separada, como os grupos de "*Coons*" do carnaval da cidade do Cabo, uma forma associada dos "*black ministrels*" americanos que visitaram o país no começo do século. (Martin, 2001, 2000). Esta cultura *coloured* tem sido entendida como uma cultura creola ou híbrida que se apropria das formas culturais do Outro dominante, dando-lhes novo sentido e utilizando-se de seus elementos a para formação de sua própria identidade, de modo semelhante ao que ocorre em contextos coloniais como o caribe, os mestiços sul-africanos, nem europeus, nem nativos, tiveram que "inventar"uma cultura feita de traduções e hibridismos, tal qual se argumenta ocorreu na América Latina e no Brasil.

Os *coloured* surgiram na Colônia do Cabo como uma forma de classificar a população de cor livre ainda durante o período da escravidão, é uma categoria "residual" na medida em que recolhe os fragmentos heteróclitos da miscigenação que não poderiam ser encaixados na estrutura "essencialista" das categorias raciais sul-africanas. Diferentemente

da América Latina os *coloured* não poderiam, todavia, representar uma alternativa para a mobilidade do sistema, "*Colored is therefore an intermediary category, but not a mediatory category*"(Ribeiro, 1996.), na medida em que estariam prisioneiros dentro da estrutura racial rígida do apartheid, no qual o princípio essencialista de racialização define inapelavelmente alguém como branco ou negro, não sendo nenhum dos dois deverá ser *coloured* e assim imobilizado no interior desta categoria. Para Fernando Rosa Ribeiro, nesse sentido, os *coloured* não puderam ser o que os mestiços foram para as sociedades latino americanas ou brasileiras:

> "*The potential of coloured-ness or mestiçagem to transcend racial polarization has been the cornerstone of the Brazilian conception of nationality in past sixty years. However, this transcending potential of the category has been rejected in South Africa. We might say that essentialism in Brazil was somehow transcended trough valuing mestiçagem or blood-mixing, whereas in South Africa, with the rejection of any possibility of a compromise or mediation (..), essentialism has predominated*"(Ribeiro, 1996 : 129).

Apesar da acuidade das observações de Ribeiro, não seria esta a interpretação que faria, uma vez que o mestiço tornou-se entre nós uma verdadeira entidade supracontextual, como uma essência definidora da identidade nacional justamente como uma identidade média ou transitiva. Ora, esta identidade é, com vimos, transversalizada pelo ideal do branqueamento, comum a outras sociedades latino-americanas, e além do mais todo este discurso mestiço está calcado sobre bases raciais essencializadas, nesse sentido a mestiçagem está essencializada como fundação do nacional e não têm o caráter de hibridação transgressiva que assume em outros contextos. Na verdade, é ainda muito forte a crença de que o Brasil encontrou uma "solução" para o problema racial que apesar de imperfeita é menos essencialista ou perversa do que outras. Uma solução que, além do mais, seria prazerosa, criativa e amena, baseada na mestiçagem e por conseqüência na sexualidade e na sedução.

As diferenças entre as relações raciais na África do Sul, nos Estados Unidos e no Brasil foram discutidas por Anthony Marx. Para este autor as diferenças estão localizadas na historia política da formação do estados nacionais e suas respectivas disputas e conflitos. Na medida em que os brancos precisaram, para constituir-se nacionalmente, realizar acordos entre si após violentos conflitos como a guerra anglo-boer na África do Sul e a Guerra da Secessão nos Estados Unidos, tiveram que eleger um bode expiatório.

Estes foram os negros e seus descendentes considerados separados ou isoladamente. No Brasil, na medida em que a massa escrava, numerosa e inquieta por todo o século XIX, parecia representar um desafio imediato muito maior, como aliás parecem ter percebido com clareza médicos e antropólogos nossos conhecidos, e como não houve nenhuma grave fratura nas classes dirigentes, graças a natureza do colonialismo e do estado colonial no Brasil, o grande perigo a ser aplacado seria a massa de negros e mestiços, virtualmente toda a base da população brasileira no século XIX . Para Marx, além disso, o Estado faz a raça, são políticas deliberadas de Estado que conduzem à racialização da sociedade, em conjunção aos interesses negociados e disputados em processos mais ou menos sangrentos ou pacíficos.

> "*Selective exclusion was not tangential to nation-state building, as liberal argue, but was instead central to how social order was maintained. If constructions of race and nation-states have been so linked as prominent developments of this century, focusing on the former will also reveal fundamental aspects of the nation-state building not otherwise apparent*"(Marx, 1998: 3).

O sincretismo religioso também em Africa é um território relevante de miscigenação e negociação política e cultural, como o caso do *zionism* na África Central e do Sul demonstra (Comaroff, 1985; Fry, 2000). Neste caso, o contexto da relação é a expropriação colonial e o avanço do colonialismo branco, muito concretamente representado pelos *boers trekkinvolk*. Por outro lado, é a expansão do capital que cria os canais por onde o *Christian Catholic Apostolic Church in Zion* criada nos Estados Unidos em 1896 e introduzida em Johannesburg em 1904, chega até sociedades africanas, como chegou em *Mafeking* entre os *Tshidi* de Botswana. O *zionism* no caso específico dos *Tishidi* é apresentado como uma mediação entre estruturas tradicionais e relações sociais modernizantes, dando oportunidade para o povo elaborar suas próprias interpretações e saídas (Comaroff, 1985). Práticas sincréticas têm sido interpretadas como formas de adaptação à mudanças sociais, como no caso dos *Tishidi*, onde novas formas são associadas a formas culturais tradicionais como um modo de acomodação ou de reinvenção criadora e crítica. O contexto mais freqüentemente invocado para a transformação acelerada na África é o da modernização ou incorporação de *modus vivendi* e estruturas sociais reguladas por relações monetárias. É neste contexto de modernização, de "destruição criadora" que abala as bases anteriores das

sociedades africanas locais, que Amselle baseia sua explicação sobre a formação e transformação de um conjunto de sociedades africanas (fulani, bambara, malinke) e seus respectivos organismos políticos. A tese inovadora de Amselle é que estas sociedades estavam integradas política e economicamente numa mestiçagem original, em círculos de influência onde encontraríamos estruturas sócias mais complexas, com a presença do Estado, interagindo como sociedades de menor escala, sem prejuízo de diferenças culturais. Com a expansão colonial e a destruição destes sistemas de integração, muitas sociedades "regrediram" para um estágio "tribal" e de isolamento que não existia antes. E mais, foram "inventadas" pelo pensamento colonial como culturas e sociedades autônomas, recebendo nomes e um conteúdo essencializado e fetichizado. A idéia da tribo africana isolada da civilização na selva é, nessa abordagem, um mito branco (Amselle, 1998).

Do mesmo modo, para Canclíni, o sincretismo na América Latina significa, a incorporação criadora de novos códigos culturais como uma forma de reflexão e de reação dos povos indígenas e camponeses à modernização, ao avanço da mídia e da colonização da vida cotidiana pela mercadoria. Nesse sentido, o sincretismo seria uma das formas de entrada na modernidade na América Latina "*donde las tradiciones aún no se han ido y la modernizacion no acaba de llegar*"(Canclíni, 1989: 13). Estas relações sociais hibridizadas podem ser denominadas de crioulas em analogia às formas de linguagem mestiças, surgidas em contexto coloniais nos quais uma língua oficial - colonial - é "alterada" pelo falar popular, nativo ou negro que sincretiza estruturas gramaticais subalternas com o léxico imposto. Para Hannerz, estas creoulizações fazem sentido no contexto da relação desigual centro-periferia no qual parecem ganhar um conteúdo proeminente colonial (Hannerz 1996; 1997).

Podemos ver, desse modo, forte ênfase teórica associando hibridez, modernização e alteração cultural em contextos de mudança, na África e no novo mundo. Entendida dessa forma a hibridez possui um caráter disjuntivo que produz a diferença e a diferenciação, cria fissuras nas representações dominantes, deturpa ou desvia significados estabilizados, introduz a mudança e a transformação e não é apenas dinâmica, mas desestabiliza formulações cristalizadas e institucionalizadas (Martínez-Echazábal, 1999). Nesse sentido essa é uma abordagem muito diferente daquela marcada pela associação entre miscigenação e assimilação que discutimos.

Pieterse parece fazer uma defesa quase programática do hibridismo contra seus opositores, quer seja aqueles que desqualificam o sincretismo como de fato operativo em contextos reais, quer sejam aqueles que o desprezam como parâmetro normativo para a ação criativa. Em contextos africanos explicitamente citados a hibridização caracterizaria as modernidades tipicamente africanas (ao que parece não teria a mesma prevalência para as modernidades européias, o que parece um *parti pris*). A hibridez seria importante porque desestabiliza fronteiras e confunde os limites, uma propriedade aliás comumente apontada para os mestiços ou categorias sociais híbridas. A mistura impediria que se definam claramente fronteiras e diferenças, seria assim até um forte antídoto anti-racista, segundo Pieterse, no que repete a *doxa* raciológica brasileira(Pieterse, 2001). Ora, a história das políticas de mestiçagem no Brasil demonstra que a indefinição de fronteiras raciais não só não impede mas até favorece a discriminação com conteúdo, bases históricas e retóricas plenamente raciais; esta indefinição também não impede procedimentos de essencialização, tanto em nível mais amplo, como é o caso da "morenidade" no Brasil , como em âmbitos mais limitados como é o caso do candomblé, como vimos. Se isto parece ser um problema para a sociologia global das relações raciais, a raiz do desconforto reside justamente na desmistificação de um sistema social de acomodação racial que apesar de sua auto-imagem de cordialidade preserva e na verdade reproduz estruturas de segregação e violência.

A mestiçagem parece ser vista como uma vantagem para Pieterse e outros autores na medida em que dessencializa identidades fixas e desfetichiza fronteiras. Não me parece necessário recordar que o homem branco, ao que parece imune ao hibridismo, permanece tão essencializado e fetichizado como sempre. Re-presentado como o Universal, que não é sincretizado, mas sincretiza, "fertiliza" (no caso do Brasil, diríamos, canibaliza) outras culturas transformando-as. As transformações e hibridizações que o curso de cinco séculos de modernidade e expansão ocidental produziram na própria Europa ou na auto-imagem do homem branco não parecem relevantes, nem mesmo existentes, não constituindo um tópico específico de estudos nem um corpo de problemas, a não ser em suas versões alarmistas e racistas que identificam o perigo da degradação do branco pela mestiçagem. Vemos sempre repetido o modelo no qual cultura nativa e quase naturalizada é hibridizada pelo ação do contato e da modernidade, invariavelmente associados ao homem branco como o agente colonial, as observações sobre a África são, nesse sentido, exemplares. A hibridez o

jovens da periferia de Recife articulam o RAP norte-americano como elementos da musica popular pernambucana[31]. Este processo *desde abajo* não é exclusivo de situações coloniais, mas nelas parece ganhar maior visibilidade e vigor, não em virtude de alguma propriedade específica dos "povos-de-cor", mas em função de características determinadas da situação social (racial) colonial ou pós-colonial. A indeterminação e a fluidez nestes contextos contrasta com a fixidez de sociedades altamente institucionalizadas e autocolonizadas por séculos, como as européias. Nesses casos, hibridação associa-se a modernização na medida em que, como coloca Canclini, povos subalternos se apropriam de elementos do léxico dominante em estratégias de reversão e subversão, afirmando-se como sujeitos políticos e epistemológicos. O sincretismo religioso, a mistura por excelência para o caso dos Estudos Afro-Brasileiros, parece estar determinado como uma variante da interação entre formas culturais dispersas e um modelo de normalização e centralização concretizado pela figura das igrejas ocidentais. O culto aos orixás sob a capa da religião católica, ou a justaposição, fusão quase indissociável entre formas de culto, é visto como contra-aculturação ou resistência, um ardil que leva para dentro de formas autorizadas formas interiores e essenciais, não autorizadas.

A política da miscigenação de estado praticada por diversos países latino-americanos tem, entretanto, outro caráter. A miscigenação, como formadora da nacionalidade nas ideologias nacionais latino americanas, ainda que envolvida em processos de modernização, substituição do trabalho escravo por trabalho livre e adoção de novos padrões de regulação e controle social, tão bem descritos em "Sobrados e Mocambos", não opera na história como uma prática disjuntiva ou crítica, mas como uma síntese convergente mobilizada em torno de um repertório de itens artificialmente entronizados como indicadores da mestiçagem fundamental, estabilizada como a identidade nacional. As narrativas de miscigenação no Brasil não são, nesse sentido, narrativas de emancipação, mas de subordinação. Os mestiços, que no caso do Brasil seriam a grande maioria da população, "produziriam" uma cultura mestiça, sincrética e crioula, esposada pelo estado branco como a cultura nacional que é fetichizada e apresentada como uma síntese original, equilíbrio de antagonismos, que se estabilizam como uma face nova, original no mundo. Esta miscigenação é, além do mais, pensada como obra do homem

[31] Cf. p. ex. Crook, 2001.

branco, ou em versões mais amenas, como permitindo que a civilização européia instale-se nos trópicos, através da mistura de "sangues" um novo povo é formado como um objeto para o Estado e para as elites. Assimilação ou miscigenação são, assim, termos intercambiáveis. Esta assimilação é modernizante e ao mesmo tempo subordinante porque engendra imediatamente uma escala de valores raciais na qual os mestiços (os mesmo produtores da cultura) e os negros (depósitos de autenticidade e pureza e estoque miscigenante) permanecemos inferiorizados nas representações da cultura e super explorados economicamente residindo nos estratos mais baixos da hierarquia social com as sempre honrosas e episódicas exceções.

Todo este debate usa de forma espúria as bases "reais" da miscigenação biológica, que só pode parecer tão saliente na medida em que imaginemos que uma diferença racial essencial separa grupos humanos como brancos, negros e etc. É óbvio e auto-evidente que sem raças não pode haver miscigenação. Esta miscigenação racial é pensada facilmente em termos culturais em virtude da comunicação que existe entre os dois termos na história da formação dos Estudos Afro-brasileiros, como vimos. Seja com relação aos discursos oficiais sobre a miscigenação, seja com relação às práticas concretas, dispersas e multi-variadas, os temas da miscigenação para o caso brasileiro parecem comprometidos com a história da dominação racial de modo irrevogável, como a história da consolidação de um pensamento propriamente racial que têm a invencível propriedade de fazer-se presente sem estar pronunciado e de produzir efeitos sem ser identificado. No conjunto dos procedimentos ideológicos de fabricação do consenso o mestiço aparece ontologizado, está posto. Em nome da clareza e da justiça seria desejável vê-lo deposto?

Observemos que no caso dessa miscigenação "oficial" não estamos tratando de um processo iterativo, recursivo ou performativo de hibridação, mas da eleição de um tipo, o mestiço e suas variantes como a mulata ou o malandro, folclorizados e hiper-representados como um paradigma do povo brasileiro, uma representação plena de conteúdos morais e ressonâncias políticas. É uma falsificação conveniente propagar-se que o Brasil é um laboratório racial-cultural em ebulição onde a criatividade e a invenção correm soltas fundando a nação e a nacionalidade para todos os brasileiros. A re-presentação da mistura cultural é uma peça na artilharia política do poder branco que se reproduz tanto de modo material, como vimos no capítulo passado, como ideologicamente, em meio à indistinção

causada pela cortina de fumaça da mestiçagem. Se para H. Bhabha o híbrido é o novo sujeito político formado na cisão dos discursos pós-coloniais, em Freyre o mulato é o agente do compromisso entre o passado e o presente, embebido no universo do favor, das manipulações pessoais, do familismo e da bajulação. É o agente modernizante, mas de uma modernização submetida aos interesses restritos de 30% da população nacional, uma modernização, esta que vemos por aí , justamente denominada de seletiva porque consegue conciliar de forma articulada, quase diria mestiça, aspectos brutalmente arcaizantes com o colorido e o encanto da vida moderna, de "primeiro mundo" (Souza, 2001). Agentes sociais na Bahia, comprometidos com a edição local destas versões parecem insistir: o Estado e a Cultura locais, o poder, a beleza e mesmo a essência da Bahia estão depositados na miscigenação e na mistura carnavalizante, esta mistura está, entretanto, no plano concreto das relações sociais, fortemente associada a interesses de expansão do capital e de colonização da vida cotidiana pela lógica da mercadoria, demonstrando que o capital pode realizar seus sucessos em contextos que fogem ao *script* da modernidade canônica.

Acredito, por outro lado, não ser possível exagerar o aspecto sexual ou talvez "desejante" dos discursos sobre a mestiçagem no Brasil. Desde os jesuítas atolados nas carnes indígenas até o imaginário contemporâneo da indústria cultural, associa-se à miscigenação, projeto nacional, o sexo, o prazer e o desejo, projetos subjetivantes. Uma forma talvez engenhosa de pensar vernacularmente a relação entre indivíduo e sociedade, mediada pelo sexo, pelo corpo e pelos genes. Produzir a nação e a cultura nacional em diversas versões da mística miscigenante é fazer sexo, mas o sujeito desta sexualidade, já vimos, é o homem branco heterossexual que se representa como o civilizador erótico. O português, segundo Freyre, seria um intoxicado sexual, no ambiente da escravidão e da subordinação física e brutal de outros seres humano encontrou cenário perfeito para expressão dessa sua característica peculiar. A sexualidade exercida e re-presentada em contextos de desigualdade e assimetria parece ser assim o operador da miscigenação predatória e o elo de ligação entre os diferentes extratos sociais que se reproduzem como diferentes através do exercício direto do desejo e do controle branco sobre o corpo do Outro e sua simbolização.

Não parece extraordinária a hipótese de que escravidão ela mesma teria um componente voluptuoso além daquele propriamente econômico ou cultural e essa parece

ser a mensagem mais ou menos implícita em Freyre. Ter um escravo ou escrava como um objeto perfeito, plena e legalmente caracterizado, um objeto, é bem verdade, muito especial na medida em que um ser humano, pareceria o paroxismo da objetivação carnal. Às vezes esquecemos que se para o senhor havia desejo e carinho nas inúmeras situações de intimidade e sensualidade envolvendo os escravos como Freyre descreve "proustianamente", para os negros o cálculo haveria de ser muito outro, dado sua posição social antagônica à dos senhores. Este ponto de vista Outro e antagônico jamais poderia aparecer em Freyre ou em seus admiradores, em virtude da posição de sujeito branca que este autor faz, esse pecado da posicionalidade em Freyre nunca será suficientemente destacado, é do ponto de vista branco que ele se coloca, do único ponto de vista legitimado na economia política das representações culturais no Brasil.

Não parece casual a conjunção de instâncias diversas de articulação e produção do poder com privilégios sexuais e intercursos raciais biológicos. Teríamos, parafraseando Sahlins (1990), uma economia política da sexualidade? Na sociedade havaiana pré-colonial, nos ensina esse autor, a sexualidade estruturava as desigualdades sociais de alto a baixo, num paralelo algo perturbador com a realidade brasileira, marcada pela intimidade entre os desiguais:

> "*Tanto para o povo quanto para os chefes,* ***o efeito do sexo era a sociedade****: um conjunto de relações mutantes que gradualmente se arrumavam e adquiriam permanência devido as considerações práticas a ele associadas*"(Sahlins, 1990: 43) (ênfase adicional).

O encontro colonial, no caso havaiano, foi um encontro sexual, como está admiravelmente descrito em Sahlins, porque o sexo era uma estratégia de articulação social dos nativos e em um sentido diferente, instrumento de realização de si para os colonizadores. No caso brasileiro, marcado pela posse dos corpos racializados, a sexualidade, a mestiçagem e a racialização parecem caminhar juntos formando a identidade nacional como uma "estrutura da conjuntura" marcada pelo abuso e pela reificação subordinante da alteridade, ao mesmo tempo como objeto de desejo e do controle social. Não existe, poderíamos dizer desejo fora da história e não existe história sem conflito e sublevação. A história das relações raciais como relações miscigenadas parece solidária à história da construção dos paradigmas da sexualidade nacional vista, como bem apontou Parker (1991), como marca

da identidade brasileira, representada em inúmeros objetos da cultura, da pornografia gay internacional à novela das sete. Passando, naturalmente, pelos escritos acadêmicos.

Consideremos, mesmo que provisoriamente, estes discursos sobre raça, cultura e sexualidade como se entrelaçando em uma "formação discursiva", aberta e em contestação, multiplicada em diversos mecanismos e estratégias de enunciação e articulação, confundindo e atravessando os gêneros narrativos e dando forma e conteúdo concretos a relações de poder, como a produção de sujeitos, objetos e normas de regulação entre estes. Os livros, textos, como um "sistema de remissões"(Focault, 1971) permitem que se encaixem interesses e representações distintos, como feixes de relações sociais e significados, espelham e produzem a realidade em uma interação com limites muitas vezes pouco claros. Como um sistema de enunciados esta formação discursiva da raça, da cultura e da sexualidade, compreendida sob o tema geral da miscigenação, é um reunião de discursos, entendidos como acontecimentos discursivos, que produzem efeitos e se associam a estes efeitos concretos. Como um sistema de dispersões estes conjuntos discursivos são revelados pelos distanciamentos e afastamentos diferenciais segundo procedimentos de produção de objetos, o "Problema Negro" por exemplo, e de regras de produção, a mestiçagem e a sexualidade. Estas regras e procedimentos são ao mesmo tempo discursivos e não-discursivos:

> "*As relações discursivas, vê-se, não são internas ao discurso: não religam entre si os conceitos ou as palavras; elas não estabelecem entre as frases ou as proposições uma arquitetura dedutiva ou retórica. Mas não são, entretanto, relações exteriores ao discurso que o limitariam, ou lhe imporiam certas formas, ou o forçariam em certas circunstâncias a enunciar certas coisas. Elas estão, de alguma maneira, no limite do discurso*"(Foucault, 1971: 60-1).

Estabelecido no limite ou nas fronteiras do discurso como um campo separado dos fatos da linguagem, a discursividade sobre a miscigenação no Brasil produziu o mestiço como um objeto indeterminado, incapaz de propor-se como um sujeito. Este objeto, o mestiço ou a cultura miscigenada, está eivada de componentes raciais e de controle social, é por outro lado, parte da estratégia de bio-poder característica das formações sociais latino-americanas. Revelando as marcas particulares da história colonial local neste processo.

As formas do discurso articulam poder, direito e verdade em combinações específicas especiais, produzindo a verdade através de injunções específicas: "*No hay*

ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad". (Foucault, 1992: 34). No ocidente moderno discursos de produção de verdade tem sido além do mais discursos de produção de sujeitos, no duplo sentido de submetidos e de autores. Este discurso, incidindo sobre a constituição dos problemas da formação do indivíduo e de controle sobre o corpo individual é um discurso disciplinário, das disciplinas. Incidindo sobre o corpo coletivo das populações constitui-se em bio-poder, poder de administração da vida coletiva no corpo social

> "*Tras una primera toma de poder sobre el cuerpo que se efectuó siguiendo el modelo de la individualización, tenemos una segunda toma de poder que procede en el sentido de la masificación. Se efectúa no en dirección al hombre-cuerpo, sino en dirección del hombre-especie. Tras la anatomía política del cuerpo humano instaurada en el siglo XVII, a finales de ese mismo siglo se ve aparecer algo que ya no es una anatomo-política del cuerpo humano, sino algo que yo llamaría de una bio-política da la especie humana*"(Foucault, 1992: 251).

Esta bio-política é fonte para os racismos contemporâneos enquanto políticas de estado e ao mesmo tempo está situado no entroncamento da sexualidade, lugar de encontro entre o espécime individual e a espécie. Nesta encruzilhada, abandonada por Exu, intervêm o racismo, operando na continuidade biológica da espécie e criando descontinuidades, diferenças administráveis. Ora, não parece ser exatamente esse o movimento racializante dos intelectuais, médicos e antropólogos da primeira metade do século XX? Foi a partir da *doxa* racial, eixo de sustentação das políticas cotidianas de subordinação, que têm sua base na história das relações de classe/raça, ou seja, no escravismo, que estes doutores produziram um descontinuidade "cientificamente" administrável sustentada pelo regime de produção de verdade legítimo naquele momento. Esta racialização discursiva, e no limite do discurso, tem assim dois momentos: 1)a assunção irrefletida, porque imanente à própria estrutura social desigual, da *doxa* racial, o racismo presente nas esferas do mundo da vida; 2) A produção de um discurso competente, como uma formação discursiva, que racionaliza este presença irrefletida sob a forma de um discurso ideológico e normativo, motivado pelo controle social e que elegeu o mestiço cômo seu herói. É justamente este movimento que fomata as concepções mais arraigadas sobre nossa auto-imagem nacional e das quais temos tanta dificuldade em nos desvencilhar, concepções dramaticamente marcadas pelo peso de sua própria historicidade e que habitam as dobras mais sutis de nossa subjetividade .

De um modo em geral, poderíamos dizer, os discursos racistas seriam aqueles desenvolvidos no ambiente marcado pelo que Focault chamou de discursos da guerra, que introduziram a partir do desabrochar da modernidade o tema do inimigo interno, que em certo sentido são as raças inferiores, mas também as massas urbanas de pobres medicalizados e criminalizados. Da matriz guerreira original, que concebia a nação como resultado de uma guerra primordial que consagrou vencedores-dominantes e vencidos-dominados, migrou-se em curso híbrido com temas biológicos, para o tema do perigo interno representado pela degradação e deterioração raciais, fonte para o declínio dos impérios como em Gobineau. As metáforas racistas surgem assim como uma representação deste perigo racial interno e autonomamente secretado pela própria sociedade, como uma doença. Se a sociedade está doente, infectada, o Estado é o seu médico e o racismo institucional o remédio aplicado.

> "*El racismo está pues ligado al funcionamiento de un Estado que está obligado a servirse de la raza, da la eliminación de las razas ou de la purificación de la raza para ejercer su poder soberano*"(Foucault, 1992: 268).

Não é necessário muito esforço imaginativo para perceber como Foucault caracteriza inadvertidamente bem o processo brasileiro que mal descrevi acima. A implantação do Estado Republicano no Brasil contou com o concurso de intelectuais para a instalação de uma formação discursiva, determinada como uma estratégia de bio-poder, que produziu as raças no Brasil e o Problema Negro como tipicamente nacional. Este problema foi resolvido em seus próprios termos pelo *cultural turn* dos anos 30-40, que pode ser claramente interpretado como um esforço de controle de populações e como investimento na administração das raças como forma de solidificar o *status quo* e os interesses de Estado. Dizer que o problema foi resolvido em seus próprios termos significa dizer que ele assumiu outras formas permanecendo presente ainda que confusamente divisado. A indeterminação racial, paradoxalmente produzida pelo discurso raciológico da mestiçagem, acompanha como um espectro o processo social brasileiro e está presente nas formação e processos que procuro discutir em Salvador. O fim do problema negro foi a sua dissimulação, que acabou criando muitos outros problemas, dos quais não temos ainda, infelizmente, o vislumbre da solução.

3.4. Baianidade: Miscigenação, Misticismo e Mercado

Nesta seção examinaremos alguns discursos contemporâneos que reproduzem para a situação Baiana os temas da miscigenação e do candomblé jeje-nagô como fonte da cultura negra. Estes discursos estão baseados em aparelhos ideológicos determinados constituídos de acordo com os interesses de expansão do capital conjugados aos interesses do *establishment* político. Estão, além do mais, instalados como um modelo de pensamento único, forma abstrata de autoritarismo no campo das idéias. Na associação que veremos abaixo talvez começe a se esclarecer a relação entre o modelo do candomblé e a miscigenação na Reafricanização. É preciso dizer, nesse sentido, que o processo de reafricanização se apresenta como altamente complexo e autocontraditório, variado e múltiplo, tão múltiplo quantos são os diversos agentes sociais envolvidos ou abarcados pelo processo. Porta, nesse sentido, iniciativas críticas e contra-discursivas, assim como serve de nicho para estratégias amplamente conservadoras e automistificadoras. A baianidade, forma ideológica desenvolvida, se apresenta como uma construção discursiva que coabita o mesmo contexto da reafricanização, bebe nas mesmas fontes, mas desenvolve uma coerência e identidade própria, fortemente associada ao mercado e à mística fundacional da Bahia como comunidade imaginada.

A Ideologia de Bahia e a Estrutura Social

Precisarei lançar mão nesta seção de uma discussão de fundo em torno da relação entre contexto sociocultural e os parâmetros para definição de um conteúdo determinado de verdade cultural. O ambiente concreto para esta discussão refere-se, é óbvio, ao contexto sociocultural da Salvador contemporânea ou posterior ao período de redemocratização nos anos 80. Mais especificamente, pretendo discutir como a própria construção e difusão de uma determinada Idéia de Bahia realiza-se em meio a (ou por causa de) um campo "embaralhado" onde ideologia e interpretação interpenetram-se de forma insidiosa. Para este entendimento acredito ser fundamental compreender como esta ideologia retira legitimidade de um solo histórico e se encaixa em estruturas sociais concretas. Estas podem ser muito bem representadas pela divisão social do trabalho que, assim como a integralidade das relações sociais em Salvador, parece estar em débito com a natureza

originária, do ponto de vista histórico, da sociedade baiana, a escravidão[32]. A transformação do estigma da escravidão em um mapa de cores que se transpõe como um mapa das distinções sociais no cotidiano e na estrutura social determina algo de específico no capitalismo local como vimos no capítulo anterior. Do interior dessa especificidade marcada pela racialização da reprodução desigual da sociedade surge a baianidade, um mito em que o lúdico substitui a razão para servir a interesses políticos e comerciais tomados em conjunto, interesses de construção de consenso e de produção de subjetividades "de mercado" (Oliveira, 1987), solucionando tanto as questões de acomodação e assimilação, como dotando de identidade "comodificada" Salvador e a Bahia. A celebração da baianidade, como a definição de um conjunto de signos ou símbolos, é entendida como uma operação ideológica resultante de um concerto determinando de circunstâncias sociais, que vende a si mesma como natural. Apresentarei três elementos marcantes desta Idéia de Bahia que já tive a oportunidade de discutir em outro lugar e com outra ênfase (Pinho,1998): 1)a noção de miscigenação como naturalizadora de relações sociais e históricas; 2)a presença do misticismo e da magia no imaginário local com seu apelo de irracionalidade e fundacionalidade; 3) a importância do mercado como paradigma e instância legitimadora.[33]

A transformação da sociedade soteropolitana no curso deste século, normalmente interpretada como formando um caldo de fermentação para a "Cultura Baiana" (Risério, 1988), deve ser nesse sentido descrita como representando a transformação de uma sociedade escravista em uma sociedade "moderna" que acomoda através do discurso da baianidade contradições na estrutura sócio-econômica figurada pela divisão social do trabalho. A ideologia de Bahia permitiria esta passagem acomodando interesses, privilégios e exclusões e doando coerência ao processo a partir de resignificações da ação social. Estas resignificações seriam ideológicas na medida em que dissolvem contradições sociais que não se encaminham para equacionamento no plano concreto das relações sociais objetivas, tais contradições dizem respeito à formação das classes no ambiente racializado da Bahia do século XX, como procurei descrever no capítulo anterior. Convém clarificar, em vista disso, o significado conceitual que ideologia assume nesta tese.

---

[32] Sobre a associação entre de um lado cultura baiana e de outro a estrutura social – relacionadas à transformação do regime escravista - Cf. P. ex. Bacelar, 1981; 2001 e outros

[33] Sobre a relação entre cultura e valor na indústria cultural baiana contemporânea Cf. Carvalho, 2001.

Para Marx, classicamente, ideologias são formas distorcidas de representação da realidade. Na formulação famosa, representam inversões da realidade, como imagens em uma câmara escura invertem o real ao representá-lo. A argumentação de Marx é conhecida à exaustão: a história humana é a história das sucessivas superações técnicas e sociais permitidas pela evolução das forças produtivas em contradição com as relações de produção. A base material, ou econômica, é nesse sentido determinante, sendo assim:

> "*A consciência jamais pode ser outra coisa que o ser consciente, e o ser dos homens é seu processo de vida real.* "
> " *Não é a consciência que determina a vida , mas a vida que determina a consciência*" (Marx & Engels, 1996: 37)

Ou seja, compreender os homens, suas idéias e consciências depende da análise e compreensão de seu processo de vida real ou material. Por outro, lado, como colocam Marx e Engels, as idéias dominantes em determinada sociedade e em determinado período histórico são as idéias da classe dominante, no sentido claro de que a classe que detém o controle sobre a produção social e sobre o Estado também detém o controle sobre a produção "espiritual" ou, diríamos talvez, simbólica, determinando a visão geral da sociedade como concordante aos seus interesses e visão de mundo. Nesse sentido, um ponto de vista é ideológico na medida em que mascara a realidade e o faz no sentido de conciliar as prerrogativas e interesses dominantes – no sentido de que dominam os meios de produção – com as idéias dominantes – no sentido de que desfrutam de ampla difusão e aceitação social. Importante salientar que é a divisão do trabalho entre manual e intelectual é o que permite a especialização ideológica que faz ver as idéias, produzidas em relação a determinações materiais muito concretas, como deslocadas da realidade que as produziu. (Marx & Engels, 1996).

Ideologias não existem, entretanto, flutuando em um espaço social inerte mas interagem em formas institucionais concretas. Estas formas podem ser caracterizadas como "aparelhos" na formulação célebre de Althusser. Aparelhos Ideológicos do Estado (AIE) são organismos institucionais onde se trava a batalha de classe pela reprodução ideológica, através de normas, práticas e rituais. A dominação de classe deve necessariamente passar pela hegemonia conquistada através e sobre os AIE que são responsáveis pelos aspectos não violentos da dominação e , na verdade, da reposição consentida das relações de produção, que são, ao mesmo tempo, relações de dominação política e exploração

econômica. Para Althusser, a ideologia representa imaginariamente não as condições de existência mas as relações dos homens com essas condições. Assim, ideologias só existem através de práticas e não imaterialmente, envolvidas na dinâmica concreta de relações sociais, só existindo e "funcionando" através dos sujeitos constituindo-os e interpelando-os individualmente, ou melhor, construindo-os através desta interpelação. Se me for permitido uma auto-citação diria que a Idéia de Bahia ou baianidade como uma ideologia é, nesse sentido,

> *"um objeto cultural multifacetado, que 'existe' apenas nas formas de seu uso, sedimentado e agenciado pelo concerto de um determinado número de agentes identificáveis, sob o ambiente específico e definido do autoritarismo político e da discriminação racial operantes no Brasil por todo esse século. Este uso realiza-se como estrutura cultural de poder, na forma de uma ideologia sofisticada e persuasiva, de apelo popular e organicamente articulada à construção do imaginário nacional. Com uma dinâmica de produção análoga à produção da consciência nacional e baseada em representações construídas de povo e da autenticidade cultural".*(Pinho, 1998: 112)

Está ideologia está solidamente sustentada em diversos objetos e práticas assim como em uma infinidade de discursos diversos, como veremos a seguir.

A Fundamentação da Idéia de Bahia

Um conjunto determinado de agentes sociais – intelectuais, políticos, artistas, instituições - tem produzido e reiterado a Idéia de Bahia através de estratégias típicas e claras de formação de consenso e de inculcação. A partir de matrizes diversas e reproduzindo-se como um repertório de traços definidos esta ideologia é uma estrutura discursiva, que está sedimentada como um discurso *taken for granted* (Dreyfus & Rabinow, 1982) criando um efeito especular[34] para construção da identidade local (Pinho, 1998). Este discurso ideológico apóia-se em grande parte na idéia de um fundamento como um lastro cultural.

> *"Não há dúvida de que mesmo com o fomento de outras regiões é o Recôncavo /Salvador que tem garantido a imagem turística da Bahia e lhe assegurado um lastro cultural de excepcional variedade e riqueza, através de sua culinária, seu folclore, sua música sua religiosidade, se biotipo* (sic) *humano, sua*

[34] Para Althusser a construção de sujeitos sociais passa pela relação especular com um Sujeito Central , Deus, A Nação, etc. - esta relação é fundamental para assegurar a Reprodução Social, ponto fundamental do edifício teórico de Althusser. A ideologia constitui os sujeitos ao mesmo tempo em que reproduzem simbolicamente a sociedade de classes (Althusser, 1992).

hospitalidade e o próprio jeito de ser de sua gente..." (Vieira e Gonzaga, 1997: 8).

O biótipo e a religiosidade. A conexão representada por este par é o tipo de formulação que tem insistentemente se colocado como repositora da forma ideológica da baianidade por meio da essencialização, da miscigenação e da mistificação em torno do culto africano na Bahia. Tudo isso no contexto de formatação deste pacote ideológico como o "Produto Bahia" que discutiremos em seguida. Este "pacote" possui um conteúdo determinado ligado aos temas gerais da mestiçagem e da cultura , se apresentando como a verdade eterna e interior do povo baiano e como a essência que representa o desdobramento da miscigenação originária.

> *"A cultura africana não apenas se somou ao calendário católico português: aqui, no Brasil, as culturas , como as raças, os sangues, se fundiram, se misturaram para criar uma cultura nacional de apaixonante originalidade, a cultura mestiça no Brasil"* (Amado, 1990: 5)

É interessante observar a filiação da estrutura geral desse aparelho discursivo com as idéias que possibilitaram a Gilberto Freyre realizar a síntese culturalista que vimos sobre o caráter nacional brasileiro. Em função de sua vocação relativista e crítica a antropologia norte-americana pós-Boas voltou-se para discutir questões nacionais - de outros países, inclusive - convictos da idéia de que seria possível considerar-se uma nação ou país como uma unidade cultural. A tradição dos estudos Cultura e Personalidade, por outro lado, valorizou, e na verdade criou modelos, para descrever a relação entre indivíduo e sociedade de maneira tal que enxergava refletido no indivíduo o caráter da cultura como um todo e vice-versa. Ora, não é difícil notar como Freyre aplicou estas idéias ao construir uma interpretação para a sociedade brasileira como uma unidade social e histórica naturalizada pela mestiçagem. Sendo assim o "brasileiro" ou "nacional" é aquilo que na cultura é reificado de uma vez só como a cultura nacional e o caráter do Homem brasileiro e é na verdade a relação entre "homem" e cultura que é ideologicamente determinante e verdadeiramente "especular" (Goldman, 1999).

Nada de muito diferente desenvolveu-se com relação à Bahia. Sendo a maior cidade negra do Brasil e uma das maiores do mundo, com cerca de 1.700.000 afrodescendentes Salvador (e sua Região Metropolitana) é também, como vimos, capital de um dos estados mais desiguais do país e onde a cultura e certa retórica negra estão mais firmemente

instaladas no núcleo da indústria cultural. Preservando ao mesmo tempo estruturas socais flagrantemente iníquas e um modo de vida descrito como "cordial" , sincrético e festivo, a cidade parece um monstro de duas faces uma das quais sempre alegre e colorida e outra violenta e oprimida. É neste contexto que agentes sociais diversos se interessam em ontologizar uma identidade local.

> *"Para não sucumbir à tirania de uma moral implacável e austera, a cidade* (Salvador) *criou sua própria deontologia, baseada numa ética do presente, ao mesmo tempo maleável, empática e efêmera. A baianidade é um belo exemplo da teatralidade que constrói todo o cotidiano. Poderíamos pensar que a vida social que se organiza a partir de valores dionisíacos, como a festa e o erotismo, seria incompatível com valores apolíneos e da tecnologia. Aí está um erro freqüente de toda crítica moderna da tecnologia: pensa-la como um sistema fechado, independente da vida social."*(Lemos, 2001).

A cidade aparece, neste caso, com um ator autônomo e um tanto quanto reificado, unificado pela ideologia que o autor não consegue perceber, uma vez que parece submergido em seus próprios pressupostos. Um destes é o de que a vida social possa se organizar pela festa e não pelo trabalho ou sua exploração, confunde-se aqui a reprodução do social com a sua representação como ideologia. É a baianidade – modo de ser - que constrói, como teatralidade, o cotidiano e que se apresenta como uma forma que concilia modernidade e tradição sob uma forma "empática" que porta uma ética regida pelo erotismo (mais uma vez) e pela festa. Ao que parece, sendo assim, o discurso sobre o social ou a "sociabilidade" que é a baianidade, preexiste ao social e na verdade o constitui. É a baianidade que faz a cidade de Salvador ser o que é e não o inverso, ou seja, o discurso sobre a identidade substitui o seu referente, o conteúdo que deveria ser representado. A ideologia se realiza assim plenamente, não porque oculte o real, mas porque o re-produz através dos mecanismos da representação. A despeito da elegância ou empatia que desperta esta perspectiva é solidária à própria construção social que deveria analisar, oferecendo como análise a reposição da *doxa* da baianidade. Todo este louvável esforço que está reunido na caracterização de um objeto, a baianidade, confunde a análise das relações sociais com o uso prático que discursos ideológicos ganham nas estratégias e barganhas do dia-a-dia. A obsessão com a identidade da cidade, em si mesma efeito das contradições que a estruturam, denuncia o desconforto de uma acomodação problemática entre a "vida social" e sua representação, precisamos de uma identidade que nos uma, que seja como um

espelho, que seja "natural", profunda e evidente, merecendo ainda assim constantes revisões.

O modo de operação do discurso da baianidade não é, outrossim, original e se apoia em formas de narratividade já descritas como constituindo as narrativas da nação como uma comunidade imaginada (Anderson, 1983; Hall,1995). Estas narratividades apoiar-se-iam nas seguintes estratégias: 1° a multiplicidade de diferentes versões, nos mitos, na literatura nacional, na mídia, etc., esta narrativa multiplicada materializa em *tropos* do discurso as representações que permitem a identificação com a história nacional-oficial. 2° enfatizam fortemente a continuidade e atemporalidade da identidade nacional, que permaneceria a mesma através dos sucessos da história, vista como única em sua trajetória desde as origens remotas. 3° a invenção de tradições, materializadas em rituais aparatosos e formalistas, "teatralizados" como paradas e desfiles militares, evocativos da vinculação a valores nacionais, profundos e imemoriais, estas tradições inventadas são práticas destinadas a "inculcar" normas e valores através da reiteração (Hobsbawn, 1984). 4° a invocação de mitos fundantes é outra das estratégias discursivas de construção da legitimidade-verossimilhança da idéia de nação. 5° a instalação da nacionalidade através da idealização de um "povo", que se constitui no interior do aparato discursivo do nacionalismo cultural, entendido como estrutura discursivo-ideológica, portanto, como aparato de poder (Hall, s.d.). Todos estes procedimentos podem ser encontrados no que se refere a produção da baianidade, não julgo necessário demonstrá-lo aqui porque imagino já pude fazê-lo na minha dissertação de mestrado (Pinho, 1996; 1998).

Indistinção de Gêneros e Pensamento Único

A Baianidade, como estrutura ideológica, poderia ser compreendida a partir de dois pontos de vista. Primeiro, pode ser considerada como reproduzindo um modelo de pensamento único. Segundo, sustenta-se em uma rede discursiva que embaralha ou confunde estratégias discursivas de diversas origens ou ordens, fusionando de maneira duvidosa discursos de natureza diversa, literários, científicos, históricos, etc. Tal fusão constitui um anteparo importante para o equívoco realista de acreditar-se que a cultura baiana existe como um dado da realidade, "lá fora" , no mundo real, algo com uma existência objetiva e separada das práticas e dos discursos que a constitui. Este "algo" objetivo que seria a baianidade é captado através de várias lentes : a literária, a histórica, a comercial , etc. como um

fenômeno de vários lados que existe concretamente e que está assim registrado e não produzido através de suas formas de inscrição, de modo que a multiplicidade de discursos que o constitui concorre para fazê-lo parecer um objeto "real" com muitas faces. Assim, por exemplo, lemos a seguinte análise da baianidade:

> *"Há duas vertentes muito importantes para caracterizar o que se entende por bahianidade. A vertente interna, o que o baiano pensa de ser baiano e uma bahianidade vista de fora para dentro que acaba contaminando a imagem de dentro pra fora, criando uma bahianidade 'for export'. É importante , antes de mais nada fazer essa taxinomia da bahianidade.* ***A bahianidade natural, autêntica, que vai fluindo , que existe, que está aí, independente da pesquisa ou da sociologia ou da antropologia.*** *E há uma bahianidade pousada, calculada, planejada, que no meu entender é altamente artificial que também anda ocupando espaços muito grandes no nosso proceder enquanto baianos. Entendo que, para dar um sentido lógico, histórico a esta palavra , a esta expressão bahianidade temos que fazer um recuo do ponto de vista histórico"* (Teixeira, 1996: 9) (ênfase adicional).

Podemos verificar como um proponente altamente qualificado como o entrevistado no trecho citado acima crê que haja um substrato de baianidade realmente existente que é natural e autêntica em oposição à outra construída pela indústria cultural. Esta baianidade autêntica é pensada em termos de uma cultura baiana como um código ou repertório entranhado no modo de vida local. Do mesmo modo que haveria uma cultura, como um *corpus* de contudo simbólico, brasileira ou digamos Xavante, haveria a cultura baiana. O problema, me parece, está localizado exatamente numa determinada idéia de cultura como uma entidade em si mesma existente. Na verdade, é minha convicção, este objeto - a cultura baiana – é, na verdade, construído pela coabitação nebulosa destes diversos discursos fragmentados e torcidos, justificados pelo recurso retórico de um "recuo" histórico.

Diferentemente do conhecido argumento de Geertz sobre gêneros "*blurred*" , para quem a confusão dos gêneros significaria uma **refiguração** do pensamento social (Geertz, 1991), neste caso a confusão de gêneros parece promover uma **configuração** do pensamento social sobre a Bahia, reificando-a na base de um equívoco intelectual de base, manifestado como um dano político. Nesta operação a idéia de origem é fundamental, assim como a legitimação das instituições e das disciplinas acadêmicas.

> *"E assim, enquanto historicamente a cidade ia se alimentando de inovações e transformações na sua vida econômica e social, a baianidade ia sendo*

> *reelaborada sem jamais perder sua origem, como pode-se constatar através da ampla produção de antropólogos e historiadores que investigam a Bahia, a exemplo de Kátia Mattoso e Antônio Risério"* (Dantas, 1994: 23).

Parece importante destacar como muitos dos referentes passeiam de um campo discursivo para outro aprendidos aqui e ali em textos de formatação acadêmica e guias de turismo. O assunto Bahia ou baianidade parece ocupar com desenvoltura campo e espaço na vida social local e pode ser sempre abordado de perspectivas diferentes, pela colunista social no jornal local comentado o camarote da moda no carnaval, pelo burocrata do turismo ou pelo pesquisador universitário de ritmos locais, é no espaço deste trânsito que o imaginário se consolida:

> *"A multiplicidade cultural é a marca inconfundível de Salvador, a velha Cidade da Bahia. (...). Nesse cenário mágico habita o povo da cidade, com sua capacidade magistral de preservar tradições e produzir vanguardas, de viajar entre o erudito e o popular, de reverenciar o sagrado e o profano"* (Miguez, 1998: 41)

Este cenário é mágico, ao que parece, pela presença mística e penetrante do candomblé, tal como re-presentado em inúmeros objetos culturais, distorcidos e multiplicados pelas instâncias competentes. A convicção com relação ao caráter fundante do candomblé parece estar determinada como um fundamento da Idéia de Bahia que perpassa, dessa forma, várias formas discursivas, inclusive as mais qualificadas, reproduzindo-se freneticamente através de suas formas derivadas e híbridas que superpõem diversos níveis e estilos de representação com um resultado final essencializante. Ao reproduzir-se assim, confundindo os gêneros, a Idéia de Bahia torna-se presente maciçamente em quase todos os espaços locais da representação. Na TV, no *show business* e na Universidade.

Ao ocupar todos os espaços da representação, a Ideologia de Bahia, Baianidade ou Idéia de Bahia, pode ser considerada como uma ideologia que ganha contornos totalitários na medida em que se impõe como forma total e absoluta de interpretar a realidade local. Como a verdade natural, dada e auto-evidente que se ausenta do território da crítica e da discussão pública. Como instrumento para a construção do consenso político e cultural, máquina de redução de contradições à variações cromáticas na escala de nosso presumido *continuum* racial, entendido como o resultado natural da miscigenação e como suporte para um modo de vida apresentado como tolerante porque miscigenado, como no trecho abaixo do Prefeito Soteropolitano Antônio Imbassahy:

> *"O baiano é, por herança cultural, um povo tolerante, que sempre soube assumir, e com orgulho, a sua condição mestiça, essa mescla de raças e de cultura que compõe a nossa etnia. Salvador dá uma lição ao mundo inteiro da convivência em harmonia, do respeito ao próximo, independente das diferenças"*(Imbassahy, 2001)

Patchwork de formas discursivas descontínuas e arbitrárias costuradas pela capacidade de fazer parecer coerente e auto-regulado um mundo que é incoerente, irracional, assentado sobre o racismo e sobre a violência, a Idéia de Bahia é, nesse sentido, uma ideologia ou mal-entendimento[35], algo que impede a compreensão adequada das condições da reprodução social, algo que obscurece a base determinante da desigualdade de acesso aos bens da modernidade e da cultura ao mesmo tempo em que constitui a situação folclorizante para a tradição africana por meio ou em virtude da Divisão Social do Trabalho, da alienação e da dominação. Esta situação folclorizante parece altamente identificada com o candomblé como núcleo mínimo ou anterioridade lógica que explicaria ao mesmo tempo em que imantaria toda cultura e toda a sociedade. O encontro dessa anterioridade religiosa no ambiente urbano daria ensejo a um encontro feliz entre "Tradição" e "Modernidade".

> *"..dessa conjunção díspar e tensa entre modalidades de sociabilidade, como os shopping centers e os terreiros de candomblé, nasce uma cidade e um 'estado chamado Bahia'. Presença primeira, o candomblé penetra na alma da gente; revitaliza o sentimento de comunidade; dissemina sua singular sociabilidade em milhares de lugares, impregnados de sentido, dispersos em toda teia metropolitana, além de dar e vida e animar inúmeras e contemporâneas modalidades de sociabilidade"* (Rubin, 1998: 125).

Todo este campo de dispersões e afastamentos diferenciais tem se acoplado fortemente a um esforço de conversão econômica que parece facilitada pela baianidade na medida em que este discurso se apresenta como um Pensamento Único e se cola como uma marca à Bahia, tal como ela se representa e negocia sob diversas formas. A Idéia de Bahia torna-se assim a Bahia e tudo que ela é realmente, e esse tudo pode e deve ser vendido, trocado, como uma mercadoria. Essa comodificação da cultura e da identidade locais é parte

[35] Para Habermas, a crítica situa-se como uma tarefa da dissolução de constrangimentos institucionais. Ideologias seriam, mal-entendidos, não-compreensões alojadas pelo poder em aparelhos institucionais, uma crítica das ideologias dissolveria estes não-entendimentos, clarificando-os e revelando o comprometimento contextual deles, a partir das tradições e não como uma exterioridade absoluta (Habermas, 1987).

indissociável da produção da baianidade como forma ideológica regida pelo modelo do pensamento único.

Para Marcuse, proponente do conceito de pensamento único, a sociedade industrial nos países afluentes conseguiu "entregar mercadorias" com uma prodigalidade tal que a possibilidade de recusa parece limitada, recusamos uma mercadoria apenas para saltarmos nos braços de outra. Para a clarificação de sua própria situação social o agente precisa, entretanto, distingir seus interesses e, para isso, seria necessária a vontade de mudança ou crítica ao próprio estilo de vida, uma negação do ambiente comodificado só possível através de uma recusa consistente. Esta recusa é negada pela sociedade unidimensional de massas moderna regida pelo Modelo do Pensamento Único, determinado pela violência da técnica como Ideologia. Toda a sociedade e toda consciência social está comprometida pela lógica da mercadoria e da troca capitalista, a produção da vida social e dos objetos – fetiches – que povoam a existência cotidiana ordinária é determinada pelo ideologização que preside a reprodução alienada do social. O ambiente das sociedades pós-industriais é, nesse sentido, integralmente ideológico[36] (Marcuse, 1979: 187). A sociedade Unidimensional impede a dissensão e a crítica e promove a adesão (in)voluntária à ideologia como o melhor dos mundos, porque este é o único que se apresenta como possível e desejável e o faz ontologizando a si mesmo.

Na medida em que não estamos em uma sociedade de afluência o pensamento único está tomado aqui numa definição aproximada, na medida em que restariam prováveis ilhas de resistência à lógica insaciável da mercadoria na sociedade soteropolitana[37], sob modernização que estamos discutindo, entretanto, estas escasseiam e se tornam rarefeitas. Por outro lado, é necessário considerar como formas de comodificação da vida social se associam e na verdade solidarizam-se como formas não propriamente capitalistas de organização social, como por exemplo a exploração do trabalho familiar. Em outros termos, a expansão da forma mercadoria não têm significado em Salvador a extinção de formas "pré-capitalistas" de exploração e dominação como vimos, o que não implica qualificar de atrasada a sociedade, mas em reconhecer a forma específica, seletiva e brutal, que a modernidade assume entre nós.

---

[36] Voltaremos com maior detalhe ao debate sobre a mercadoria e a alienação no próximo capítulo.

[37] Os próprios terreiros de candomblé seriam um exemplo benigno, digamos, assim de esferas da vida social onde a lógica da mercadoria não é totalmente prevalecente, ao menos por enquanto.

Acima Baiana de Carajé, Postais do Brasil. Abaixo, " cabelo consciente", foto de Antonio Queirós, A Tarde, 1987.

O Produto Bahia

No "Anuário de Salvador" de 1970, misto de roteiro turístico e "portfólio" da cidade[38], publicado pela prefeitura de Salvador[39] está escrito:

> *"Mas a despeito de tudo, a Bahia... é sempre a Bahia. Com sua comida, com seus artistas com seus candomblés. E este roteiro, preocupando-se em mostrar a Bahia, obrigatoriamente tem de voltar-se para sua perspectiva turística, sobretudo agora quando as chaminés começam erguer-se pelas Bandas de Aratu* [referência a construção do Centro Industrial de Aratu] *, e então se impõe chamar a atenção dos homens responsáveis pela implantação das grandes indústrias, para que não se esqueçam de que há uma indústria sem chaminés, semeadora de riqueza materiais e espirituais que esta indústria se sintetiza em uma só palavra: turismo"* (PMS, 1970: s.p.)

A indústria do turismo que ganha fôlego no Brasil inteiro por este período altera também as formas de auto-representação locais justamente como uma imbricação entre discursos da cultura e do mercado. Percebida claramente como um "ativo", a representação essencializada da cultura baiana como cultura miscigenada e mística domina as representações até converter-se no modelo único que apontei.

> *"A Bahia, uma sociedade cordial, com sua estrutura étnico-cultural, suas belezas naturais e seu patrimônio histórico, artístico e cultural possui uma 'vocação natural para o turismo'. Utilizando como suporte esta cultura ímpar, há um grande investimento por parte dos administradores na gestão do turismo, trazendo divisas para o desenvolvimento nacional"*(Brenner, 1997: 11).

Utilizando esta "cultura ímpar" como suporte ou apoio a baianidade está construída como um mito de originalidade, como uma síntese de diferenças através da construção da unidade cultural baseada na miscigenação. Para realizar-se vende-se como o "Produto Bahia", agregando valor a uma série de bens culturais. A ideologia de Bahia sem abandonar "suas origens" converte-se assim em discurso promocional que vende não um produto qualquer mas o conjunto de significados que associados como a marca da Bahia a este ou aquele objeto cultural transferem, nesse sentido, valor (Pinho, 1998, 1996). Mesmo instâncias acadêmicas parecem comprometidas como o modelo de exploração do Produto Cultural Bahia. Como podemos, por exemplo, ler em um panfleto de Divulgação do "II Com!bahia:

---

[38] A Cidade de Salvador é muitas vezes chamada de Cidade da Bahia ou simplesmente Bahia. Sua identidade está confundida com a identidade da Bahia como Idéia.

[39] O prefeito na época, indicado pelo governo da ditadura militar, era Antônio Carlos Magalhães.

encontro de Comunicação da Bahia" promovido pela Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia (FACOM) em 1998 com o intuito de discutir problemas ligados ao "Tema Cultura", no sentido de potencializar suas características desejáveis. Algumas das sessões temáticas foram, exemplarmente intituladas como: "Marketing Cultural" (com Márcio Polidoro da Fundação Odebrecht, José Cerqueira da COPENE e Albino Rubin da FACOM e outros), "Economia da Cultura" (com João Jorge do Olodum, Roberto Santana, Wesley Rangel), "Bahia no Mundo" (Com Antônio Risério e Cid Teixeira). No folder, podemos ler:

> *"Privilegiando áreas temáticas como o mercado e as indústrias culturais, o global e o local, a tradição e atualidade, dentre outros, o evento abordará o tema em um contexto mundial, mas ressaltando a contribuição da Bahia neste cenário. Escolher Salvador para sediar um evento desta natureza não é um acaso. Pensar em cultura é pensar, também, a Bahia – berço e difusor cultural do país".* (IICom!bahia, 1998)

O repertório da indústria de turismo e também da indústria do carnaval, sua irmã siamesa, é de alto a baixo marcado pela mística do "Produto Bahia" e pelo "Produto Bahia" como uma mística. Em um guia turístico editado pela agência estadual de turismo (BAHIATURSA) lemos:

> *" A verdade é que em Salvador você encontra o que há de mais autêntico no povo brasileiro. A cidade respira magia, misticismo, muito encanto e beleza"* (EPBA,1995: 4)

Todo este encanto e beleza estão postos a disposição da acumulação capitalista. Em artigo intitulado "Olhos no Futuro" pesquisadores locais apontam para a importância de explorar-se o potencial econômico do lazer, uma tendência mundial (Miguez e Cunha, 1997). No caso de Salvador o grande atrativo local de lazer é justamente o carnaval que chega a produzir 135 mil postos de trabalho temporário e movimentar algo em torno de 300 milhões de reais (Pinto, 2001a). Como esse dinheiro e esse trabalho está, todavia, distribuído? O jornalista Bob Fernandes foi atrás dos números, diga-se de passagem, oficiais. Dos 225 mil empregos gerados pelo carnaval em 1999, 50 mil foram de cordeiros, aqueles rapazes, em esmagadora maioria afrodescendentes, que seguram as cordas impedindo que os de fora do bloco entrem ou atrapalhem a diversão de quem pagou até várias centenas de reais para divertir-se dentro das cordas. Em torno de 18 mil trabalhadores são ambulantes, vendedores de cerveja, acarajé, cachorro quente, etc. 2.200

são seguranças particulares e 15 mil são segurança dos blocos. Aí está grande parte do emprego temporário produzido pelo carnaval de Salvador. O mesmo tipo de trabalho manual, perigoso, precário e mal remunerado historicamente destinado aos afrodescendentes em Salvador. Não deixa de ser melancólico perceber que parte da opinião pública local exalte estas oportunidades de emprego, que apesar de tão precárias são uma alternativa melhor do que aquelas ordinariamente disponíveis para a massa da população. Se não fossem cordeiros, seguranças, ambulantes o que seriam estas milhares de pessoas?

Fernandes fornece mais números que mostram como o poder público financia o capital em Salvador. A prefeitura Municipal de Salvador investiu em 2001 cinco milhões de reais e arrecadou apenas 680 mil. Segundo Eliana Dumêt, Presidente da Empresa Municipal de Turismo (EMTURSA) o *"carnaval é um produto que vende a cidade de Salvador"*(Fernandes, 2002). Em 2001 essa venda rendeu 268 milhões de dólares. Onde foi parar todo esse dinheiro, pergunta-se Fernandes. E responde: os donos de blocos ganharam deste montante 112 milhões de dólares; a indústria fonográfica 35 milhões; a propaganda 12 milhões; os camarotes particulares, uma novidade que cresce dada vez mais no carnaval de Salvador, 1,6 milhões; e as companhias de bebidas abocanharam 19 milhões. Dos 268 milhões restaram 3,9% ou 11,7 milhões que teriam sido distribuídos para o resto dos envolvidos, cordeiros, ambulantes, seguranças, ou seja, franja em geral, que se presume tão beneficiada. Como salienta Fernandes não é preciso muita sensibilidade para perceber o que toda a retórica do "Carnaváfrica" - nome "fantasia" para o carnaval 2002 que pretendia valorizar a origem negra da cultura local - na verdade significa.

É também no carnaval, como veremos no próximo capítulo, que se desenvolveu a chamada Axé Music, síntese musical e quase comportamental, da moderna música popular com apelo de baianidade[40]. Esta música está também compreendida como suporte para a reprodução destes mesmos discursos de baianidade (Pinto, 2001b). É , por outro lado, o carnaval a arena da espetacularização da identidade baiana, esta como sempre vista como resultado da miscigenação e como uma "herança" cultural africana:

> *"A cultura espetacularizada da festa, a indústria discográfica, a economia do lazer e do turismo e um conjunto variado de atividades lúdico-econômicas, dão corpo a um mercado expressivo e sem paralelo no resto do país, refletindo a efervescente produção cultural que particulariza a cidade, e que tem suporte*

[40] Cf. Moura, 2001 e Guerreiro, 2000

na rica experiência simbólica de seus habitantes, particularmente do segmento populacional negromestiço". (Miguez, 1998: 46)

Em 2002 o Carnaváfrica que foi proposto como um momento de reconciliação da cidade com a dívida histórica em relação aos afrodescendentes, parece ter convertido a reivindicação política por "Reparações Já" em uma farsa patética. Ao mesmo tempo em que os blocos afro rufavam seus tambores homenageando Antônio Carlos Magalhães e Mãe Hilda[41] que assistiam a tudo do camarote oficial, ativistas faziam uma manifestação pelas "Reparações Já" [42]. Um detalhe revelador, as camisetas "Reparações Já" vestidas pelos manifestantes, militantes negros, foram doadas pelo governo do Estado da Bahia, dominado há mais de dez anos pelo grupo político conservador de Antônio Carlos Magalhães.

> "*Qual é o negócio? O que estamos negociando enquanto vestimos camisetas gentilmente doadas, enchemos o camarote oficial de mães-de-santo e agradecemos pelo reconhecimento da negritude de Salvador por parte dos governantes, como fez João Jorge* (do Bloco Afro Olodum)*?Eu não entendi os termos desse negócio*"(Albuquerque, 2002).

4. A "Força das Raízes": Ancestralidade e Candomblé na Reafricanização

Na seção anterior fiz referência a Mãe Hilda, que aparece ao lado do ex-senador, ex-governador, ex-ministro, ex-prefeito e ex-deputado federal, Antônio Carlos Magalhães, o político mais poderoso e influente na Bahia dos anos 90. Mas, se esse é Magalhães, quem é Mãe Hilda?

Ialorixá do **Ilê Axé Jitolu** na Liberdade, Hilda Dias dos Santos nasceu em 06 de janeiro de 1923, casou-se com Valdemar Benvindo dos Santos e teve cinco filhos: Antônio Carlos dos Santos, o Vovô; Hildete Santos Lima, a Dete; Vivaldo Benvindo dos Santos, Hildemária Georgina dos Santos e Hildelice Benta dos Santos. Foi "feita" (iniciada) na nação Angola pelo pai Cassiano Manoel Lima. Em dezembro de 1942 Hilda recebeu seu nome de santo: **Jitolu**. Em 06 de agosto de 1952 depois de cumprir todas as obrigações – de 3, 7, 14, 21 e 25 anos – **Jitolu** fundou o seu **Ilê Axé**. Ela própria conta a história:

---

[41] Mãe de Vovô do Ilê Aiyê e mãe de santo do Ilê Axé Jitolu, casa de candomblé ligada ao bloco.

[42] Este movimento que tem crescido mundialmente após a conferência de Durban, exige compensações na forma de ações afirmativas para africanos e afrodescendentes prejudicados pelo colonialismo e pela escravidão. Sobre a conferência de Durban e medidas compensatórias Cf. p. ex. Heringer, 2001; 2002 entre outros.

> "*Fizemos um barracão de palha, coberto de palha, todo faixado de palha. Era assim quando inaugurou. Foi quando mostramos um renascimento, porque foi assim a primeira festa aqui, com os fundamentos todos, abrindo as portas pra muita gente. Aí se considera um nascimento. Nasceu um Terreiro*" (Ilê Aiyê, s.d.)

Mãe Hilda é a mãe-de-santo de bloco afro Ilê-Aiyê, mais do que isso, é a mãe de Vovô o Presidente do Ilê, desenvolve várias atividades nos projetos comunitários do bloco e figura como membro da diretoria no material oficial da organização.

Antônio Risério o nosso autor canônico também fala de Mãe Hilda, assim como descreve a importância geral do candomblé na história da reafricanização do carnaval, lembrando, muito bem, que os afoxés, espécie de precursores dos blocos afro, eram e ainda são, ligados invariavelmente a terreiros de candomblé. A postura dos modernos blocos afro é diferente, visto que o Olodum, por exemplo, têm uma posição laica – ou no mínimo ecumênica - e não se liga a nenhum **Egbé** diretamente. No Ilê Aiyê, que ocuparia, no mundo dos blocos afro um lugar estrutural análogo ao da Casa Branca no Candomblé, a ligação com o Axé é inequívoca e declarada. Na Sexta de Carnaval, antes da saída do bloco da ladeira do Curuzu, mais especificamente em frente a residência domiciliar de Vovô e Mãe Hilda, é feita uma "obrigação", com tradicional e festejada revoada de pombos. Mãe Hilda, como personagem central do Ilê-Aiyê e como Ialorixá é presença indispensável no processo.

Podemos dizer que o candomblé, como um modelo, participa de dois modos da reinvenção das identidades afrodescendentes e da reorganização do meio negro baiano conhecida como reafricanização. Primeiro, incorporando temas, repertório e uma linguagem político cultural. Segundo, participando institucionalmente das organizações, interferindo nas práticas de negociação política e servindo de modelo para a organização dos negros e para as formas políticas de sua atuação. Em ambos os casos este candomblé é considerado como a fonte ou fundamento para a cultura e é aonde os negros deveriam buscar elementos, ensinamento e legitimidade para sua atuação pública, estética ou política. O Candomblé, coração da negritude baiana, é, como depositário da mentalidade e valores essenciais africanos, a matriz a partir da qual se reinventariam as formas de atuação afrodescendentes no contexto modernizante descrito no primeiro capítulo desta tese. Como

essa anterioridade lógica e histórica o candomblé é compreendido como lugar por excelência da ancestralidade.

Como matriz simbólica o candomblé é a fonte do repertório da reafricanização em vários níveis. Na música do Ilê-Aiyê vemos uma síntese propriamente sincrética ou híbrida que fusiona de modo criativo o samba com ritmos do candomblé, nomeadamente aquele conhecido como Ijexá, tradicionalmente usado pelos afoxés. "*Au fil de ses carnavals, le Ilê Aiyê a créé un style propre de samba – paroles, musique et danse – Qui fut appelé samba ijexá*" (Agier, 1997: 42). O Ilê Aiyê inovou igualmente no repertório coreográfico influenciando inclusive toda uma geração de artistas populares e eruditos na Bahia, ao incorporar as "danças de orixá", em versão laicizada, como parte dos modos de expressão afrodescendente. (Agier, 1997).

Toda uma série de palavras são retiradas do universo do candomblé para compor as letras das músicas do Ilê e de outros blocos Afro em Salvador, como na canção seguinte exaltando a Mãe Preta, **Iyá Dúdú** (Agier, 2000).

"*Agô para que eu possa falar*
Dessa Yalorixá
Que vive a nos ajudar
Que vive a nos incentivar
A iyá dúdú é firmeza na sociedade
Es cultura é carinho da comunidade, iê ê.
Témi orisa, témi baba ori.
Ó alãfia ê muito axé
Pela consciência da Negra Mulher
A iyá do Ilê é olõre-ofé
O seu sorriso contagia toda a Bahia
Olóro nsoro é carnaval
Ó Mãe Dúdú você é fenomenal"
(Caj Carlão, 1995)

Esta presença do léxico africano yorubá transferido para o candomblé não exclusiva do Ilê, basta lembrar que dois outros blocos muito conhecidos têm os próprios nomes associados ao universo do candomblé. Muzenza é, como vimos, o nome para as iniciados no candomblé angola correspondente à **Iaô** nagô. E Olodum é a abreviatura de **Olodumaré** a divindade suprema dos nagô[43], como diz a canção : "*É que eu sou Olodum, deus dos*

[43] "*A palavra Olodum têm origem entre os yorubás, que vieram da Nigéria e do Benin para a Bahia nos séculos passados. A palavra completa Olodumaré representa no candomblé um princípio vital, a Suprema*

deuses, o pioneiro sou Eu". No Caderno de Educação do Ilê Aiyê vol. IV "A Força das Raízes"[44] desenvolve-se todo um arrazoado pela importância das "raízes" na identidade negra, essas raízes estão presentes, é claro, no candomblé como uma forma de acesso à África:

> "*As religiões afro-brasileiras, conhecidas genericamente na Bahia por candomblé, foram e são os meios e caminhos mais privilegiados para que a população de ascendência africana no Brasil preservasse e expandisse o seu patrimônio civilizatório.* "(Ilê-Aiyê, s.d.).

Este patrimônio civilizatório é africano e está preservado como valores essenciais e reconhecidos como holísticos, permeando todas as dimensões da vida e baseados na religiosidade africana (yorubá). Parece-me relativamente dispensável lembrar aos leitores a semelhança deste tipo de argumento aquele feito por Bastide 50 anos atrás. Nos discursos do Ilê parece acrescentar-se, todavia, interferências das retóricas afrocêntricas contemporâneas, indisponíveis à época de Bastide. A África, neste caso é o "ventre fértil do mundo", origem não só da cultura negra e do candomblé, mas da própria humanidade e de toda a civilização.

> "*Nossa trajetória* (do Ilê) *percorrendo civilizações reinos, impérios, sociedades, culturas africanas leva-nos agora a repensar a totalidade do continente, em busca da reafirmação da África, em suas dimensões de* ***continente primordial****, no seu papel histórico de berço civilizatório da humanidade*" (ênfase no original)(Ilê-Aiyê, 2001).

O Olodum, apesar do caráter menos tradicionalizante – como veremos no próximo capítulo, este bloco surgiu proclamando-se a negritude do século 21 - não abre mão de sua ligação com o mundo do Axé. Em um polêmico texto de ocasião seu principal líder diz que: "*Lutar contra o Olodum é como lutar contra os terreiros de candomblé, é tentar acabar com a civilização africana, a cultura negra*" (Rodrigues, 1996(1989): 86). Vemos mais uma vez repetir-se a equação candomblé, África, cultura negra. Esta estrutura de remissões parece ser central para garantir coerência ao sistema discursivo e mais, parece ter

---

Ordem Fundamental (SOF) e há um grande número de adeptos do candomblé, entre os membros do Olodum, convivendo com pessoas que são adeptos (sic) de outras expressões religiosas tais como: Cristianismo, Rastafarianismo, Budismo" (Olodum, s.d.)

[44] Cadernos de Educação são o material didático utilizado pelo Ilê em suas atividades pedagógicas com crianças da comunidade.

atravessado os tempos, nas páginas dos livros e nas canções das músicas, repetindo os princípios que Martiniano, Bastide e Carneiro, ajudaram a instaurar.

Se no centro da cultura negra está o candomblé, no centro do candomblé está o Axé. Para um militante do Ilê - que divulgou texto na Internet comentando a associação do Ilê com a cantora branca de Axé Music Daniela Mercury - o Axé, força mística yorubana

> "*compõe a essência do Ilê. A religião afro tem papel imprescindível na religação do povo negro na diáspora, e o Ilê, ao ter a MÃE ÁFRICA como referência e o NEGRO como foco principal na sua trajetória possibilita a nós afrodescendentes uma identidade espiritual e física, conduzindo-nos, numa inércia consciente ao encontro dos valores fundamentais que conduziram um povo no seu processo de luta e resistência histórica a manter-se firme para a luta rumo a vitória*" (Menezes, 2002).

Sendo o Ilê o bloco mais africanizante, seus membros mais graduados parecem formular com maior clareza essa ligação com o mundo do candomblé, não apenas no plano das relações simbólicas, mas como uma ligação concreta com o mundo negro do candomblé. Esta ligação é além do mais balizada pelo discurso da raça: "*A questão básica é mostrar a força da raça. Que a raça existe, que você existe e, principalmente que você têm cultura, história à preservar*"(Entrevista de J. Cunha à Silva, 19995: 202). A raça existe e você é a raça. A anterioridade histórica da raça negra aparece assim conjugada com a tomada de consciência individual de pertencimento racial, que associa mais uma vez raça a cultura, e cultura à origem e fundamento, é nesse território que o Ilê estabelece suas fundações. Essa consciência negra – cultural e racial - é também a consciência da "força das raízes" encontradas guardadas como um fundamento no candomblé, a política racial pareceria assim destinada a fazer emergir este fundo atávico por meio de um "resgate cultural".

O Ilê é o bloco afro que se apresenta como tendo nascido dentro de um terreiro de candomblé, dele extraindo sua força, "energia" ou axé. A própria estrutura organizativa do bloco esta confundida e baseada na estrutura de poder do **Ilê Axé Jitolu**.

> "*Porque todos, de alguma forma, tinham o pé no terreiro de candomblé. Então todos nós, até hoje 20 anos depois* (da fundação do bloco) *não tomamos grandes decisões sem antes consultar os búzios. Muita gente tinha a cabeça feita no Axé de Mãe Hilda*"(Entrevista de Arany Santana a Silva, 1995: 176).

Desse modo, o candomblé é de fato uma anterioridade objetiva para o Ilê Aiyê, estava lá antes dele e foi dele que saíram seus principais membros e sua inspiração simbólica, isto

não seria tão relevante se o Ilê não representasse a origem dos blocos afro e o símbolo principal da reafricanização, como está canonicamente descrita em Risério (1981). Esta ligação tem conseqüências não apenas simbólicas ou estéticas mas também na forma de organização e atuação pública do bloco. Convém lembrar que o bloco, além de agremiação carnavalesca, também é uma entidade de Movimento Negro Organizado e da Sociedade Civil, lutando contra o racismo e assumindo funções institucionais junto aos três níveis de governo em comissões, etc.. Diante disso perguntaria, como está organizada a direção e como é a estrutura de tomada de decisões nesta instituição? Ora, para Arany Santana (Silva, 1995) essa organização parece uma "*coisa mágica*", que acontece de forma misteriosa e contra todas as possibilidades. Jônatas Silva é mais claro e nos informa como as coisas se organizam:

> " *Têm uma estrutura administrativa que é coordenada pelos membros fundadores da família – hoje em dia Vovô, Dete e Vivaldo – é essa estrutura que controla, administra as finanças do bloco, os eventos, as excursões no Brasil e no exterior*"(Entrevista de Jônatas Silva em Silva, 1995: 193).

É a família-de-santo, que se confunde com a família de sangue de Vovô e Mãe Hilda, que encabeça o poder no Ilê, uma família de santo portadora de todas as características principais descritas no modelo. Mãe Hilda comenta sua participação na estrutura do bloco, baseada na passagem entre esferas sociais distintas: "*Meu nome é Hilda Dias dos Santos, sou Yalorixá e a minha participação no bloco... sou mãe do presidente do bloco e me escolheram como mãe espiritual do bloco*" (entrevista de Mãe Hilda em Silva, 1995: 156). Esta característica familística não é estranha ao candomblé e ao que parece transferiu-se para a estrutura modernizada pela reafricanização dos blocos afro. Esta conjugação entre aspectos tradicionalizantes e modernizantes não é, obviamente, exclusividade dos blocos afro ou da reafricanização mas parece caracterizar grande parte da modernização autoritária brasileira, numa combinação que poderíamos dizer híbrida entre um discurso moderno ou liberal e práticas tradicionais e conservadoras (Schwarz, 1981; Souza, 2000). Ocorre, entretanto, que os blocos afro e demais agentes sociais surgidos no bojo do Processo de Reafricanização, reivindicam para si uma postura crítica e transformadora, mas como assumi-la e preservar ao mesmo tempo elementos regressivos?

Existiria nos blocos afro uma certa teoria política espontânea para a relação com o mundo branco, esta estaria baseada na experiência dos líderes em sua relação com os

poderosos, esta relação e experiências estão informadas pela história das negociações entre os políticos e o mundo negro em Salvador, marcada, como vimos, pelo "favor" e pelas relações pessoais. Essas práticas perpassariam o modo de ação interno e externo do Bloco. Vovô explica algo deste mecanismo: "*Há coisas aqui na Bahia que funcionam muito bem na base do pessoal. Por exemplo há coisas do Ilê Aiyê que se eu não for não funciona*"(Vovô em entrevista a Silva, 1995: 173). O prestígio colado a sua personalidade é o que garante que as coisas aconteçam, o seu prestígio pessoal resultante de sua trajetória de sucesso, e de sua ligação "espiritual" e material com o mundo negro, algo que está assim associado a sua personalidade ou subjetividade e não ao lugar social que ocupa ou a posição que representa. Quase poderíamos dizer Vovô é o Ilê e Ilê é Vovô. Esta forma de conformação do poder, pessoalizada e mediada pelo sujeito como representante de si mesmo determina a relação como o mundo dos brancos e dos poderosos como o próprio Vovô comenta:

> "*Nós trabalhamos para um político que foi eleito e que tinha prometido a sede* (do bloco) *mas depois de eleito não fez nada. Na eleição da prefeita* (se referindo à Lídice da Mata, líder da esquerda baiana) *nós conseguimos muitos votos. Ela veio para a missa do Ilê e eu cobrei isso dela, aí o governador ficou sabendo* (se referindo a Antônio Carlos Magalhães) *e mandou me chamar e perguntou o que estava acontecendo e deu a sede para nós*"(entrevista de Vovô em Silva, 1995: 174).

Podemos ver que parecem aqui repetidos vários temas históricos das relações políticas no mundo do candomblé, a pessoalidade, o familismo, a estrutura do gênero e da família como estrutura de poder, a tradição legitimando a autoridade, etc. Talvez por esse *link* histórico Albuquerque possa entender qual a alma do "negócio" e porque Mãe Hilda estava no palanque ao lado de Magalhães no carnaval de 2002 aplaudindo o movimento pelas "Reparações Já".

De qualquer modo, destes vários aspectos de uma certa "cultura política" do mundo negro, uma noção parece ter adquirido densidade e têm se metamorfoseado como uma peça importante dos movimentos negros não só na Bahia. O lugar da tradição, como fonte de poder e legitimação, é análogo ao lugar do fundamento como garantidor da verdade, estes dois aspectos parecem reunidos na categoria nativa da Ancestralidade, peça chave na utopia e em boa parte do programa político de vários e importantes agentes sociais negros em Salvador e no Brasil.

Júlio Braga insiste na importância do candomblé como a base real da cultura negra baiana. Neste edifício, o culto aos ancestrais é a pedra fundamental. "*O culto aos antepassados, na sua dimensão ritual, é a experiência mais dramática do componente ancestral afro-brasileiro*"(Braga, 1995: 100). Este tipo de afirmação multiplica-se e complexifica-se na medida em que percorremos a literatura. Assim, um dos fundadores do Afoxé Badauê advoga uma política "afoxesista", acreditando que negro na Bahia não construiu ainda uma política "*consciente de suas próprias bases culturais*". Moa do Catendê propõe que os blocos afro e afoxés sejam a "*escola civilizatória do negro*" (Catendê, 1983:252). Mais quais seriam os valores desta civilização africana na Bahia? Qual seria esta política negra "consciente de suas próprias bases culturais"?

Ao que parece, seria uma política essencialmente simbólica e holística, ou seja, preocupada em articular toda as dimensões ou esferas da vida, uma vez separadas pela modernidade "eurocêntrica". Uma política baseada nas bases comunitárias da vida associativa ancestral, no mito do comunismo primitivo e de reinterpretações africanizantes de socialismos "negros". Como está modelarmente colocado em Abdias do Nascimento:

> "*Baseado em nossa rica e dinâmica herança sócio-econômica e política africana e afro-brasileira, a filosofia e a ciência política afro-brasileira do quilombismo propõem determinados princípios básicos de organização social. Entre estes se inclui o princípio do Ujamaa, economia coletiva e cooperativa, prescrevendo que a terra, as instalações industriais e os recursos naturais são de propriedade nacional, destinados ao uso coletivo da sociedade*" (Nascimento, 1982: 33)

Se no centro da cultura negra está o candomblé no centro do candomblé está o Axé. E o Axé, categoria religiosa politicamente inflada, ganha foros de "mana" político impregnando todas as dimesões da vida e reconduzindo o negro à sua "verdadeira essência". Mas o que é o axé na política afrodescendente consciente de suas bases culturais?

Para Helena Theodoro Lopes, o Axé está presente em todas as manifestações da vida, é a força consciente atrás dos blocos afro, "consubstanciado" em formas de expressão artística. É, além do mais, o conceito de acesso ao específico ontológico da experiência negra: "*só se entende a vivência da comunidade negra, com sua elaborações estratégias culturais, místicas e simbólicas, através do conceito de axé*"(Lopes, 1986: 40). Ora, precisamos fazer algumas observações nesse caso. A retórica da essencialização do

candomblé como parâmetro da política e não só, mas da vida dos negros, no Brasil ou ao menos em Salvador, parece pressupor uma negritude anterior e primordial, onde os valores comunitários estavam presentes. Esta vivência deveria ser restabelecida, pelo axé. O modo do Ser para a comunidade negra porta os componentes de um *script* cultural que elege certas características como definidoras do "ser negro". Aqueles que por ventura estão fora do padrão certamente são desviados, embranquecidos, esqueceram sua origens, cultuam caboclos ou alisam o cabelo. Devem voltar para sua verdadeira identidade africana, o candomblé (jeje-nagô) e a cultura negra.

O culto aos ancestrais, ou em forma atenuada, a Ancestralidade, é o caminho para que possamos nos reencontrar com nossa verdadeira identidade histórica, anterior e primordial. Se estivéssemos apenas no campo das identidades pessoais ou das revisões psicológicas da subjetividade o caso seria mais simples. Este modelo de remissões, entretanto, também se aplica a programas e políticas de organizações civis. Internamente ao Partido dos Trabalhadores existe, sabemos, uma corrente crítica afrodescendente que advoga dentre outras coisas a incorporação do Axé como um conceito operativo para a "política petista". Este conceito está marcado pelas idéias de Ancestralidade e comunitarismo "*Somente a vivência comunitária poderá construir a identidade individual e coletiva, com harmonia, sem desigualdades, sem exploração de uns sobre os outros sem qualquer tipo de opressão ou privilégio*" (Oliveira, 1988). Aqui o axé ganha foros de categoria para uma política utópica que prega a superação dos privilégios através da singular adesão a uma estrutura tradicional, notória pela obsessão hierárquica.

No Movimento Negro Unificado o debate sobre o conteúdo cultural da política negra é intenso, gostaria de destacar apenas o que parece decantado do universo do candomblé para este debate. O MNU tem polarizado suas correntes políticas em torno da oposição das tendências "Raça e Classe" e "Raça e Território". Esta última parece fortemente influenciada pela retórica da Ancestralidade, do Axé e do candomblé. A discussão parece procurar responder a questão : "*Como iremos definir e redefinir nossa prática política e projeto político a partir de valores culturais da tradição negra africana*" (MNU, 2001: 61). A corrente Raça e Território desenvolve uma argumentação em torno da centralidade do corpo e do corpo como território da memória negra que precisa ser reconquistado, o candomblé ocupa lugar central nessa reconquista, expressando : "*A grande*

possibilidade de reterritorialização de um patrimônio de identidade africana, consubstanciado nos cultos aos deuses, à institucionalização de festas, dramatizações e formas musicais. É o chamado Egbé, o terreiro, que aparece na primeira metade do século XIX"(MNU, 2001: 114).

Agora que agentes sociais negros têm conseguido, felizmente, pautar questões na agenda pública e interferir em políticas governamentais, essa mesma retórica, como um sistema de remissões, se transfere para instâncias oficiais do governo federal. Na Home Page da Fundação Cultural Palmares podemos copiar um projeto aprovado pela Fundação em parceria com a UNEGRO, União dos Negros pela Igualdade, Movimento Social Negro com ligações e "raízes" na máquina partidária do Partido Comunista Brasileiro. Este projeto intitulado "Projeto de Pesquisa do Cenário da Religiosidade e Religiões de Matriz Africana no Brasil" pretende, como o nome expressa, realizar um grande mapeamento das casas de culto e do povo-de-santo, um censo das religiões africanas no Brasil. Este projeto procura realizar este trabalho "*buscando a valorização que se dá ao princípio vital fonte e base de estruturação de conhecimento, construção de conceito de Ancestralidade, e, por fim, a visão do homem como algo que está em constante interação*"(Duque, 2001). Quer dizer, no centro reencontramos o axé e o homem holista, "em constante interação".

Podemos agora ver resumido argumento central deste capitulo. O modelo do candomblé jeje-nagô entra na reafricanização com um sistema de remissões que preserva uma analogia **espacial** com os terreiros de candomblé. Quer seja nas narrativas concretas de fundação dos blocos afro, em especial o Ilê, como também no que se refere à fundação da cultura negra. O objeto impreciso cultura negra está definido pela anterioridade, esta anterioridade é o candomblé, este por sua vez é o guardião da Ancestralidade que exaure sua força e energia do axé, princípio estruturante "mágico" e vital, que seria africano, mas universalizável como a experiência afrodescendente. Na narrativa concreta da reafricanização vemos que Salvador, a Roma Negra, tem seu fundamento de Ancestralidade no bairro da Liberdade, mais propriamente na Ladeira do Curuzu, onde na quadra de ensaios do bloco, batizada de Senzala do Barro Preto, em frente a casa de Vovô , no centro territorial e simbólico deste edificação está o **Ilê Axé Jitolu**.Assim temos espacialmente: Salvador – o Liberdade – o Curuzu – a Senzala do Barro Preto – o **Ilê Axé Jitolu**. Além

disso só a África. Esta estrutura espacial concêntrica é análoga à estrutura conceitual do Fundamento. Assim teríamos A cultura baiana – a cultura negra – o candomblé – o axé.

A essência do fundamento é a liberdade e a essência do fundamento no candomblé é a liberdade de fundar um mundo como um mundo negro. Este aspecto fundante dos discursos sobre candomblé e a reafricanização parece ser exatamente uma estratégia contradiscursiva que surge silenciosamente conjugada a uma armadilha, montada pela definição de um mundo negro através de sua cultura muitas vezes reificada e fetichizada, como vimos. A procura de uma irredutibilidade cultural para o negro nos leva de volta a África e a religião, mas também para o campo dos estudos que produziram o negro como um Outro racial/cultural. Alguma religião poderia ser, por outro lado, modelo para conduta política? Dito de outro modo, o mundo negro é o mundo que tem como centro o candomblé e o axé como sua fundação. Convém perguntar, porém, qual o conteúdo deste mundo? Que práticas ele tem portado? Que representações sustenta e que relações mantém com quaisquer exterioridades consideradas?

Parece natural que a cultura seja usada como marca da construção do sujeito político, não é isto que seria exatamente a hibridação com sentido crítico presente em, por exemplo, Bhabha? A capacidade de criar a diferença como uma disjunção no lugar da enunciação? Como, entretanto realizar essa operação, sem essencializar? Sem pressupor uma identidade negra interior e esquecida, atávica como as taras da miscigenação, e que retornará um dia sob as condições corretas? Como não atrelar a definição racial à definição cultural? A cultura negra, possibilidade de formação de um Novo Sujeito Político Afrodescendente carece de fato de um Fundamento?

4. "*A TRADIÇÃO COMO AVENTURA*": PERFORMANCE DAS IDENTIDADES NA REAFRICANIZAÇÃO

o Lugar não é o Aqui empírico e nacional de um território. Imemorial, é portanto também um futuro. Melhor: a tradição como aventura."
J. Derrida

4.1. Introdução: A Justiça e os Mortos

Tendo discutido a formação do vínculo raça e classe, estruturante do campo de possibilidades que viu emergir o processo da reafricanização e de termos visto como se produziu, num campo complexo configurado pela intertextualidade e pela ação de agentes sociais diversos, o modelo do candomblé Jeje-nagô e de como esse modelo, acoplado a formação discursiva da miscigenação, transferiu-se ou impregnou o conjunto dos processos formadores da discursividade reafricanizada, analisaremos neste capítulo III a arena principal e determinante da reafricanização em Salvador: o carnaval e seus outros espaços modelares de agenciamento de identidade afrodescendente, caracterizada pelos processos transformativos analisados no capítulo I e pela gama múltipla de discursividades discutidas no capítulo II.

O Carnaval foi identificado como o palco fundamental no qual as novas identidades afrodescendentes, elaborando estilo, pondo em cena performances e mobilizando agência, realizaram uma intervenção como uma fratura no campo de significação das relações raciais em Salvador, essa fratura é marcadamente associada aos processos gerais de modernização, assim como pretende-se apoiada na tradição. É ao mesmo tempo reivindicada como uma nova abertura para fluxos globais de informação, sem abrir mão de sua forte inserção local. É, por fim, constituída como uma torrente de produção de novas subjetividades e ao mesmo tempo de um sujeito político coletivo diferenciado. De modo que esta reafricanização re-produz novas identidades raciais/sociais coletivas, novas subjetividades intersecionadas pela tradição afrodescendente e pela cultura de consumo e novas posições de sujeito afrodescendente sustentadas pelos discursos de "resistência".

Procurarei analisar a reafricanização do carnaval em quatro momentos. Primeiro farei a crítica de determinada leitura teórica sobre o significado do carnaval na sociedade brasileira de modo a que possamos entender o específico e o concreto do carnaval

afrodescendente em Salvador, descrevendo a seguir a formação das organizações culturais negras e do carnaval afro a partir do final do século XIX. Em segundo lugar, veremos uma breve história dos modernos blocos afro em Salvador, em especial do Ilê Aiyê, do Olodum e do Muzenza para demonstrar como estas organizações performam identidade afrodescendente através da instauração de um discurso plurivocal que constitui novos sujeitos sociais no processo de sua enunciação coletiva. Em terceiro lugar, procurarei associar a discussão mais abrangente sobre modernização/globalização/subjetivação a este processo, chamando a atenção para alguns componentes empíricos tal como manifestados na "cultura" reggae contemporânea, no funk, etc., estas manifestações parecem se configurar como uma articulação associada da reafricanização "nuclear" representada pelos blocos afro originais. Por fim, na conclusão, apresento uma interpretação do processo geral definido como uma estratégia "de guerra" habitada por uma iniciativa nômade e dispersiva antagônica aos procedimentos de normatização e centralização que a têm assediado.

O carnaval afrodescendente em Salvador, tomado como principal eixo para os fluxos da tradição cultural afrodescendente e como tronco matriz ou paradigma de elaboração para outras transformações de identidade e cultura negra, está estruturado sobre a memória reinventada. Toda memória é também um trabalho de luto, invocação e conjuração. Invocar os antepassados, afastar os fantasmas, expulsar os demônios. Falar sobre os ausentes, sobre uma falta que não se completa jamais: a África, Aruanda, Ketu. Como vimos no capítulo anterior, coortes sucessivas de personagens, meio históricas, meio lendárias, povoam o imaginário afrodescendente do mundo negro. A obsessão para com o passado e com mortos parece mórbida ou regressiva? Provavelmente não. Prefiro concordar com Derrida e como ele poderia dizer:

> *"Se me presto a falar longamente de fantasmas, de herança e de gerações, gerações de fantasmas, ou seja, de certos outros que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora nós, é em nome da justiça"* (Derrida,1994: 11).

Ë em nome da justiça, acredito, que os mortos são evocados pelas ruas e avenidas de Salvador. Bob Marley, Menelik II , Chaka, Zumbi, Malcom X, João de Deus, Martin Luther King e muitos outros. Justiça para com eles e justiça para com os vivos. Em nome da justiça uma guerra têm sido travada no carnaval e no palco das lutas culturais em

Salvador, veremos a seguir como essa luta têm se desenrolado e em se desenrolando têm constituído seu próprio teatro de operações.

4.2. O Carnaval e seu Duplo

O debate sobre as relações entre um conteúdo e sua representação deverá perpassar todo este capítulo, se não por nada ao menos porque acredito que através do material analisado sobre o carnaval e demais manifestações culturais afrodescendentes ou negras em Salvador poderemos ver como as instâncias da representação reproduzem e re-presentam a si mesmas num movimento ele mesmo eivado de materialidade e intimamente conjugado à concretude da experiência e da reprodução social. O "conteúdo" de determinadas formas representacionais e sua relação com estas formas é um aspecto central da discussão que procuro fazer nessa tese, é no campo da crítica ao presuposto de que a cultura representa a sociedade que procuro, nesse sentido, me mover. O argumento forte de grande parte da literatura sobre o carnaval brasileiro o interpreta, como veremos, como representando valores culturais da sociedade brasileira, o carnaval como signo do social. Outra parte desta literatura discute e reage a essa proposição demonstrando quanto de vida ordinária "real" preside o rito carnavalesco, nesse caso o carnaval é parte da estrutura social e não um território eminentemente simbólico destacado desta[45]. Nesta segunda versão o carnaval não é uma suspensão da vida cotidiana regida pelos constrangimentos sociais corriqueiros, mas está organizado no ambiente social geral regido por estes constrangimentos. No caso de Salvador Michel Agier diz: "*Le carnaval c'est comme le double de Bahia, mais un double immanent à la ville ordinaire*". (Agier, 2000: p. 29). Nesse sentido duplica a cidade, mas a própria cidade extrai sua identidade dessa duplicidade. Salvador é um cidade carnavalesca porque o carnaval a reinventa, mas essa reinvenção não passa pela criação de um território mítico de ritualização representado pelo carnaval.

O motivo da duplicidade como desdobramento da representação está presente na intervenção cultural e crítica, como deveria ser evidente. É conhecida a compilação de textos de Antonin Artaud organizada por Teixeira Coelho e justamente chamada "O Teatro e seu Duplo". Nela podemos perceber que o teatro em Artaud irrompe vida a dentro, ou

[45] Renato Ortiz esposa essa perspectiva para abordar o Carnaval de Salvador, assim também Olívia Gomes, ainda que num sentido diferente. Cf. Ortiz, 1996 e Cunha 1989.

afora, destruindo e demolindo a distância entre representação e existência, realizando assim a utopia de uma vida re-encantada pela arte, e de um teatro que, cruelmente, fosse meio de inserir na vida o extraordinário, o fantasmagórico, o onírico e o incomum, algo que permitisse "*a entrada em cena de fantasmas*", como no teatro de Bali tão admirado pelo artista (Artaud, 1987). Neste teatro os recursos cênicos permitem que um duplo se descole dos atores e da encenação, um outro fantástico e aterrador que não é representação da realidade mas sua virtualidade paroxísticamente alcançada.

> *"E atrás do guerreiro, eriçado pela formidável tempestade cósmica, aparece* ***o Duplo*** *que se empertiga, entregue a puerilidade de seus sarcasmos de ginasiano e que, soerguido pelo contragolpe da ruidosa tormenta, passa inconsciente através de encantos dos quais nada entende"*(Artaud, 1987:p. 88*)*.(ênfase adicional).

Artaud quis, segundo Derrida, destruir através de sua arte a história das oposições clássicas da metafísica ocidental: corpo/alma, palavra/existência, etc. Procurava uma manifestação que não fosse expressão de uma realidade anterior mas a invenção de um mundo. Buscava fugir ao "exemplo", ou "demonstração", e em sua obra nada mostrava alem dela própria em sua radicalidade e grandeza. Para ele o duplo da arte é a vida que se desdobra ou duplica.

Impressionado pelo duplo artaudiano, pretendo explorar nessa seção o argumento de que o carnaval é o duplo da sociedade, não no sentido, entretanto, de representá-la, mas como que suplementando-a como um duplo que acrescenta algo a um guerreiro de fantasia. Algo que pertencendo a sociedade nela não se apresentava, ou melhor, algo que dá a chance para a elaboração de uma outra imagem dessa sociedade, não exatamente duplicada, nem mesmo invertida, mas aberta ou resultante da invenção imanente a elaboração cultural ativa. Uma inventividade que está fundada e funda o social, entendido como o conjunto das estruturas estruturadas e estruturantes que permitem a reprodução da vida social e são o abrigo materializado para a experiência dos agentes. O carnaval é o duplo da sociedade não porque o representa como um rito, mas porque performa complexamente uma trama de sinais ambíguos e narrativas dramáticas que são como uma interface reflexa, manipulável para novas elaborações. Por outro lado, e como conseqüência, argumentarei que o carnaval afrodescendente em Salvador habita a estrutura usurpada ao carnaval europeu ou burguês para realizar suas próprias aspirações, ao mesmo o tempo em que se descola deste carnaval

buscando autonomia, re-presenta assim a aventura de uma identidade cultural em formação e sempre aberta. O carnaval afro é, nesse sentido o duplo do carnaval branco em Salvador porque o invade primeiro e depois se descola dele, na verdade o habita e dele se desprende num mesmo movimento perseguido pela violência e pela repressão, mas também pela sedução e pela cooptação. Neste movimento inventa a cidade e um novo mundo, o Mundo Negro Reafricanizado como um duplo presente e ainda assim imaginário, real e não obstante encenado.

Carnaval: O mito, o rito e a sociedade

O empreendimento intelectual de *nation building,* traço marcante das ciências sociais brasileiras parece estar claramente definido em Roberto da Matta, nesse sentido sua obra pretende: "*discutir os caminhos que tornam a sociedade brasileira diferente e única*" (da Matta, 1981: 15). Vê-se assim que o autor coloca-se como promotor de nossa identidade intelectual e alimenta a ambição de reconciliar a representação intelectual da sociedade com ela própria. Podemos argumentar que é uma presunção no mínimo temerária falar em sociedade brasileira como uma identidade idêntica a si mesma e transfigurada em seus diversos níveis, pode-se também objetar que seria uma pretensão quase infantil presumir a excepcionalidade do Brasil, dever-se-ia demonstrá-la, o que acredito dificilmente seria feito sem o recurso essencializante do discurso miscigenante. Não é por acaso que em outro momento ele chega a dizer "*acima de todas as divergências, interpretações , metodologias e perspectivas, jaz o Brasil, que é maior que tudo*" (Da Matta, 1981, p. 34). O Brasil maior que tudo é um *parti pris* ideológico que é perfeitamente coerente com as estratégias acadêmicas de *nation building* (Peirano, 1981; 1999; Pinho & Figueiredo, 2002) . Este projeto é o projeto das elites nacionais, empenhadas em solidificar o vínculo povo-elite como um fundamento. A história desta fundação e da construção do povo como encarnação do valores nacionais mestiços foi parcialmente discutida no capítulo II e é, como vimos, marcada pelo autoritarismo e pelo racialismo travestido de culturalismo. Interessa aqui perceber como essa lógica transferiu-se para discussão do carnaval brasileiro.

Em primeiro lugar da Matta, assim como muitos analistas, toma o caso do Rio de Janeiro, mais precisamente o caso das escolas-de-samba, como paradigma do carnaval brasileiro. Assim como Rio é a síntese das contradições e valores nacionais seu carnaval é

também o modelo para os outros. Aqui, ao que parece, ocorre contaminação ou transição entre valores prevalecentes no ambiente sócio-cultural dos autores para o campo da análises, de modo que perspectivas êmicas transmigram-se como pontos de vista críticos ou analíticos. Segundo a narrativa as escolas-de-samba teriam sido espalhadas a partir da matriz carioca para várias outras cidades determinando assim a tônica do carnaval "nacional" em sua unicidade. Assim o carnaval das Escolas-de-samba é o carnaval nacional por excelência, inclusive e talvez principalmente por meio da ação de exegetas como alguns cientistas sociais. Outras formas carnavalescas, mesmo aquelas existentes no Rio, seriam marginais, episódicas, periféricas, num procedimento de centralização e canonização de uma forma arbitrariamente eleita como central e como o acesso central para uma interpretação abrangente, num modelo teórico que inventa um centro para efetivar uma operação de periferalização. Porque os sujos e mascarados no Rio seriam menos representativos do suposto *ethos* nacional, porque perderiam em grandiosidade e em mobilização? Vê-se também aqui que outro *parti pris* que domina as análises, este é aquele que procede pela eleição de modelo axial para interpretação que é derivado na verdade da própria análise, mas que instaura-se como auto-evidente. Dito de outro modo, porque estudar o carnaval tem sido até aqui estudar seu aspecto mais central, espetacular ou massivo? Não aprenderíamos mais – ou pelo menos algo mais - sobre o Brasil e sua duplicação no carnaval olhando para as margens, fronteiras, nichos e reentrâncias da festa? Preferir-se o estudo de formas hegemônicas confunde-se com a celebração do *status quo* e com uma "vontade de saber" que apenas confirma e sanciona o conhecido, a *doxa*, o lugar comum. Estuda-se o "carnaval nacional" para que a identidade nacional encontre e reconheça a si mesma e saibamos mais sobre o que já sabíamos. A ênfase na centralidade do carnaval – e no carnaval "central" - confunde-se com sua própria monumentalização ideológica. Por outro lado, para Da Matta, o carnaval é teatralmente simbólico e como um ritual expõe em cena valores da cultura brasileira, que existiria ao que parece em outro lugar suspensa como uma idéia na caverna de Platão[46]. O carnaval seria, em última instância, um comentário da sociedade brasileira e não propriamente um desdobramento da sua vida social.

[46] Cf. Platão, 2000: 265-66 e Durant,1996: 53-4.

> *"A posição escolhida foi de tomar o carnaval como um reflexo complexo, um comentário complicado sobre o mundo social brasileiro, e não um reflexo direto de sua estrutura social. Desse modo reflexo e realidade são como faces de uma mesma moeda, cada um esclarecendo o outro"*(Da Matta, 1981: 68).

No carnaval, onde segundo da Matta "*as leis são mínimas*", operar-se-ia um deslocamento simbolizante onde encenam-se dramas ou são vividas contradições que pareceriam irreconciliáveis na vida social ordinária, fundamentalmente os ideais de igualitarismo e individualidade. Ao opor estruturalmente o carnaval das escolas-de-samba aos blocos de bairro no Rio de Janeiro, Da Matta diz que as escolas-de-samba estariam aptas a conciliar estes ideais opostos na forma mesma de sua estrutura, enquanto que os blocos preservariam particularismos associados a raça, bairros, orientação sexual, etc. Nesse sentido, as escolas-de-samba podem representar o todo social porque realizam em sua estrutura a conciliação de opostos, retirando-se da vida ordinária e invertendo a ordenação social por meio de procedimentos ritualizantes e da suspensão das regras ordinárias da vida, seu carnaval seria assim propriamente um ritual, através do qual opostos se conciliam e a sociedade representa a si mesma livre de suas contradições, por isso o carnaval das escolas-de-samba representa o Brasil. Nesse caso o ritual está pensado como um protocolo de articulações onde se estabelecem parâmetros para passagens entre níveis diferentes de sentido e da experiência da vida social. O carnaval está fora da vida, a ritualiza para representá-la, desafogar tensões e dar vazão simbólica contradições irresolúveis no plano social.

A abordagem de Da Matta parece ter tornado-se paradigma para as análises subseqüentes, se não por nada porque se adequa perfeitamente a auto-imagem nacional. Autores posteriores, como o que escreve esta tese inclusive, precisam concordar ou discordar dele. Dois exemplos eloqüentes, conhecidos e bem realizados de comentários críticos posteriores estão na obra de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti e de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Enquanto que a primeira parece aproximar-se da obra de Da Matta, a segunda o critica francamente.

Convém reconstituir brevemente a historicidade do carnaval no Brasil antes de apontar aspectos críticos presentes nestas análises. O Carnaval é reconhecidamente uma festa que têm origem na Europa pré-cristã, onde foi um ritual sazonal que marcava a transição para a primavera, posteriormente cristianizado sobreviveu como uma "concessão", marcando ritualmente, dentro da simbologia cristã, o tempo de licenciosidade

anterior à quaresma. As festividades brasileiras tem uma origem portuguesa, ligada por sua vez aos festejos conhecidos como entrudo, que chegaram ao Brasil em 1605. O entrudo seria uma festa típica das zonas rurais caracterizado por brincadeiras que consistiam em sujar os adversários em jogos marcados por conotações sexuais, seria também fortemente associado a distinções sociais, de modo que as pessoas sujavam-se segundo sua colocação nas rígidas escalas de prestígio e status. Em Portugal o entrudo teria feições locais diversas enquanto que no Brasil, e para isso chama atenção Queiroz, teria tomado uma feição nacional. O entrudo persistiu no Brasil até o final do século XIX quando foi legalmente proibido como uma prática "bárbara", sendo substituído pelo carnaval , "festa da civilização", vista como mais adequada ao processo de modernização e ocidentalização do "corpo nacional". O carnaval importado da Europa – nesse momento concebido como o anti-entrudo - primeiro pela corte no Rio e em seguida por outras capitais, era baseado no modelo do carnaval de Nice e Veneza, com desfiles de carros alegóricos e bailes de máscaras. "*O primeiro sinal da transformação carnavalesca data de 20 de janeiro de 1840; anunciaram os jornais, por esse dia, um 'baile de mascaras como se usa na Europa, por ocasião do Carnaval*"(Queiroz, 1999: 51). Este carnaval civilizado no Brasil marcou-se pela presença dos corsos, desfiles das classes abastadas em carros decorados e onde as "famílias de bem" exibiam-se para deslumbramento do povo que apenas assistia. Este seria o carnaval burguês, definido por Queiroz para Rio de Janeiro e São Paulo, mas que também existiu em Salvador. Este carnaval burguês era o "Grande Carnaval", neste momento paralelo e dissociado nas representações e no espaço, do pequeno carnaval, o carnaval negro ou africano, que ainda não era popular, porque a própria idéia de "povo", tão importante na representação "monumentalizada" do carnaval, estava fracamente qualificada ou valorizada nesse momento.

A partir de 1870, negros, mulatos e pobres em geral reúnem-se para divertir-se neste carnaval pequeno aproveitando-se da oportunidade do carnaval burguês oficial. Os negros já brincavam entre si o entrudo, assim como eram vítimas das brincadeiras do brancos, mas principalmente após a abolição passam a organizar-se para "brincar" o carnaval autonomamente. Em suas "brincadeiras" a música sinalizava para a forte presença africana. Em 1910 alguns desses grupos mais estáveis chamados ranchos conseguiram permissão para desfilar na então avenida Central no Rio de Janeiro, nestes ranchos alguns

dos foliões desfilavam vestidos de índios, uma constante cultural presente no carnaval negro em Salvador, como veremos. Como um desenvolvimento destes ranchos surgiram as escolas-de-samba, sobre as quais existe alguma controvérsia em relação a qual seria a mais antiga , que seria a Mangueira, fundada em 1928.

Ana Maria Rodrigues prefere traçar uma genealogia para escolas salientado o papel das "tias baianas", ao invés de destacar como fazem outros autores a imitação do carnaval branco que teria conduzido ao carnaval negro como uma re-elaboração. Essas tias, como a Ciata , ou a Thereza – nascida em Maragojipe no Recôncavo baiano e chamada Tetéia porque seria o "*typo de belleza...*" - e outras mais são, na verdade, personagens símbolo da conexão Bahia-Rio de Janeiro, tão significativa para a cultura negra carioca e brasileira. Estas tias abrigaram o samba ao promoverem reuniões em suas casas de onde saíram os ranchos, estes seriam o modelo para as escolas-de-samba ulteriores e estão ligados – de um ponto de vista simbólico/histórico - ao deslocamento de populações negras no interior do Brasil, da Bahia para o Rio, exemplarmente, representando eles próprios deslocamentos, visto que são uma procissão profana, atualizado-se como "jornadas", forma tradicional de ritualização iorubana. "*Os ranchos tiveram como objetivo, além de recordar as festividades da terra de origem, homenagear e reverendar(sic) amigos e parentes*"(Rodrigues, 1984: 29).

As primeiras escolas surgiram com o nome de blocos e só depois adotaram o nome de escolas-de-samba, ao que parece porque haveria uma escola próxima ao local de reunião dos sambistas, daí a inspiração, além do mais ressaltada pelo fato de que os sambistas eram vistos como "catedráticos do samba". A primeira escola seria, nesta outra narrativa, não a "Mangueira", mas a "Deixa Falar", fundada no bairro do Estácio. A Praça 11, outro lugar simbólico forte para a origem das escolas como uma origem negra - antes da permissão de desfilarem na Avenida Cinta era lá que as escolas saíam – é um território contíguo à zona de prostituição no centro do Rio. Ou seja, uma região degradada e perfeitamente periférica teria sido o palco inicial do desfile destas organizações negras primordiais. Podemos ver assim que o desenvolvimento do carnaval importado da Europa deu lugar no Brasil a uma abertura para que manifestações de origem africana pudessem desenvolver-se associadamente a formas ocidentais, duplicando inicialmente o carnaval para depois duplicarem a representação da sociedade brasileira, nesse sentido não fazem

um síntese mas um desdobramento. O carnaval negro surgiu em outro lugar diverso daquele do carnaval branco ou burguês e constituiu com este uma relação no curso do processo histórico e não sem muitas contradições.

Para Queiroz as escolas são síntese perfeita do processo sócio cultural brasileiro, na medida em que significam o encontro entre setores diferentes da sociedade, representam a obra de setores subalternos que souberam se impor e ocupar um lugar central deslocando e corrompendo as formas européias. Assim o fizeram porque puderam realizar a " *mistura de traços culturais de origem européia, africana e mesmo indígena*" .. "*A 'identidade brasileira" que fora definida pelos intelectuais como a integração de traços culturais destas três origens diversas, se inscrevia assim no carnaval*"(Queiroz, 1999: 59).

Ora, tal passagem, da periferia para o centro, da praça Onze para a Avenida Central - que nome poderia ser mais significativo - não se realizou sem pagar uma preço para alguns excessivo. A transição freqüentemente citada como aquela mais deletéria certamente tem a ver com surgimento da figura do carnavalesco. Em 1959, Fernando Pamplona professor da Escola de Belas Artes no Rio Janeiro, após participar do júri do desfile das escolas, diga-se de passagem ao lado de Edison Carneiro, foi convidado para "fazer" o desfile do Salgueiro. Teria havido alguns precedentes na aproximação entre artistas brancos de classe média e as escolas-de-samba anteriormente coma presença de Dirceu Neri no mesmo Salgueiro e de "Julinho" na Portela, mas Pamplona parece simbolizar a transição definitiva. Se, para Cavalcanti, essa aproximação é celebrada como uma aproximação entre morro e o asfalto, para Rodrigues é vista como mais um momento da expropriação do patrimônio cultural negro e de sua conversão em espetáculo adequado ao ponto de vista branco. Para Cavalcanti, as escola, estas que ela conheceu a partir dos anos 70, são "*produto do encontro entre "morro e 'asfalto*"" e não o desdobramento autônomo da tradição iniciada pelos sambistas e baianas no Estácio, na Mangueira e na Praça Onze. (Cavalcanti, 1999: 7). O que parece implicar num "esquecimento" do período anterior no qual as escolas eram rejeitadas e mantidas na obscuridade e marginalidade. Neste período, anterior ao "encontro" dos anos 50, as escolas não teriam atingindo sua forma completa, não seriam ainda o modelo para esta síntese tão celebrada, precisariam aguardar que condições tais fossem dadas para que pudesse atingir seu apogeu formal e assim representar a identidade brasileira como a integração de "traços culturais". Antes disso o que

representavam? Esquecer a história do carnaval negro e das escolas-de-samba não é assim apenas um desvio teórico, mas um tipo peculiar de obscurecimento ideológico típico do pensamento branco no Brasil que invisibiliza a historicidade negra. Ao criticar aqueles que como Rodrigues vêem um embranquecimento progressivo das escolas, salientando corretamente o equívoco em confundir mudança com deterioração, Cavalcanti não percebe recair em outro equívoco que a toma a forma atual das escolas, marcada pela espetacularidade, pela presença do carnavalesco e de diversos elementos adventícios, como aquela acabada e pronta a representar o produto por excelência da síntese cultural brasileira, um produto na verdade pressuposto. A autora insiste, com razão, que processos culturais não estão soldados a nenhum grupo social e que as Escola de samba incorporaram segmentos diversos de raça e classe, reproduzindo algumas contradições constitutivas como aquela entre "samba" e "visual" ou luxo e tradição, parece não perceber, entretanto, o significado e as condições dessas mudanças.

A figura do carnavalesco ao mesmo tempo que classificada como exterior as escolas, na medida em que são recrutados na "praça", é vista como um dos mais importantes elementos do desfile e seu executor principal, é assim o "mediador cultural", alguém capaz de produzir essa síntese entre setores sociais dissociados no plano Social. Esta personagem, que veio da "praça" e que é externo ao universo original das escolas, é o seu grande inventor. Pobre Salgueiro sem Fernando Pamplona. Pobre morro sem o asfalto. A perspectiva de Rodrigues, é todavia, muito diferente, para ela a partir dos anos 50 uma série de interferências se interpõe na tradição das escolas-de-samba conduzindo ao seu embranquecimento, quais sejam a presença do carnavalesco, a importância da televisão, a construção do sambódromo, o surgimento da liga das Escolas, etc. "*Essas mudanças serviram como meio da sociedade dominante penetrar totalmente nestas manifestações. Seus conceitos e critérios foram paulatinamente introduzidos e passaram a influenciar e dominar inteiramente os desfiles*"(Rodrigues, 1984: 47). Onde Cavalcanti vê um processo natural e mesmo produtivo de encontro entre mundos produzindo uma terceira forma , Rodrigues vê um assalto à cultura popular perpetrado pela sociedade dominante. Onde a primeira vê síntese a segunda embranquecimento. Essa idéia subjacente de cultura nacional como uma síntese de contrários e valores diversos é a mesma idéia presente em Da Matta e que subjaz persistentemente "*maior que tudo*". Rodrigues acredita que este mesmo

processo é mediado pela violência e usurpação e balizado pelo embranquecimento como subterfúgio da miscigenação e pelos fundamentos da democracia racial que ao que parece permanecem ainda muito vivos.

Podemos talvez agora ver como essa história de formação das escolas-de-samba foi deslocada para o centro das representações sobre o carnaval, e de como o carnaval foi deslocado como um grande ritual , modo coletivo de simbolização de valores culturais em conflito e talvez por isso mesmo centrais. As escolas-de-samba estão assim solidamente compreendidas como resultado de processos históricos determinados que conduziram a encenação grandiosa de "nossa identidade cultural" pensada justamente como o desiderato desta mesma história, num argumento perfeitamente circular. Se Queiroz ao menos enfatiza a relação do carnaval com a sociedade salientando o conteúdo sociológico que emoldurou o processo, Da Matta e Cavalcanti preferem ver o carnaval como elevando-se do social para representá-lo: "*parto da idéia antropológica de que o desfile carnavalesco das escolas-de-samba , como um imenso ritual urbano contemporâneo, é um elemento privilegiado para o acesso a valores sociais centrais*"(Cavalcanti, 1999: 27) .

Queiroz pôde demonstrar como no processo de invenção da nação o carnaval popular, negro ou pequeno, tornou-se o realmente autóctone ou nacional por excelência, visto que o carnaval das elites era importado da Europa. De modo que primeiro foi entronizado e valorizado no processo de confecção do patrimônio cultural nacional. Nesse sentido, a nacionalização da cultura como parte do projeto de *nation building* representou a adesão a formas populares até então marginais de cultura, essa adesão resultou entretanto em certa "domesticação" das formas culturais e sua reelaboração. O movimento das elites em relação ao carnaval é o movimento inverso e simétrico das classes populares em direção a uma centralidade que se redefinia por meio de sua aproximação em direção a outro modelo de representação nacional. Aproximando-se do centro o carnaval "expulsa" algo para fora de si , ao fazê-lo o carnaval negro, assim como o samba, é chamado a encarnar valores os valores sintéticos do nacional. Como Lima chama atenção, este processo significa a exclusão e expropriações que partem da materialidade de grupos socais em conflito ou em situações diferenciadas porque enraizadas em projetos alternativos de nação ou sociedade : "*Não esqueçamos que para ser somente samba, símbolo da identidade nacional mestiça, este gênero perdeu todos seus complementos – samba-de-roda, samba de*

chula, samba rural, samba de umbigada, samba-lenço, etc..."(Lima, 2000: 380). A monumentalização do samba representaria dessa forma a destruição de outros elos e processos. Como Farias coloca, sob o desfile permanecem "os escombros" da escravidão e dos processos decorrentes associados da integração periférica dos descendentes de escravos. (Farias, 1998). Tais processos ao mesmo tempo em que devem ser esquecidos constituem os fatores que permitem que "encontro" se desenvolva no sentido exato em que se desenvolveu, como o destaque e redefinição de formas culturais afro-populares chamadas a representar valores nacionais, sem que as populações originalmente criadoras destas formas alcancem protagonismo como "povo", sujeito da história.

Diferentemente dos autores discutidos aqui, que parecem ver o carnaval como um ritual que representaria um mito ou estrutura mítica como uma narrativa simbólica, expressão dos valores, contradições ou ideais da sociedade, e também diferentemente destes para quem o carnaval carioca e sua história seriam um modelo - histórico e ideológico - para o carnaval nacional, assim como o desfile das escolas-de-samba, com suas características atuais ou com sua trajetória histórica incorporada, seria o principal eixo dramático para representação do nacional, gostaria de tomar o ritual em outro sentido, próximo daquele avançado por Drewal em seu estudo sobre ritualística yorubá. O ritual yorubá, para esta autora, têm em si um caráter transformador, improvisacional e nesse sentido performático. Os agentes envolvidos ao realizarem o ritual primeiro o alteram, já que repetição é alteração, ou reinterpretação como adequação as contingências; por outro lado, ao pôr em ação o ritual transformam a si mesmos e o mundo circundante por meio da ação performativa intertextual, crítica e reflexiva. "*The performance is a restoration of an earlier performance and, at the same time, a new actualization*"(Drewal, 1992: 20). Por meio da repetição diferencial crítica os agentes atualizam modelos anteriores tradicionais, no sentido que permanecem a disposição em um repertório aprendido de modo improvisacional.

> *Transformational, or generative, process are embedded in African performance practices through acts of re-presentation, or repetition with critical difference. Thus, ritual performance necessarily involves relations between the past and individuals agent's' interpretation, inscriptions, and revisions of that past in present theory and a practice*"(Drewal, 1992: xiii).

Em sendo assim o carnaval não é visto nesta tese nem como um modelo original fechado sobre si mesmo, nem como uma narrativa histórica determinada chamada a fazer sentido como uma narrativa simbólica que poria em cena um mito ou conjunto de valores essenciais. Não é, nesse sentido, o duplo da sociedade ou do social. É, por outro, lado seu duplo, na medida em que como uma complexo aberto, recursivo e intertextual, reflexivo e fraturado põe em operação uma fúria improvisacional e performática que têm permitido a sociedade transformar-se a si mesma através de sua duplicação, re-presentação deslocada e dissociada. Ou, em suma, diferente.

> "*Neste jogo de representação, o ponto de origem torna-se inalcançável . Há coisas, águas e imagens, uma remessa infinita de uns aos outros mas sem nascente. Não há mais uma origem simples. Pois o que é refletido desdobra-se em si mesmo e não só como adição de si de sua imagem. O reflexo, a imagem, o duplo desdobra o que ele reduplica. A origem da especulação torna-se uma diferença*" (Derrida, 1999: 44-45).

No material que discutiremos a seguir focalizaremos principalmente o caso específico de Salvador e de como formou-se através deste carnaval performado e aberto uma tradição cultural como o carnaval negro, uma trajetória de bases autônomas em diálogo, ou melhor dizendo, em conflito constante com o seu duplo branco ou oficial.

A Formação do Carnaval Negro em Salvador

O Carnaval Afrodescendente cedo constitui-se em Salvador como um campo de reverberações intertextuais. O que foi escrito sobre ele, tanto por analistas "exteriores" quanto pelos próprios agentes envolvidos têm feito parte de sua história e de sua localização sócio-política de diversas formas, através da imprensa, de comentários acadêmicos e de comentários acadêmicos ao que se escreve na imprensa. Percorrendo a literatura vemos repetirem-se diversos trechos epigramáticos, marcas no tempo e na escritura, inscrições que definem graus de abrangência e níveis de articulação discursiva. Um destes trechos mais notáveis é aquele que em 1897 anuncia ao público no Jornal Correio de Notícias, o manifesto do cube Embaixada Africana. O texto divulgado, além de pedir indenização pelos africanos mortos durante o levante do Malês (escravos e libertos, haussás e nagôs islamizados) deflagrado 42 anos[47] antes, anuncia a composição do préstito:

[47] Sobre a Revolta dos Malês Cf. P. ex. Reis,188; Reis & Silva, 1989.

"Seguir-se-há bem organisada banda de música, preparada pela digna colonia africana desta cidade para acompanhar a embaixada. Trajará notável costume algeriano, executando em seu trajecto os dobrados Fortunato Santos, Menelik, Makonemm, etc.
*Seis ras (*chefes etíopes) empunhando espadas formarão guarda de honra imperial. Marchará em seguida, cavalgando animal alexandrino o embaixador Manikus, ladeado pelo Muata de T'Chiboco".* (Vieira Fo., 1998: 45)

Podemos assim observar que pouco após a abolição da escravidão os negros organizam-se em Salvador para brincar o carnaval no modelo dos clubes uniformizados brancos, o fazendo, porém, com o recurso explicito à África e a entidades africanas reais, além de reivindicarem explicitamente, neste caso, uma ligação com os revoltosos africanos, nagôs e haussás, de apenas 42 anos antes. Como veremos, a invocação da África é uma constante neste período e em muitos outros da história do carnaval negro, assim como a repressão a manifestações por demais "africanas" que não obstante teimaram em perpetuar-se e "repetir-se". (Cf. p. ex. Vieira Fo, 1995; 1998; Santos, 1998; Tinhorão, 1988; Carvalho, 1977; 1999; Fry et all. , 1988; Nascimento, 1994; etc.).

Desde o Século XVI, pelo menos, se têm registro de africanos e escravos dançando e tocando instrumentos no Brasil. Tinhorão descreve a proliferação de formas artísticas que como modalidades tradicionais incorporavam canto e dança, algumas de cunho religioso, outras meramente profanas. A partir do século XIX essa manifestações genéricas e ainda assim diversificadas passaram a interagir mais fortemente com formas de origem européia, nacionalizando-se e "embranquecendo-se", dando origem as modinhas e lundus, alvo de intensas polêmicas dado o seu caráter licencioso e excessivamente sensual para época. Para este autor formas modernas como coco, o tambor de crioula, o jongo, o caxambu, o samba, etc., têm na música africana origens comuns documentadas.

"É evidente que o gênero de música urbana cantada aparecido nas primeiras décadas do século XX com o nome de samba ainda estava longe de ganhar a estrutura com que viria a ser reconhecido , mas seus elementos básicos já integravam , por certo, as várias danças saídas desses batuques de samba" (Tinhorão, 1988: 69).

A posição da elite branca com relação a insistente musicalidade negra variou um pouco e oscilou entre a tolerância maquiavélica do Conde dos Arcos – para quem as práticas culturais diversificadas dos africanos impediam sua união contra os brancos – até a franca intransigência e mesmo indignação da opinião pública abundantemente registrada, por

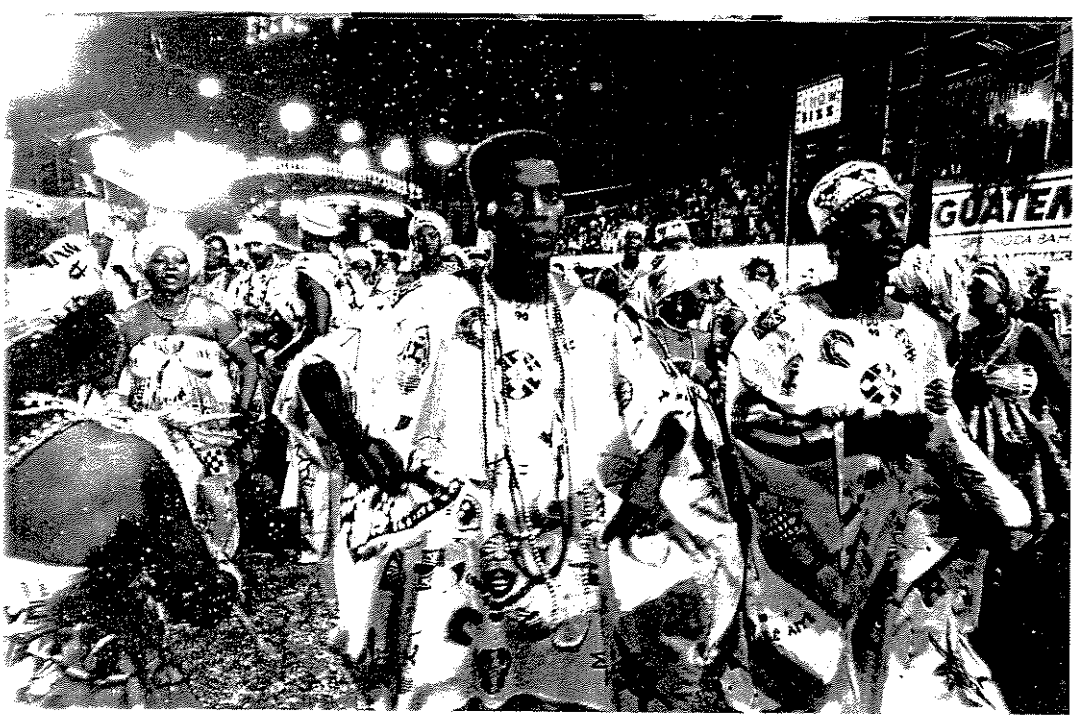
exemplo, em Nina Rodrigues, onde reproduzem-se trechos de cartas à imprensa assim como matérias da época onde se oúve o clamor pela ocidentalização do carnaval:

> *"Se alguém de fora julgar a Bahia pelo seu Carnaval não pode deixar de colocá-la a par da África, e note-se, para nossa vergonha que aqui se acha hospedada uma comissão de sábios austríacos que naturalmente , de pena engatilhada, vai registrando estes fatos , para divulgar nos jornais da culta Europa, em sua impressões de viagem..."*(Jornal de notícias, 23/03/1903, citado em Vieira Fo. 1995: 163).

Assim, vemos como a imagem da cidade, como uma cidade civilizada e branca, aparecia ameaçada pela presença africana. Mais grave ainda é a deslegitimação da cultura local como uma cultura branca diante da Europa. Em vista disso é que as elites e a opinião pública local empenham-se em uma cruzada de décadas pela civilização, ou seja ocidentalização, dos costumes. Entre as últimas décadas do século passado e as primeiras décadas do século XX assistimos a desmoralização e proibição do entrudo (1853), prática portuguesa considerada brutal, e sua substituição final pelo carnaval, "festa da civilização", que se imaginava iria representar para a autoconsciência branca a realidade da cultura européia transplantada para a Baía de Todos os Santos. A idéia seria reproduzir-se aqui o carnaval de Nice ou Veneza, como vimos. Cedo percebeu-se, entretanto, que estragando a festa civilizada grupos de negros insistiam em fazer seus batuques, algumas vezes chamados curiosamente de ensaios como são atualmente designadas as reunião dos blocos afro fora do carnaval:

> *"Desde há muito , já temos solicitado da policia providências contra estes ensaios (...) como eles continuem e se aproximem as festas do Carnaval* (de 1902) *, ainda uma vez lavramos o nosso protesto contra este aviltamento de nossos costumes"*(Rodrigues, 1977(1933): 158).

Tanto aborrecia a opinião pública as batucadas fora de época como os "máscaras maltrapilhos" e os batuques processionais que se verificavam no carnaval . Logo, porém, que se instituiu o carnaval no modelo de desfiles alegóricos os africanos e crioulos organizaram as grandes agremiações negras, como a Embaixada Africana que empolgava a população com temas africanos, instrumentos africanos, roupas africanos e personagens inspirados em personalidades africanas reais e contemporâneas. Não será inútil lembrar que Menelick II, Imperador da Etiópia - terra prometida para a filosofia Rastafari posterior – foi um governante real que em 1896 vence em Adwa na Abissínia as tropas italianas que



Acima os Apaches se preparam para o Carnaval. Jornal Afrobrasil, 1985. Sem crédito de autor. Abaixo desfile do Ilê, arquivo de Hamilton Vieira, 1990.

pretendiam conquistar a Etiópia[48], Estado africano pré-colonial e cristão, mais curioso ainda é que Makonem , também citado, viria a ser tio do *Ras* (príncipe) Hailé Selassié, coroado em 1930 como Ras Tafari Makonem, que é Jah (abreviatura de Jeovah) Rastafari, o Leão de Judá, Deus dos Deuses para os rastaman [49] .

Aqueles ranchos que aparecem na literatura sobre o carnaval carioca como gérmen das escolas-de-samba são descritos por Nina Rodrigues como manifestações folclóricas nucleares, presentes na cena baiana do começo do século XX. Nina cita o poeta Souza Brito

> "*Os Ranchos primam pela variedade de vestimentas vistosas, ouropéis e lantejoulas, a sua música é o violão, a viola, o cavaquinho, o canzá, o prato e as vezes uma flauta; cantam os seus pastores e pastoras por toda a rua, chulas próprias da ocasião, as personagens variam e vestem-se de diferentes cores conforme o bicho, planta ou mesmo objeto inanimado que os pastores levam a Lapinha*(o bairro em Salvador).*Todos eles cantam dançam nas casas por dinheiro. Suas danças constituem-se num lundu sapateado na qual a figura principal entra em luta com seu condutor e sempre o vença*". (Rodrigues, 1977(1933): 176.)

Rafael Vieira Filho dá um quadro bastante completo da diversidade de manifestações negras ou afrodescendentes no carnaval de Salvador por este período. Por exemplo, os também chamados de batuques, grupos mais ou menos informais de rapazes negros e/ou "pardos" que circulavam pelas regiões marginais da cidade como a Baixa dos Sapateiros, as únicas que lhes eram permitidas, uma vez que a avenida principal da cidade, a Avenida Sete de Setembro, estava reservada para o desfile dos corsos e Clubes Uniformizados brancos como o Cruz Vermelha, o Fantoches da Euterpe e outros que desfilavam com seus "carros de idéia" ou carros alegóricos, tal como ocorria no Rio de Janeiro. Haveriam além disso haviam os afoxés, vinculados estritamente a casas de candomblé, que saíram ela ruas cantando cantigas em yorubá. Em relação a um destes Nina comenta "*Dir-se-ia um candomblé colossal a perambular pelas ruas da cidade*" (Rodrigues, 1977: 171). Apropriando-se do modelo dos clubes brancos, por fim, afrodescendentes organizaram

[48] Sobre Menelick cf. White, 1999 e sobre sua influência entre negros brasileiros do começo do século XX cf. Albuquerque, 2002.

[49] Sobre reggae e reggae no Brasil Cf. p. ex. Silva, 1995; Godi, 2001, Pinho, 1998; 2001; Cunha, 1991; 1993; etc.

clubes negros com motivos alegóricos africanos, tal como vimos descrito na citação sobre a Embaixada Africana, organização surgida em 1897 sob a liderança de um certos Marcos Carpinteiro, axogum da Casa Branca do Engenho Velho, e que seria um dos clubes mais famosos e celebrados pelos anos seguintes. Para Vieira Fo. o surgimento destes clubes estava ligado a reorganização da identidade dos negros em Salvador, motivada pela abolição da escravatura e pela tentativa de integrar-se a sociedade sem abrir de sua identidade africana. Copiando o modelo dos desfiles alegóricos os negros pretendiam mostrar sua grandeza e capacidade de realização, dissociando-se ao mesmo tempo dos batuques, por demais "selvagens" e dos clubes brancos, dos quais estavam por definição excluídos.

> "*Os negros do Embaixada Africana colocavam-se como representantes da colônia africana'. Viam-se como colonizadores do Brasil e não peças escravas. Com isso também ficava clara a intenção de contrapor-se as elites pois essas não admitiam a colaboração de escravos na construção de nossa pátria*"(Vieira Fo, 1995: 112).

Observando-se a lista de clubes podemos ver claramente a ênfase na Africanidade e a insistência no Signo-África que voltará intensamente nos 70 : "Folia Africana", "Lembrança da África", "Lanceiros da África", Africanos em Pândega", "Lutadores da África", "Congos da África", etc.

A presença da música negra, como presença africana, em forma de samba e chulas não se restringia ao carnaval e estaria presente na tessitura inteira da vida social, Santos traz vários exemplos destes "divertimentos estrondosos" que espalhavam-se pela cidade reterritorializando os espaços através da prática significativa consciente: "*Os batuques, definidos oficialmente como danças ou bailes dos negros africanos ou de seus descendentes, aconteciam nas ruas, largos, casas e terreiros da cidade do Salvador desde o século XVIII*"(Santos, 1998: 17). O autor segue dando exemplos muito interessantes de algumas canções que foram reproduzidas no jornal "O Alabama" de 7/2/1867 que reproduziam os sambas cantados na Festa de Senhor do Bonfim, que até hoje ocorre em Salvador:

"Minha gente venha ver
Um samba no calolé
Toca o prato a Calombô
E o cauzá toca o surdo-é

Toca a viola o Mendonça
Rufa o pandeiro o Bitú;
Folô Coloia e Dodó
Dançam hoje o caxambú"
(Santos, 1998: 34).

Além de representar a reterritorialização dos espaços, os sambas implicariam, para Barbara Browning, a inscrição da luta no corpo negro, os elementos africanos originais – por exemplo, a Síncope – integrariam no corpo o conjunto histórico da violência racial, como a dança e o ritmo, que se interrompem sincopados. No corpo, o sambista contaria a história da resistência negra. (Browning, 1995).

Podemos ver que nas frestas conquistadas ao poder branco hegemônico afrodescendentes souberam reinventar ou melhor constituir um veículo de objetificação para a tradição africana, através dos sambas, dos ranchos, dos batuques ou dos blocos negros. Se estes símbolos encontraram correspondência real com alguma África considerada ou não é uma questão de certo modo irrelevante, porque o que está demonstrado é o desejo de construir um vínculo com a alteridade fundamental para sociedade do momento, brancos Vs. negros, civilização Vs. África. Na cisão entre estes dois pólos, constituídos no processo social, os agentes introduziram a elaboração ativa e consciente de recursos culturais – simbólicos – para definirem sua identidade, desfilando-a pela avenida. Os Clubes negros do século XIX estava mais próximos da África do que os blocos afros atuais? Provavelmente não. Seriam mais autênticos? Provavelmente seriam tão autênticos quanto. Acredito que é possível reconhecer entre estes dois tipos de organizações separadas no tempo – Clubes Negros e Blocos Afro - um apelo que chama por um lugar que não aqui nem alhures mas algo continuamente reinventado em torno do Signo-África. Se o conjunto de reverberações deste apelo, manifesto nos diversos momentos descritos pela literatura, registrados na ficção ou objetificados em práticas constitui-se como um discurso contra hegemônico, instrumento na luta política continuada, uma trama consistente o bastante para se definir como uma tradição contra discursiva e crítica, é a questão estamos analisando.

Entre 1905 e 1914 diversas posturas municipais se repetem proibindo os cubes africanizados e os batuques. O edital de 1905, publicado pelo Secretário de Estado explicitamente proíbe "a *exibição de costumes africanos com batuques*". Ainda assim,

entre 1905 e 1930 numerosos grupamentos como blocos e cordões proliferam. Por este período vêm a florescer os afoxés. Tais grupos que tocam o ritmo Ijexá, toque do Orixá Oxum adaptado para danças profanas, teriam inicialmente uma estrutura processional muito próxima dos ranchos nosso conhecidos. Lembremos alguns afoxés dos anos 30: "Folia Africana", "Lembrança dos Africanos", "Congos da África", "Lutadores da África", ou o "Otum Oba", pode-se perceber que a referência à África permanece mais de trinta anos após o "Embaixada Africana" e os outros clubes negros. Sobre as associações carnavalescas negras deste período, Pierson, testemunha ocular, escreveu:

> "*As batucadas eram geralmente compostas de quinze a vinte jovens invariavelmente pretos ou mulatos escuros, que desfilavam com pequenos tambores cuícas e xaques-xaques. A música tinha apenas um tom, lembrando o ritual do candomblé. No cordão havia de cinqüenta a cem pessoas de ambos os sexos e de todas a idades invariavelmente pretos e mulatos escuros, cercados por um quadrângulo de corda, alguns marchando à vontade, ou dançado e girando constantemente.* ***Todos cantavam canções africanas*** *e batiam palmas. Um estandarte, geralmente de seda e veludo, trazia o nome do grupo. Podia ser tanto o Otum Obá da África, Ideal Africano, Onça, como qualquer outra designação semelhante*" (Pierson, 1971(1942): p. 247) (ênfase adicional).

Dos afoxés surgidos nesta época o Filhos de Gandhi, é o mais conhecido. Fundado por um grupo de estivadores em 1949, surgiu já no início da decadência destas organizações depois de 20 anos de prevalência no carnaval negro. Persiste até hoje, com sua política de integração, acomodação e conciliação. Na dissertação de Anamaria Morales, podemos ver diversos depoimentos dos fundadores do Gandhi onde aparece a clara estratégia de integração que é a marca registrada do grupo e de outras organizações negras surgidas na época. Este afoxé fundando por um grupo social conhecido como politicamente combativo, inclusive por conta do controle autônomo sobre o processo de trabalho, temia a repressão da época ao escolher como patrono de seu grupo um líder anti-colonial de um país da periferia do mundo ocidental, esse temor originário parece ter se encorpado e transformado ao longo das décadas de modo que a combatividade deu lugar à acomodação e ao clientelismo. O grupo não se propôs inicialmente com um afoxé e pretendia ser, como o Ilê-Aiyê muitos anos depois, apenas mais um bloco, ocorre que como a maioria dos integrantes era ligada ao candomblé "*quando chegávamos ao palanque, cantávamos música de afoxé*"(Soldado, citado em Morales, 1990: 109)A ênfase integracionista

permitiu a instalação uma política que hoje em dia é pautada por acordos clientelistas com o governo estadual baiano, e mais ainda associada à figura de Antônio Carlos Magalhães, cada vez mais confundido com o próprio estado, numa analogia com a política praticada por algumas das casas de candomblé mais importantes como vimos no capítulo II. (Pierson, 1971; Morales, 1990; 1988; Mauraux, 1994).

> "*O Filhos de Gandhi é do público. Não existe o Carnaval baiano sem o Gandhi, o Governo sabe disso. O Gandhi traz muito dinheiro para a Bahia, por isso o Governo está com o Gandhi. E se o Gandhi não estiver com o Governo está perdido. O Gandhi era nosso, agora é do Governo e por isso tem que receber apoio* "(Soldado, citado em Morales, 1990: 118.)

O Gandhi, como a maioria dos afoxés, estava em profunda decadência nos anos sessenta. Gilberto Gil é apontado como o responsável pelo seu ressurgimento. Ao voltar de Londres o músico procura na Bahia referências culturais negras para reconstruir sua própria identidade artística pós-exílio e encontra "*uns vinte Filhos de Gandhi com os tambores no chão, num canto da Praça da Sé*" (Risério, 1981: 53). Gil entrou no afoxé e desfilou por seis anos, emprestando seu prestígio ao grupo que em 1980 já contava com mil participantes. Atualmente o Gandhi é a maior agremiação do carnaval de Salvador, levando a um termo apoteótico a conturbada história das agremiações africanizadas do carnaval em Salvador (Risério, 1981). Dos batuques dispersivos e "selvagens" e dos ranchos familiares vimos surgirem o cortejo de organizações negras que africanizaram a festa européia e neste sentido duplicaram-na, num desdobramento da luta como um desdobramento das identidades, este movimento é o processo de constituição do carnaval negro até a modernização da Bahia iniciada nos anos 50, que encontrou um carnaval que têm servido como uma anterioridade histórico-cultural para o novo carnaval reafricanizado como está bem documentado.

Permeando todo o processo do carnaval negro está o conflito. A repressão aos batuques , a proibição da invocação de africanidade, o boicote econômico, a ojeriza da imprensa, a repressão policial. Todos estes movimentos ocorrem junto a reelaboração da identidade e na verdade são parte integrante de sua constituição. A identidade afrodescendente redesenhada nestes embates é parte do processo sócio cultural em Salvador e está embebida dele. A reivindicação da celebração identitária, neste meu argumento é o foco da articulação discursiva que, na verdade, veio constituindo os sujeitos

afrodescendentes através deste século (Dunn, 1992; Crook, 1993; Lima, 1999; 1997). A invenção deste carnaval negro tradicional é um primeiro estágio do processo que ganhou nova inflexão com a modernização da sociedade, uma modernização que se refletiu, como vimos no capítulo I, como a eclosão de novas tensões e aspirações, materializadas a partir deste momento em lutas políticas e culturais sob a égide daquilo que ficou conhecido como a reafricanização da cultura e da política.

4.3. Tradição, Resistência e Discurso no Carnaval Afrodescendente

Em rodas de capoeira canta-se assim:

"Quando eu morrer, disse Besouro,
Não quero choro nem vela
Quero um berimbau tocando na porta do cemitério
Com uma fita amarela
Oi iaiá, gravada com o nome dela
Ainda depois de morto
Besouro Cordão de Ouro
Como é meu nome
- É Besouro
Cordão de Ouro
- É Besouro..."[50]

A figura um tanto quanto obscura de Besouro Cordão de Ouro inscreve-se na "imortalidade" da tradição musical da Capoeira Angola. O temido capoeira cantado em outras músicas é uma personagem do universo afrodescendente, habitante do mundo da tradição africana em Salvador. Nas rodas, o capoeirista atual joga repetindo: "*Como é meu nome? /- **É Besouro**/ Como é que eu chamo?/- **É Besouro**...*" . O exemplo da capoeira talvez sirva para demonstrar o que pretendo argumentar com a idéia de que estruturas de performação são transmitidas e vividas no interior da discursividade tradicional afrodescendente em Salvador tal como ela vem se reinventado ao longo deste século.

Músicas de Capoeira são, como sabemos, além do mais pródigas em re-atualizar fatos históricos relevantes para populações negras de determinada época e lugar, transcrevendo estes contextos em forma de estrutura cultural, operativa como um dispositivo que aciona para a circunstância do jogo imediato, a circunstância mais global da história, interpelando o sujeito e esperando sua resposta. Como na música dos Blocos Afro:

" *Quem sou Eu/ Negro/ Negra*"[51] ou "*Eu vim de lá/ Aqui cheguei/ Trabalho forçado/ Todo tempo acuado / Sem ter a minha vez*" [52]. Procurei argumentar nas páginas anteriores que nas brechas criadas pelas circunstâncias sociais e históricas envolventes afrodescendentes foram capazes de criar uma tradição cultural de luta institucionalmente materializada nas organizações e culturalmente organizada como um discurso. Nesta seção gostaria de desenvolver um pouco a idéia de que esta tradição, na verdade, não esteve depositada em sujeitos determinados pré-definidos, mas constituiu estes sujeitos ou, melhor, os está constituindo de modo processual e aberto e com nova ênfase e vigor a partir dos anos 70. Para que este ponto de vista pareça mais claro primeiro recapitularei um pouco da história dos modernos blocos afro em Salvador, notadamente do Ilê Aiyê do Olodum e do Muzenza, em seguida procurarei discutir as noções de resistência e discurso e ao final procurarei precisar uma noção de agência afrodescendente que se realiza como performance no interior das estruturas criadas pelo carnaval em Salvador, de modo a que possamos entender como a reafricanização tem dado lugar a constituição de posições de sujeito afrodescendentes como identidades não-substantivas e reflexivamente politizadas.

A Reinvenção do Carnaval Negro

A tradição afrodescendente constituída como um discurso realizado nas práticas culturais que acompanham o carnaval negro em Salvador pode ser entendida como operando em um campo conflituado e tenso, em um meio social instável e violento, participando através das lutas do processo cultural em Salvador. Examinada como um discurso, a tradição constitui o seu próprio sujeito através destas práticas culturais performadas no carnaval, esta performação é uma vocalização da identidade afrodescendente *in motion* na arena do conflito racial em Salvador.

No período que vai dos anos 50 aos 70 certo hiato parece obscurecer a história do carnaval negro em Salvador, mas isso é apenas aparência, paralelamente ao desenvolvimento do carnaval branco uma pulsante movimentação cultural perambulava pelo carnaval. Desenhemos em linhas gerais este contexto. O Trio Elétrico foi criado em 1949 por Osmar Macedo e Dodô, desfilando em 1950. Sua história, desde cedo marcada

[50] GCAP, 1994.
[51] Da música "*Raça Negra*" de Brito e Gibi.
[52] Da música "*Heranças Bantos*" de Paulo Vaz.

pela associação com um mundo da publicidade e das mercadorias – em 1951 a fobica, o velho ford bigode sobre qual desfilavam os músicos, saiu com o patrocínio da fábrica de refrigerantes Fratelli Vita – abriu caminho para o desenvolvimento do chamado carnaval participação moderno em Salvador, marcado em anos recentes pela "profissionalização" que significa em grande parte associação com os interesses da expansão capitalista[53]. Por essa mesma época, entretanto, vicejam outras organizações do carnaval afro. É preciso não esquecer, do mesmo modo, que o próprio Gandhi também foi fundado em 1949. A classe média e as elites locais encontravam-se nesse momento recuadas das ruas e dos festejos públicos, brincando o carnaval em bailes. As ruas, em grande medida, pertenciam ao povo. Por essa época haveria blocos de inspiração orientalista como o famoso "Mercadores de Bagdá" e outros que tais. Haviam anda os chamados blocos de embalo de inserção territorial em bairros determinados como o "Barroquinha Zero Hora", "Barrabás" da Liberdade, os "Miseráveis" da Cidade Baixa, etc. Além disso, despontavam as escolas-de-samba, como os "Ritimistas do Samba" do bairro da Preguiça, A "Juventude do Garcia", originária da antiga batucada "Filhos do Garcia" que, segundo Moura, evolui entre 1957 e 1959 a partir de uma organização mais ou menos indefinida, como eram as batucadas, para uma estrutura com influência visível das escolas-de-samba cariocas; em 1963 surgem os "Amigos do Politeama" e a "Filhos do Tororó", descendente do cordão carnavalesco "Filhos do Tororó", de 1953(Moura, 2001); todos estas organizações seguiam convivendo com os tradicionais afoxés e mais uma infinidade de formas mais ou menos desorganizadas ou proteiformes, de modo que na estrutura das organizações carnavalescas a complexidade da sociedade baiana em transformação se reelaborava. Não podemos esquecer o contexto sociológico de transformações em que Salvador se encontrava por essa época, o que vimos no capítulo I como a passagem de um mundo tradicional marcado pelo status, pelo tradicionalismo e por uma divisão social do trabalho relativamente simples para outro complexificado pela nova industrialização. Nesse sentido, a reentrada das classes "superiores" na cena do carnaval de rua enquadrou-se nessa esfera de lutas por redefinições de identidade de classe/raça, protagonizadas pelo surgimento dos chamados blocos de

[53] Sobre a tal profissionalização que implica na racionalização e comodificação da "cultura baiana" ou do 'Produto Bahia" , quiçá elementos modernizantes, ver p. ex. Miguez, 1998; 1999; Moura, 2001; Loiola & Miguez, 1996; Gaudenzi , 1996; Dantas, 1999 e outros.

"barão" - ou de classe média branca - como "Os Internacionais" e "Os Corujas"[54]. O primeiro destes blocos de "barão" teria sido "Os Fantasmas" fundado em 1957 por moradores do bairro do Barbalho. De dissidências deste surgiram "Os Internacionais" em 1961 e "Os Corujas" em 1962, que se consolidaram como os principais blocos da elite até o surgimento dos blocos de trio nos anos 80[55]. Além de toda esta variedade, a partir do final dos anos 60 passaram a existir também os blocos de índio que seriam fundamentais para a reafricanização agregando grande massa de jovens negros de origem popular. Estes blocos de índio tem uma filiação direta com as escolas-de-samba. Integrantes da "Juventude do Garcia" , por exemplo, passaram a constituir a partir de 1966 o "Cacique do Garcia", primeiro bloco de índio de Salvador, assim com os "Filhos do Tororó" vieram a constituir os "Apaches do Tororó". E observe-se que a "Juventude do Garcia" originou-se dos "Filhos do Garcia", o que mais uma vez reforça a idéia de releituras sucessivas baseadas numa anterioridade histórica para a constituição do carnaval reafricanizado.

Blocos com temática indígena são uma constante do carnaval negro, não só em Salvador mas também no Rio de Janeiro, revelando quase que uma constante cultural. Os blocos de índio baianos reconhecem o "Cacique de Ramos" carioca como seu modelo explícito, mas como Vieira Fo. coloca existiram no período de maior repressão ao carnaval africanizado em Salvador várias agremiações negras com temática indígena. Este autor sugere que esta seria uma forma de burlar as proibições contra os "costumes africanos", mantendo ainda assim distintividade cultural e preservando o espaço da diferença. Convém não cair em certo equívoco evolucionista de imaginar que estes blocos de índio representassem uma fase pré- política do carnaval como uma preparação para os blocos afro. Se é verdade que muitos integrantes dos blocos afro formaram seu gosto carnavalesco e mesmo sua *expertise* musical nas baterias das escolas-de-samba e dos blocos de índio, é também verdade que estas formas tiveram sua dinâmica e lógica próprias.

---

[54] Em 1999 o vereador do Partido Verde Juca Ferreira propôs e liderou uma CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) na Câmara Municipal de Salvador com o intuito de investigar sobre a prática de racismo no carnaval de Salvador. Este racismo estaria configurado de dois modos: na seleção racial e/ou de classe dos foliões dos blocos de elite ou de "barão" – em particular o "Pinel" e o "Beijo" - e na presença das cordas, como um modo de separar os foliões pagantes dos blocos da massa dispersa que se diverte nas ruas. Sobre a CPI cf. Mandato Do Vereador Juca Ferreira, 1999 e sobre as cordas cf. Moura, 1999.

[55] Sobre a história dos blocos de trio cf. Moura, 2001 e Guerreiro, 2000.

O "Cacique do Garcia" é fundado em 1966, os "Apaches do Tororó" em 1968, o "Comanches" em 1974 e assim por diante. A lista dos "índios" é grande: "Os Guaranis", "Os Penas Brancas", "Os Peles Vermelhas", "Os Xavantes", "Os Tamoios", "Os Cheyenes", "Os Moicanos", etc. Podemos ver que o fenômeno teve abrangência e certamente marcou a juventude de muitos rapazes negros de bairros populares em Salvador. Haveria uma anterioridade histórico-cultural para estes blocos de índios nos chamados Afoxés de Caboclo, o que remete a discussão para presença dos caboclos no candomblé, complicando ainda mais papel das origens e referências para os blocos de índio e revelando a presença impregnante da imagem do Caboclo em várias dimensões da cultura popular afrodescendente. Godi atribui o surgimento dos blocos de índio nos anos setenta também a influências da indústria cultural, dos filmes de bang-bang e da retórica da violência espetacularizada. Este autor insiste na importância do cinema e chega a listar os filmes em cartaz em Salvador nos primeiros meses de 1968: no Cine Brasil, localizado na Liberdade: "A Noite dos Pistoleiros"; no Cine Roma, no Largo de Roma na cidade Baixa, próximo ao Bonfim e a Ribeira: "Frente a Frente com os Pistoleiros"; no Jandaia, localizado na mesma Baixa dos Sapateiros, palco para o carnaval negro no começo do século XX: "O Homem da Pistola de Ouro"; no Alabama: "Cavalgada Sangrenta"; no Tupi: "Desbravando o Oeste". Assim vemos que um conjunto complexo de referências parece se entrecuzar – a indústria cultural, a tradição religiosa, a anterioridade estético musical do carnaval negro, etc. Tudo isso em um ambiente tensionado e racialmente desigual, no período de maior repressão do regime militar. Enquanto os jovens universitários faziam passeatas "*caminhando e cantando e seguindo a canção*" , os jovens negros saíam no carnaval cantando: "*Apaches tem uma coisa diferente/uma coisa que a gente/sente e não sabe o sente/ sente e não sabe dizer*"("Neste Ano" música de Nelson Rufino, citada em Godi, 1991). O que seria este interdito, não dito, presente mas inarticulado no canto guerreiro dos Apaches?

Os blocos de Índio, formados majoritariamente por afrodescendentes pobres da cidade, logo ganharam fama de violentos. Em 1977, o "Apaches do Tororó" que saía com 5.000 jovens da periferia foi brutalmente disperso pela polícia sob alegação que um grupo de seus membros havia ameaçado algumas jovens integrantes do bloco "Lá Vem Elas" formado por irmãs, esposas e noivas de policias militares(!). Este evento foi o

desencadeador de intensa campanha de repressão aos blocos de índio que culminou com sua virtual extinção (Rodrigues, 1996). A imprensa, mais uma vez, cumpriu o seu papel:

> "*Tal qual uma horda de índios furiosos e sedentos de sangue, os "Apaches do Tororó', voltaram a marcar com violência sua participação no carnaval baiano, transformando-se na maior preocupação das autoridades policiais, intranqüilizando foliões e integrantes de blocos e cordões. As suas vítimas este ano foram principalmente as mulheres*" (A Tarde, 23/02/77 citado em Godi, 1991: 64).

Na verdade, a temática da violência parece ser um aspecto dominante no "estilo" sócio cultural dos blocos de índio, o que em certo sentido metaforiza a violência da estrutura social e serve como um comentário no plano do estilo e das representações para a centralidade da violência e de temáticas guerreiras no carnaval.

Dentre estas diversas organizações do carnal soteropolitano surgidas entre o final dos anos sessenta e o começo dos setenta, uma se destaca justamente por fazer no carnaval um movimento de identificação racial como uma subjetivação política análogo ao que se processava em outras esferas da vida social. Este movimento foi além do mais marcado pela intencionalidade e reflexividade político-cultural e elegeu a arena do carnaval como espaço de declinação de uma discursividade determinada que faz eco inequívoco às reivindicações por justiça presentes no manifesto do "Embaixada Africana" de 1897. O surgimento do Ilê Aiyê em 1974 é o marco para criação dos modernos blocos afro em Salvador e ao mesmo tempo passou à história como a deflagração do processo abrangente da Reafricanização.

O bloco foi fundado por um grupo de amigos no Curuzu, no populoso bairro da Liberdade em Salvador que em 1991 teria 260.000. moradores. O bairro tem sido investido como o território negro por excelência de Salvador e foi também, como vimos no capítulo I, o seio de uma incipiente classe operária negra. Este grupo, formado por amigos de bairro e colegas de colégio - José Carlos do Santos, o Vovô, Apolônio de Jesus, o Popó, Dete, Aliomar, Macalé e outros - reunidos em um grupo informal chamado "A Zorra", organizavam excursões a praias do litoral norte, sambas e outras festas. Conta certa versão que tendo sido impedido de desfilar no bloco de elite "Os Internacionais", Vovô teve a idéia de fundar o bloco, na verdade ao que parece, a motivação foi um pouco menos dramática. Imersos no ambiente ao mesmo tempo tradicional da cultura afro-baiana, dos

sambas e do candomblé e, por outro lado, envolvidos com a onda *soul* que invadia Salvador como acompanhamento cultural da modernização, da industrialização e da urbanização da capital baiana, este grupo de jovens resolveu criar um bloco para curtir o carnaval como muitos outros jovens de bairros populares faziam e fazem ainda hoje (Risério, 1981; Morales, 1990). Vovô, assim como outros fundadores do Ilê, tinha experiência prévia em outras organizações do carnaval negro, como os blocos de índio e talvez não seja irrelevante dizer que o pai de Mãe Hilda, mãe de Vovô, foi um estivador - Agier chama a atenção para a importância dos estivadores na sedimentação de certa cultura de classe na Liberdade (Agier, 2000) - e um dos participantes do bloco negro "Africano Ideal" citado por Pierson nos anos quarenta, de modo que uma tradição de classe, uma tradição racial, uma tradição territorial e uma tradição familiar convergem nesse caso, o que aponta para o que o mesmo Agier chama em outro momento de "homologias formais" entre esferas diversas do "mundo negro" em Salvador (Agier, 1992).

Ilê Aiyê significa em tradução livre Mundo Negro em nagô. Ou, mais literalmente Casa deste Mundo. O Aiyê, como o mundo material e visível, opõem-se ao Orun, como o mundo imaterial dos espíritos e entidades sobrenaturais. Originariamente a idéia seria batizar-se o bloco como o nome de Poder Negro, tradução literal de *Black Power*, o que dá bem a idéia da inspiração que motivava os jovens, o movimento radical de emancipação negra norte-americana. Segundo certa versão nome Ilê Aiyê teria sido sugerido por um engenheiro iugoslavo amigo de um dos fundadores do Bloco. De qualquer maneira, indicava claramente a intenção de formar-se como uma organização de jovens negros que buscavam uma representação autônoma, diversão e a representação de um conteúdo de sentido determinado. O primeiro desfile do bloco anunciado por um panfleto onde se lia "*Ilê-Aiyê 75 Ilê-Aiyê: apenas um bloco original* ***SÃO OS AFRICANOS NA BAHIA***", causou escândalo e perplexidade na opinião pública branca. No primeiro ano em o Ilê que saiu no carnaval, 1975, o jornal "A Tarde", mais importante da cidade, publicou nota onde se lia:

> *"BLOCO RACISTA, NOTA DESTOANTE: Conduzindo cartazes onde se liam inscrições tais como: 'Mundo Negro', 'Black Power', Negro pra Você', etc., o bloco Ilê Aiyê, apelidado de bloco do racismo, proporcionou um feio espetáculo neste carnaval. Além da imprópria exploração do tema e da imitação norte-americana, revelando enorme falta de imaginação, uma vez que em nosso país existem uma infinidade de motivos a serem explorados, os*

integrantes do 'Ilê Aiyê' – todos de cor – chegaram até a gozação dos brancos e demais pessoas que os observavam do palanque oficial. Pela própria proibição existente no país contra o racismo é de se esperar que os integrantes do 'Ilê' voltem de outra maneira no próximo ano, e usem em outra forma a natural liberação do instinto característico do carnaval.

Não temos problema racial. Esta é uma das grandes felicidades do povo brasileiro". (A Tarde 12/02/1975 citado em Silva, 1988: 279).

Como se vê, para cada movimento de afirmação de identidade ou de formação de uma posição de sujeito diferente daquelas autorizadas pela hegemonia sócio-cultural ergue-se a voz da opinião pública branca - o que vimos para os batuques, passando pelos blocos de índio e pelo Ilê no transcurso de um século - o que faz uma sinistra analogia com o mesmo imobilismo da estrutura social, racialmente desigual que se reproduziu no transcurso deste mesmo século, como vimos no capítulo I. No momento em que a música negra norte americana começou a interessar a juventude negra brasileira dando ocasião para a auto-organização e auto-representação afrodescendente no Brasil a imprensa e setores "esclarecidos" da sociedade novamente se manifestaram indignados e com a mesma atitude policial, como os exemplos do funk e do Rap demonstraram. Atualmente a leitura desta nota toma um sabor irônico dada a proeminência e ampla aceitação que o bloco passou a gozar em Salvador haja vista sua participação apoteótica no "Carnaváfrica" citada no capítulo II.

O que se tornou evidente desde aquele momento é que o bloco formou-se pela busca de fazer uma identidade como uma fratura ou cisão sócio-semiótica no campo das significações de identidades em Salvador, como parece claro no depoimento de um de seus fundadores:

"*Quando eu digo que a gente achou um caminho, então todos nós negros que saímos nos blocos-de-índio, nas escolas–de-samba, descobrimos que tínhamos uma casa nossa, o Ilê Aiyê. Então, todo esse povo que procurava uma identidade, um caminho, descobriu, que tinha a casa dos ancestrais e vieram chegando. (...) Parece que aquele toque mágico do quilombo central, quando começou o rufar dos atabaques, foi aglomerando as pessoas*"(P.B, , citado em Moraes, 1991: 79).

Nesse sentido, a construção deste novo patamar identificaria que uma casa e um caminho, realizou-se apoiada no apelo da tradição afro-baiana constituída ao longo de século, como vimos, pelo concurso de múltiplos agentes instalados de modos diversos no contexto da

ação: intelectuais, líderes religiosos, etc. Determinou-se também por um novo ponto de partida sociológico no qual se encontravam os agentes mobilizados no processo, que sem abrir mão desta tradição pretendiam ingressar na modernidade que ameaçava desembarcar em Salvador. A construção desta identidade, entre a modernidade e a tradição, deu-se exatamente, como a invenção de um "Mundo Negro":

> "*Chaque élément, quels soint son origine et son caractere propre, a pour visée principale le processus d'ensenble, celui de passage, de la transformation individuelle et de la naissance dún collectif. Dans l'enchaînement lavages – ouverture – défile, s'opère la création d'un monde nouveau, différent*"(Agier, 2000: 150).

Um mundo novo e diferente constituído pela articulação de diversos elementos que no curso do processo de agenciamento ganhariam coerência nova, ao mesmo tempo definindo capacidade de integração para uma população subjugada por uma indiferenciação calcada na sua inserção precária na estrutura produtiva. A partir desta integração esta população poderia talvez reconhecer-se como uma comunidade, reconhecer-se desse modo implicaria em constituir uma conexão entre a formação reflexiva e crítica de subjetividades individuais e a constituição de um sujeito político coletivo e novo, definido a partir de uma conteúdo cultural comum. Este conteúdo, oscilante entre o passado, o presente e o futuro, é uma tradição e ao mesmo uma utopia. De modo concreto, este mundo negro construiu-se através de estruturação de um calendário de rituais, festividades e efemérides, como o 28 de setembro , dia da Mãe Preta, quando se celebra a presença da mulher simbolizada pelas matriarcas dos candomblés, ainda melhor encarnada pela figura de Mãe Hilda; o Novembro Azeviche, que dando seqüência a comemoração da fundação do bloco, realizada com missa todo 1° de novembro, prossegue com diversas comemorações, culminando com o 20 de novembro aniversário da morte de Zumbi dos Palmares; e a Noite da Beleza negra, onde se escolhe a Deusa do Ébano, idealização da mulher negra celebrada em diversas canções tais quais essa:

"*Oh! Minha beleza negra, negra,*
Oh! Minha deusa do Ébano
Cultura negra Ilê Aiyê,
Escrita no seu corpo nu

Oh! Minha beleza negra, negra
Oh! Minha deusa do Ébano

Liberdade, Ilê Aiyê
Um sonho lindo, Curuzu"[56]

Os concursos de beleza negra são uma tradição do Bloco Afro Ilê Aiyê iniciada em 1979. Neste concurso a cada ano o bloco elege a Rainha do Ilê que concorre a prêmios e desfila apoteoticamente no carnaval sobre o carro principal, as candidatas devem desfilar no concurso com roupas "típicas" e penteados elaborados, devem dançar no estilo afro e mostrar orgulho racial, associando um ideal estético a uma subjetividade reafricanizada[57].

O período mais importante, entretanto, é o próprio carnaval. Todos os anos o desfile do primeiro dia é precedido de um ritual de "saída" presidido por Mãe Hilda no qual se "abrem os caminhos" para o bloco. O ritual é realizado na casa de Vovô, que é o terreiro Ilê Axé Jitolu e que é a sede do bloco, como já vimos. O procedimento solidifica o vínculo entre o Ilê e o Candomblé, assim como o vínculo do Candomblé com a reafricanização como um todo. Como em todos os outros blocos afro, a cada ano é escolhido um tema para o desfile do carnaval exaltando africanidades, países africanos, ou heróis da cultura negra internacional. Em 1975, na estréia, foi escolhido o tema "Os Africanos na Bahia", curiosamente o mesmo título do livro de Nina Rodrigues que teria inaugurado a tradição do nagôcentrismo nos estudos afro-brasileiros, como já vimos; em 1981 "Zimbabwe"; em 1986 "Congo-Brazzaville"; em 1989 "República de Palmares"; em 1991 "Revolta dos Búzios"; em 1993 "América Negra, o sonho Africano"; em 1994 "Uma Nação Africana Chamada Bahia"; etc. Para cada ano são produzidas apostilas com material informativo sobre o tema, que são distribuídas aos compositores e que devem informar a produção das músicas escolhidas em concurso.

É importante para meu argumento notar como os temas e as músicas reconstroem a historicidade dos negros no Brasil e na Diáspora e a própria historicidade do carnaval e das lutas negras em Salvador. No ano em que se celebrou a Revolta dos Búzios, ou Revolução dos Alfaiates, uma das canções dizia:

"Revolta dos Búzios
História passada
Deixaram mágoa em Salvador
E o povo Bahiense

[56] "*Deusa do Ébano II*" de Miltão.
[57] Sobre a relação entre concursos de beleza e construção de identidade étnica em outro contexto latino americano Cf. Borland,1996.

Leu o boletim dos revolucionários

Homens cidadão
Oh! Povos curvados e abandonados pelo rei
O rei de Portugal

João de Deus, bravo guerreiro
Morreu enforcado, foi esquartejado
Por ser líder negro"[58]

Parte desta letra transcreve literalmente trecho do manifesto dos alfaiates que reivindicou a partir da influência dos ideais libertários iluministas o fim da escravidão, significando nesse sentido uma reapropriação da história na medida em que o Ilê reivindica a negritude dos principais líderes do movimento, como João de Deus, como esta mesma canção coloca: "*João de Deus/ Bravo Guerreiro/Morreu, enforcado, foi esquartejado por ser líder negro*".

O modo como a retórica moderna dos blocos afro politiza a cultura e a história, revela além dos mais, a apropriação nativa de conceitos como o de resistência, que discutiremos a seguir, o que ao meu ver reafirma o caráter inventivo e reflexivo das práticas elas mesmas.

> *"Ora, o canto do Ilê é um canto de resistência e expressão de confiança da raça negra, do povo, de travar suas lutas e encontrar seus valores próprios para expressar-se no presente. Por isso a música negra do Ilê Aiyê incendiou os bairros pobres e negros, fez ressurgir a autoconfiança e ainda está por fazer isto todos os anos. A idéia do negro organizado, dirigindo-se, participante e brigando pelo espaço, enfim,* ***um homem novo****"* (Rodrigues, 1983: 248)(ênfase adicional).

O negro como homem novo recriado, é uma forma feliz de ilustrar o que pretendo dizer com a sugestão de que a identidade afrodescendente vem se constituindo no carnaval para formar ou fazer vir a tona um novo sujeito ou um campo de semelhanças onde novos sujeitos se reconhecerão e se formarão dinamicamente. Esta constituição está baseada em determinada apropriação da história e em sua recriação como um modo de dar sentido a experiência dos sujeitos e de seus destinos. Como na canção de Bob Marley: *"If you know*

[58] "A Esperança de um Povo" de Reizinho. Ênfase adicional.

your history /Then you would know where you coming from/Then you wouldn't have to ask me/Who the heck do I think I am".[59]

Em 1979, cinco anos após o surgimento do Ilê é fundado no Maciel/ Pelourinho no Centro Histórico da cidade, o Olodum. Depois de uma crise que quase o levou ao desaparecimento é refundado como Grupo Cultural Olodum em 1983 com a participação de vários dissidentes do Ilê Aiyê como João Jorge Rodrigues e Antônio Luís Alves de Souza, o Neguinho do Samba, creditado como o inventor do samba-reggae, gênero musical que seria a expressão estética por excelência do movimento cultural dos Blocos Afro em Salvador. Neguinho do Samba, filho de uma lavadeira, nasceu no bairro popular do Largo do Tanque em Salvador, zona de transição entre a cidade baixa e o chamado "miolo" da cidade onde se concentra grande numero de bairros populares inclusive a Liberdade. Desde os 13 anos esteve envolvido com mundo da percussão e do carnaval, tendo sido músico na bateria da escola de samba "Ritimistas do Samba" e na "Diplomatas de Amaralina", participado das baterias de blocos de índio como "Os Apaches", "O Cacique" e o "Comanches", no Ilê Aiyê foi compositor e mestre de bateria. Segundo Guerreiro em busca de espaço para inovações musicais, o que não encontrava no ambiente tradicionalizante do Ilê, Neguinho saiu do bloco e foi para o Olodum onde pode desenvolver as experiências que conduziriam a invenção do samba-reggae[60](Guerreiro, 2000).

Se o Ilê é visto como guardião da tradição, como o mais puro dos puros, exercendo essa prerrogativa inclusive em termos de exclusividade racial ao selecionar os participantes a partir de critérios raciais/fenotípicos, o Olodum é o bloco da inovação cultural. Nas palavras de João Jorge Rodrigues, um de seus líderes mais destacados, o Olodum é a negritude século XXI, exercendo um papel crítico em relação ao tradicionalismo e mesmo o clientelismo de outras organizações negras. O grupo tem um tipo de inserção política altamente reflexiva e se manteve como a organização cultural negra mais próxima da esquerda baiana até muito recentemente, uma posição que contrasta com a do Ilê, para quem a política branca é sempre alheia ao negro, não importa se de esquerda ou direita (Pinho, 2001). A invenção do que Pinho chama de "mito da Mama África" permite ao Ilê manter uma posição ambígua no cenário da política baiana , uma posição que centraliza

[59] Bob Marley, Buffalo Soldier.

[60] Existe alguma polêmica sobre o samba-reggae, sua invenção e peculiaridades sobre as quais não posso me estender aqui, Cf. Moura, 2001; Luedy, 2000 e Guerreiro, 2000.

idéias raciais e secundariza aspectos de tomada de consciência política mais ampla. O Olodum têm a consciência de seu papel protagonista na Reafricanização e têm investido conscientemente na reinvenção do negro por meio deste processo.

> *"... A reafricanização, mesmo tendo o prefixo re, foi extremamente positiva porque ela permitiu que nós nos encontrássemos com nossa própria história. Nesse século, a perseguição ao candomblé, aos afoxés, fez gerar um tipo de negro na cidade de Salvador: o negro que tinha medo, que andava com roupas escuras para que ninguém soubesse que era negro. As calças eram de cor azul-marinho ou marrom. O cabelo o mais cortado possível. Nenhum anel no dedo nem pulseiras. As contas do candomblé escondidas ao máximo"*(Rodrigues, 1996: 132).

Reafirma-se aqui o que vimos acima como reapropriação histórica como reinvenção de si. Este processo parece marcado por uma efetiva emancipação subjetiva, assinalada pela conquista de legitimidade para "costume africanos", reprimidos continuamente na história da cidade. A formação de novas subjetividades afrocentradas, na qual o corpo teve papel principal será, todavia, somente discutida mais adiante.

Em 1985 o Grupo Cultural Olodum adquire um casarão em ruínas na rua Gregório de Mattos no Maciel, antiga zona de prostituição, que se torna sua sede. O Olodum teve papel fundamental para o processo de revitalização no Centro Histórico de Salvador, na medida em que passou a realizar o ensaio de sua banda as terças-feiras nesta parte da cidade até então profundamente degradada, dando início a uma proliferação de eventos e shows musicais (Pinho, 1998; 1999). O sucesso do Grupo, inclusive em termos de mercado, chamou a atenção da classe média branca para o Pelourinho que passou a freqüentá-lo antes mesmo da reforma de 1993. O Olodum despertou a atenção internacional e os baianos descobriram outra forma de se relacionar com o conjunto arquitetônico, e simbólico, do Pelourinho. O bloco tematizava incessantemente o Maciel/Pelourinho em suas letras reinscrevendo este sítio em outra ordem simbólica e transformando o Pelourinho em espaço negro. *"Pelourinho é meu quadro negro, retrato da negra raiz. O canto singelo, divino, Traz simbolizando essa negra razão. Quem sou eu? Negro, negra, Negro, negra."* [61]

O Olodum mantém além do bloco de carnaval uma série de outras atividades, sendo chamado por isso de holding cultural. Tendo logo despertado para a uma estratégia de marketing e de inserção no mundo das mercadorias e dos negócios, o bloco mantém uma

banda mirim, uma escola, "A Escola Criativa Olodum", licenciou sua marca para roupas que são vendidas para todo o Brasil, tem um grupo de teatro ligado ao seu nome, uma boutique, uma biblioteca e uma editora (Dantas, 1994; Nunes, 1997). O bloco segue o mesmo princípio de outras organizações escolhendo suas canções-tema em um grande festival realizado no Largo do Pelourinho, o FEMADUM, Festival de música e Artes do Olodum. Em 1986 o tema CUBA surpreendeu muita gente e deixou claras as inspirações esquerdizantes do grupo, a cartilha distribuída aos integrantes dizia:

> "*Estaremos desvendando os mistérios e a força deste triângulo espiritual de resistência e de influência entre CUBA/ÁFRICA/BAHIA, mostrando a relação entre o Candomblé e Santeria, Os quilombos e os Cimarrones, o Samba e a Bossa Nova com a Rumba e a Salsa, o Carnaval e os diablitos, a relação com África Negra*" (Olodum, 1986: 3).

A preocupação em restabelecer os vínculos com a diáspora negra soa evidente, assim como chama a atenção a "triangulação" cultural que repercute interpretações político-acadêmicas exteriores, em certo sentido, ao universo da cultura afro-popular na Bahia, mas que são introduzidas neste cenário a partir da "atividade consciente" do Olodum, alterando e incorporando-se à tradição. A evocação de Cuba dá assim ocasião para o bloco explicitar sua preocupação com temas sociais mais amplos, uma das canções diz:

"Olha esse som latino
É de lá de Cuba
Onde pra ter direitos
Nada nos custa não.
Onde não tem mendigo, nem tanto vilão
A onde o dinheiro não é uma obsessão"[62]

Em 1987 é uma música do Olodum que chama a atenção da classe média e da imprensa local para a emergência dos blocos afro e que faz detonar o processo que levaria a hegemonia da chamada Axé Music no carnaval em Salvador, ainda que a música típica do Olodum seja samba-reggae e não exatamente axé. A música de Luciano Gomes dos Santos "Deuses, Cultura Egípcia Olodum" reflete o tema de 1987 do Bloco: "Egito". Esta canção foi o maior sucesso musical de todos os tempos da música baiana em Salvador, estourando

[61] Da música Raça Negra de Brito e Gibi
[62] "Um Povo em Comum a Pensar" de Suka.

Racismo

Tire esse bloco
do Carnaval
O Racismo, no Carnaval e em qualquer nível de convivência, é um crime. Este mandato continuará
combatendo todas as formas de discriminação racial na Bahia e no Brasil. Participe. Denuncie.
juca
PARTIDO VERDE
Vereador Juca Ferreira - Câmara Municipal - Anexo II - Gabinete 23 - Tel.: 320-0452/320-0125 - E-Mail: juca@cmm.ba.gov.br

nas rádios antes de ser gravada em disco pelo bloco. Antes mesmo disso, a partir do segundo semestre de 1986, era ouvida com um misto de fascínio, curiosidade e empolgação em toda cidade, pelas praias, ônibus e bares. O tema Egito explorava o argumento afrocentrista de Cheik Anta Diop para quem o Egito dos Faraós era negro e que foi essa civilização negra que legou as principais conquistas civilizatórias atribuídas ao mundo clássico greco romano. A canção, uma colagem desconcertante de temas e termos egípcios, arrebatava pela sonoridade da letra e pelo suíngue envolvente do samba-reggae, impossível de reproduzir aqui e que pareceu à época uma novidade arrebatadora, ao mesmo tempo que evocativa de uma memória cultural presente mas indeterminada, uma estética ao mesmo tempo que moderna e inovadora, profunda e densamente tradicional :

"Deuses, divindade infinita do universo
Predominante esquema mitológico
A ênfase do espirito original Chu
Formará no Éden o ovo cósmico
A emersão nem Oziris sabe como aconteceu
A ordem ou submissão do olho seu
Transformou-se na verdadeira humanidade
Epopéia do código de Gueb e Nut gerou as estrelas
Ozires proclamou matrimônio com Isis
E o mal Seth, irado, assassinou em Per-aá
Horus levando avante a vingança do pai
Derrotando o império do mal Seth
O grito da vitória que nos satisfaz.
Tutankamon, ê Gizé!
Akahenaton, ê Gizé!
Faraó
Clama Olodum-Pelourinho
Ê Faraó
Pirâmide, a base do Egito

Pelourinho, uma pequena comunidade
Que, porém, Olodum unirá
Em laços de confraternidade
Despertai-vos para a cultura egípcia no Brasil
Em vez de cabelos cortados
Veremos turbantes de Tuntakamon
E, nas cabeças, se enchem de liberdade
O povo negro pede igualdade
Deixando de lado as separações"[63]

O Olodum tornou-se a partir disso a face mais visível, inclusive fora da Bahia, para o novo movimento cultural dos negros baianos, servindo de parâmetro e modelo para outras organizações no Brasil, a exemplo do bloco afro Agbara Dudu no Rio de Janeiro (Machado, 1996).

Até aqui vimos como o Ilê e Olodum deixaram suas marcas, como rastros, no plano das representações reafricanizadas, inscrevendo a diferença no campo disputado da cultura negra. O Ilê, o com seu rigor e formalismo, preserva sua auto-representação como elite negra e fundador do carnaval reafricanizado. O Olodum, inventor presumido do samba-reggae inscreve-se como o modernizador da tradição e como o estrategista cultural. Veremos agora um terceiro agente fundamental no processo que partilhando do mesmo campo possui características muito peculiares que nos chamam a atenção, este agente é o bloco afro Muzenza do Reggae.

O Muzenza - o termo se refere originalmente às noviças no candomblé angola como vimos no Capítulo II - criado em 1980 como uma dissidência do Olodum e hoje em dia com sede na rua Alvarenga Peixoto (conhecida como Avenida Kingston em alusão à capital Jamaicana) no Bairro da Liberdade, marca sua identidade no panorama dos blocos afro em Salvador como "O Bloco do Reggae", tendo inclusive uma ala Rastafari, tematizando sempre a Jamaica, Bob Marley e o Reggae nas letras de suas músicas.

O bloco foi fundado por Geraldão, que já havia participado da fundação original do Olodum e Jorge Barabadá, com a intenção expressa de "*difundir a cultura negra*". O Muzenza foi caracterizado por Ericivaldo Veiga como um bloco errante. Diferentemente de outros que têm uma sólida base territorial o Muzenza fundou-se na Liberdade, mas ensaiava na praia proletária da Ribeira, e também na Massaranduba e no Largo do Tanque, em todos estes espaços atraía para si a fama de desencadeador de brigas e de violência. Na Liberdade, sua sede atual, o bloco conquistou a simpatia daqueles "*jovens desempregados ou sem emprego fixo moradores das casas mais humildes*". O bloco exibe uma certa predileção por metáforas explosivas, conjugadas a seu culto a Bob Marley, aliás um ícone inconteste entre os jovens mais pobres dentre os mais pobres em Salvador. Do ponto de

[63] "Deuses, Cultura Egípcia Olodum" de Luciano Gomes dos Santos .

vista "nativo" o Muzenza aonde chega "arrebenta" : "*E a Terra tremeu/E o céu mudou de cor/O Bloco do reggae chegou/Muzenza , Jamaica, Salvador*"[64].

O bloco cultiva uma imagem de modernidade e radicalidade política associada à sua fama, indesejável, de violento.

> "*Ao discurso de uma África ancestral vem se somando a concepção de uma África moderna e de aspiração socialista, protagonizada por partidos políticos nacionalistas africanos; o caráter de contestação social assumido, teoricamente, pelos grupos afro, possibilita o acolhimento dessa conjuntura como um exemplo ideal da importância da luta negra*" (Veiga, 1991: 30).

Os blocos afro, de um modo em geral, e o Muzenza em particular, representam espaços importantes para coagulação de identidade coletiva, constituindo campos comuns de uma sociabilidade que se agita em torno de valores marcados principalmente pela diversão - ou o prazer de estar junto - e pela criação de uma identidade objetiva fundada na valorização da cultura negra. Não só o Muzenza estaria oferecendo chances alternativas de sociabilidade para jovens negros e muito pobres, para além dos circuitos formais e valorizados do mundo do lazer branco em Salvador, como estaria criando essas condições em torno da simbologia da afirmação negra. No caso do Muzenza essa simbologia tem uma associação direta com o Reggae e com a figura de Bob Marley, chamado de rei pelas músicas do bloco:

"O negro segura a cabeça com a mão e chora
E chora, sentindo a falta do Rei.
Quando ele chegou pelo mundo ele cantou seu brilho de beleza
Bob Marley pra sempre estará no coração de toda raça negra
Quando Bob Marley morreu foi aquele chororô na vila Robenval
Muzenza apresentando Jamaica arrebentando nesse carnaval
Adeus não, me diga até breve
Adeus não, eu sou Muzenza do Reggae" [65]

Ericivaldo Veiga realizou uma enquete muito interessante com jovens freqüentadores do ensaio do Muzenza. Perguntado sobre o que mais gostava no ensaio um dos jovens respondeu: "*Das músicas. Porque algumas delas falam de nossa cultura e da África; a música é o nossos grito de liberdade, podemos gritar contra os barões. Pessoas que não gostam dos negros, são racistas e consumistas*"(Veiga, 1991: 66).Outro jovem entrevistado

[64] "A Terra Tremeu" de Sacramento.

se refere ao reggae: "*O Muzenza é o rei do reggae baiano; é um bloco de guerrilheiro revoltado com o sistema, com o governo*"(Veiga, 1991: 89).

O Ilê Aiyê é visto como o bloco mais tradicional e onde se reúne a elite negra, o Olodum como o bloco da modernidade, o Muzenza por sua vez têm sido associado à marginalidade e a violência, parece nesse caso ter herdado o estigma dos blocos de índio. O bloco é identificado como atraindo o lumpesinato negro de cidade de Salvador, segundo levantamento realizado por Veiga, mais da metade de seus participantes ganha entre meio e dois salários mínimos por mês. Em torno de 53 % não chegam a ter o primeiro grau completo. Nesse sentido, poderíamos especular que uma inserção sub-marginal na divisão do trabalho e na estrutura social associa-se a uma auto-representação marcada pela revolta, pela violência e pela identificação com o discurso libertador do reggae, de modo que o bloco parece ensaiar com os recursos disponíveis, uma flexão de identidade diferente dos outros blocos analisados, ainda que assentada sobre solo comum. Deveria nos intrigar, entretanto, o fato de essa semi-identificação racial e radical não se desenvolver como uma forma de ação propriamente política, mantendo-se basicamente no nível da celebração carnavalesca de identidade e em formas desarticuladas de rebelião?

Muitos outros blocos afro e agremiações negras surgiram no período da reafricanização além deste três apresentados aqui. Como a Puxada Axé, precursora dos blocos afro, e outros. Milton Moura têm argumentado pela existência de uma fase de transição entre blocos de embalo, afoxés, blocos de índio etc., em que teria se tornado possível o surgimento de blocos afro, uma denominação que foi inclusive imposta ao Ilê pela prefeitura. Originalmente o grupo da Liberdade queria ser apenas um bloco como os demais existentes, foi a prefeitura de Salvador que criou a categoria bloco afro para o concurso realizado no desfile de carnaval, separando estas entidades das outras em concurso e premiação separados. Moura não acredita que o Ilê tenha sido primeiro bloco afro como atualmente é reconhecido. Outros blocos com características semelhantes, tendo surgido na mesma fase ou mesmo anteriormente, teriam características semelhantes. O que ocorreu, segundo a interpretação do autor, é que o Ilê foi o mais exitoso em constituir-se como uma marca cultural distinta, ou talvez foi o mais hábil em entender a dinâmica das lutas culturais que se estavam processando neste momento, constituindo novos sujeitos

[65] "Brilho e Beleza" de Jorge Participação.

sociais e novos ambientes urbanos de interação pública e política. Como coloca Antonio Arantes, a cidade é cada vez o mais o espaço de reconfigurações de identidades e diferenças num processo de politização baseado na característica essencialmente interpelante da cultura, este processo dá lugar à formação de "*nuevos sujetos de derechos, formadores de la heterogeneidad social y política*" (Arantes, 1999: 148). Novos sujeitos que reconstituem a diferença como a promessa utópica da emancipação, de mais liberdades e direitos. Inserir-se neste processo de reinvenção da cidade como espaço da luta e da identidade racial parece ter sido o sucesso não só do Ilê, mas dos outros blocos apresentados.

Resistência e Discurso

Em "As Religiões Africanas no Brasil" no Brasil Roger Bastide desenvolve um conjunto de argumentos anti-culturalistas que nos permitem considerar tradição africana no Brasil como inserida em estruturas sociais historicamente enraizadas como que habitando-as. Poderíamos dizer que os procedimentos de subversão operados por esta tradição com relação ao seu meio envolvente, tal como vimos o carnaval negro habitar e subverter o carnaval burguês, são tornados possíveis justamente por esse habitar-se: "*Os movimentos de descontrução solicitam as estruturas de fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas. Se as habitam de uma certa maneira, pois sempre se habita*". (Derrida, 1999: 30).

Chamam a atenção algumas semelhanças formais, e no conteúdo das proposições, entre o trabalho de Bastide e alguns dos argumentos dos chamados Estudos Culturais (*Cultural Studies*). Um núcleo originário desta semelhança pode ser exatamente descrito como a atenção para com o lugar sociológico que os grupos sociais ocupam como produtores de cultura. Dito de outro modo, na medida em que os processos culturais se desenvolvem em um meio social estruturado por relações de poder e desigualdade, esta estruturação é constituída pela cultura associadamente a outras dimensões da vida social. Na medida em que esta estrutura também comporta sua contradição Bastide fala de cultura de resistência (Bastide, 1971).

Resistência cultural é uma idéia difusa presente em algum dos textos centrais dos Estudos Culturais. Resistência também é um conceito nativo que, circulante no meio social em Salvador, re-politiza a tradição africana nos desdobramentos de sua constituição através

da história, como discurso e como repetição, como vimos nos textos dos blocos afro. (Félix, 1996; MNU, 1988). Nesse sentido, procurei ressaltar no capítulo I qual o lugar sociológico dos agentes sociais afrodescendentes que, do interior de estruturas sociais historicamente enraizadas - a divisão racial do trabalho, a modernização periférica, etc., - se colocam como agentes sociais exatamente na medida em que se propõem produzir cultura. Desse modo, discutiremos a partir de agora a constituição desse discurso cultural afrodescendente como um discurso de resistência, sob a inspiração híbrida de Bastide e dos *Cultural Studies.*

Bastide coloca claramente, cada grupo social em determinada sociedade considerada têm na cultura o meio de articular sua situação no interior da sociedade. A própria cultura deve ser considerada como parte da estrutura social e não como uma representação coletiva alienada da sociedade onde ela se veria refletida. Sociedades de classes ou desiguais têm culturas que são também desigualmente posicionadas e estas culturas constituem a sociedade juntamente com outras dimensões. (Bastide, 1971). A cultura negra pensada em Bastide principalmente como a tradição religiosa, é entendida como participando de uma "*luta de civilizações*" no interior da sociedade escravista. Meu argumento embutido é que podemos tomar também o conjunto de práticas culturais divergentes – o batuque público, por exemplo - dos africanos e de seus descendentes como participando das lutas em torno da cultura (Fry, et al. 1988; Vieira Fo., 1998; Santos, 1998; etc.).

O palco para esta luta é originalmente dado pelo transe escravista. A transposição forçada dos africanos para o Brasil teria, como é óbvio, alguns efeitos importantes, vejamos dois deles. Primeiro, os escravos vieram para o Brasil desenraizados e extirpados das estruturas sociais tradicionais, o seqüestro escravista alijou os homens do suporte das estruturas sociais mas não os alijou das fontes criativas da cultura e, fundamentalmente, da tradição como disposição interiorizada (Bourdieu, 1989), graças a isso foi possível reconstruir no Brasil (e em toda a diáspora) novos padrões sociais – instituições – diferidos a partir destas matrizes tradicionais. Segundo, esta reconstrução deu-se sob bases muito diversas daquelas localizadas nas regiões de origem, não mais seria possível reconstituir-se culturas orgânicas integradas as suas próprias instituições - se é que de fato esta organicidade algum dias existiu tal como se a representa nos discursos negros da

diáspora[66] - mas se refariam em uma sociedade onde os africanos e seus descendentes formavam um grupo social · economicamente super-explorado e politicamente subalternizado:

> *" ... a civilização africana (..) tornou-se no Brasil, ... , uma 'subcultura' de grupo. Ela vai, pois, encontrar-se presente na luta de classes"* (Bastide, 1971: 113).

A idéia de sub-cultura é explicitamente considerada em um dos principais textos dos Estudos Culturais. Na introdução de "*Resistence Trough Rituals*", *Subculture, Culture and Class* vemos como a idéia de cultura é entendida como o conjunto de práticas que tornam objetivas as condições de existência de grupos sociais tais como estas foram modeladas em formas significativas e socialmente partilhadas. Na medida em que a sociedade moderna de classe é uma sociedade divida entre dominantes e subordinados a cultura tende a reproduzir esta oposição **em seus próprios termos**. (Clarke et all. 1975). Grupos sociais subordinados tendem a expressar sua subordinação através da cultura, sub-culturas são assim culturas de grupos sociais subordinados. Vemos aí uma perfeita coincidência com o argumento de Bastide. Neste caso também vemos que a cultura não é um objeto já definido, mas um campo processual em conflito e progresso. A cultura instituída como dominante opera através da construção da hegemonia, ou consenso simbolicamente fundado, seu instrumento para tanto é a ideologia que força para o "interior" de instituições e aparelhos ideológicos os grupos subordinados integrado-os na estrutura simbólica de representação social de maneira alienada, porque contraditória ao seus interesses, aspirações e experiências (Althusser, 1992; Laclau, 1988). Sub-culturas resistem a essa incorporação através de práticas específicas e históricas. O movimento da cultura em sociedades complexas seria então esse movimento entre hegemonização e resistência em um campo processual e aberto, ainda que marcado por constrangimentos materiais. Ora, não vimos nada de muito diferente ao reconstituir a história do carnaval negro nas seções anteriores deste capítulo.

[66] Convém questionar, deste modo, se estes todos holisticos bastante idealizados realmente existiram na África Cf. Gupta & Ferguson, 2000.

Reagindo a certo esvaziamento do campo cultural em suas determinações próprias os Estudos Culturais enfatizam as dimensões propriamente simbólicas da luta política, recorrendo para tanto a Grasmci [67] (Hall, 1979):

> *"O que significa que o povo italiano prefere ler preferencialmente autores estrangeiros? Significa que ele sofre a hegemonia intelectual e moral dos intelectuais estrangeiros, que se sente mais ligado aos intelectuais estrangeiros do que aos patrícios, isto é que não existe no país um bloco nacional intelectual e moral, nem hierárquico nem (muito menos) igualitário."* (Gramsci, 1978: 106).

A alienação do povo italiano capitaneada pela alienação dos intelectuais italianos impediria que este fosse sujeito para si mesmo, vivendo a vida re-presentada de outros povos, submetidos a outros constrangimentos sociais, habitando deste modo um mundo fantasioso e por isso francamente ideológico. O mundo branco no Brasil que construiu suas catedrais e abóbadas sob as quais esperava que a nação se abrigasse e progredisse não parece, nesse sentido, ter operado em direção muito diferente edificando a si mesmo como a negação do mundo negro. Ocorre, porém, que no adro destes edifícios o batuque africano se fez ouvir.

A oposição de classe entre negros e brancos no Brasil escravista, contexto incubador da gênese da tradição africana no Brasil, parece, em Bastide, curiosamente duplicada no chamado princípio de corte. Observando que negros participavam tanto do círculo sociocultural "interno" das casas de culto, quanto do meio social abrangente "externo" , de modo que duas lógicas ou princípios culturais prevaleciam sem aparentemente contradição ou angústia psicologia, Bastide introduz o seu célebre principio de corte, segundo o qual o homem negro no Brasil não viveria a dor desta cisão do "*homem divido, lugar de combate entre dois mundo*". Não, o adepto da Religião Africana no Brasil vive entre dois mundo mas sem aparente crise, confusão ou desorientação, transitando entre a África e o Brasil , o "interior" da experiência social comunitária e o "exterior" da vida social nacional, individualista, moderna, vivendo em uma espécie de "zona de contato" (Rosaldo, 1994).

Bastide participava, é óbvio, do debate sobre a integração do negro na sociedade de classes, tal como colocado em Fernandes: o homem negro, o ex-escravo, será ou não capaz de integrar-se à sociedade capitalista moderna de classes e nacional e à ordem social competitiva? Ao fazer a integração o homem negro desafricanizar-se-a, embranquecerá e

[67] Para Jameson, os Próprios Estudos Culturais seriam um Bloco Histórico gramsciano. (Jameson, 1994).

abandonará sua origem cultural tradicional, vista como inadequada a inclusão na ordem nova? Bastide parece responder: o homem negro, como um habitante de dois mundos paralelos desenvolve identidades quase paralelas e não concorrentes que existem na medida em quem se apoiam em estruturas sociais definidas para se manter. No caso do mundo negro, a memória coletiva africana, a tradição materializada nas estruturas e instituições é a base. No mundo externo branco a desigualdade de classe fornece os parâmetros para as lutas culturais, o agente social negro personifica desse modo essa contradição (Bastide, 1971; Fernandes, 1978).

Se em Bastide a oscilação desliza entre o mundo branco nacional e o mundo negro africano, em Gilroy a Dupla Consciência é a equação de três modos de ser, pensar e ver: primeiro uma perspectiva racialista, segundo uma perspectiva nacionalista e terceiro uma perspectiva diaspórica. Nesse caso, o afrodescendente a deriva nos fluxos simbólicos, buscando suas "raízes", desenvolveria uma dupla inserção que é também um modo de ver e sentir o mundo, a primeira determinada pela tradição africana e a segunda pelo entorno ocidental (Gilroy,1993). Em Clarke, Hall e outros descobrimos a idéia de Dupla Articulação que soldaria a experiência das sub-culturas juvenis tanto a de seus pais – que podem ser emigrantes jamaicanos (Cf. Back, 1996) – quanto a da sociedade envolvente. Ora, o que todos estes autores parecem estar pretendendo pensar é como um determinado grupo social conseguiu e consegue conciliar uma reivindicação persistente e específica de filiação tradicional, inserida na imediaticidade da prática sociocultural, e ao mesmo tempo a inserção no mundo moderno ocidental, "externo". O que duplica a questão apontada por Arantes e por outros, como conciliar particularismos – densificados pela tradição "étnica" ou local – e universalismos – exigidos como a linguagem da cidadania e modernidade? (Arantes, 1999). Como ser ao mesmo tempo afrodescendente e moderno, negro e cidadão? O campo de discursividades da reafricanização parece despontar como uma alternativa histórica parece essa contradição na medida em que é nada mais do que essa integração crítica entre tradição e modernidade. Talvez uma requalificação da idéia de tradição ajude a encaminhar respostas. Para Gilroy a tradição afrodescendente é uma narrativa diaspórica, de deslocamento, silenciamento e resistência na qual:

> *"... the cultures of the Black Atlantic rest become an intellectual and political multiplicity, they assume a* ***fractal form****. .. this diaspora multiplicity is chaotic, living disorganic formation. If it be called a tradition at all, it is a tradition in*

ceaseless motion – a changing same that strives continually towards a state of self-realization" (Gilroy, 1993: 122). (ênfase adicional).

As culturas negras no espaço desta dispersão e reconstrução atlântica reinventam-se continuamente e ao reinventarem-se põem em movimento diversas posições de sujeito afrodescendentes que são constituídas, na maioria das vezes, em diálogo ou oposição a discursos **sobre** o negros tais quais aqueles analisados no capítulo II. Realizam-se além do mais em contextos determinados pelo racismo estrutural e realizado no cotidiano, instalado como uma "determinação em última instância". Sendo assim a invenção da tradição afrodescendente ocorre em meio a uma anterioridade histórica - que incorpora a violência racial e a resistência africana - e é ao mesmo tempo a invenção de homens e mulheres afrodescendentes. Ora, se esta tradição existe em quadros sociais determinados, qual a relação entre os agentes e estes quadros? Assumirei aqui para que a distinção ubíqua entre indivíduo e sociedade deve ser reconsiderada nos termos que seguem.

É preciso reconhecer que tanto a noção de indivíduo – pessoa moral, livre, autônoma etc. – quanto a de sociedade – quer seja como um conjunto de regularidades externas à cultura ou o contexto social global – são conceitos e não exprimem necessariamente uma correspondência com o "mundo real". A sociedade com uma entidade discreta separada da ação humana é uma abstração. "*Social relations are intrinsic to human existence, not extrinsic*" (Strathern, 1996: 66). O indivíduo considerado como apartado das estruturas materiais e simbólicas, que são de fato a matéria da experiência social e da vida, não o é menos. A interação determinada da agência dos sujeitos em campos pré-estruturados determina o desenvolvimento de processos sociais e culturais (Haraway, 1993). O homem negro, dividido entre dois mundos, não comparece, dessa forma, ao teatro das interações sociais ou identitárias como um estranho que chega a uma paisagem indecifrada mas **é com** a própria paisagem que se vê conjuntamente definida através das lutas. Como em Fanon, vemos que o mundo colonial ou escravista –e sua herança - são os seus próprios personagens e paisagens em interação complexa e contingente (Fanon, 1983).

Sendo assim, podemos observar a formação deste discurso, entendido como a tradição afrodescendente que atravessa todo este século como uma aventura – "*a concessão maravilhosa que faziam ao futuro*" (Nizan, 1987: 71) - que institui recíproca e

dialogicamente sujeitos e discursos, agentes e instituições, práticas discursivas e suas instâncias de reconsideração. Esta tradição é um discurso sustentado – *taken for granted* (Dreyfus & Rabinow, 1982) - nas estruturas sociais que são seu ambiente constituinte e não uma outra coisa que a estas se oporia.

> "*Statements are not, like the air we breath, an infinite transparency; but things that are transmitted and preserved, that have value and which one tries to appropriate;... things that are duplicated and not only by copy or translation, but by exegesis, commentary, and internal proliferation of meaning*"(Foucault, citado em Dreyfus and Rabinow, 1982: 49).

A noção de discurso é fundamental e deve ser qualificada. Em primeiro lugar, um discurso, diferentemente da linguagem, pressupõe sempre um sujeito que é formado pelo discurso e não o preexiste. É imperativo historicizar os sujeitos e tomá-los como objetos em disputa na constituição das formações discursivas que definem o próprio sujeito como "objeto do discurso". Em segundo lugar, o discurso implica sempre numa referência, é sempre discurso sobre alguma coisa, ou seja, remete para um mundo "*que pretende descrever, exprimir, representar*" (Ricouer, 1990: 46). Um mundo tal qual o Mundo Negro, por exemplo. Por fim, enquanto que uma língua seria representada por um sistema finito de regras que permitiriam formulações infinitas, um discurso - ou "*o campo dos acontecimentos discursivos*" (Foucault, 1971: 38) – é o conjunto finito e limitado dos enunciados já ditos, é assim o domínio das coisas ditas, como acontecimentos. Como diz Foucault, compreender um discurso é compreendê-lo na estreiteza e singularidade de seu acontecimento (Foucault, 1971: 39). Ou seja, é preciso tratá-los como "*séries regulares e distintas de acontecimentos*"(Foucault, 2002: 59). Este campo dos acontecimentos discursivos seria definido como sistemas de dispersão, na medida em que seja possível reconhecer regularidades nesta dispersão falaremos de uma Formação Discursiva. Formações Discursivas são campos nos quais determinados objetos são possíveis, esta possibilidade os insere na trama de instituições. É útil reter que estas práticas discursivas implicam em que temas e objetos de interesse não aparecem em qualquer época ou lugar de maneira espontânea, é preciso que se criem as condições para que estas novos objetos possam vir a tona. As práticas discursivas que sustentam determinados sujeitos, assim como definem ou constituem determinados objetos, necessitam de um *background* sobre qual se instalar, este deverá ser formado por práticas sociais determinadas. Relações sociais

através das práticas discursivas ligam–se entre si, discursos unificam conjuntos diferente e díspares de práticas doando-lhes sentido e coerência. Na verdade, a relação entre práticas discursivas e não discursivas é o elemento crucial (Dreyfus & Rabinow, 1982).Além do mais, é preciso dizer, em Foucault o objeto não espera "nos limbos" pelo discurso que o irá revelar, mas é constituído por condições objetivas que existem como um "feixe de relações" que são materiais. Definir objetos é definir o conjunto de regras e relações que nesse sentido os tornaram possíveis, relações institucionais, políticas etc. Os discursos não são, por fim, signo de alguma outra coisa, é imperioso "*restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante*"(Foucault, 2002: 51) Faz-se assim necessário considerá-los neles mesmos em seu funcionamento como práticas e não como sistemas de signos (Foucault, 1971; 1993; 1997; Dreyfus & Rabinow, 1982).

Acredito, por tudo que se viu seções anteriores, que a tradição afrodescendente em Salvador formou – têm formado - um campo discursivo e dispersivo que através de práticas simbólicas e materiais criou uma imagem de identidade figurada na tradição carnavalesca. Assim, o que sugiro mais claramente, é que a música do carnaval negro, os seus costumes (roupas e hábitos), os nomes dos blocos e afoxés, a institucionalização criada em tono deles, a performação ela mesma ritualizada ano após ano, compõem em si um campo discursivo, dialógico e conflitivo, constituindo um sujeito: "*o negro, como um homem novo*". Este lugar da tradição africana que se plasmou no carnaval como uma estratégia de resistência é formado por essa rede de referências e remissões, como um mundo negro, funcionando como uma tradição na medida que se legitima como reincorporando valores e símbolos fundadores – ou fundamentais, como no caso do modelo do candomblé jeje-nagô discutido na capítulo II - e históricos, em uma perspectiva particularizante em busca de uma afirmação universalista, pressupondo uma relação determinada e auto-instituinte entre indivíduo e sociedade, ou o ambiente social e o seu agente. Gilroy já colocou como a música negra na Diáspora serviu a uma estratégia de relocalização e de elaboração da experiência da escravidão em primeiro lugar e da ex-centricidade e marginalização em segundo (Gilroy, 1993) Acredito que temos o mesmo efeito em Salvador para o caso do Carnaval que opera como uma arena através da qual a experiência social subordinada dos negros pode ser elaborada ou melhor, duplicada reflexiva e criativamente, esta duplicação constitui discursos, objetos, sujeitos, enfim um mundo e está baseada na estrutura desigual

da sociedade ao mesmo tempo em que pretende transcendê-la, imediatamente, no próprio carnaval, e utopicamente, na construção de uma sociedade sem racismos.

Performance e Agência Afrodescendente

A tradição afrodescendente realiza-se nas práticas como um discurso ou campo de intercessões que permitem a identificação e a produção de sujeitos afrodescendentes como "posições de sujeito" que existem como tais no interior de estruturas discursivas, como colocam Laclau e Mouffe (2000). A realização destas posições de sujeito afrodescendentes determinadas opera como uma crise no campo semiótico dos objetos e discursos raciais, esta crise é condição de possibilidade para a constituição destes novos sujeitos, e na verdade estes induzem a crise através da ação performada. Esta é uma verdadeira crise de identidade :

> "*Si el sujeto es construido a través de del lenguaje, como incorporación parcial y metafórica a un orden simbólico, toda puesta en cuestión de dicho orden debe constituir necesariamente una crisis de identidad*"(Laclau & Mouffe, 2000: 165).

O movimento que põe em ação esta crise e é, na verdade, a plataforma abstrata sobre a qual ela se desencadeia é a agência afrodescendente entendida como a cisão ou fratura operada no intervalo entre ação e a significação. Talvez não seja inútil remontar brevemente o debate sobre a agência e sobre a agência como performance.

O seu ponto de partida pode ser localizado no âmbito da discussão entre as chamadas teorias da ação e teorias estruturais ou objetivistas. De um lado teríamos a teoria fenomenológica de inspiração Weberiana desenvolvida da perspectiva do sujeito, da ação, das motivações, etc. De outro as teorias estruturais, ou objetivistas, que poderiam reverter sua paternidade a E. Durkheim e sua ênfase nas representações sociais, nas estruturas objetivas, na estabilidade social, etc. Durkheim construiu uma teoria do social baseado na idéia de consciência coletiva. A partir de sua constituição, como fundação do social, a sociedade seria exterior e independente em relação aos indivíduos, na verdade coagindo-os a se adequarem às normas sociais (o fato social coercitivo). As estruturas sociais, padrões de normas, seriam a raiz última da vida social, os indivíduos aparecendo como executores destas estruturas que através deles se realizariam. Também em Lévi-Strauss, a partir de inspiração na obra de Saussure, vemos as estruturas - sem sujeito - como a verdade última

da cultura e os agentes, como os falantes de uma língua, aplicando suas regras para constituírem discursos. A distinção entre língua e fala presente em Saussure e base para o estruturalismo é bem conhecida:

> *"Com o separar a língua da fala, separa-se ao mesmo tempo: 1º o que é social do que é individual; 2º o que é essencial do que é acessório e mais ou menos acidental.*
> *A língua não constitui pois, uma função do falante: é o produto que o indivíduo registra passivamente..."* (Saussure, 1971: 22).

A antropologia estrutural tem sido criticada pela dificuldade em pensar a mudança, reificando a sociedade ao descrever suas estruturas, do mesmo modo que define uma irredutibilidade entre agente e estrutura que não corresponde a concretude da vida social e que apresenta os agentes como meros reprodutores de normas preestabelecidas, separados ou opostos às estruturas nas quais meramente subsistem (Badock, 1976; Ortiz, 1983; Durkheim,1987; Sahlins, 1990; Lévi-Strauss, 1975; Saussure, 1971).

A teoria da ação ou fenomenológica, por sua vez , partindo do indivíduo e de sua experiência imediata é considerada como uma sociologia compreensiva, baseada na intersubjetividade e na interpretação hermenêutica praticada entre os agentes, que através de sua ação, em si significativa, conferem sentido e coerência ao mundo. A ação é o ponto central neste caso e ela é sempre motivada desenvolvendo-se em um campo de interação e negociação. Assim como a antropologia de Lévi-Strauss representou um desdobramento para a teoria objetivista, a antropologia interpretativa representaria um desdobramento moderno importante da teoria da ação. (Giddens, 1987, Weber, 1994; Cohn, 1986; Geertz, 1978).

Para refundar a teoria social de modo a conciliar tendências fenomenológicas e estruturais Pierre Bourdieu introduz o conceito de *habitus*, ao fazer isso pretende dissolver a problemática da inadequação entre estruturas objetivas e agentes dinâmicos. O *habitus* é assim entendido como a estrutura de mediação entre o agente social e a sociedade como um todo organizado e independente.

> *"Sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é como o princípio que gera e estrutura as práticas e as representações que podem ser objetivamente reguladas sem que por isso sejam o produto da obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha necessidade da projeção consciente deste fim ou dos domínios das operações para atingi-lo, mas sendo,*

ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro" (Bourdieu 1972: 175. *apud* Cohn, 1986) .

O *habitus,* assim, constitui e organiza a ação a partir da interiorização de normas que predispõe a sua própria reprodução na medida em que são atualizadas pelos agentes sociais, ao mesmo tempo concorrendo para a auto-reprodução social e a constituição do mundo objetivo e exterior. Como um *modus operandi* o *habitus* determina uma ação que é ela mesmo estruturante e estruturada e determinada pelo modo de interiorização experimentado pelos sujeitos. O *habitus* é ao mesmo tempo social e individual formando o parâmetro último da ação ao mesmo tempo em que esta última ao realizar-se o reproduz (Bourdieu, 1972).

Em "A Constituição da Sociedade" A. Giddens pretende apresentar outra alternativa para esta contradição – entre teorias da ação e objetivistas - introduzindo a noção de agência (*agency*), definida como capacidade que teriam as pessoas de alterar como "perpetradores" o curso de ação, "*no sentido que ele* (o agente) *poderia em qualquer fase de uma dada seqüência de conduta atuar de modo diferente*"(Giddens , 1989: 7). Expressando-se de outra maneira Giddens diz que o agente é capaz de agir criando uma diferença em relação ao estado de coisas preexistente. A agência é assim a capacidade de interação individual que altera o estado de coisas em uma cadeia em que se associam disposições intencionais e resultados não almejados.

Em Bourdieu a superação do antagonismo agente–estrutura passa pela interiorização das estruturas como regras práticas para a sua reprodução, de modo que a constituição dos modos de ser dos indivíduos implica na reprodução de estruturas que existem fora deles, ainda como estruturas, ou , sistemas de disposições. Em Giddens a solução passa por uma requalificação do agente como operador reflexivo da ação significativa definida em sua intencionalidade. "*Ser humano é ser um agente intencional*"(Giddens, 1989: 2). O autor está interessado nas formas de constituição do *self* como a base para a constituição da sociedade. Um autor pende para o lado da estrutura, outro para o lado do agente.

A teoria pós-estrutural pretende dar um passo adiante abolindo a idéia mesma de separação entre indivíduo e sociedade, ou ação e estrutura, e mais fundamentalmente, entre significante e significado. Ao enfatizar um dos dois termos em separado o analista comete, segundo Baudrillard, o erro do "*antropólogo ingênuo*" que naturaliza as relações sociais

mascarando a lógica subjacente do processo social, que não é uma lógica de remissão ao conteúdo real ou natural do sentido, mas uma lógica de dissimulação de suas bases de reprodução. O ponto forte da crítica parece ser a afirmação de que a divisão entre material e imaterial, motivadas ou arbitrárias, significado e significante, valor-de-uso e valor-de-troca, de que todas estas repetições da divisão são na verdade o resultado de um processo determinado que sob a aparência de verdade esconde uma ficção que separa representação e mundo. A separação entre infra-estrutura como reprodução material da vida e superestrutura como a esfera da reprodução simbólica cai assim por terra, tudo isso "*faz parte a partir de agora, com o mesmo grau de objectividade, da economia política*" (Baudrillard, 1972: 179). O autor faz, graças à associação entre valor-de-uso – significado ou o conteúdo concreto representado – e valor-de-troca – significante como a representação ou, como ele coloca, a transcendência dos conteúdos -, uma formulação crítica de grande abrangência. Para Baudrillard a forma dicotômica da separação é ela própria ideológica: "*É uma astúcia própria da forma velar-se continuamente na evidência dos conteúdos*"(Baudrillard, 1972: 181). Ou seja , a variedade de conteúdos que pode assumir, por exemplo, um gênero narrativo como a telenovela, esconde o mecanismo realmente importante que estrutura o significado como representação de algo que se ausenta, etc.

Como coloca D. Kellner esta formulação de Baudrillard conduz a suas conhecidas formulações sobre a hiperrealidade, simulacro e a simulação. A sociedade de consumo é a sociedade da perda do referente ou do significado, nela tudo ganha sentido como a relação reversível entre significante e significado; nela ainda o signo pode ser o significado para outro significante em uma cadeia que revela ao fim e ao cabo a falência da "era clássica" do signo: "*we live in a 'hyperreality' of simulations in which images, spectacles, and the play of signs replace the logic of production and class conflict as key constituents of contemporary capitalist societies*"(Kellner, 1999: 7).

Ora, a astúcia final dos sistemas significativos inflacionados ou deslocados de sua prisão "realista" parece ser reinventar uma natureza ou solo fundacional para sua legitimação como sistema ordenador do mundo e das relações sociais (que são relações de poder).

> "*...o que fundamenta um sistema de signos não é uma relação de significante e de um significado, mas a relação dos significantes entre si. (...) Todo signo*

retira o seu ser do ambiente que o cerca, e não de suas raízes"(Barthes , 1979: 26)

Em "Sistema da Moda" Barthes (1979) faz uma aplicação muito sofisticada de semiologia para revelar como a moda, dividida em dois conjuntos, faz sentido. O conjunto **A** do sistema escrito da moda, tal como Barthes define o *corpus* dos textos sobre moda que ele analisou, refere-se a relação do vestuário – com o a série dos traços comutativos - e o mundo – situações, ocupações, humores, ou seja, as contingências da "realidade" ; no segundo conjunto vemos a relação do vestuário com a moda em si – o ser da Moda. Estes conjuntos relacionam-se entre si como uma série de articulações para significar o mundo com suas distinções e hierarquias e a si próprios como modelos de representação e *status*[68]. Como eles podem fazer isso?

Graças à propriedade fascinante que possuem os sistemas significativos de naturalizarem a si próprios com o recurso de invenção de uma realidade (fundamento). Como diz o autor, o homem consegue constituir objetos em signos e transformar esse signos em linguagem articulada e a mensagem literal em conotação para outra mensagem conotada ou subentendida. A linguagem como sistema de signos faz da natureza ou do real uma versão conotada de seus conteúdos de representação, estes são o disfarce da alienação sob a maquiagem da forma-signo:

> *"...a oposição da natureza e da cultura faz parte ela mesma de uma metalinguagem, isto é de certo estado da história. É uma antinomia transitória que os homens não poderiam ter falado ou poderão não falar. A relação do sistema-objeto e da metalinguagem do analista não implica, pois, nenhuma substância 'verdadeira' que fosse para levar inteiro crédito do analista, mas somente uma validade formal. É uma relação ao mesmo tempo efêmera e necessária, pois o saber humano só através de uma série de metalinguagens sucessivas, de que cada um se aliena no instante que o determina, pode participar do vir-a-ser do mundo"* (Barthes, 1979: 276).

Para além do aspecto formal desta crítica, que é o que quero ressaltar aqui, é importante apontar para o fato de que sem o recurso fundacional da naturalização dos discursos semiológicos como representação do mundo, ficaria difícil, por exemplo, justificar as aptidões naturais de mulheres e negros para determinada função ou lugar social.

Não obstante tal naturalização, do interior de ordens de discurso fundacionais como estas parece ser possível fazer afluir a subversão e a reinvenção e é justamente esta capacidade de subversão que pode ser definida como a agência de uma perspectiva pós-estrutural. Em Butler e suas comentadoras vemos a qualificação da idéia de agência como performatividade (*performativity*) que preenche tais requisitos pós-estruturais. Nessa abordagem os sujeitos agem perfomando a si próprios, tal como o discurso produz seus objetos, o que implica dizer que a identidade é o efeito da performance e a ação produz o sujeito numa cadeia retroativa e recursivamente monitorada. Performação é, do mesmo modo, reiteração, por isso performances são entendidas como práticas recorrentes e reiterativas que ao se repetirem recorrem a inovação ou criatividade para vencer as resistências da estrutura social ou de estruturas semiológicas parciais(Bell, 1999; MacNay, 1999). Como a repetição em Derrida, sempre diferida pelo espaçamento: "*O espaçamento é a impossibilidade que têm a identidade se fechar sobre si mesma*"(Derrida, 2001: 118). A impossibilidade desse fechamento é dada na medida em que o signo é sempre uma remissão ou retorno a uma origem inalcançável, uma ausência que se recoloca sempre, o significante que se refere sempre a outro significante. Esta constatação desconstrói a "*metafísica da presença*", na qual o ente é o **ser-aí**, e aplicada à discussão sobre a construção das identidades sociais permite percebe-las como sempre re-construídas sob a "*estrutura contingente da agência*". A partir da consideração deste ponto de vista, a identidade pode ser vista como um efeito da performance e não o inverso, ou seja a agência, simbolicamente orientada e determinada complexamente em relação a práticas e estruturas desenvolve, digamos, a identidade como "*a process of materialization in which constraints of social structures are reproduced and partially transcended in the practices of the agents...*" (MacNay, 1999: 177). A identidade é assim a repetição criticamente diferida, significativa e por isso re-presentada, atuada, performada. Butler discutindo a formação de corpos "*gendered*" coloca:

> "*...Acts gestures, and desire produce the effect of an internal core or substance, but produce this on the surface of the body, through the play of signifying absences that suggests, but never reveal, the organizing principle of identity as a cause. Such acts, gestures, enactments, generally construed, are performative*

[68] Este parece ser um modo de ver o problema diferente do de Sahlins, para quem a moda como sistema de significação, é utilizada como uma linguagem para significar distinções sociais como veremos mais a frente (Sahlins, 1979).

in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are fabrications sustained trough corporeal signs and other discursive means. That the gendered body is performative suggests that it has no ontological status apart from the various acts which constitute its reality"(Butler, 1990: 136).

O que está dito para "*gendered bodies*" parece ser também aplicável a "*racialized bodies*", como tentaremos ver mais adiante. Importa reter que esta noção de identidades performadas opõe-se a idéia de que identidades são o resultado automático de imposições e constrangimentos estruturais e ao mesmo tempo procura escapar de posições voluntaristas que veriam sujeitos quase-transcendentais operando na estrutura social e na história como que se produzidos em outro lugar que não no contexto das interações sociais. A agência, tal como reportada aqui surge como um modo de "subjetivação" que re-significa as práticas através da reiteração sempre diferida e da atualização sempre re-localizada de textos culturais (ou estruturas) (Bhabha, 1998) . Nas palavras de Miranda Joseph: *"...performance does not enact preexisting meanings but rather constitute meanings through the action*"(Joseph, 1998) . Exatamente como agentes sociais afrodescendentes têm constituído significado, adicionando significação e suplementando o sentido diferido do carnaval como um duplo de si mesmo e da sociedade.

Por outro lado, a idéia de agência tem um conteúdo de negatividade importante. Agência como performance é o deslocamento do sujeito em relação a padrões de significação recebidos. Mudança ou, se quisermos, resistência. É, desse modo, sempre criativa e transgride os códigos aferidos recriando-os de modos deslocados e temporalmente diferidos (MacNay, 1999; Bell, 1999). O lugar da agência é, por fim, o lugar da ambivalência ou ambigüidade [69] -"*palavras ou conceitos arrancados de seu significado próprio, 'uma metáfora-conceito sem referente adequado' que perverte seu contexto subjacente*"(Bhabha, 1998: 256). Esta agência não pode ser determinada como interior à sentença (ou discurso) mas deverá ser pensada "fora da sentença" , fora do lugar de sujeito, que precisa criar um outro lugar para poder vir a ser. Desse modo o sujeito individualiza-se como agente apenas no momento do deslocamento ou do entre-tempo

[69] Barthes já havia chamado a atenção para aspecto criativo e crítico da ambivalência como propriedade do símbolo em oposição ao signo, instrumento da codificação e da dicotomização: referente, significante; sociedade, cultura, etc. (Barthes, 1979). Do mesmo modo, Butler investe contra os poderes disciplinares do código que procurariam afastar a ambigüidade . (Buttler, 1999)

enunciativo, entre o significado e sua "execução" temporal e contingente, no intervalo da ambigüidade. Esta "execução" é sempre política na medida em que o espaço da representação é ele próprio politicamente balizado, ainda mais no caso da agência pós-colonial, o exemplo primordial de Bhabha. A agência pós-colonial, crítica ou subalterna, emerge assim fora da sentença porque o sujeito da enunciação está deslocado ou desfocado, fora de lugar, não pode se constituir como sujeito no interior do discurso colonial que se institui justamente para impedir essa possibilidade, do mesmo modo como os estudos afro-brasileiros montaram-se para constituir o "negro" como "objeto de ciência" e impedir sua constituição como sujeito político da representação. Este sujeito só pode surgir através de uma crise de identidade, fundada não no significado - como equivalência entre uma representação e seu conteúdo - mas na ambivalência, como um "descuido" da hegemonia, que permite, por exemplo, sujeitos afrodescendentes reinventarem-se a partir de modelos discursivos pensados para subjuga-lo e de estruturas sociais, como o carnaval burguês, que se ergueram sem tê-lo originalmente convidado (Bhabha, 1998; 2000). Em função disso, dizemos que a agência afrodescendente implica nessa invenção de uma fratura semiótica que "abre" um campo de significados onde "*negro como um homem novo*" possa emergir, este campo é um "fora" em relação às formações discursivas racializadas que instituíram o campo onde temos procurado interagir, ao mesmo tempo a possibilidade deste campo sempre esteve presente como a ambigüidade peculiar ao discurso colonial.

O processo sociocultural afrodescendente recriado através da reafricanização diferida como a performance das identidades é, devo repetir, um processo de auto-representação (*self-representation*) , definido por Spivak como um processo de fratura em um campo semiótico – definido como uma coleção de axiomas no *socius* – que é possível em relação à própria ambigüidade presente neste ambiente (Spivak, 1990). A auto-representação entretanto prescindiria de um centro ou fundamento?

Para Derrida o processo de totalização perseguido em certa tradição intelectual pelo recurso ao sujeito não tem sentido porque o campo determinante para o processo é o campo que por si excluía totalização, o campo da língua:

> " *...este campo é com efeito o de um jogo, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito. (...) Poderemos dizer, ..., que este movimento do jogo, permitida pela falta de centro ou origem, é o movimento da suplementariedade*" (Derrida, 1995: 245)

A suplementariedade repõe o centro ou funda a significação em uma tentativa de suplementar, adicionar à ausência ou falta originária que nunca poderá ser preenchida, sentido. Estou convencido que o Signo-África têm cumprido esse papel de suplementação. Através deste processo suplementar, discursos híbridos e ambivalentes, críticos e contra-hegemônicos podem ser (e tem sido) constituídos, como acredito ser o caso para o processo examinado nesta tese (Bhabha, 1992).Na indecidibilidade do sentido que precisa ser escrito – performado - para ser sentido, lutas culturais tem sido possíveis, na medida em que significar é diferir (Derrida, 1995).

4.4. Produção de Subjetividades, Globalização e Cultura de Consumo

Nas seções anteriores vimos como carnaval afrodescendente constitui-se como teatro de operações privilegiado para a performance das identidades afrodescendentes na reafricanização. Na verdade, segundo nossa narrativa canônica o carnaval é o palco por excelência para a eclosão do processo sinalizado pelo desfile do Ilê em 1975. A reafricanização, não obstante, não só fez sentir seus efeitos em outras regiões da cultura, como têm suas raízes encontradas na confluência de processos que extrapolam o espaço restrito do carnaval. Como veremos a seguir a globalização cultural, a re-conexão diaspórica e o acesso ao mundo dos objetos culturais comodificados foram fundamentais para o processo. Nesse sentido, nas seções restantes deste capítulo sairemos um pouco do espaço do carnaval para discutir aspectos conexos a performação das identidades no ambiente reafricanizado em suas articulações com a cultura negra global de tal maneira que possamos também discutir aspectos relevantes do debate sobre a produção de subjetividades sob condições de modernidade, com alguma ênfase para as relações entre corpo, gênero, imagem e raça, que são absolutamente determinantes para o processo como um todo.

O contexto ampliado da reafricanização é aquele da modernidade tal como ela vêm se desenvolvendo no Brasil, para além dos aspectos estruturais-materiais que discutimos no capítulo I esta modernidade pode ser encarada, tal como definida por Domingues, como um processo plural e não homogêneo e determinado pelo desenvolvimento de subjetividades coletivas que a vivem e a põem em movimento (Domingues, 2001). "*A modernização de uma sociedade qualquer tem de ser vista sempre a partir dos projetos e dos movimentos*

das diversas subjetividades coletivas que para ela contribuem"(Domingues, 1999: 74). Estas subjetividades não preexistem à modernização e não são o efeito dela, mas se auto-constituem, ao modernizarem a sociedade modernizam a si próprias. Classes ou posições de sujeito raciais são, nesse sentido, subjetividades, ou públicos reflexivos (Avritzer, 2000: 78), marcadas por processos de desencaixe e reencaixe reflexivos ancorados em narrativas de memória e retradiconalização. Estas práticas de memória coletiva são eminentemente reflexivas e "*reinterpretam e dão novos significados ao passado que se apresenta em monumentos, festividades e comemorações*"(Santos, 2000: 92). Nesse sentido, a modernização é um processo com muitos autores/atores que se estruturam reflexivamente a partir de ressignificações coletivas da história de sua própria constituição.

Um segundo aspecto determinante para a experiência da modernidade em nosso contexto refere-se ao seu desenvolvimento "*desigual e combinado*", ou o que foi discutido por Souza como a "modernização seletiva" brasileira, produtora e reprodutora de "*párias urbanos e rurais*" (Domingues, 1999; Souza, 2000). O processo de modernização no Brasil teria esse aspecto interno e conexo de produção de exclusão, pobreza e violência que não seriam legados do passado nem resquícios tradicionais mas conseqüências de um sentido determinado de desenvolvimento do processo social nacional.

Ambos os fatores condicionantes têm prevalência específica e determinante para o caso baiano. Como Jeferson Bacelar salientou:

> "*Em verdade, o que a modernização propiciou a Salvador de novidade foi o aguçamento das desigualdades, com a concentração de riqueza em um grupo minoritário, catalisador privilegiado de espaços e serviços públicos e a perspectiva das classes médias fortalecidas, envoltas no pressuposto da mobilidade social*"(Bacelar, 2001: 194).

Do mesmo modo, a reflexão sobre essa desigualdade tem se processado como um aspecto constituinte do próprio processo de modernização local, marcado pelo desenvolvimento de subjetividades afrodescendentes modernizadas, como veremos.

Uma Introdução: Cultura, Consumo e Globalização

Desde dos trabalhos pioneiros de Carlos Benedito Rodrigues sobre o *Black Soul* e de Hermano Vianna sobre o Funk no Rio de Janeiro na década de 80, já estava evidente que uma nova relação começava a se estabelecer entre os jovens afrodescendentes brasileiros,

a indústria cultural e elementos da cultura negra global, uma relação tematizada reflexivamente e de modo exemplar pelo grupo de rap paulistano Racionais MC's: "*Eu era só um moleque / só pensava em dançar cabelo black, / tênis All Star*"[70]. (Silva, 1984 ; Vianna, 1988). Inicialmente vistos como expressões do imperialismo cultural estes movimentos foram atacados tanto pela imprensa branca hegemônica como por intelectuais e ativistas negros. A tenacidade surpreendente dos organizadores e dos jovens participantes consegui, entretanto, remover essa resistência. Ao mesmo tempo, pesquisadores como os citados acima, além de muitos outros que se seguiram, conseguiram demonstrar como estes movimentos associavam-se as transformações internacionais da cultura negra e juvenil como mecanismos de participação e resistência (Hebdige, n.d; Hall, 1994).

A partir de determinada inflexão teórica as formas de expressão popular negra baseadas na música e no *style* globais de alienantes passaram a ser vistas como contra-hegemônicas ou, no mínimo, a expressões de identidade. Para todas estas formas , o vestuário e cabelo incorporam-se na constituição do *style* como forma de identidade constituída no consumo-produção. Uma produção formada por práticas de consumo que não hesita em apropriar-se do estilo de vestir de jovens de classe média, como os surfistas "playboys" da zona sul carioca, num comentário, porventura irônico, do desejo de ascensão social, descrito, aliás, de maneira vibrante por Paulo Lins em seu extraordinário Romance "Cidade de Deus":

> "*O legal era comprar as marcas esportivas, mas eram muito caras e, talvez por isso, as mais bonitas. Sonhavam com riqueza, e a riqueza era morar na beira da praia, ter samambaia na sala, vestir-se de grifes e ter um carro com vidro ray-ban, pneus tala larga - sem falar no cadrom para a máquina ficar com um barulho responsão - ter um cachorro de raça para passear na praia pela manhã e à tarde comprar logo de uma vez três quilos de maconha para mão precisar ficar indo a boca de fumo toda hora. Se fossem ricos, só comprariam skates importados, bicicletas Calói 10 e relógios a prova d'agua, dançariam nas melhores pistas e só comeriam mulheres gostosas*" (Lins, 1997: 182-3) .

O material destas performances de inspiração global/consumista pode ser considerado como aquele posto a disposição pelo meio ambiente circundante que talvez possa ser caracterizado como o mundo da mercadoria e das imagens ou a segunda natureza

[70] "Fim de Semana no Parque" do Racionais Mc's .

benjaminiana. Discutindo a reprodutibilidade da imagem Benjamim diz: "*essa técnica emancipada se confronta com a sociedade moderna sob a forma de uma segunda natureza*"(1996: 174). Deparamo-nos aqui com um problema central para o desenvolvimento de meu argumento, como a sociedade dividida, espetacular, ela própria alienada, pode ser o lugar de realização dos sujeitos sem que estes não sejam outros de si mesmos, ou neles mesmos antagônicos? Como podem se construir identidades no ambiente determinado pela alienação da forma-mercadoria, pela espetacularização da vida cotidiana, pelo desenraizamento radical da globalização?

Identidades (pós)modernas podem ser ao mesmo tempo realizadas na exterioridade dos agentes, na imersão do mundo das mercarias e, ao mesmo tempo, serem veículos para a agência? Miranda Joseph, a partir de certa leitura de Marx, argumenta contrariamente a essa possibilidade. Uma vez que em Marx a exploração econômica é intrinsecamente ligada a dominação política, a mercadoria é o próprio nexo destes processos, isto ocorre porque a organização da produção é a organização da sociedade e conseqüentemente da cultura. Produção e consumo, processos dialéticos são ao mesmo tempo a luta para emancipação e o aprofundamento da alienação num movimento em si mesmo contraditório, onde as fontes da identidade são intrinsecamente exteriores aos sujeitos. Porque o pensamento dialético insiste na totalidade, a divisão social do trabalho é o fator estruturante fundamental da cultura sob o regime capitalista e as distinções hierárquicas, não necessariamente ligadas à oposição burgueses vs. proletários, são sempre operantes como dominação e como exploração. Sendo assim, em Marx não só o discurso (consciência, ideologia ou o simbólico) é materialidade mas materialidade é discurso, de modo que a produção das condições de reprodução da vida é também a produção de necessidades e das representações, nesse sentido, o que é fundamental não é apenas a comodificação dos discursos (e aí é óbvio, também o discurso das identidades) mas também a discursividade das mercadorias. O capitalismo sempre operou como uma máquina gigante de codificação ela própria totalizada como produção e consumo. Miranda, provocativamente coloca que a criação de comunidades de identidade é a criação de comunidades fetiche: "*communities created trough production appear to be independent, organic entities over and against the subjects who produced them* " (Joseph, 1998: 45) Identidade negras na Diáspora que surgiriam como magicamente realizadas através do consumo ou da participação no mundo

das mercadorias seriam na verdade efeitos da divisão social do trabalho, da alienação e de contradições do capitalismo. Por outro lado, a agência individual é fundamental na medida em que através do consumo-produção sujeitos constituem a si próprios individualmente e como atores sociais (Joseph, 1998). Ora, para além do que já vimos para a história do carnaval, podemos dizer um dos campos principais da agência afrodescendente na diáspora pode ser indicado como aquele do *style*, constituído através do uso da roupa e do cabelo numa interface complexa com o mundo das mercadorias. A constituição do *style* negro como identidade afrodescendente tem sido uma constante nas descrições sobre a produção de identidades negras globais contemporâneas. As análises sobre cultura popular jovem em várias partes do mundo têm ressaltado o aspecto "manufaturado" ou construído destas culturas como artefatos simbólicos desenvolvidos a partir da interação com objetos e usos globais e comodificados.

Em Salvador, como iniciou apontando Antônio Risério, a própria formação dos blocos–afro influenciou-se pelo consumo de bens culturais e o *soul* esteve na base de constituição do repertório negro das novas identidade e sociais afrodescendentes na Bahia (Risério, 1981). A figura do Brau, que discutiremos em seguida, é ela própria uma atualização ou reinvenção da personagem do *soul man* realizada pelos jovens negros em Salvador de um modo totalmente baseado na manipulação da aparência (Sansone,1998 ; Pinho, 1994). Roupas de cores berrantes, muitas correntes no pescoço, tênis de cano alto, cabelos *Black Power* e, muitas vezes, descoloridos compondo um visual agressivo e afirmativo de diferença e identidade cultural.

Pesquisas subseqüentes tem destacado a importância das políticas de manipulação da imagem pra construção da identidade de funkeiro ou regueiro (Silva, 1995 ; Midlej, 1995; Pinho, 1998 ; Cunha, 1991 ; Sansone, 1997; etc.) . A dissertação de Olívia Cunha , por exemplo, discute extensamente a importância do cabelo *dreadlock* na definição do verdadeiro "rasta" e nas múltiplas interpretações externas ou internas de que o cabelo é objeto. De um lado, sinal do estigma e da perseguição pela polícia, de outro elemento fundamental na própria filosofia política "natural" dos rastas. Como um coloca um dos informantes de Olivia: "*Porque o cabelo rasta é uma questão de resistência, uma questão de repudio a tudo que é ruim*". (Cunha, 1991: 136). Eu próprio em minha monografia de graduação procurei enfatizar na pesquisa com moradores em um bairro pobre de Salvador a

importância da roupa e do consumo de bens culturais para a construção de identidade (Pinho, 1994). Poderíamos falar assim, como Butler, em uma política da visualidade que através da constituição de estratégias de consumo cultural produz uma acumulação estratégica que é uma produção de si mesmo através do uso das imagens. Uma produção da imagem do negro através da agência visual negra mediada, em contradição ou conflito com a mercadoria.

O mercado internacional de bens de consumo é fundamental neste processo, tanto do ponto de vista dos novos conteúdos postos em circulação , quanto do ponto vista das alterações na estrutura das subjetividades e da forma de aquisição de informação. A substituição de formas tradicionais de aquisição de cultura por aquelas representadas pelos meios de massa é um dos aspectos mais importantes que operam no bojo das transformações mundiais, realizadas também na América Latina (Bruner, 1992). Diante disso meu interesse se organiza daqui pra frente no sentido de discutir de uma forma encarnada no vivido e nas práticas de uma população concreta tais questões. Procurarei fazer isso mais adiante a partir de exemplos significativos discutidos em bibliografia relevante para reggae, o funk e o pagode em Salvador.

Por fim, devo dizer que a literatura sobre a crise da modernidade e suas diversas manifestações no campo da estética, do conhecimento e das relações sociais é até onde posso dizer quase sempre referida a situação das sociedades européias ou norte-americanas, donde o nível de colocação das problemáticas parecer inadequado para a compreensão de realidades não afluentes, ou não dominadas pelo êxtase do consumo. Podemos encontrar definições de uma nova sociedade ou de transformações profundas da velha descritas como ligadas a "combinações estruturais" entre os meios hiper-rápidos de comunicação, alto padrão de consumo material, pródiga promiscuidade e ethos hedonista. Outros podem definir a situação como aquela onde a "forma moda" prevalece, quer dizer uma sociedade regida pelo padrão da obsolescência programada, diversificação e sedução dos objetos (Jamenson, 1985; Lipovestki, 1991; Archer, 1990; Baudrillard, 1989). Gostaria de enquadrar a discussão que segue, nesse sentido, em uma perspectiva que procurasse discutir a formação das identidades em um contexto de modernização periférica ou seletiva, mas ainda assim marcada pelas tendências globais que nesse contexto também se manifestam.

O Mercado Global das Identidades

Quatro palavras-chaves podem ser definidas para um entendimento da idéia de globalização tal como vêm sendo desenvolvido nas ciências sociais contemporâneas, como medida de economia vou tentar apresenta-las muito sumariamente. As palavras–chave que selecionei são: Compressão do Tempo-Espaço; Desencaixe, Transnacionalismo, Desterritorialização.

Talvez a mais divulgada discussão sobre a **compressão do Tempo-Espaço** esteja em David Harvey, para este o Tempo-Espaço como representação social tem a força de marcadores objetivos da experiência. A modernidade teria produzido suas própria temporalidade com conseqüências diretas para o ordenamento de relações sociais na (pós) modernidade. Em virtude da aceleração própria ao capitalismo tardio, do fluxo de imagens, mensagens e mercadorias, tanto vivemos um encolhimento do espaço, como uma aceleração do tempo, experimentando uma alteração substantiva desta relação. (Harvey, 1993).

Anthony Giddens (1991) desenvolve a idéia de mecanismos de **desencaixe** para explicar como relações sociais são deslocadas de seus contextos imediatos de interação e projetadas através do tempo e do espaço. Ou seja, como podemos desenvolver estruturas de relação social sem a co-presença dos atores. Os meios técnicos são fundamentais para isso, mas Giddens, com propriedade, chama a atenção para procedimentos sociais que permitem o desencaixe. Primeiro: sistemas peritos, sistemas de competência técnica que organizam nossas vidas; segundo: fichas simbólicas que permitem, como o dinheiro, intercâmbios generalizados. As relações sociais na contemporaneidade, podem ser desencaixadas porque contamos com modos de articulação que prescindem de circunstâncias imediatas de interação, a relação Tempo-Espaço nesse sentido se altera e nos encontramos conectados a pessoas e acontecimentos muito distantes e em tempo quase real.

Nossa conexão através do espaço com outras pessoas e contextos, sistemas e estruturas não presentes imediatamente, pode se dar através de mediações diversas; através, por exemplo, de grupos sociais como minorias sexuais ou étnicas. Nesse sentido, comunidades de pertencimento simbólico podem ser formadas transnacionalmente. **Transnacionalismos** podem ser entendidos como modos de identificação e relação social não mediados pelo sistema nacional ou pela idéia de pertencimento nacional, mas por

outros sistemas ou estruturas alternativas que ligam comunidades através de fronteiras. O surgimento de transnacionalismos liga-se naturalmente ao enfraquecimento, suposto ou real, do estado nacional, assim como da consciência de sua relatividade histórica e arbitrariedade. Com a possibilidade de superação de distâncias, comunidades alternativas voluntárias ou mobilizadas a partir de arsenais, por exemplo, diásporicos, podem se formar (Hanerz, 1996).

A existência de culturas ou comunidades transnacionais pode ser descrita em termos de **desterrritorializações**. Na tradição antropológica haveria uma coincidência entre povo, cultura e território, esta relação rompeu-se na modernidade e hoje mais do que nunca podemos falar de dissociações ou disjunturas entre cultura e território, o referente territorial não é mais nem suficiente nem necessário para construirmos redes culturais de interação. Podemos ainda falar, de outro modo, em descontextualização ou superposição de contextos (Back, 1996). A propósito da idéia de contexto é bom lembrar como estes são construídos, também como figuras retóricas na descrição etnográfica, ou seja, são reconstruídos textualmente de modo a dar sentido a narrativas etnográficas. É claro que são reinstituídos, atravessados e manipulados também pelos agentes que neste campo interagem e que procuram atribuir sentido e coerência a suas práticas. Marcus, a propósito da construção de identidade em locações onde o contexto da vida cotidiana se esvanece, fragmenta, fragiliza ou mesmo evapora, diz:

> *"...The identity of any group is a disseminated process occurring at many sites in the frame of the many different activities, and if the process is not essentialized, as it is in the everyday scene of authentic whole human agency against a system of formality and abstraction, but is at many places a story of connected agencies in simultaneity, then where does the everyday rest, or is it to be evoked? There is no doubt that something like life as it is lived multiply across contexts must be the frame of representation that would overcome contemporary suspicious that the everyday can't be only the traditional chronotope of delimited time-space"* (Marcus, 1993: 14-15).

Resumindo, poderia descrever o processo de globalização para os fins que me interessam aqui como aquele no qual, através de procedimentos de destruição de formas tradicionais de espaço-temporalização nas relações sociais, novas estruturas de associação, pertencimento, lealdade, trocas e fluxos se realizam em formas crescentemente complexificadas e aceleradas, criando novos parâmetros para a interação em contextos não mais facilmente descritos como simplesmente locais ou globais. (Appadurai, 1997).

Ora, a Bahia dos anos setenta descreve-se na literatura como aquela onde justamente começa a fazer sentir-se os efeitos da industrialização e do desenvolvimento urbano pleno, assim como onde indústria cultural toma o lugar de centralidade na formatação de sensibilidades que normalmente se lhe atribui, ou seja é um contexto de modernização socioeconômica, de inserção na esfera de influência dos novos meios técnicos de aceleração do circuito de imagens e mensagens (Oliveira, 1997). Neste momento chegam a Salvador as imagens da *soul music* e das revoltas negras na África e nos Estados Unidos.

Este ambiente ideológico, habitado pela trajetória dos Pan-Africanismos, associada aos nomes de W. DuBois e S. Willians, Martin Delany e muitos outros, ao Garveysmo nos anos 20, assim como pelo movimento de Negritude, pela descolonização africana e os esforços de Nkrumah e Senghor por uma união pan-africana, compôs com peso e profundidade históricos, com está documentado, o panorama cultural da Bahia nos anos setenta. Uma Bahia que se internacionalizava de modo crescente e acelerado (Drake, 1993; Nascimento, 1981; Morales, 1991). Podemos dizer, assim, que a Bahia globalizava-se e que se somavam aos planos e contextos tradicionais, referentes transnacionais ou desterritorializados com maior intensidade. A ligação entre afrodescendentes em Salvador e em outras partes da Diáspora ganha impulso através destes meios de desencaixe e da modernização da cultura e da economia baianas. Tal movimento teria representado um reencontro ou nova conexão entre a tradição africana "local" e a Diáspora Africana Global em formação. Uma conexão efetuada sob o signo da mercadoria e da expansão do capital multinacional.

Para as culturas negras na Diáspora a importância da identidade mediada pelo consumo é amplamente reconhecida, assim também para Salvador. Novas identidades negras na Bahia estariam formadas fundamentalmente como identidades de consumidores juvenis de bens culturais e com uma vocação para a "modernidade". Em texto recente Sansone argumenta que no Brasil a cultura negra ela própria teria se constituído em interação com a hegemonia branca e com mercado capitalista. Esta cultura estaria articulada como "Objetos de Negritude", encarnações comodificadas da identidade que seriam, digamos assim, portáteis, facilmente identificáveis e que exteriorizando-se aos sujeitos seriam meios de sua identificação. Estes "Objetos da Negritude", ícones de uma identidade negra no Brasil tem se construído em contextos determinados globalmente e

associados a construção transnacional de identidades (Sansone, 1999). Na verdade, e esta é a base do argumento de Sansone, a cultura negra moderna seria em si comodificada e não o resultado de tradições pré-modernas reatualizadas na contemporaneidade, sendo fundamentalmente o resultado do capitalismo e existindo como interface dos meios de comunicação e da indústria de bens simbólicos e culturais. Não parece ser este, entretanto, o caso para o processo que analisamos, haja visto, a anterioridade histórico-cultural do denso material discursivo e da complexa e enraizada rede de referências, instituições e práticas de origem africana que têm subsistido na Bahia no curso do século XX, no candomblé e no carnaval, como estamos vendo. De modo que se essa cultura negra moderna incorpora elementos da globalização e da cultura de consumo o faz, entretanto, sobre um solo pleno de densidade histórica intertextual. Por outro lado, como argumenta E. Cashmoore, não podemos desconsiderar o caráter "fabricado" ou "ficcional" das identidades negras construídas através da indústria cultural que, em certo sentido, as inventa como verdadeiras mercadorias, o que parece se aplicar bem ao caso do pagode que discutiremos (Cashmoore, 1997). De qualquer maneira, a chamada cultura de consumo tem peso preponderante sobre muitas formas de performação de identidades negras, como o funk, o reggae, o soul e o hip-hop e convêm discutir seu significado.

A sociedade contemporânea tem sido descrita como a sociedade do consumo. O mundo das mercadorias, objetos, imagens e significados, bens de consumo materiais e simbólicos, formariam como que uma segunda natureza para o homem moderno. Featherstone argumenta que de duas maneiras importantes podemos considerar as sociedades modernas como sociedades de consumo: primeiro, no sentido de que o consumo cumpriria papel importante na satisfação dos prazeres e na estruturação da subjetividade; segundo, por que mercadorias comporiam como que uma linguagem através das qual se demarcariam posições sociais, discursos de classe, diferenças de status, etc. (Featherstone, 1991). Utilizando a conhecida formulação de Baudrillard, Featherstone atribui à mercadoria o valor de signos que agregariam além das já conhecidas duas dimensões da mercadoria, como valor de uso e valor de troca, o valor-signo, na medida em que na sociedade contemporânea as mercadorias teriam adquirido uma autonomia simbólica em si mesma determinante. Ao invés de produzirmos apenas objetos em série, produzimos signos em série como mercadorias. Signos, é bom que se repita que se referem apenas a outros signos

e que não expressam ou representam nenhuma realidade anterior ou interior a não ser aquela de sua própria reprodução como reprodução ampliada do capital.

Essa característica da produção atual de significados seria ponto de partida para outras análises que determinam como o indivíduo contemporâneo interage com esse mundo de significados que se vendem e negociam. Canclini (1995) e DeCertau (1996) por exemplo argumentam que o consumidor faz do consumo uma prática significativa, construindo estruturas de comunicação. Canclini chega a dizer que o consumo é *"parte da racionalidade integrativa e comunicativa de uma sociedade"* (Canclini, 1995:56). A lógica cultural da sociedade seria a lógica do consumo. E em função das conseqüências da globalização teríamos condições de ver surgirem comunidades "hermenêuticas" de consumidores, ou identidade sociais construídas através do consumo, deslocadas de contextos imediatos de interação e reorganizadas em função de linhas de identificação com certo tipo de mercadorias, culturais ou não. Lembremos apenas o exemplo da música reggae (Pinho, 1998a). Esta visão de Canclini enxerga positividade no consumo, sem questionar a provável alienação aí presente. Na verdade, é uma leitura que procura resgatar o caráter ativo e criador do consumidor retirando-o de uma presumida passividade.

A sociedade de consumo é, por outro lado, aquela na qual a super produção de signos e imagens desestruturam modos de cognição e orientação sociais. Sendo assim, é aquela onde as estruturas da cultura se desorientam, é também a sociedade da escolha impositiva e da personalização do objeto. Nela, através do modelo imaginário do objeto perseguimos nossa identidade na diferenciação incessante, cada uma das diferenças remetendo a uma estrutura de diferenciação do *self* que se recompõem na obsessão pelo consumo (Baudrillard, 1985). Para nosso interesse, a cultura de consumo pode ser qualificada, finalmente, como aquela analisável sob o prisma da produção mundializada de demanda, que se concretiza na profusão de imagens e signos, sempre variáveis, mas submetidos a estruturas semelhantes de difusão. A produção de demanda pode ser compreendida como agenciada pelos instrumentos de formatação de subjetividade, no sentido de exigir-lhes a projeção na direção do objeto. A motivação para o consumo é, nesse sentido, resultado e ingrediente do processo de globalização que se alimenta da dialética entre uniformização cultural/ocidentalização e diversificação/localismos.

No núcleo conceitual do debate sobre cultura de consumo, comodificação, está a idéia de mercadoria, sendo assim, pequena revisão sobre o conceito se faz necessária. Na formulação clássica de Marx mercadorias são objetos externos aos homens que existem, em primeira instância, para satisfazer necessidades materiais ou imateriais destes homens e mulheres históricos. Sob o regime capitalista a mercadoria se apresenta, entretanto, sob o duplo caráter de valor como utilidade, valor de uso, o que lhe faz comum a todas as mercadorias em todas as épocas e valor como abstração pura do trabalho humano em geral, valor de troca.

A realização do valor das mercadorias sob o capitalismo, sabemos, só é possível através da circulação (troca), é no fluxo que o valor se realiza como valor de troca. O capitalismo moderno subverteu a fórmula tradicional de circulação de bens motivada pela satisfação de necessidades: mercadoria que se converte em dinheiro para ser convertida novamente em mercadoria, que satisfaria alguma exigência humana (M – D – M), neste modelo o dinheiro é um mero meio para a troca de bens, representando a racionalidade do sistema; no capitalismo estabelecido, entretanto, o dinheiro converte-se em mercadoria para novamente converter-se em dinheiro (D – M – D), a acumulação é o fim em si mesmo da circulação e não a satisfação de necessidades – materiais e imateriais, mas sempre contingentes e históricas - por meio das mercadorias, ocorrendo assim uma inversão fundamental que está na origem do Capital com sua lógica intrínseca. A racionalidade do sistema é agora a racionalidade do Capital (Marx, 1998).

Na famosa formulação de Marx o valor de troca, transforma o produto do trabalho humano em um "*hieróglifo*" social, um enigma definido como resultante de relações sociais que se auto-encobrem (Marx, 1998: 96). Assim, o que é resultado do trabalho dos homens, realizado sob condições sociais aparece na forma acabada da mercadoria como algo externo, independente ao homem e dotado de propriedades que parecem magicamente inerentes, como se brotadas da coisa ela mesma e não da ação humana. A esse fenômeno, como sabemos, Marx dá o nome de fetichismo da mercadoria.

> *"Mas a forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho que caracteriza essa forma, nada têm a ver com natureza física desses produtos nem com as relações materiais dela decorrentes. Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (...) É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado*

aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias". (Marx, 1998: 94)

O mundo sob o império do capital é aquele onde os objetos inanimados ganham vida pela ação mágica do fetichismo. Além do mais, é aquele no qual a produção e consumo são duas faces da mesma moeda e parte de um processo na verdade unificado, só visto como separado por força da perspectiva de análise ou do hábito social. Consumir é produzir e produzir é consumir, no sentido estrito de que manufaturar objetos é consumir matérias primas e no sentido mais profundo de que o indivíduo, como ser social, produz a si próprio ao mesmo tempo que consome mercadorias (Marx, 1974). O sistema da mercadoria é visto desta perspectiva como aquilo que integra o sistema social sob o capitalismo e o torna orgânico e coerente em sua contradição. Nas palavras de Guy Debord, separando para integrar e integrando através da separação. Por que o fundamento do sistema é o trabalho alienado que se descola de seus produtores para existir como trabalho morto na forma de valor de troca - abstração soberana que reina tornando o mundo dos homens o mundo das coisas - a sociedade ela toda é alienada, regida pelo principio da separação (Debord, 1998).

É importante dizer que já em Marx o caráter do consumo e a fetichização da mercadoria aparecem como códigos sociais e históricos, resultantes de interações complexas entre homens como agentes sociais. O consumo é orientado por valores históricos e não pela mera satisfação de necessidade materiais inerentes, como certas vulgarizações do marxismo pareciam fazer crer. O que parece muito bem demonstrado neste trecho bastante conhecido da Ideologia Alemã:

"Não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista , a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado modo de vida dos mesmos" (Marx & Engels, 1996: 27)

Em Walter Benjamim, como já vimos, o mundo das mercadorias surge como uma segunda natureza que, separada do homem, parece resultar de alguma força que lhe exterior, porque a sociedade vive sob um princípio de realidade que é integralmente ideologia. Como na formulação Adorniana, a realidade é ela própria ideologia: *"Reality becomes its own ideology through the spell cast by its faithful duplication"* (Adorno, 1991: 55), no que lhe

faz eco Marcuse e outros. A condição tecnológica de reprodução da imagem e do som constitui o alicerce fundamental para a época da indústria cultural, do simulacro e da ideologia generalizada como princípio simbólico da sociedade e da organização do simbólico ele mesmo. A reprodutibilidade técnica é a erosão da aura ou da autenticidade, essa erosão é o desenraizamento do aqui e agora da percepção estética e está na base da cultura alienada moderna: "*.. podemos dizer que a técnica da reprodução destaca do domínio da tradição o objeto reproduzido*" (Benjamim, 1996: 168) Em outras palavras, a condição de produção seriada de imagens coloca em novas bases a percepção cultural, a consciência estética e o papel da tradição nas sociedades modernas. Por outro lado, inscreve a arte no domínio da produção em escala, os filmes são possíveis economicamente porque são reproduzíveis e são reproduzidos por que se pagam economicamente na escala da quantidade, que sobrepõe-se a qualidade . Aqui a relação dialética entre quantidade e qualidade é o fulcro da questão. Andy Warhol é o artista moderno que teria capturado com maior intensidade a relação contraditória entre quantidade e qualidade constitutiva da mercadoria como base do sistema capitalista de produção. Ao reproduzir imagens estereotipadas em séries numerosas suas obras questionam de modo cínico ou crítico, não sabemos, o estatuto da arte (Coelho, 1999; Jameson, 1984; Honnef, 1992) É a condição da representação na modernidade, alterada pela reprodutibilidade técnica mas fundamentalmente degradada pela conjunção fetichizada entre valor de uso (qualidade) e valor de troca (quantidade), que aprece neste caso problematizada. A arte é tão mais presente na vida moderna quanto mais ela é capaz de se pensar já originalmente como quantidade, como um produto, como uma mercadoria, que vale como um valor abstrato, quantitativo, permutável, independentemente de seu conteúdo, o que parece uma atualização um tanto quanto sinistra da emancipação do significante.

Adorno e Hokheimer cunham o termo Indústria Cultural em um ensaio de 1947 para descrever o caráter ao mesmo tempo mitificado e alienado da produção em série de bens de consumo culturais (Adorno & Horkheimer, 1997) . O argumento marxista geral da racionalidade da produção como racionalidade da dominação aplica-se aqui mais uma vez. A indústria cultural promove a colonização do tempo livre fechando o círculo de consumo e produção dentro do espectro da relação alienada com os produtos do trabalho e da cultura

(Adorno & Horkheimer, 1997; 1991). É o sistema como um todo que se vende quando se compra a mercadoria cultural, que é ao mesmo tempo peça na engrenagem da reprodução do capital, instrumento de propaganda e artefacto degenerado de cultura. Em "*O Fetichismo da Musica e a Regressão da Audição*" (1991), Adorno argumenta que a música "ligeira" ganha valor na sociedade capitalista pelo que ela representa como mercadoria ou seja valor de troca, concomitante a isso seu caráter fetichista se exerce pela identificação alienada que entre ela seu ouvinte que não a usufrui como arte mas a consome como outra mercadoria qualquer. A relação entre objetividade e objeto como um efeito de realidade é o mimetismo produzido por esta indústria cultural que se apresenta como a realização da objetividade e é, na verdade, sua própria negação, ela própria carecendo de objetividade sendo toda ideologia, ou seja, resultado da perspectiva distorcida que se apresenta como a manifestação transparente do real. O real , por outro lado, torna-se ele próprio efeito da manipulação de signos e quanto mais a cultura é degrada e submetida à inversão como ideologia (mercadoria) mais a cultura e o simbólico tornam-se onipresentes na sociedade. Esta tese foi posteriormente desenvolvida a exaustão por Baudrillard e pelo pensamento pós-moderno em geral, que insiste na transformação da realidade em simulacro, o que denuncia sua clara vinculação marxista, coerente com a idéia de que a realidade aliena-se como uma abstração reificada em acordo ao modo geral de reprodução do sistema que é a reprodução do capital.

Essa condição de alienação é materializada porque a indústria cultural ao invés de tomar as massas como sua medida na verdade as produz, ou seja, o que parece ser o reflexo do desejo das massas é na verdade a produção da demanda realizada através de meios técnicos de racionalização. Benjamim coloca: a reprodução para as massas é a produção das massas. As pessoas manifestam sua aprovação aos bens de consumo e os procuram avidamente não por ingenuidade, diz Adorno, mas porque sabem que pertencer ao mundo e ter acesso à dignidade humana sob o capitalismo depende da interação com a mercadoria , o que qualquer jovem da Liberdade, em Salvador, ou do Cantagalo, no Rio de Janeiro, sabe muito bem (Adorno,1991; Adorno & Horkheimer,1997; Benjamim, 1996).

Assim é que para o marxista pós-moderno F. Jameson a fragmentação e o eterno presente seriam caraterísticas da pós-modernidade, não como uma etapa definida da história, mas como a lógica cultural do capitalismo tardio. Uma lógica justamente marcada

pela desrealização do real e pelo império da imagem - "*the final form of commodity reification*", diz Jameson citando Debord (Jameson, 1984: 66) - ou do simulacro. O descentramento dos sujeitos e a fragmentação da realidade seriam, nesse sentido, processos avançados de alienação da realidade. Uma realidade que, como para os frankfurtianos, tornou-se ela própria inteiramente "cultural" e ideológica de tal modo que não teríamos possibilidade da distância critica. Não há mais, para Jameson, de onde posicionar-se exteriormente a sociedade das mercadorias para critica-la. Este efeito final do pós-modernismo como consciência do capitalismo tardio é, para nosso debate, fundamental. Como coloca Featherstone , a mercadoria como significante ganha, na formulação de Baudrillard, o estatuto de valor–signo, constituindo matéria prima para confecção de *style*s ou *life style*s e dominando a forma do simbólico na sociedade atual, nesse sentido a identidade passaria ser constituída através da manipulação e associação aos objetos (Baurillard,1989 ; Jameson, 1984 ; Featherstone,1991).

O situacionismo levou a crítica da mercadoria ao seu ponto mais alto criticar a sociedade do espetáculo – "*onde o trabalho forçado se transforma em sacrifício consentido*" (Internacional Situacionista, 2002: p. 104) - como sendo aquela na qual a forma-mercadoria atinge seu paroxismo como imagem e como espetáculo:

> "*Por esse movimento essencial do espetáculo, que consiste em retomar nele tudo o que existia na atividade humana em estado fluido , para possui-lo coagulado, como coisas que se tornam o valor exclusivo em virtude da formulação pelo avesso do valor vivido, é que reconhecemos nossa velha inimiga, (...), a mercadoria.*"(Debord, 1998)

A crítica situacionista ultrapassa a crítica da mercadoria para atingir em cheio a crítica da representação na medida em que o mundo do espetáculo está constituído pela inflação do significante como expansão em último grau da reificação fetichista. É além do mais, e talvez principalmente, dirigida contra a separação entre representação e existência, suposta fonte da alienação e dominação, assim como espera a reconciliação entre arte e vida, como a redenção revolucionária da sociedade: "*O mundo e o homem como representação têm cheiro de cadáver e não há mais nenhum deus para transformar os túmulos em canteiros de lírios*" (Internacional Situacionista, 2002: 92.).

Com o advento da ênfase pós-moderna nas ciências sociais operou-se, entretanto, uma verdadeira reviravolta como uma crítica a essa postura essencialmente negativa com

relação às mercadorias culturais. A indústria de bens simbólicos tornou-se um lugar aonde ainda seria possível construir-se alternativas de contestação cultural e o reino do consumo pôde ser visto como espaço de construção de identidades. A mudança fundamental que marcaria a passagem conhecida como a virada pós-moderna pode ser pensada como transformação de uma ênfase econômica no marxismo tradicional para uma ênfase no simbólico ou ideológico, uma ênfase ela própria criticada como efeito da alienação . De certo modo, a pós-modernidade teria emancipado os sujeitos da determinação imperativa do econômico e libertado dimensões do simbólico. A tentativa de Sahlins de explicar o sistema de vestuário é, nesse sentido, muito interessante, principalmente porque anterior a virada pós-moderna. A inversão que Sahlins propõe de fetichismo para totemismo na análise do sistema de moda norte americano é perfeitamente coerente com o programa estruturalista que considera as linguagens – e nesse caso o sistema do vestuário seria considerado em analogia com a linguagem – como nelas próprias constituídas e rejeitando o que seria uma redução de aspectos simbólicos a econômicos ou, como na velha crítica ao marxismo, na redução da cultura à sua base material. Para Sahlins, o vestuário como o totemismo representaria através de distinções simbólicas distinções sociais (Sahlins, 1979). A roupa como linguagem e a linguagem como código onipresente. Uma verdadeira inflação do significante.

Sahlins não é, certamente, o único antropólogo a enveredar pelo debate sobre a mercadoria. Vejamos como poderíamos reconstituir uma certa tradição clássica de discussão sobre o tema de modo a que, ao final, seja possível uma crítica qualificada. Em Antropologia Social a mercadoria aparece estreitamente ligada à idéia de significação ou, alternativamente, à de cultura. No clássico trabalho de Douglas e Isherwood (1979) ou na introdução de Appadurai à coletânea que ele organizou (1986) consumir é um ato culturalmente significativo e socialmente mediado por estruturas de significação. Ambos os autores, por outro lado, consideram possível uma definição de consumo que seja válida em qualquer sociedade e não apenas entre as sociedades chamadas propriamente capitalistas. O impulso universalizante destas duas abordagens parece dever créditos a uma determinada concepção de antropologia marcada pela atração pelo exótico, como modo de desnaturalização do Mesmo (em oposição ao Diferente) ou como "expiação" da situação de opacidade relativa que vivenciamos em nossa (quer dizer, a deles) própria realidade social.

Nesse sentido, ambos são claros herdeiros de Malinowski e de sua comparação dos braceletes Kula às Jóias da Coroa Britânica (1976).

Douglas e Isherwood enfatizam o aspecto distintivo que o consumo de mercadorias de luxo parece conferir, neste caso as mercadorias são codificadores para a hierarquia social e comunicam diferenças através de sua circulação e propriedade. Do mesmo modo, os autores parecem preocupados em revelar a lógica interna subjacente ao consumo, uma lógica que não é regida pelos princípios da racionalidade individualista em suas formas manifestas mas que , como "pontes ou cercas" , opera unindo ou separando os indivíduos ou grupos sociais através de marcas distintivas (Douglas & Isherwood, 1979) .

Appadurai e Kopitoff vão em direção semelhante. O primeiro pergunta: "O que é uma mercadoria?": uma mercadoria é um objeto envolvido em determinado conjunto de relações sociais que são relações de circulação, tais relações produzem uma "*commodity situation*" que é um estágio determinado em um conjunto de transformações que um objeto pode sofrer (Appadurai, 1986: 9). O objeto só se torna mercadoria em uma situação determinada , definida pela relação entre circulação e valor; esta relação só pode ser definida politicamente: "*Politics (in the broad sense of relations, assumptions, and contests pertaining to power) is what links value and exchange in the social life of commodities*"(Appadurai, 1986: 57). Na verdade, a premissa fundamental, e já conhecida, é que a circulação produz valor e não o inverso. (Kopitoff, 1986).

A coroação deste tipo de argumento, provincianamente antropológico, floresce em Sahlins e círculo parece fechar-se. Em "Cultura e Razão Prática" o autor investe contra o marxismo e outros materialismos para reafirmar o primado do simbólico sobre a razão prática e para dizer , concordante à tradição forte do sociocentrismo, que o consumo é uma forma de ordenação da realidade através de categorias relativas à estrutura social, que é a esfera da significação social necessária. Como vimos na sua análise do vestuário como um totemismo. Sahlins, como os outros autores, pretende inverter a equação "*a economia é uma área de ação pragmática. E a sociedade é o resultado formal*"(Sahlins, 1979: 186), e dizer: a ação dos indivíduos é orientada culturalmente e só faz sentido no interior de quadros estruturais de significação:

> "*Pelo arranjo sistemático das diferenças significativas atribuídas ao concreto a ordem cultural se realiza também como um ordem de bens. Os bens ficam como um código-objeto para a significação e avaliação de pessoas e ocasiões,*

funções e situações. Operando numa lógica específica de correspondência entre contrastes materiais e sociais ***a produção é portanto a reprodução da cultura num sistema de objetos***" (Sahlins, 1979:198) (ênfase adicional).

Ora, o lugar simbólico de reprodução da ordem social como reprodução das relações sociais determinantes seria, numa outra abordagem, a ideologia. Como, entretanto, Sahlins, Douglas e Isherwood, Appadurai e outros concebem a mercadoria como o vocabulário para uma cultura, qualquer que seja - desde que as condições de circulação e a relação entre valor e circulação sejam definidas -, a esfera de reprodução da sociedade com suas divisões, hierarquias e contradições é a própria cultura sem exterioridade. Mas, nestas formulações não existe uma externalidade às culturas? Sim, existe, o "real" ou alternativamente natureza. Nestes autores, a clivagem fundamental parece ser - subjacente a divisão entre ordem simbólica e racionalidade econômica - a reprodução da divisão estereotômica[71] entre linguagem e realidade, signo e significado, cultura e sua representação. Em Sahlins, o totemismo das roupas se organiza como uma linguagem que diz algo, esse algo é a própria organização da sociedade. Ele vai ainda mais longe na comparação com as sociedades tradicionais, para as quais o parentesco seria o vocabulário do social, para as sociedades capitalistas a mercadoria é este vocabulário sendo o lucro subordinado à lógica das distinções culturais e não o inverso. Ainda aqui a lógica da cultura aparece representando o social como , em última instância, o plano real de existência dos indivíduos vivida sob uma ordem determinada que os preexiste (Sahlins, 1979).

Esta compreensão, não obstante sua elegância, é incompatível com o argumento que suponho estar fazendo nesta tese. Em "Para uma Crítica da Economia Política do Signo" (1972) Baudrillard ataca sólidas noções bem assentadas no senso comum e no discurso competente. A lógica das necessidades e o objeto. O objeto que ocorre somente como a conjunção de diferentes tipos de relações, é na sociedade contemporânea o objeto-signo que ganha sentido não em relação com a realidade, ou com outra ordem de realidade como exterioridade, mas na relação com outros objetos-signo. Por outro lado, a lógica das necessidades faz uma divisão entre luxo e utilidade que é arbitrária porque "esquece" de reconhecer que toda necessidade é ela própria já socialmente construída como reposição de

[71] A estereotomia do pensamento ocidental se revela na multiplicação de disjunções que cria posições formalmente ideológicas. E é um tema derrideano, como já discutimos.

um solo "natural" sobre o qual a significação dos objetos representa um fundamento ou base. Desse modo o autor desconstrói a dicotomia estereotômica entre sujeito (o consumidor) e objeto (a mercadoria) revelando que essa separação é acessória e o resultado espúrio de uma equação mitológica que primeiro separa os dois temos e depois os une através do conceito "*mágico*" de necessidade. O vício de postular o consumo como satisfação das necessidades, chamado em Baudrillard de psicologismo, elege o sujeito psicológico perseguindo suas necessidades como protagonista de uma narrativa sobre o social que toma as divisões sociais aparentes como mecanismos para sua reprodução como representação. A forma mercadoria é assim intrinsecamente determinada pela lógica da mistificação que a produz já imediatamente como signo, mais além do valor de troca e do valor de uso, ambos determinados culturalmente.

As mercadorias como objetos-signo entram em jogos de linguagem, contigenciais por definição, que eventualmente poderão ser lidos em atenção a seus contextos de circulação, uso e fluxo, como contra-hegemônicos ou críticos, vernaculamente críticos. Uma análise influente, além daquelas já analisadas, para os tipos de uso contra-hegemônico das mercadorias pode talvez ser estabelecida como aquela produzida pelos Estudos Culturais (*Cultural Studies*), uma análise além do mais relativamente emancipada do fundacionalismo constante nas análises antropológicas clássicas. Ao analisar a "biografia" do walkman, um conjunto de autores deste campo pôde fazer uma análise da mercadoria em seus usos sociais. O primeiro passo foi reconduzir a análise dos objetos a ponto de os ver como inscritos em uma série articulada que comporta produção, consumo, identidade, representação e regulação. Longe da ênfase na produção como instância determinante os autores antes pretenderam ver a lógica das mercadorias operando em trânsito nos circuitos sociais de seu uso (DuGAy et All., 1997). Estes circuitos são entendidos, seguindo a idéia de De Certau, como marcados por práticas ativas e não passivas de relação com os objetos, práticas por outro lado já significadas pelo suporte semiológico da cultura. Para os Estudos Culturais a cultura é um conceito contestável ou resultado da luta entre grupos sociais – as classes – em disputa por hegemonia (Clarke et all., 1977). Nesse sentido, os objetos entram no jogo das classes: "*the practices of consumption and the meanings they produced are socially structured*" (DuGAy et all., 1997: 96). Estas práticas seriam fortemente marcadas pela associação de elementos comumente chamada de *bricolage*, definida em termos muito

conhecidos por Lévi-Strauss. *Bricolage* é a combinação de elemento de origem diversa em uma forma nova adequada aos propósitos e horizontes do agente (Lévi-Strauss, 1989).

Gostaria poder propor a aplicação da noção de *detournement* ao invés de *bricolage* para a consideração das questões que tratamos aqui. *Detournement* (desvio ou deturpação) é um conceito apresentado por Guy Debord e o Situacionismo como um elemento ativo de intervenção política adequada às condições da sociedade do espetáculo. *Detourner* é tornar um objeto cultural - classicamente a propaganda - uma outra coisa totalmente diferente daquilo que ele é ou para o que foi projetado. *Detournement* implica em subverter os sentidos hegemônicos associados às mensagens da sociedade de massa (Debord, 1988, 1998, 1999) . Ora, se desprezarmos o caráter programático do *detournement* proposto pelos situacionistas talvez possamos ver como agentes sociais afrodescendentes em Salvador desviam das coisas outros sentidos aderidos aos seus novos usos, em contexto problemático, violento e denso em significados desterritorializados.

Enquanto que *bricolage* pode ser entendida como o processo de recombinar elementos dispersos e heteróclitos por meio de uma "vontade de forma" que usa dos conteúdos para se manifestar. No *detournement,* a partir de um conjunto codificado e regulado, de um repertório de mensagens , conteúdos são subvertidos ou revertidos em modos de uso social que assumem a lógica da significação como um jogo, operando assim justamente em sua raízes formais. O *detourner* agiria no espaço da ambivalência seduzindo e corrompendo o sentido, retirando-o de suas estruturas, desorganizando o significado. O *Bricoleur* constrói códigos e modelos de pensamento conduzindo assim uma operação de ordenamento, o *detourner,* por sua vez destrói o código em um movimento de desordem.

A performance das identidades apresentada como efeito da agência afrodescendente procede nesta interface complexa entre mercadoria, imagem e resistência através de práticas performativas que incorporam o *detournement* social crítico, práticas significantes que se desenvolvem em contextos contingentes marcados pela história política, cultural e racial no Brasil e em Salvador, mas também definidos por processos de desterritorialização. A relação com o mundo das mercadorias é assim eventualmente "corrigida" por um desvio crítico, ao mesmo tempo oscilando nas margens da alienação. Estas performances são consideradas como participando da paisagem das mercadorias culturais contemporâneas, que como uma "segunda natureza" formam o ambiente para a alienação assim como para a

subversão. A relação dos agentes com este mundo das mercadorias não é exatamente análoga àquela entre um falante e uma língua. Está, todavia, mais próxima daquela de um ator com um (con)texto em relação ao qual deverá agir e desenvolver interpretação criativa. Nesse sentido é uma relação imaginativa e crítica, mediada pelo horizonte de significados e estruturas históricas em presença, para o caso de Salvador estes significados e estruturas têm origens e naturezas diversas: tradicionais e globais, populares e eruditas, raciais e de gênero, assim por diante.

Reggae, Funk, Pagode

O que poderíamos muito aproximadamente chamar de "culturas" funk, reggae e soul tiveram um papel determinante como co-participantes do processo mais amplo da amplo reafricanização. Nesta seção discutiremos como esses campos culturais conexos, derivados e associados ao processo teceram essa suas conexões. A começar pelo reggae, presente não só na formação do gênero musical reafricanizado por excelência, o samba-reggae, mas também constante no repertório cultural central para a Muzenza. Mais do que isso, o reggae, como um repertório cultural diaspórico, está disseminado pela paisagem sociocultural de Salvador de modo impressivo e persistente; assim como o reggae, como sinalizador musical para uma "*prática de consumo cultural e espacial* " e forma de organizar a co-participação social de jovens afrodescendentes em Salvador também é uma presença irredutível, como tive ocasião de apontar em outro trabalho (Pinho, 1998; 2001).

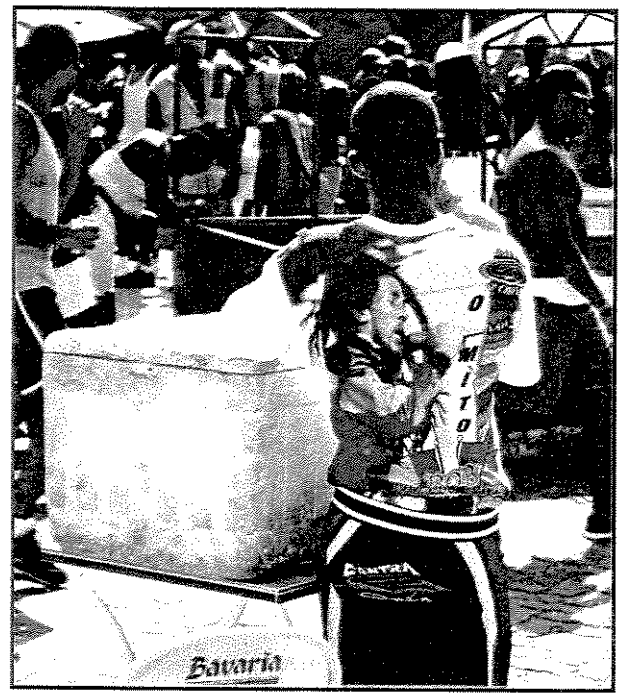
A música reggae começa a fazer parte de forma maciça do repertório cultural dos afrodescendentes em Salvador a partir da segunda metade dos anos setenta[72]. Graças, em grande parte, ao papel de Gilberto Gil e ao sucesso de inicial de Jimmy Cliff, a música reggae e significados associados ao rastafarianismo e ao reggae ganharam força na cidade. O concerto destes dois em Salvador no Estádio de Futebol da Fonte Nova em 1981 sem dúvida representou um marco importante. Tal como analisado por outros autores, o discurso do rastafarianismo entra no jogo das disputas simbólicas e políticas em Salvador por meio de seus aspectos mais espetaculares ou "performáveis" , na cena pública da cultura reggae é determinada iconografia e visualidade corporificada que têm ganho maior

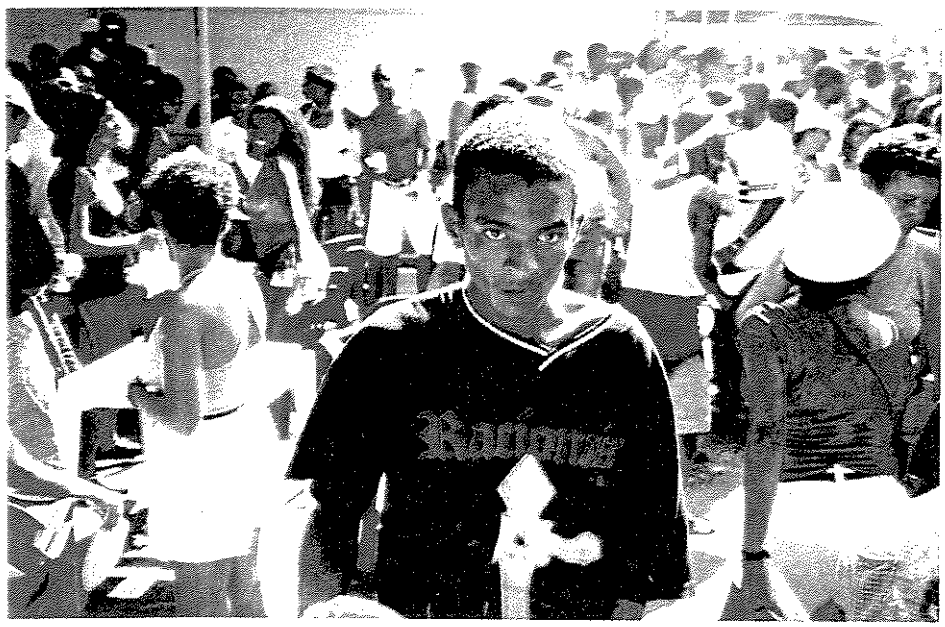
[72] Para mais referências sobre o reggae e rastafarianismo em Salvador e em outras partes do Brasil ver DeCosmo, 2000; Pinho, 1995 e Silva, 1995.

e recente visibilidade, em detrimento de aspectos mais ideológicos ou religiosos, o que prevalece é assim o reggae como *style* (Cunha, 1991, Veiga, 1996). Nesse sentido, o reggae ganhou força como parte do processo de auto-estilização e auto-representação de jovens afrodescendentes, uma re-invenção de si com contornos politizados e globalizantes. O níveis de re-invenção divergem, variando desde uma aproximação estética, que ainda assim é política, até uma conversão religiosa. Um conversão que ela própria pode ter desdobramentos híbridos inesperados como a associação entre rastafarianismo e pentencostalismo. Sobre o processo de re-invenção de identidade, performada em re-elaborações estéticas e rituais cotidianos de rebeldia Olivia Cunha traz depoimentos significativos em sua já citada dissertação. Por exemplo, ao falar sobre o cabelo *dreadlock* um dos informantes de Cunha comenta:

> "*É um processo. Eu acho que é o primeiro e mais importante momento, quando eu vejo uma pessoa que deixa de 'alisar' o cabelo. Eu olho e digo, 'ali começou um processo'. Um processo de reassumir a sua identidade, que eu acho que o negro brasileiro perdeu, a medida que ele foi se envolvendo com a comunidade que não é branca, mas que têm esses valores brancos e que é difícil lutar contra eles*"(Citado em Cunha, 1991: 116).

Nesse sentido, o reggae passou a disponibilizar a "retomada" de valores culturais africanos ou negros, a partir de uma matriz que não é mais aquela do candomblé ou da cultura afro-brasileira tradicional, mas de referências da Diáspora moderna, que se desenvolveram já imediatamente como construídas e elaboradas autoconscientemente como um discursos estético-políticos, e não como uma manifestação tradicional, arquetípica ou fundamental. Além da reconstrução de si e do corpo o reggae também permitiu a re-significação da cidade. A partir dos anos oitenta, e em meio à reiteração discursiva do Bloco Afro Muzenza e à introdução do reggae como elemento formador do samba-reggae, a música reggae e sua simbologia associada passaram a multiplicar-se em Salvador materializando nichos territoriais e formando pontos de articulação crítica, como o Bar do Reggae que discuti em minha dissertação de mestrado(Pinho, 1996; 1998; 2001). No Pelourinho, as cores pan-africanas, a música reggae difusa no ambiente e a presença de Bob Marley reproduzida como imagem, são elementos constitutivos da paisagem que se integram à silhueta dos prédios coloniais e a outras camadas de discurso ali sedimentadas.





Acima vendedor de cerveja na Festa de Iemanjá no Rio Vermelho em Salvador. Foto do autor, 2000. Abaixo rapaz coma camiseta dos Racionais cata latinhas de cerveja na mesma festa. Ao fundo a multidão "quebra" e se desloca.

No repertório iconográfico que poderíamos definir como associado à cultura reggae, além das cores pan-africanas, da bandeira da Jamaica, da folha da maconha, da foto de Selassié e do Leão de Judah, encontramos uma condensação mais positiva e imediatamente reconhecível na efígie de Bob Marley. O cantor e compositor jamaicano, morto em 1981 é o maior representante dos valores associados a cultura Rastafari e é visto como um verdadeiro profeta pelos seus seguidores [73]. Além disso , é claro, Bob Marley é o nome de uma marca que vende milhões de discos, camisas, livros e tudo o mais no mundo todo. Assim, sua condição como mercadoria conecta sua representação ao fluxo dos capitais mundiais, ao mesmo tempo em que sua própria imagem, contrastante com padrões de apresentação de si enraizados na tradição local baiana fornece combustível para re-invenção da imagem e da auto-imagem de jovens afrodescendentes.

Um aspecto central desta cultura reggae têm a ver, dessa forma, com certa imagística do reggae e com a reprodução de um conjunto mais ou menos restrito de motivos simbólicos associados a este campo. Este conjunto está acessível graças à reprodutibilidade da imagem, alcançada por meios técnicos cada vez mais sofisticados e que parece ter alguns efeitos inesperados, além daqueles já descritos por Benjamim (Benjamim, 1996). A reprodução de imagens ao povoar os cenários urbanos contemporâneos multiplicam o jogo e as simulações da cultura (pós)moderna, formando um ambiente saturado de significados e de referências. Como coloca Eco, ao falar dos USA, a cena urbana está marcada pela hiperrealidade das imagens mais reais que o real que formam uma segunda camada "geológica" de sentido, que se compõem e decompõe como a construção de cenários cambiantes e multireferenciados (Eco, 1984). Para o caso da Salvador reafricanizada essa multiplicação regueira está incorporada à paisagem da cidade de modo subversivo ou *detournée*. A importância da "cultura reggae" e uso repetido da imagem de Bob Marley, seu maior representante, parecem sinalizar para uma re-colonização da paisagem da cidade por alguns símbolos de re-alinhamento identitário, que nas fissuras das representações hegemônicas recolocam um lugar e parecem dialogar entre si formando como que estratos de representação e simulação entre si comunicantes. Vivendo naquilo que podemos chamar de regime de visualidade da modernidade (Jay,

[73] Para informações biográficas bastante completas sobre Marley Cf. White, 1999. Quero agradecer a Cristina Galvão que não apenas me indicou este livro como presenteou-me gentilmente com um exemplar.

1992), marcada justamente pela proliferação de imagens-signo, parte da população pobre em Salvador tem participado da composição das imagens que reproduzem-se no cenário urbano alinhando-se ao culto profano da efígie de Bob Marley. Seu rosto espalhado em capas de discos, revistas, livros nas bancas etc., prolifera como a repetição incessante de espelhos para a identidade. Como um Outro sempre presente e familiar, as imagens se refletem. As camisetas estendidas para venda em varais no Pelourinho, também estão passeando vestidas em corpos negros e jovens. Introduzida do contexto internacional da Diáspora a simbologia reggae e sua encarnação no semblante rasta de Bob Marley destaca ou desterritorializa em Salvador um segmento da paisagem expandindo suas fronteiras para abarcar os canais de comunicação e identificação com outros pontos da Diáspora.

Mas as imagens do "rei", o que representam? Em sua reprodução, acredito, significam bem mais do que consideradas em sua profundidade individual. Se a figura de Marley representa símbolos diásporicos, contra-culturais ou apenas estilísticos, os canais de sua multiplicação parecem ter em si incorporado a dinâmica da significação produzida como a chance de sua subversão. Na medida em que o signo deve ser dito ou proferido para ser significado ou fazer sentido só existe, como vimos, em ato. As imagens como signo são assim consideradas como significativas apenas como sob as suas formas de declinação, estas formas são a forma da diferenciação, daquilo que só é imediatamente a diferença, como diferenciação ou repetição, do já significado originalmente. O signo já é sempre repetição de si mesmo e não repousa, em última instância, em um solo longínquo e seguro (Derrida, 1995).

> " *O texto inconsciente já esta tecido de traços puros, de diferenças em que se unem o sentido e a força, texto em parte alguma presente, constituído por arquivos que são sempre já transcrições. Estampas originárias. Tudo começa pela reprodução*" (Derrida, 1995: 200).

Essa ausência de um significado transcendental retira da significação seu centro e faz ver o signo como enredado pelo jogo da repetição e do significado em forma de queda livre. O sentido só se completa, porém, no fechamento da significação como interrupção da repetição, esta interrupção é entendida como um suplemento que se acrescenta ao sentido para estabiliza-lo. O fechamento da significação no quadro de nossa análise prende-se as disputas culturais em torno do significado do reggae e na micropolítica da adesão à ideologia transnacional do rastafarianismo, como religião ou reinvenção estética de si

através do uso do cabelo ou das roupas (Cunha, 1991; Pinho, 1998, 2001; Veiga, 1996a, 1996b; 1998). Assim é que as imagens de Marley representam principalmente sua própria reprodução e não estão ligadas a um sentido originário deturpado por um uso indevido ou deslocado, "*a pureza é um mito*" e a originalidade está ligada às recombinações "*detournées*" das imagens ou seja, a seus usos "corrompidos". Bob Marley se repete como imagem-signo na medida em que reinscreve o campo dos significados afrodescendentes possíveis em outra chave que reinventa a cidade e a identidade de seus habitantes de baixo para cima. Esta reinvenção participa do processo de reafricanização de modo abrangente e nuclear, de modo que além de fonte para outros desdobramentos do processo, o reggae cumpre papel fundamental na re-invenção da própria imagem da cidade de Salvador, como uma re-invenção *detournée* e reafricanizada.

Desenvolvimentos recentes desta tradição moderna conduziram em Salvador a consolidação do que se pode chamar da cena do chamado "Reggae Resistência", apesar do reggae nunca ter ocupado o lugar *mainstream* que a Axé Music logrou alcançar. Inversamente, os artistas de reggae de maior apelo e sucesso local são justamente aqueles com a imagem vinculada a certa agenda da "resistência" e do rastafarianismo, marcada por certa ambigüidade entre as referências evangélicas e à maconha. Por exemplo, Sine Calmon & Banda Morrão Fumegante, autor de um dos últimos sucessos inesperados do carnaval, o reggae "Nyambing Blues", que em 1998 empolgou a cidade com seu refrão anti-babilônico: *"... eu boto fogo na babilônia"*[74], e despertou certa polêmica em função de seu nome que faria suposta apologia da maconha (morrão seria sinônimo para o cigarro de maconha). Ora, a explicação da própria banda que é "cristã" remete para determinado versículo bíblico que diz: "*Não esmagarás o caniço quebrado e não apagarás* ***o morrão que fumega*** *até que faça triunfar o juízo*". (Mateus 12:20) (ênfase adicional)[75]. A despeito disso o nome da banda é quase sempre interpretado como a negada alusão à maconha, a ganja dos Rastafari ou a diamba dos escravos e quilombolas[76]. O Morrão Fumegante, como outras bandas do Reggae Resistência em Salvador, professam publicamente uma fé "cristã"

[74] "*Nayambing Blues*" de Sine Calmon.

[75] O trecho refere-se a uma passagem do evangelho onde Cristo após realizar uma cura no sábado, dia sagrado de descanso para os judeus, proíbe aos seguidores que divulguem seus milagres a fim de que a profecia de Isaías se realize. É esta profecia que diz "*Ele não disputará, não elevará sua voz; ninguém ouvirá sua voz nas praças pública. Não quebrará o caniço rachado, nem apagará a mecha que ainda fumega*". Is 421-4.

[76] Sobre consumo de maconha entre escravos e negros Cf. p. ex. Pernambucano, 1988[1937].

(protestante), dizendo-se seguidores de uma interpretação *sui generis* da Bíblia Sagrada. Essa conexão reggae-cristianismo que tem o caráter quase de um movimento, uma vez que congrega diversos grupos, não arrefece e parece pelo contrário fortalecer a atitude crítica e anti-babilônica destes grupos. Nem todos os artistas da cidade, é óbvio, fazem essa associação, mas ela parece muito presente na cena. Esta cena, aliás, já apresenta um perfil definido e nomes estabelecidos como Adão Negro, Dionorina, Nengo Vieira, Geraldo Cristal, Ubaldo Warú, além de Sine Calmon e de Edson Gomes, este último referência fundamental É interessante dizer que esta cena têm outras características peculiares, como a origem na cidade de Cachoeira, no interior da Bahia, de onde surgiu a maioria dos artistas mais conhecidos, muitos deles ex-integrantes da mitológica banda, "Remanescentes". Sua característica principal, entretanto, é a fidelidade ao estilo *roots* de reggae(Falcón, 2002). Como coloca Sérgio Cassiano, vocalista do Adão Negro:

> "*Mas a música reggae na Bahia tá na contramão da história. No mundo todo ninguém mais toca esse tipo de música que a gente toca. E eu acho bom. Acho bom porque cria uma situação, cria um estado de coisas que vai plasmar uma música única. Como foi o caso do samba-reggae. Uma série de fatores, como a reafricanização do carnaval de Salvador, junto com o acesso que os meninos do Olodum tiveram, os pensadores do Olodum, João Jorge e a diretoria, acesso a essas coisas de Marcus Garvey, Malcom X*". (Entrevista a B. Falcón, 2002b: 5).

Mais uma vez vemos aqui os agentes refletindo sobre o próprio processo no qual estão inseridos e no qual se colocam como agentes críticos e uma vez mais destaca-se a autoconsciência destes agentes, inclusive no que se refere as conexões que produziram a rede da reafricanização, incorporando e transformando campos diversos.

Um outro destes campo que têm sido apontado como aquele essencialmente determinante para a virada modernizante da cultura afro-baiana tradicional é o complexo cultural *funk-soul*. Mais uma vez é Antônio Risério o autor da versão canônica sobre o processo, sendo citado já por Hermano Viana em seu livro sobre o funk carioca dos anos 80[77]. Risério documenta com vivacidade a invasão da música soul nos anos imediatamente precedentes à saída do Ilê, mostra a febre da música disco que chegou primeiro na Liberdade e nos bairros periféricos e só depois na Barra e bairros de classe média. O

impacto foi tal que a própria planta das casas se alterou de modo a permitir maior espaço para evolução dos passos. James Brown era o herói negro do momento, identificado como fazendo a trilha sonora para os *Black Panthers*, para o Reverendo Martin Luther King Jr. e para a luta por direitos civis para os negros norte-americanos. Toda a ambiência esteve envolta na sedução do *style* e do consumo, entretanto, e esse é o ponto salientado por Risério, esta interferência foi processada graças a tradição e foi esse processamento que aportou algumas das características globalizantes do Ilê. Como o coloca Jorge Watusi, entrevistado por Risério:

> "*A consciência veio como moda, é claro. Tinha aquele som , aquelas roupas, etc. Depois com o tempo a gente viu que esse lance todo de moda não era lá tão importante. Foi ai que pintou o Ilê Aiyê. Eu acho que com o Ilê Aiyê que pintou a passagem, que a gente passou de uma coisa pra outra. Porque com o Ilê , veio essa coisa de se manifestar no carnaval já com uma orientação mais real, afro-brasileira*" (Watusi, citado em Risério 1981: 32).

É preciso dizer que Watusi está comparando o processo baiano ao carioca que, privado de bases culturais afrodescendentes mais solidamente enraizadas, teria oscilado precariamente entre pura "moda" e tentativas infrutíferas de politização.

A febre funk-soul não tomou apenas Salvador, evidentemente, mas seduziu jovens negros em diversas partes do Brasil. No mesmo ano em que Risério publicou o seu "Carnaval Ijexá" (1981), Carlos Benedito Rodrigues da Silva apresentava comunicação sobre tema conexo no GT "Temas e Problemas da População Negra no Brasil" do IV Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Nesta comunicação absolutamente pioneira, depois publicada com o título "Black Soul Aglutinação Espontânea ou Identidade Étnica", Silva analisa o movimento black soul capitaneado a partir de 1978 na cidade de Campinas no interior de São Paulo pelo grupo "Afro-Soul", o autor avança a tese que retomaria em seu livro sobre o reggae em São Luís. Para ele não seriam as formas tradicionais de "cultura negra", entendidas como aquelas de origem africana, as únicas escolhidas para manifestar ou articular a identidade negra para os descendentes de africanos. As formas modernas e transnacionais de cultura negra passariam a partir deste momento a operar "*como uma manifestação*

[77] Não resisto a comentar que uma monografia abrangente sobre o funk carioca contemporâneo – um gênero altamente perturbador - ainda está por ser feita.

cultural que os identificava de alguma forma (pelos tipos de roupa, dança música, etc.)"(Silva, 1983: 245). Esta equipe Afro-Soul, composta originalmente por integrantes de um grupo de samba, inspirou-se nos movimentos cariocas e paulistanos para formar-se. Silva chama ainda a atenção para um padrão existente em Campinas no qual famílias negras tradicionais, como os Balthazar ligados ao Afro-Soul , organizam festas e bailes, o que parece muito coerente com o que se conhece sobre a tradição cultural negra em São Paulo e seus clubes a associações de "homens de cor" (Fernandes, 1978; Gomes da Silva, 1998).

Para o Rio de Janeiro o livro de Vianna é sem dúvida a fonte fundamental, ainda que se ressinta de certa dificuldade na compreensão da problemática racial, tão evidente no fenômeno quanto invisibilizada pela análise. Um viés aliás também presente na análise de Midlej sobre o funk do Black Bahia, onde, apesar de termos um baile chamado Black Bahia no qual a maioria esmagadora dos freqüentadores é negra, um baile localizado em um bairro periférico da cidade e no qual se que se ouve a música negra norte-americana, a autora não encontrou nada que autorizasse uma representação racial. Esse "desaparecimento" só pode dever-se ao que Souza chama de abordagens científicas naturalistas, "*ou seja, concepções científicas que não refletem adequadamente sobre os pressupostos de sua reflexão e se apropriam, na esfera da ciência, das ilusões objetivas do senso comum*" (Souza, 2000: 12). É claro que "ilusão objetiva" aqui presente se refere a irrelevância da dimensão racial nos contextos analisados e a dificuldade de se identificar fatores raciais na produção de desigualdade e identidade, sob a mediação de práticas sociais.

De qualquer maneira, no livro de Vianna encontramos uma boa reconstituição do desembarque do funk no Brasil. Dom Filó, fundador da equipe Soul Grand Prix, que procurou imprimir um sentido de consciência a adesão, talvez irrefletida, dos jovens ao soul, acabou desencadeando o que viria a ser chamado pela imprensa em 1975 de Black Rio, o soul politizado. Neste contexto desenvolve-se a polêmica: o soul é político ou não é político? Aliena ou traz conscientização? Coloniza ou emancipa? É bom não esquecer que estávamos em 1975, muito longe ainda da distensão do regime militar. Carlos Alberto Medeiros, a época membro da diretoria do IPCN, toma posição corajosa e vanguardista em favor dos funkeiros e contra aqueles que viam na música funk alienação e americanização:

> *"É claro que dançar soul e usar roupas, sapateados e cumprimentos próprios não resolve, por si, o problema básico de ninguém. Mas pode proporcionar a necessária emulação – a partir da recriação da identidade negra perdida com a Diáspora Africana e o subsequente massacre escravista e racista – para que se unam e, juntos, superem suas dificuldades"* (Jornal de Música, no 33, 1977, citado em Vianna, 1988: 28).

Pois bem, ao par de suas andanças pelo Brasil o funk também chegou em Salvador. Desde 1979 ocorre em Salvador o Baile Funk do Black Bahia no Esporte Clube Periperi, no chamado subúrbio ferroviário em Salvador, umas das regiões mais empobrecidas da cidade[78]. O Baile incorpora toda um ambiência e cultura funk que passa pelas roupas, gírias, pelo modo específico de dançar - o break -, pela decoração e organização dos grupos permanentes de dança como os "Feras", "Cobra" e "Dragão". O baile em Salvador foi organizado por cariocas, Mauro Xavier e Petrúcio, que já tinham experiência com o soul no Rio. Mauro teria começado a trabalhar com as equipes desde 1972. Segundo o seu depoimento o baile, que reúne milhares de pessoas, só começou a "pegar fogo" mesmo a partir de 1987. A motivação principal apresentada pelos informantes para freqüência ao baile é o prazer de dançar:

> *"O que me leva ao baile é o funk, o rap, a adrenalina pura que corre na veia. Eu sou funkeiro, não vou mentir pra ninguém, o que me leva ao baile é isso, o estilo, o funk em si(..) O funkeiro vai pro baile na intenção de dançar o funk..."*(Luís Neves, 23 anos, citado em Midlej, 1996: 103).

Esse tipo de racionalização é freqüente na literatura sobre cultura juvenil associada à música, à experiência da dança e da manipulação do corpo. A *expertise* demonstrada no dançar em rituais agonísticos entre rapazes, a sedução que a dança implica no mercado afetivo-sexual e a ligação que a dança permite refazer entre o corpo negro e sua história, todos estes aspectos são recorrentes para diversos exemplos etnográficos e parecem indicar a importância da cultura corporal como uma reflexão sobre a corporalidade (historicidade encarnada no corpo), rituais ou práticas de gênero, o desejo e formas vernáculas de apropriação de si como técnicas de *embodiment*. Como Sansone coloca, tanto em Salvador como Rio o funk pode se prestar *"a experimentações com o visual, o uso do corpo e o consumo conspícuo(de bebidas, roupas, música e transporte)."* (Sansone, 1998: 230).

[78] Ao que parece, atualmente o Baile não mais ocorre sendo substituído por um show de pagode.

Estas são técnicas do *style*. Respondendo à pergunta, o que é ser funkeiro, Mônica, 19 anos, responde :

> "*O que a música diz: 'eu sou funkeiro ando de chapéu, cabelo enrolado, cordãozinho e anel', fica pro pessoal do Rio, que tá mais acostumado com esse estilo, a gente aqui adotou a calça cocota, o short cocota; normalmente os funkeiro tão de preto. Outra característica bem marcante: saber a música que gosta, o estilo que mais se adapta a pessoa e dança, sem a dança não existe o funkeiro*"(Citado em Midlej, 1996: 110).

Livio Sansone está correto ao afirmar que a disseminação de gênero musicais negros não implica em coincidência para os sentidos que estes gêneros assumem em diferentes contextos, assim também parece muito adequado salientar os aspectos criativos da relação dos jovens de países periféricos como o Brasil com os discursos culturais originários dos centros mundiais produtores de cultura (Sansone, 1988). Por outro lado, me parece importante perceber exatamente como esses estilos culturais se associam às contingências de cada contexto em questão, suponho que é a partir daí possamos extrair seus significados sociológicos e não apenas dos depoimentos dos agentes, imersos em suas próprias condições de vida e submergidos na "instransparência" da vida social. Principalmente se considerarmos todo o peso ideológico do racialismo brasileiro, que afeta os agentes e os analistas. Não que os primeiros não sejam capazes de refletir sobre sua própria situação, e esta tese aposta na hipótese contrária, mas nem sempre eles estão necessariamente corretos, ou nem sempre precisamos, como pesquisadores, concordar com eles. O que é importante ressaltar é como esses discursos musicais–culturais interagem com a estrutura de relações de poder e servem como instrumentos para objetificação de identidades e posições antagônicas num campo determinado. Exatamente como faz Sansone ao articular as condições de transformação das realidades metropolitanas no Brasil, ligadas à passagem para um mundo de trabalhadores "não-garantidos", globalização e cultura de consumo, à construção da identidade negra como forma de acesso à cidadania política ou consumista.

> "*A identidade negra se desenvolve dentro do movimento rumo a uma nova cidadania e, em particular, nas suas formas mais populares ou de massa, não pode ser vista de forma separada do desejo de consumo e protagonismo civil*". (Sansone, 2002: 179).

O terceiro e último gênero que iremos, por fim, discutir é o pagode que atualiza de maneira diferente as contradições entre política, mercado e subjetividade que já discutimos para o

reggae e o funk. O pagode é , em primeiro lugar, visto como um gênero brasileiro por excelência, o que não ocorre com os outros dois. É, em última instância, samba, descendendo, dessa forma, em linha mais ou menos direta, do samba originário, surgido da conexão Salvador-Praça Onze no começo do século XX. O pagode contemporâneo na Bahia, por outro lado, têm sido alvo de intensa polêmica e de um certo tipo de "pânico moral" diferente do que atingiu o reggae e o funk, estigmatizados pela suposta associação com o consumo e/ou tráfico de drogas, por exemplo. Este pagode baiano contemporâneo, produto legítimo da explosão da axé music, caudatária indireta da reafricanização foi, quando do momento de sua maior divulgação na imprensa e meios de comunicação, anatemizado como vulgar, "pobre", excessivamente sexual e, por fim, "comercial", como se os demais gêneros musicais, a começar pela finada MPB, também não o fossem (Moura, 2001; Oliveira, 2001).

A gênese do pagode moderno está excepcionalmente bem descrita na dissertação de Sirleide Aparecida de Oliveira. É preciso considerar, antes de mais nada, que coisas muito diferentes foram chamadas de pagode no curso do tempo. Este novo pagode baiano é na verdade uma transformação do "partido alto" carioca - rebatizado de pagode pela imprensa[79] a partir do sucesso do grupo que o reinventou nos anos 80 o "Fundo de Quintal" - hibridizado com o tradicional samba de roda ou samba duro do recôncavo baiano, do qual muitas canções de domínio público ou muitos temas estilísticos foram transferidos para o repertório das bandas de pagode. É importante dizer que os pagodes cariocas ressurgiram a partir de 1974 no clube que pertencia ao Cacique de Ramos, o mesmo que já havia inspirado os blocos de índio nos anos 70. Foi em reuniões informais no Cacique de Ramos realizadas após as partidas de futebol regadas a cerveja e feijoada que surgiu o grupo "Fundo de Quintal", citado ainda hoje como referência para os pagodeiros baianos. Oliveira chama atenção para as diferenças ideológicas entre o pagode carioca e o novo pagode baiano. Enquanto que o primeiro surgiu com o propósito explícito de realizar um "resgate cultural", o segundo teria nascido já plenamente realizado como uma mercadoria.

É preciso definir exatamente o que estamos considerando o novo pagode baiano, que apesar de manter ligações com outros campos, como o samba-de-roda e o pagode carioca,

[79] Aliás, estamos vendo como a imprensa têm uma responsabilidade na formatação de gêneros musicais. A expressão axé-music, também foi cunhada pela imprensa baiana, de modo inclusive pejorativo, uma maneira de fazer referência depreciativa à presença da cultura do candomblé na música.

não é nenhum deste dois. Mas também não é, nesta análise, o agenciamento espontâneo em torno do samba duro que eu próprio presenciei e registrei em Salvador para minha dissertação de mestrado. O Pagode do Proibido Proibir, onde pesquisei, ainda que interseccionado por elementos da indústria cultural estava muito mais próximo da tradição espontaneamente associativa do batuque negro, como está descrito no meu trabalho, sendo realizado, inclusive, antes da apoteose final do pagode na mídia (Pinho, 1998a). É preciso, assim, compreender que pagode tanto é o gênero musical e comercial como o evento festivo popular. O pagode do "É o Tcham" e de outros grupos que fixaram na mídia uma imagem determinada como estrutura que envolve os cantores, as dançarinas , as micro-roupas e o estilo aeróbico de dançar, se alimenta e se reflete na experiência dos diversos "pagodes" mais ou menos espontâneos que proliferavam, e continuam proliferando em Salvador em todos os seus bairros populares, como formas de fruição coletiva da música afrodescendente. É apenas o primeiro tipo que podemos propriamente dizer que foi produzido como uma mercadoria cultural, para o segundo as implicações são mais sutis.

De qualquer modo, os grupos que despontaram como exponentes do pagode baiano na mídia vêm desse universo popular dos pagodes, descritos por Oliveira como marcados pela performance: dançar bem, exibir e manipular o corpo, etc. Todas essas técnicas sempre tiveram um conteúdo sexual muito evidente, além de constantemente reelaborado, o que é, na verdade, coerente com as descrições para as manifestações da música e dança negras desde o século XIX. O que não quer dizer evidentemente que estamos tratando da mesma coisa, mas apenas que não foi o "É o Tcham" que sexualizou o samba. Também é verdade que os espaços e o próprio gênero pagode eram vistos até muito recentemente em Salvador como coisas menores, degradadas, grosseiras, vulgares, típicas de setores "inferiores" da sociedade. Isso mudou muito rapidamente e de uma maneira extraordinariamente inesperada para quem , como eu, presenciou o processo localmente. Grupos como "Gerasamba" e o "Terrasamba" matrizes dos grupos subsequentes mais notórios apresentavam-se em clubes extremamente populares como o Cruz Vermelha, no bairro do Campo Grande, conhecido nos anos 80 como clube das "graxeiras"[80], quer dizer, das empregadas domésticas. A maioria dos grupos, porém, se apresentava em bares e festas

[80] Em Salvador Graxeira também é a flor do Hibisco. Em minha adolescência era comum ouvir a piada-versinho de mau gosto: "Qual é a flor que não cheira?/Graxeira!!".

de ruas nos bairros populares ou festas de largo em Salvador, como aliás continuam fazendo. Além desse aspecto degradante, o pagode ainda carregava, e carrega, o estigma de ser despolitizado em oposição aos blocos afro, seu opositor simbólico mais imediato justamente porque co-participante do mesmo contexto.

> *"Era o tempo da resistência* (dos blocos afro*) entendeu? As pessoas tinham vergonha de falar 'eu vou pro pagode, tava no pagode' porque a galera discriminava e dizia 'tinha de ser, né velho?. Pagode era considerado coisa 'baixo-astral' que só tinha o que não prestava, falavam coisas assim: 'eu hein, neguinho mexendo a bunda'*"(Elieser, citado em Oliveira, 2001: 66).

Gostaria ainda de destacar dois aspectos deste universo do pagode que parecem relevantes. Primeiro, a relação com o mercado e a indústria que parece muito mais brutal do que nos outros casos analisados. As bandas de pagode são empresas que têm donos e nas quais muitas vezes os artistas são funcionários que cumprem ordens e que não têm controle real sobre o produto de seu trabalho, o que resulta naturalmente em alguma tensão. Por exemplo, a produtora "Bicho da Cara Preta" administra o "É o Tcham", o "Companhia do Pagode", a "Gang do Samba" e o "Pega no Compasso". Compadre Washington , Beto Jamaica , que são artistas, e Cal Adam, produtor cultural, são sócios nesta empresa. Como a maioria dos artistas de pagode são rapazes muito pobres, não têm como fazer os investimentos necessários para a banda, nem como abrir mão do emprego, quando têm algum, para dedicaram-se a música, ficando na dependência dos donos do dinheiro para realizarem sua profissionalização. Oliveira reproduz histórias verdadeiramente tocantes de rapazes apaixonados pela música mas sem a chance ou possibilidade de gerenciarem sua própria produção, alienando verdadeiramente seu talento em contratos leoninos com empresários locais. Rapazes que viam na música uma maneira de se expressar, se sentir alguém ou simplesmente conquistar as garotas:

> *"Na minha infância, eu sempre tive dificuldades de arranjar namorada porque eu sempre fui considerado feio. Eu sempre me apaixonava e nunca fui amado. E eu ficava pensando: 'será que se eu for cantar lá no ensaio do Barrabas, e se Carina, Patrícia, forem pra lá e me virem cantando vão querer namorar comigo!' Eu só tinha treze anos e chegava lá na tora* (na marra)*, ficava pedindo o cara lá que apresentava, e pegava no pé dele até ele me chamar pra cantar*"(Carlos Cabral, citado em Oliveira, 2001: 79).

O Barrabas citado é um blocos populares presentes no universo do carnaval afrodescendente pré-reafricanizado, como já vimos. Muitos dos pagodeiros tiveram, como os músicos dos blocos afro, iniciação musical nos blocos de índio, escolas-de-samba e blocos de embalo desta época.

Mais significativo, entretanto, é que os artistas se ressentem de que os empresários interferem na própria criação, fazendo questão de compor, já que são eles que tem o dinheiro, ditando modos e maneiras de cantar, de apresentar-se, etc. O irônico é que são os empresários os creditados pelo sucesso das bandas, porque "acreditaram no potencial" dos grupos, investiram dinheiro, etc.

> "*Mas para chegar a este sucesso não foi fácil não. Esse pessoal da Axé Music até hoje é mordido com agente. Foi preciso a esperteza e a malandragem de Cal, que teve coragem de botar dinheiro e enfrentar todos esses caras dos blocos de carnaval, das gravadoras e das rádios também. Ele botou dinheiro e soube usar todas as brechas que encontrou*" (Elieser, citado em Oliveira, 2001: 69).

O segundo e último aspecto que gostaria de destacar do universo do pagode têm a ver com a elaboração de si e a reflexão centrada no corpo. Oliveira divide muito coerentemente o universo do pagode em duas regiões no seu trabalho, o mundo da produção, marcado pela alienação que descrevemos acima e o mundo do consumo, espaço por excelência da corporalidade e da manipulação da identidade. Como dissemos, o pagode tanto é o gênero musical-comercial, quanto o evento, os pagodes. O cenário destes pagodes em Salvador é amplo e diversificado, neste cenário "quebrar" é a categoria central. "Quebrar" significa dançar sensualmente, com requebros e flexões, agachamentos e passos coreografados que insinuam movimentos sexuais. A "dança da garrafa" que acompanhava as apresentações do Grupo "Companhia da Pagode" e que simultaneamente seduziu e escandalizou o país de norte a sul é apenas um exemplo radicalizado e espetacularizado da "quebrança" que já existia nos pagodes e mesmo nos tradicionais sambas-de-roda. Oliveira fez uma circunstancializada etnografia do pagode do Clube Cruz Vermelha, o mesmo que no começo do século XX promovia bailes carnavalescos de elite e que era freqüentado dos anos 70 em diante por empregadas, domésticas, office-boys, biscateiros e estudantes das classes populares. Neste baile foi possível flagrar o jogo das identidades de gênero corporificadas.

> *"Não é só a mulher , mas também o homem pode e deve rebolar, sem contudo perder sua virilidade, que é aguçada através da exibição de músculos e gestos sensuais erotizados inspirados nas coreografias ditadas por uma mulher, a 'deusa' do pagode, Carla Perez"*. (Oliveira, 2001: 97).

O paradigma fundamental do pagode é a sensualidade, e o modelo para esta sensualidade têm sido ditado, a partir do sucesso do pagode na mídia, pelas dançarinas das bandas. Os rapazes nos pagodes de Salvador têm assim um modelo para elaboração de seu próprio potencial de sensualidade em uma mulher, a *"deusa do pagode"*. Tal ocorre sem, entretanto, qualquer confusão ou mal-entendido na ordem das orientações sexuais ou das performances de masculinidade, que continuam tão heterossexistas como sempre e sem contradição aparente. Ainda que existam com freqüência homossexuais no pagode seu "lugar estrutural" é outro e bem marcado, como Oliveira coloca e eu próprio pude constatar em minha pesquisa anterior.

Um dos informantes de Oliveira viveu essas contradições na pele, digamos assim, sendo apaixonado por dançar e por pagode enfrentou o peso da normatização heterossexista, através da pressão que os vizinhos faziam sobre seu pobre pai:

> *"O pessoal da rua ficava só botando coisa na cabeça dele: 'É seu Deraldo, seu filho vai dar pra viado. Só quer saber de sambar, só quer saber de dançar, dança é coisa pra homem afeminado, danço é coisa pra mulher. Homem macho mesmo tem é que pegar no pesado"*(Edson, citado em Oliveira 2001: 105).

Depois da explosão do pagode, e da morte do pai, Edson persistiu no seu sonho e após ter dançado em alguns grupos afro e de pagode ganhou o respeito dos vizinhos: *"Agora eles são os primeiros a dizer: 'é Dona Bárbara, seu filho tem futuro, aprece que foi feito de borracha"* (Edson, citado em Oliveira, 2001: 106).

Feito de borracha ou não Edson é mais um dos personagens que compareceram nesta seção para eu pudesse, de algum modo, apontar as articulações diferenciadas entre tradição afrodescendente e a modernização cultural com seus corolários de espetacularização, comodificação e alienação, assim como seus efeitos importantes na produção de subjetividades, elas próprias também modernizadas e modernizantes. Jovens cantores de reggae tomados pelo fogo sagrado da justiça que nunca se apaga; funkeiros periféricos para os quais a dança e o funk global são a própria modernidade em suas vidas; empregadas domésticas sonhando em alcançar a fama ou apenas um namorado novo

"quebrando" no Cruz Vermelha; todas estas são formas de exercício de auto-identificação, articuladas ao ambiente social novo abrangido pela reafricanização, um ambiente marcado pela articulação dinâmica entre tradição e modernidade. Estes três campos que, como vimos, têm características tão distintas, são também co-participantes do processo, ou como fonte de imagens, discursos ou elementos simbólicos ou como desdobramentos modernizados e por vezes banalizados do impulso inicial de re-invenção da tradição. A aventura das identidades negras na reafricanização têm tido, assim, a oportunidade de exibir sua complexa diversidade oscilante entre a contestação e o puro desejo de diversão e reconhecimento.

Corpo e Gênero: O Brau e a Beleza Negra

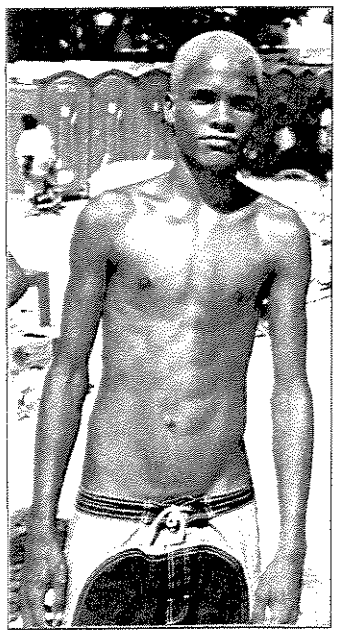
Neste última seção iremos, por fim, discutir melhor algo esboçado nas páginas anteriores. Veremos algo sobre o debate em torno do corpo e sobre a re-invenção do corpo negro como uma re-invenção da Paisagem da Cidade de Salvador para discutir em seguida e de modo conexo a produção de duas figuras de gênero reafricanizadas. A masculinidade agressiva e "funkificada"[81] do Brau e a "Beleza Negra" como uma categoria êmica da reafricanização para uma nova feminilidade afrodescendente, ambas vistas em suas contradições e conexões.

A produção social do corpo negro em Salvador articula-se com a reprodução social de uma auto-representação da cultura local e da imagem da cidade, ambas articulam-se à produção de identidades de gênero racializadas ou identidades raciais *gendered*. Assumirei que o corpo, enquanto categoria sociológica, configura-se como um objeto marcado pela filiação a proposição feita no artigo clássico de Mauss sobre as técnicas corporais (1974). Assumir esta filiação implica em conduzir a discussão para um entendimento da constituição do corpo como sendo realizada pela sua relação com o conjunto de técnicas que mediam a sua interação com a natureza e com o *self*. Para Mauss, o inventário das categorias corporais, uma tarefa a esperar o trabalho científico, seria o catálogo das formas, métodos, técnicas e disposições do gesto, incorporados pela educação e a socialização.

Conforme apontado por Gofman, Mauss perseguiu a totalidade nas suas investigações e no caso da discussão sobre o corpo duas tendências se escondem por detrás

[81] Copio o neologismo de Yudice, 1997.

de um tom aparentemente desinteressado: 1) o corpo é um corpo total , social e biológico, e não uma entidade separada na qual vemos converterem-se depósitos de historicidade ou cultura; 2) o levantamento das técnicas corporais permitiria uma categorização correta das habilidades culturais na relação com o corpo em substituição a classificações incompletas ou parciais. Nesse caso, a tarefa sociológica é "*mostrar o fato social*" (Mauss, 1974; Gofman, 1998; Brumana, 1983). Nesse ponto Mauss não nega sua filiação as abordagens sociocêntricas de Durkheim. Discutindo a Divisão do Trabalho, Durkheim postula a existência de uma consciência coletiva: "*L'ensemble de croyances et des sentiments communs* " (Durkheim, 1960: 46) Esta consciência é a consciência da sociedade que "vive e se agita" em nós e, as vezes coincide, no caso de sociedades de solidariedade mecânica ou por similaridade, com as consciências individuais. Em nossas sociedades, organizadas pela Divisão do Trabalho, ou de solidariedade orgânica, as consciências individuais tendem a dissociar-se da consciência coletiva como um efeito, todavia, da própria estruturação da sociedade, que faz das consciências individuais, descoladas das estruturas, ponto de apoio da reprodução social. Ora, a formação do corpo ou a inculcação de técnicas corporais, é parte do processo de individuação ou formação do indivíduo e do ideal de *self*, através deste processo a formação do corpo é a reprodução do corpo social. Nesse sentido, como já procurarei indicar, o indivíduo não existe como uma entidade preexistente à sociedade mas, inversamente, só é possível como uma instância da sociedade desdobrada na forma da individuação (Strathern, 1996). É apenas porque elegemos o conceito de sociedade como uma realidade autônoma, reificada, que podemos pensar no indivíduo como uma realidade em si mesma autônoma quando ele é, na verdade, uma "invenção" cultural. Como disse Durkheim: "*La vie collective n'est pas née de la vie individuelle, mas c'est , au contraire, la seconde qui est née de la première*" (Durkheim, 1960: 264).Ou dito de outro modo, o corpo não é o invólucro natural do *self*, mas ambos se constituem em processo sociais, assim como constituem sua própria relação recíproca.



Acima grupo toca pagode na praia do Porto da Barra em Salvador. Foto do autor, 2000. Abaixo vendedor de cerveja na Festa de Iemanjá no Rio Vermelho em Salvador. Foto de autor, 2000.

A formação dos indivíduos no interior da sociedade capitalista moderna pode ser pensada como ligada à reprodução social do ponto da vista da reposição das relações de produção, que são ao mesmo tempo relações de dominação política e de exploração econômica. A discussão de Victor Molina sobre o caráter da relação indivíduo-sociedade no Marxismo parece-me bastante precisa:

> *"the individual is exclusively determined by society, its exists only with social determinations coming from relations of production. There is a theoretical absence of any natural (non-social) determination for the individual"*
> *"... social relations (society) are not mere social framework with respect to individuals, but they stand as the very structural ensemble which constitutes individuality itself. Individuality is precisely a product of the ensemble of social relations"(* Molina, 1978: 235) .

A ideologia cumpriria o papel, na famosa formulação de Althusser (1992), de interpelar o sujeito, na verdade formando-o, no interior do quadro das relações desiguais de reprodução social, marcadas pela alienação e pela fragmentação do trabalhador num contexto onde "tudo o que é sólido dissolve-se no ar".

Por outro lado, a individuação é vista no marxismo como a personificação de categorias sociais ou interesses de classe "*embodiment of particular class-relations*" (Marx *apud* Molina, 1978). Neste caso é fácil notar que a transformação da sociedade ou seja, das relações de produção, que são relações de reprodução social, deve ser a transformação do indivíduo ou sua superação nas formas como o conhecemos, algo que perece ter sido entendido não só pelos "pensadores nativos" da reafricanização, mas também pelos sujeitos comuns que têm investido na sua própria auto-superação, pelo style, pela conversão étnico-política ou pelo consumo .

Talvez mesmo essa transformação do indivíduo já esteja ocorrendo de modo ampliado, com a pulverização das posições de sujeito e das lutas contingentes e parciais que constituem os novos sujeitos. Mesmo a identidade de classe parece cada vez mais (será que nunca foi?) sobredeterminada por variáveis de raça ou gênero (Laclau, 1991). A dissolução da identidade fixa e estável do sujeito, uma vez já representado como a encarnação dos valores da sociedade, é a dissolução da sociedade e das fronteiras entre o sujeito e sua prática. Para Laclau, a própria idéia de sociedade é impossível, como uma entidade em si já dada, uma vez que a sociedade seria nada mais nada menos que um sistema de diferenças que , naturalmente, vai diferindo como um processo recursivo e

reiterativo. O conflito social ou dissenso nesse caso é visto como instituinte da sociedade, aquilo que faz mover a máquina da diferenciação. Ora, o conflito só ganha visibilidade ou entra no jogo das lutas políticas metaforizado como um discurso ou signo. O signo, como vimos, não têm fundo ou referente determinado, sendo assim a luta política na era do descentramento do sujeito e da dissolução da sociedade só pode ser se for uma representação ou ficção, re-presentação de algo que se ausenta como um centro que não se encontra (Laclau e Mouffe, 2000). Este dissenso elegeu também o corpo como palco para suas disputas.

Gostaria, desse modo, de encaminhar o debate sobre o corpo a partir da baliza maussiana, que foi entendida como situando o corpo como uma instância da reprodução da sociedade, através de um processo de transmissão de estruturas culturais para o suporte da subjetivação mediante o engendramento de práticas determinadas. A sociedade, entretanto, não está entendida como uma entidade discreta, ou um conjunto fixo de padrões e normas, regularidades observáveis, mas como um campo de diferenciações que se representa através de práticas simbólicas especificas, performativas, ideológicas e críticas. A separação entre indivíduo e sociedade pode ser vista assim, como determinada e contingente e como outra face da velha mania ocidental por dicotomias. Indivíduo e sociedade existem com termos de uma relação. Esta relação põe a nu, por outro lado, o caráter também construído da idéia de sociedade como uma exterioridade plena. Corpo, indivíduo e sociedade são categorias sociais forjadas na confluência de discursos e instituições, sua dissolução crítica revela que sob sua aparência reificada existem processos conflitivos e antagônicos – processos racializados, *gendered*, de classe, etc. - que são constitutivos da experiência social [82].

Bem, e como entender a produção do corpo negro e de práticas corporais racializadas? O corpo negro é um Outro para o *self* do negro, na medida em que se constitui como representação alienada de si, reflexo pervertido da dominação branca, como em Fanon: "*No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade unicamente negadora. É um conhecimento em terceira pessoa*"(Fanon, 1983: 92). Ou, talvez, em Derrida : "*Desde que tenho um corpo não o sou , portanto não o tenho. Esta privação institui e instrui minha relação com a vida. Portanto desde sempre o meu corpo me foi roubado. Quem pode tê-lo*

[82] Uma discussão recente e muito abrangente sobre corpo pode ser acompanhada em Frank, 1991.

roubado senão um Outro"(Derrida, 1995: 123). Seja lá quem for que o tenha roubado, parece que temos procurado na reafricanização e em outros lugares reinventa-lo, substitui-lo, suplementa-lo, reinscrevendo nele os signos da historicidade e revertendo o estigma e a corporalidade compulsória atada ao corpo negro. Mas, ao faze-lo acharemos uma saída? Para fora do corpo? Da sociedade? Mas, para onde?

A última fronteira parece ser aquela entre corpo e máquina. O *cyborg* já apresentou seu manifesto utópico para século XXI, desafio à política radical e feminista que incorpora as alterações da corporalidade e da ética "natural" ligada ao corpo na transição para o século XXI como uma forma de desafiar os significados – o código - em sociedades de alta mediação tecnológica (Haraway, 1991). Estas sociedades, de alta densidade de informação e saturadas de próteses (químicas, tecnológicas ou discursivas), transformam o corpo em um acessório da dissolução das fronteiras e limites. As "*novas revoluções industriais e tecnológicas*" estão produzindo novas etnicidades e identidades, meio híbrido e meio máquinas. Um campo de lutas impuro e de fusões heteróclitas. Nosso mundo é um mundo de porosidade das fronteiras e de seus re-deslocamentos e re-posicionamentos:

> *"Barriers are repositioned as porous and actively configurative, structured trough relations both trans-spatial and trans-actional. Lines of sight are transformed from vectors to circulatories trajectories that disrupt polarities and interweave themselves into body, language, and landscape, shifting the nature of performative"(*Foster, 1999: 2)

Nesse sentido, a constituição da Paisagem Reafricanizada em Salvador como um paisagem significada é permeada pela construção de corpo negro como elemento desta paisagem, tanto da paisagem "cultural" - ou dos conteúdos dispersos da tradição, da memória e do específico baiano, retratados em pontos de vista - , quanto como uma paisagem de poder (Zukim, 1991), no sentido de que a inscrição do corpo negro na paisagem se faz mediante rotas codificadas de consumo visual e reprodução de estereótipos. O organismo-corpo negro é um artefacto disputado e mediado; o organismo-cidade, entre os discursos, as representações e as práticas, também; ambos compõem um nexo possível de transição entre fronteiras, deslocamentos de sentido e deturpações de rotas, em contextos contingentes capturáveis.

Meu argumento para este aspecto, é preciso dize-lo claramente, é de que as formas de alteração visual, de manipulação da aparência e de reversão de estigma são formas políticas de inscrição da visualidade afrodescendente no "corpo" da cidade , subvertendo a

paisagem e reinventando os lugares como espaços públicos para o contra-público negro incipiente em Salvador(Appadurai, 1994). Identidades sociais reafricanizadas, nesse sentido, se formariam não contra o pano de fundo da paisagem e das culturas urbanas, mas nestes complexos arranjos interconectivos de paisagem, corpo e discurso. Por exemplo, o nexo corpo negro-praia-performances sexualizadas públicas formam um *tropo* recorrente na paisagem da cidade e nas suas representações, constituindo tanto umas das "vistas" ou "visões"; como armando cenário para a re-presentação de identidade, como nos pagodes na praia, por exemplo.

O gesto negro, fixado como uma re-presentação, é marca da constituição do indivíduo afrodescendente sob os constrangimentos sociais que constituíram o ambiente integral do racismo e da divisão racial do trabalho, repetido como forma alienada de viver a cultura. A Reafricanização têm dado nova inflexão as formas tradicionais de intervenção crítica afrodescendente assim como para a tradição contra-cultural da diáspora. O gesto negro como ato subversivo revela, assim, o corpo como um não-ser, uma fronteira variável e em disputa. (Butler, 1999). Dito isso vejamos os dois exemplos mas bem documentados e porventura mais significativos de identidades performadas de raça-gênero, o "Brau" e a Beleza Negra.

Qualquer morador de Salvador sabe muito bem o que é um "brau": um homem jovem, quase sempre negro, vestido de forma aberrante, com modos e gestos duvidosos e agressivos. Existe, entretanto, uma história submersa sobre o brau que está sendo pouco a pouco desenterrada, uma história da contemporaneidade sobre a invenção de uma personagem social que acumula sentidos contraditórios e que se enraíza na dupla articulação global-local.

No contexto do processo de reafricanização a juventude negra de Salvador em busca de afirmação cultural e modernidade entrou em conexão com a *trend* mundial da música negra norte-americana, como já vimos. James Brown e a música *funk* tornaram-se elementos da cultura negra baiana agora também elaborada como internacional, jovem, corpórea, articulada na relação com os bens de consumo e com a mídia. (Sansone, 2000;

Risério, 1981). A música negra norte-americana comporia a trama dos contra-discursos diásporicos discutida por Gilroy em "*Black Atlantic*" (1993). Em Salvador, estes discursos caíram em solo umedecido pelas tradições locais de interação entre brancos e negros e pelas formas tradicionais de resistência africana na cidade. É neste contexto que jovens pobres e negros passam a fazer uso de roupas e estilos de penteado inspirados na visualidade da cultura funk-soul, buscando identidade na articulação da negritude globalizada, foram chamados de "braus", aportuguesamento de *brown*, logo essa figura galvanizou os estigmas da classe média. O brau era o "baixo-astral", feio, de gosto duvidoso e, principalmente, perigoso, com seu cabelo *black power* e suas correntes espalhafatosas.

Como jovem "disruptor", o brau se faz presente em algumas etnografias contemporâneas. Livio Sansone descreve a sua emergência como a de um

> *"jovem (negro) de classe baixa que experimentava com o estilo de soul brother na Bahia (...) utilizando roupas ou acessórios atribuídos aos negros norte-americanos, para se diferenciar do visual tradicional Afro-Baiano, digamos assim, sem ter que esposar diretamente um visual tido como branco"*(Sansone, 1998: 225).

Assim, a posição da figura passou necessariamente pela relação com o mundo dos objetos e da mercadoria ou do acesso a símbolos mediados pelo consumo – que é tanto uma prática vernácula como um exercício de poder (ou não-poder) econômico (Appadurai, 1994). Ari Lima, outro etnógrafo do "brau", reproduz um trecho de entrevista com Carlinhos Brown - ele próprio auto-reconhecido como fruto da experiência da *soul music* em Salvador nos anos setenta - em que o músico conta, como uma espécie de mito de origem, como os jovens na Liberdade interagiam com a música e a imagem de James Brown:

> *"I didn't understand anything he was singing, but I understood how he acted, and everyone understood that, because his dancing, the way he danced, dragging himself along, you know, was like a dribble, like a dribble around social things, going down to the floor, using his whole body like a movement. When you came to Liberdade, some guy would always challenge you: Draw a line! And he'd dance a circle. So if you danced cool, if did a novel step it was all right. If not, everyone messed you and stuff—'You aren't a brau, man!'"* (Lima, 2001: 262).

Tanto Lima como Sansone fizeram pesquisa etnográfica em bairros populares em Salvador, Lima no Candeal, berço da Timbalada[83] e Sansone no Caminho de Areia na Cidade Baixa, próximo ao tradicional bairro do Bonfim. Ambos ressaltam o aspecto de formação da auto-identidade dos jovens, mediada pela figura de James Brown , como uma relação entre os pares na afirmação por masculinidade e com a sociedade branca dominante numa afirmação de identidade e modernidade. É curioso que ao mesmo tempo que essa imagem era incorporada positivamente pelos jovens negros da periferia era detestada e estigmatizada pela classe média branca que transformou a palavra "brau" em ofensa ou demérito.

Em dois momentos diferentes eu mesmo pude fazer minhas incursões etnográficas entre os "braus". Em 1993 fazia trabalho de campo para minha graduação em ciências sociais na Massaranduba antiga favela urbanizada próxima ao Caminho de Areia. Em 1995 fazia pesquisa no Pelourinho para minha dissertação de mestrado. No primeiro caso, os braus eram alguns dos jovens moradores da Travessa da Esperança onde pesquisei, associados ao mundo dos pequenos crimes e aproximados da masculinidade, agressiva e hiper-sexualizada, usando roupas coloridas e correntes no pescoço. Meus informantes mais sensíveis a retórica da classe média que supunham ser minha referência mais importante, não perdiam a chance de desqualificar esses jovens. No segundo caso, pesquisando comparativamente dois espaços de sociabilidade, eventos-território no Pelourinho, descrevi um destes, o Pagode do Espaço Cultural É Proibido Proibir, como repleto de braus em oposição a outro evento-território, o Bar Cultural, representando uma parcela da juventude branca de classe média, auto-identificada como "alternativa"[84]. Neste caso ficou claro para mim a importância do corpo e da definição de masculinidade para a identidade destes jovens (Pinho, 1999). Na oportunidade não pude desenvolver melhor estes aspectos, o que espero fazer agora.

Podemos dizer que a discussão sobre gênero tem felizmente incorporado o debate sobre a construção da masculinidade como categoria sócio-sexual. Importante no debate é perceber que não existe uma forma natural de masculinidade mas muitas masculinidades eventualmente conflitantes. As clivagens que parecem mais significativas seriam entre

[83] Sobre a Timbalada, outro "braço" da reafricanização conferir Lima, 1995; 1998; 2001.
[84] Evento-território é uma noção descritiva utilizada para destacar os aspectos transitórios e não-substancialistas de declinação de identidade territorializada no Pelourinho em Salvador. Cf. Pinho, 1988; 1999.

homens gays e heterossexuais e entre brancos e negros. Para cada contexto sociocultural elegemos modelos de homem aceitáveis e valorizadas assim como aqueles desprezados (Cornwall & Lindsfarne, 1994; Kimel, 1998). Assim é que as próprias masculinidades e posições de sujeito masculinas são racializadas, de modo que não há apenas um homem, mas um homem negro ou branco ou um homem gay ou subsumido pela heterossexualidade compulsória. Homens e mulheres negros construídos pelos discursos de sexo e raça interagem articuladamente às regras do jogo e em um contexto onde mais poder significa mais masculinidade, e sua ausência feminilização, na medida em que masculinidade é uma metáfora para o poder e vice versa. Como diz Les Back:

> "*Where man are economically dependent on the sale of their labor, the expression of maleness provides a means to exert power; power is associated with maleness , its absence with feminization*"(Back, 1994: 172).

Identidades masculinas são necessariamente performadas ou encenadas através de rituais de masculinidade que devem ser, no mais das vezes, demonstrações de força, engendrando uma certa retórica de violência e autodeterminação que coloca o homem no centro das representações de poder e dominação. O homem negro, entretanto, seria um homem "deficitário" por que *vis-a-vis* outros homens se emascula pela subordinação racial a que está submetido. O homem negro, por outro lado, é aquele ainda super-sexuado, mais sexual ou mais sexualmente marcado que o homem branco, na medida em que é mais corpo, presença corporal significativa. Performances de masculinidade, podemos supor, operam então neste equacionamento de subjetividades racializadas, o que faz parecer inteligível a ênfase sexual nas performações de masculinidade negras. A emasculação racial vinga-se como hipersexualização. Como colocam Mercer e Julian: "*Shaped by this history* (de opressão) *black masculinity is a highly contradictory formation as it is a subordinated masculinity*"(Mercer and Julian, 1988: 112). O homem negro é assim o seu corpo e corpo negro nunca passa desapercebido (Alexander, 2000; Johnson, 1994), mesmo em Salvador, onde somos maioria, é constantemente destacado da experiência cotidiana para ser simbolizado, fetichizado e decomposto. Tal decomposição enfatiza os aspectos mais propriamente sexuais ou genitais da masculinidade negra que é assim representada como uma identidade genitalizada. O que afirma-se para outros contextos pós-coloniais não parece contraditório com o que ocorre no Brasil:

*"The black subject is objectified into Otherness as the size of the penis signifies a threat to the secure identity of the white male ego and the position of power which whiteness entails in colonial discourse"(*Mercer and Julian, 1988: 134)

Claro que morais sexuais de países ou culturas nacionais diferentes são muito relevantes para se entender a prevalência discursiva e a dominância de subalternidade masculinas e temos que tomar cuidado com generalizações. Como coloca Sansone, a diferença da moral sexual brasileira e de países protestantes não é desprezível (Sansone, 2000b). Em Salvador, entretanto, que vive a exaltação do desejo, o corpo negro é chamado é encarnar o *plus* de sensualidade que envolve a cidade, como uma forma de estereotipização e submissão à hierarquia da dicotomia corpo e mente.

O corpo negro como um "objeto cultural" pode ser, por fim, analisado como acoplado à dinâmica geral das lutas discursivas na medida em que sejamos capazes de reconduzi-lo ao seu contexto e a sua historicidade (Johnson, 1994). "Ler" o corpo masculino é um desafio de um modo em geral (Culbertson, 1999; Bordo, 1994) , ler o corpo masculino negro obriga-nos a considerar a complexidade das determinações que do ponto de vista do agente orientam suas práticas de gênero, assim como suas performances de identidade; e do ponto de vista da análise, lê-lo, pressupõe a reposição dos contextos de interação significativos como contextos de dominação e disputa, para nosso caso este contexto não outro se não este que estou tentando desenhar ao longo desta tese, neste o corpo do "brau" exerce uma corporalidade subversiva, disruputiva, *detournée,* que investe contra os sentidos pacificadores para o homem, para o negro e para o corpo. Expondo seu corpo, alterando a aparência do cabelo, exibindo nas ruas as cores agressivas de suas roupas, além de representar como mímica da violência a postura da agressividade o brau desfia a moral, o bom gosto e o racismo de forma mais ou menos contundente. De forma mais ou menos contraditória, por outro lado, reproduz estereótipos sobre si próprio e, talvez, eleja a mulher ou a feminilidade como seu Outro desejado e oprimido. E a mulher negra não é, como veremos, outro "objeto cultural" menos representado pelos discursos racializados, ocupando na verdade lugar central na consolidação de certa discursividade nuclear sobre a fundação do nacional. Assim é que podemos ver como o ideal nacional no Brasil está intrinsecamente definido em associação a narrativas e modelos de raça e gênero, o que não diverge do processo na Bahia.

O processo social brasileiro parece retroativamente inteligível como realizando um mito fundacional. Este mito, já extensivamente discutido e criticado como vimos no capítulo II, é o mito da miscigenação racial como miscigenação cultural. O conteúdo profundo e essencial da nacionalidade, manifestado em um número variável de itens, se define em sua versão mais forte como aquele dado pelo encontro original entre o colonizador branco, o indígena e o africano escravizado. Esse encontro é pensado em termos mais ou menos literais, em versões eruditas, populares, e mesmo pornográficas, como o intercurso sexual que fez nascer um tipo natural: o mestiço, e uma cultura, como uma coleção de atributos: a cultura miscigenada brasileira.

Podemos dizer que fundadas nesta base se impuseram, através de medidas ideológicas e mesmo da violência material, algumas imagens ou modelos de raça e gênero que comporiam o repertório da nacionalidade e, em conseqüência disso, uma coleção de estereótipos a povoar o imaginário social, colaborando para a fixação de um lugar subalternizante e/ou folclorizante para afrodescendentes. Podemos chamá-las de Imagens de Raça e Gênero pressupondo que estas se condensaram em representações imediatamente reconhecíveis. Por outro lado, estas imagens se formaram em um limiar ou limite entre acomodação, conflito, resistência e imposição da opressão. Funcionam em muitos casos como verdadeiros constrangimentos sociais definindo posturas, expectativas, carreiras, etc. Nos dias de hoje, dominados pela imagem-espetáculo, a proliferação destas imagens de dominação branca projetadas como imagens negras ganham em amplitude, mas também em ambigüidade, permitindo, porventura, re-invenção e crítica reflexiva (Kossoi & Carneiro, 1994). Contra algumas destas imagens de raça e gênero o ideal da Beleza Negra se desenvolveu.

No começo dos anos oitenta Lélia Gonzáles escrevia que a doméstica e a mulata são duas atribuições de um mesmo sujeito, "a mulher negra". "A mulata" ou "a empregada" seriam formas de ser da mulher negra no Brasil, construídas como estereótipos ou figuras produzidas pela visão branca projetada como mundo negro (Gonzáles, 1983). A estes dois modelos poderíamos acrescentar outro, bastante prevalecente para o caso de Salvador, a Baiana de Acarajé.

Não é de hoje que chama atenção a recorrência com que na literatura, nas artes, na música popular e alhures, se reinventa um ideal de mulher que sendo mulata (mestiça)

preserva características da sensualidade bestial da negra em modos "afinados" pelo sangue branco. Mariza Corrêa revela como a mulata é pensada como "*puro corpo*", recém saída do estado natural, maliciosa e pura, embaralhando as categorias raciais e sexuais, apresentando-se como um híbrido que pelo intermédio do sexo cruza as raças e... funda uma cultura! A operação de invenção do Brasil, mito fundacional brasileiro, está carregada de significado sexual porque é pensada como a miscigenação racial por via sexual. Ora, a mulata é o símbolo gracioso desta miscigenação que, segundo ocorre, ainda ajuda a revelar o que pretende esconder: a rejeição da "*negra preta*" (Corrêa, 1996).

Em algumas análises, um tanto quanto abusivas, a mulata-baiana chega a ser vista como transcendendo a simples materialidade imediata de sua existência, como um símbolo perfeito, remetendo através de seu encanto para uma comunicação mais elevada com o sagrado(!). E mais, como um "mistério", a baiana seria um "tempero" que existe para ser degustado e não descoberto, afinal se os totens "*não são bons para comer, mas para pensar -...- a baiana é boa para pensar, mas sobretudo para cantar e sambar e, por que não, para comer*"(Macedo, 1999: 86). Acredito que essa citação improvável dispensa maiores comentários.

A fixação da mulata não poderia permanecer incólume ao avanço da mercadoria e do espetáculo. Graças à modernidade e aos fluxos transnacionais a Bahia agora é vista também como um território livre para o safári sexual colonial. Como descreve Antônio Jonas Dias Filho, a própria indústria do lazer e do turismo em Salvador "vende" uma imagem da Bahia e de Salvador associada à figura da mulher desnuda e mestiça que se oferece entre a rebentação e os coqueiros. A indústria que produz a Bahia como imagem e reduz a cultura baiana a slogans (Pinho, 1998) alimenta-se do mesmo solo que faz florescer outra indústria, a do comércio sexual de mulheres e da prostituição "étnica" em Salvador:

> *"Os alemães, por exemplo, chegam a pagar , por um pacote de quinze dias, o equivalente a 10 mil marcos para conhecer e namorar mulheres baianas, preferencialmente 'negras ou mulatas', que apresentam características daquelas que lhes foram mostradas em books, vídeos ou catálogos. Nesse caso também os pré-requisitos exigidos para as mulatas do Sargentelli fazem parte do contrato, só que em Salvador , esse estereótipo racial recai sobre as mulheres denominadas no circuito 'morenas-jambo'*"(Dias Fo., 1996: 57).

Outra "carreira" típica para mulheres negras em Salvador é a de Baiana de Acarajé. A figura feminina folclórica que é a representação por excelência da Bahia ela mesma

(Pinho, 1998). Ora, a Imagem da Bahia é a repetição da imagem da crioula escrava, além de ser, como a mulher que vende acarajés na rua, a descendência das negras ganhadeiras existindo muito concretamente em cada esquina da cidade. A reprodução de um lugar social subordinado e um lugar cultural folclorizante caminhou lado a lado e, além de bem documentada, tornou-se o símbolo da cultura local e da identidade dos baianos, brancos ou negros. Bem, a Bahia é a terra das baianas. Lá encontraremos pelas ruas a memória evocada da escravidão preservada como um nicho profissional para mulheres negras.

Uma das informantes que entrevistei para minha monografia de graduação era baiana de acarajé, um trecho de seu depoimento ilustra bem, por outro lado, com a indústria de turismo reforça a reposição de estereótipos no vivido:

> *Vendia acarajé, eu comecei a vender acarajé, eu tinha dez anos. (..) E minha mãe conseguiu tirar carteira e me cadastrar, depois fui convidada pela Bahiatursa, trabalhei dentro de uma escuna, em alto mar, quer dizer, tudo aquilo pra mim era fascinante, não era nem pelo dinheiro, era as propaganda que eu ia fazer, ganhar dinheiro. Assim muito eu não pensava: "Pô, vou ser fotografada, sair no jornal, na revista", também quando trabalhava pra Bahiatursa conheci muitos guias, conheci muita gente de fora, gente maravilhosa, gente que dá o merecido valor, entendeu? Não que eu não mereça, que eu não merecesse, eu até que eu mereço, porque eu sou uma pessoa que quando eu me visto de baiana, vendedora de acarajé, eu me transformo em outra pessoa, não é a Maria brigona, não é a Maria... dona de casa, a Maria mãe de filho, ali é a Maria Baiana de Acarajé, entendeu? Porque além de eu ter um sorriso, que eu cativo os fregueses, eu incorporo e eu freto com os fregueses eu chamo com meu tabuleiro assim, só com um sorriso, entendeu? , modo de tratar, então tudo isso eu aprendi dentro da Bahiatursa*"(depoimento ao autor, 1993).

Um terceiro, mas não menos prevalecente, ícone estereotípico da mulher negra é sem dúvida a empregada doméstica, a criada ou a ama-de-leite. Também nesse caso o motivo é colonial e escravista. A repetição de estereótipos, sua representação e apresentação como alegorias da verdade ou da realidade certamente tornam mais plausíveis os lugares sociais alegorizados por estas imagens. O que pareceu tão chocante e claramente racista para F. W. Twine (1998) em sua pesquisa sobre racismo no interior do Brasil parece não só natural ou legítimo mas até louvável para a maioria dos brasileiros e um motivo quase pio para a representação da negra brasileira e mesma da cultura nacional: a imagem da ama-de-leite ou, em versão moderna, da empregada que é "como se fosse da família" , constantemente atualizada nos discursos, representações, obras literárias e na indústria cultural. A

duplicação dos estereótipos como representação (simulação) e como destino para algumas destas mulheres sugere um pesado constrangimento para seu enquadramento segundo seus atributos legítimos. Na ordem racial-sexual naturalizada os destinos das mulheres negras são traçados também pelos estereótipos que acomodam a contradição incorporada em seus corpos e os inscreve no regime local de subordinação.

Com o processo de reafricanização e surgimento dos movimentos feministas e negros nos anos setenta este trio de representações racistas começou a ser finalmente questionado na Bahia. O Concurso de Beleza Negra do Ilê Aiyê[85] e a reinvenção do cabelo negro são dois momentos fundamentais desse processo. Conforme coloca Kobena Mercer, o cabelo pode ser considerado um "*ethnic signifier*" por que apresenta características de visibilidade e maleabilidade que o tornam material excepcional para codificação e reversão de significados, desse modo o cabelo negro ou da negra em Salvador testemunhou a construção política de uma identidade visual moderna e afrocentrada.

Conforme a literatura parece indicar não foi nada desprezível o trabalho microscópico das trançadeiras e cabeleireiras de bairro que se multiplicaram pela periferia de Salvador revertendo a lógica do alisamento, visto pelas mulheres como desconfortável e violento. Independentemente do conteúdo étnico das tranças estas parecem mais modernas e práticas comparadas ao ferro quente. Dete uma das profissionais pioneiras na revalorização do cabelo negro comenta em entrevista a Hamilton Vieira: "*...antes do Ilê as mulheres negras se violentavam queimando seus cabelos em ferros quentes e pastas alisantes. Pela influência do bloco isso está acabando*"(Vieira, 1987). A sensível monografia de Ângela Figueiredo sobre a economia da trançadeira (de cabelos) lança luz sobre a importância que representou para as jovens negras em Salvador a ampliação do repertório de tratamento de cabelos. Antes o cabelo da negra era, digamos, não-cabelo e deveria ser ou alisado à ferro ou escondido sob o torço como o cabelo da Baiana de Acarajé, com a revolução na estética produzida pelo "*black is beautiful*" baiano o cabelo da negra passou a ser a fronteira de uma luta simbólica pela afirmação da Beleza Negra, daí para frente um conceito quase nativo.

[85] Sobre os concursos de beleza como espaços de disputas simbólicas e reelaborações sociais cf. Cohen, Wilk & Stoeltje, 1996.

A Beleza Negra ganha uma conotação altamente politizada porque quer produzir uma inversão ou fissura na cadeia de significação que encadeava negro-primitivo-feio-inferior. Depois do Ilê e de suas "negras de trança" a mulher negra passou a contar com outras imagens de afirmação de identidade e de construção de si ancoradas na re-invenção do cabelo.

Figueiredo aponta ainda para outro fator fundamental para reconstrução do cabelo negro (Figueiredo, 1994), o papel da indústria cultural e da oferta crescente de produtos de beleza destinados ao cabelo crespo, ou seja, "*nossa velha inimiga, a mercadoria*", faz sua aparição auto-contraditória mais uma vez. No verão, aliás, a estética da trança afro é abundantemente comodificada e comercializada, sendo vendida a turistas brancos ou negros. Como vemos neste trecho: "*'Não tem mais esse negócio de cor, hoje todo mundo usa penteado afro' , entusiasma Negra Jhô, uma das cabeleireiras mais conhecidas do pelourinho*"(Ribas, 1999: 27). Ora, o mercado e o acesso ao mercado sob forma de consumo parece ser um aspecto importante na constituição de uma moderna classe média negra, como uma nova identidade negra e modernizada, como Fry e a mesma Ângela Figueiredo parecem indicar. Esta última desmistifica, inclusive, a oposição entre inclusão social e embranquecimento, demonstrando como a ascensão social muitas vezes intensifica o processo de identificação racial e re-invenção estética de si (Figueiredo, 1999). Para Fry, por outro lado, o investimento da mídia e da publicidade parece constituir simbolicamente esse "novo" segmento social, justamente como uma classe média negra, identitária e polarizada em relação aos brancos, ao mesmo tempo que diferenciada da tradição do gradualismo racial brasileiro:

> "*Eu diria que Raça Brasil e os produtos que visam a desenvolver uma estética negra desempenham um papel fundamental na disseminação da taxonomia bipolar e na redefinição de 'mulatos', 'pardos', 'cafuzos', 'morenos', toda a gama de categorias raciais tradicionais , em 'negros' apenas. Além disso , Raça Brasil e toda parafernália cosmética se esforçam bastante para batizar, criar e transformar a 'classe média negra' de mero efeito estatístico em fato socialmente significativo*" (Fry, 2002: 316).

Ao que parece, desse modo, a revista Raça Brasil e outras do gênero tem se tornado fonte importante de imagens e parâmetros de identidade visual principalmente para jovens negras. Antônio Jonas Dias Filho em sua análise do que chama Afromídia indica a relação entre o conteúdo das matérias e a indução ao consumo. Nada a estranhar que a identidade

negra se construa na relação com os objetos do mundo das mercadorias. Cremes, pentes , tinturas, produtos para maquiagem, toda uma parafernália de equipamentos - próteses químicas - que recompõem para a mulher uma identidade fabricada em pacotes recombináveis segundo "seu" gosto. Esta seria uma prática que conduziria a uma colonização do cotidiano e do imaginário por uma simbologia alienígena e alienada? Segundo Dias Filho a construção de si através do visual comercializado atende a interesses de mercado ou, em resumo, da acumulação capitalista (Filho, s/d).

De qualquer modo, é difícil negar que, de um modo ou de outro, algum conceito de Beleza Negra se constrói entre a mídia e a indústria cultural. Também nesse caso a Beleza negra é moderna e orgulhosa, mas aqui, diferentemente do contexto da negritude politizada do Ilê, está presa a um estilo de vida afluente e a exposição de bens como indicador (porventura desejado) de integração social. O conceito de Beleza Negra, suspenso assim entre o discurso de re-invenção identitária do Ilê Aiyê e a reposição da subjetividade pela indústria cultural, têm operado através destes contextos complexos e voláteis como neutralizador de antigos estereótipos produzidos como representações da mulher negra. Estes estereótipos ganham corpo e dimensionalidade na superfície do repertório tradicional das imagens racista no Brasil; não é de se estranhar, dessa forma, que essa mesma superfície se revele como o espaço onde a reversão através das imagens possa se dar. Ora, esta reversão não se realiza sem atualizar outras contradições, de um lado por um certo tipo de essencialização da Beleza Negra no discurso visual do Ilê (Cf. Agier, 2000). De outro, na associação entre a Beleza e a Mercadoria, que ao fim e ao cabo é fonte e parâmetro de alienação e exclusão.

A agência afrodescendente em Salvador, materializada como uma prática performativa em contextos sociais complexos, reinventa no intervalo da significação ou no espaço da ambivalência, a destruição do signo e a negociação no interior da ambigüidade. Os sentidos da beleza negra e da corporalidade têm sido revertidos e submetidos a um bombardeio incessante de ressignificações. O lugar da mulher negra força os limites de sua representação para expor a cristalização alienada da representação do corpo feminino como mulata , doméstica ou baiana, revertendo para a versão afirmativa da Mulher Étnica do Ilê Aiyê. Nesta mesma brecha outros discursos reinventam a Beleza Negra com vistas a formação da subjetividade ancorada na mercadoria e na representação diferida de si como

valor. A cada momento um novo marco ou diferença se interpõem mais além, a cada momento a agência anônima e dispersa das mulheres amplia esta fronteira para algum outro lugar sempre reposto e não alcançado.

4.5. Conclusão: A Máquina de Guerra da Reafricanização

A lógica das discursividades, nos adverte Foucault (1971), não é lógica do sentido mas da guerra, assim "*un frente de batalla atraviesa toda la sociedad*" (Foucault, 1992: 59). Do que vimos neste capítulo como a verdadeira aventura da tradição afrodescendente em Salvador que se redescobriu e refez diversas vezes e sob numerosas denominações, performances, identidades, posições de sujeito, paisagens, subjetividades e discursos, podemos concluir do acerto desta pressuposição, ainda mais se considerarmos qual o campo de ação desta tradição, que não é outro se não aquele constituído como a arena dos embates racializados. Um campo racializado não predominantemente pelos agentes negros, que em muitos momentos preferiram definir a si próprios como africanos e não como negros, mas pelas instâncias da hegemonia política que instalou-se como um poder branco e como um representante local, colonial, do "branco universal" sediado em uma Europa sobrepairante.

Em "Genealogia del Racismo", Foucault desenvolve um argumento crucial sobre a relação entre guerra e poder. Invertendo a fórmula célebre de Clausewitz, segundo a qual a guerra é a política continuada por outros meios, ele diz : a política é a guerra continuada por outros meios. Em três sentidos. Em primeiro lugar vemos que porque o estado originário de violência instituiu a sociedade e seu equilíbrio de forças, a política têm o papel de "inscrever perpetuamente" através de uma guerra silenciosa o equilíbrio desigual entre as instituições, os corpos e a linguagem numa sociedade determinada qualquer. Em segundo lugar, porque as disputas política em tempos de paz são a continuação, fragmentos, "*cambios de lugar*" da mesma guerra originária que está na fundação da sociedade. Em terceiro lugar, no sentido terrível de que a decisão "final" das disputas só pode resolver pelo exercício da força em estado bruto, aquilo que começou, instituiu-se, legitimou-se e logrou estabilizar-se sob o peso da violência não pode desfazer-se de outra forma. "*A decisão reside nas batalhas*".

A partir desta inversão que recoloca a violência e a história no centro da política e das representações políticas Foucault procura explicar o desenvolvimento do Estado e das bio-políticas de Estado como continuações e reproduções de um estado de guerra que é obrigado a inventar as raças para garantir a subjugação dos perdedores e o controle sobre seus corpos como um poder em ultima instância de vida ou morte. Este é um processo de fabricação de sujeitos, nos dois sentidos de interlocutores produzidos pelo discurso e de seres subjugados. Este processo é historicamente paralelo à transferência do direito à guerra e à violência de poderes privados para o Estado, como um mecanismo de constituição do Estado ele mesmo. Sendo assim, para Foucault a guerra produziu o Estado moderno como o "senhor da guerra". "*En síntesis: una sociedad enteramente atravessada por relaciones bélicas fue poco a poco sustituída por un Estado dotado de instituiciones militares*" (Foucault, 1992: 277). Este Estado tornou-se o fiador da ordem social e patrocinador do consenso social, "pacificando" a sociedade, como aliás demonstra história republicana no Brasil. Quanto sangue verteu derramado para que construíssemos a imagem de povo pacífico por natureza?

A associação entre guerra e política sintetizada na fórmula de Clausewitz não poderia passar desapercebida aos dois grandes estrategistas revolucionários da violência política Vladimir Lênin e o Mao Tse Tung. Para ambos a guerra "é a continuação da política" por outros meios e isso a legitima como uma atividade propriamente política, num contexto de emancipação proletária no caso de Lênin e de libertação e resistência à agressão colonial japonesa no de Mao. A guerra existirá enquanto durar o capitalismo e o imperialismo que são o motor das as guerras coloniais e nacionais.

> "*Do ponto de vista teórico seria totalmente errado esquecer que* ***todas as guerras mais não são que a continuação da política, por outros meios.*** *A atual guerra imperialista é a continuação da política imperialista de dois grupos de grandes potências, e essa política é gerada e alimentada pelo conjunto das relações da era imperialista*" (Lenine, 1976(1917) : 44).(ênfase adicional).

A violência da primeira guerra mundial desencadeou-se sobre a Europa mas repercutiu por todo o mundo sob a forma da partilha colonial que se seguiu, notadamente na África através de sua dominação pelas armas, pela expropriação e outros meios[86]. A reação

[86] Sobre a partilha e colonização africana Cf. p. ex. Canêdo, 1986; Oliver 1994; Brunschwig, 1993. Sobre os efitos ideológicos e epistemológicos da colonização ver Mbembe, 2001 e Apiah, 1997.

possível e legítima para enfrentar-se a imposição colonial da violência é a guerra. *"Enquanto houver no mundo oprimidos e explorados, o que devemos conseguir não o desarmamento, mas o armamento geral do povo"* (Lenine, 1976(1905): 22). Posições tais quais essas reverberaram em vozes do Atlântico Negro. Hailé Selassié em discurso na ONU em 6 de outubro de 1963, proferiu discurso que foi anos depois musicado por Bob Marley sob a forma da canção War: *"Until the philosophy which hold one race superior and another inferior/ is finally and permanently discredited and abandoned/ everywhere is War/ War in the East/ War in the Wets/ War Up north/War down south"*.[87]

Em Mao, a guerra é política, além do mais, porque é um meio de educação política, numa versão meio mística e um tanto quanto fascista: " *'La guerra es la continuacion da la politica'. En este sentido, la guerra es politica , y es en sí misma una accion politica*"(Tung, 1972(1938): 50). A guerra é política e resulta da "atividade consciente", uma faculdade propriamente humana que segundo Mao é o concerto da planificação, predição e vontade de ação transformadora e consciente aplicado a um fim determinado, nesse caso à guerra de libertação nacional revolucionária, que é como "*una antitoxina, que no solo destruirá el veneno del enemigo, sino que también nois depurarra de toda inmundicia.*"(Tung, 1972(1938): 27).

Esta retórica da violência como emancipação política tão presente no discurso das esquerdas dos anos setenta, como a mitificação de figuras como o próprio Mao e Che Guevara explicita, de certo modo também permeou as discursividades reafricanizadas, refletindo como uma articulação em segunda instância sobre a própria condição de violência racial a que têm estado submetidos não só os agentes sociais afrodescendentes, mas principalmente a população negra de um modo em geral, violência que é infelizmente mais do que apenas simbólica[88]. De certo modo a imagística violenta do Muzenza com sua ênfase em alegorias explosivas, destruidoras e apocalípticas, como demonstra tão bem Veiga, repete essa mística da ação política como uma ação guerrilheira, metáfora presente em diversas canções do bloco. Assim também, a belicosidade dos blocos de índio, que além de amplificada e espetacularizada pela imprensa parece ter sido de fato real, ao menos na exploração dos motivos indígenas, associados sem sombra de dúvida ao imaginário

[87] Bob Marley, "War".
[88] Sobre a violência racializada em Salvador Cf. Machado, Noronha & Cardoso , 1997.

sangrento dos filmes de bang-bang, desenvolveu essa metaforização do carnaval como um "duplo" da política e da política como um duplo da guerra[89]. Nesse sentido, parece não fazer tanta diferença invertermos ou não a equação de Clausewitz, importa ressaltar a conexão entre guerra e política, violência e poder, que é também considerada por meios indiretos ou simbólicos pelos agentes da reafricanização, notadamente por aqueles mais expostos ao poder sob a forma nua da violência encarnada na figura muito concreta da violência policial ou da discriminação ostensiva que é recorrente na vida dos rapazes negros mais pobres, "*moradores das casas mais humildes*", em geral de pele mais escura, menos escolarizados, sub-infra-empregados, alienados do mercado da sedução e da baianidade, ausentes da representação da "elite negra": a "galera do mau" ou, enfim, os "braus". Foram estes jovens aqueles que escolheram o Muzenza e os blocos de índio para articularem identidade e que representam a linha de frente de politização da violência.

Ora, mas não apenas nesse sentido que a articulação entre guerra e reafricanização é relevante, mas a própria reafricanização do carnaval pode ser vista como uma "máquina de guerra". Em Deleuze & Guattari lemos que máquina de guerra é a invenção nômade e dos nômades que se opõe como uma exterioridade ao aparelho do Estado. Na dialética da interioridade e da exterioridade a máquina de guerra é o "fora" permanente, a desterritorialização que impede a planificação, a centralização, o fechamento das subjetividades e dos devires sob o princípio da reprodução arborescente (em oposição ao princípio rizomático), que é o princípio do Estado. A máquina de guerra é nômade porque assola como o bando desorganizado ou a horda as estruturas centralizadas do Estado, que para estes autores erige-se como o aparato propriamente político-territorial de centralização que permite a divisão das populações em dominantes e dominados, o a formação do Estado é assim um assalto da classe dominante que "reduz" as sociedades ao centraliza-las, num ato de perfeita violência, como um crime. Apesar de se opor a isso sabemos que a máquina de guerra as vezes é incorporada pelo Estado na forma , por exemplo, de exércitos, uma forma de estatização e organização da violência como está em Foucault. A máquina de guerra é ainda uma projeção para além dos obstáculos, a sua superação e transcendência pela desorganização e multiplicação rizomática de linhas de desenvolvimento

[89] No final dos anos 80 causou escândalo em Salvador uma pichação nos muros da cidade que dizia "No Carnaval Reaja a Violência Racial". A autoria da ação é do MNU e a frase é de Luíza Bairros (depoimento de Luiza Bairros ao autor, 04/02/2000).

reteritorializadas, desse modo inventa uma cartografia afetiva que é um mapa produtivo como com um decalque. Sendo um "fora", uma exterioridade, a máquina de guerra desterritorializa os pontos de vista e as linguagens, reinventa um mundo e o lança para fora de si mesmo num movimento pânico:

> "*And the meaning of Earth completely changes: with legal model, one is constantly reterritorializing around a point of view, on a domain, according to a set of constant relations; but with the ambulant model, the process of deterritorialization constitutes and extends the territory itself*"(Deleuze&Guattari, 1986: 37).

Assim é que podemos interpretar o processo da reafricanização, notadamente seus aspectos identitários ligados ao carnaval , como uma revoada nômade de identidades e devires articulados rizomaticamente em torno do signo-África, desterritorializando os mapas hegemônicos sobre raça e gênero e sendo muitas vezes capturada ou seqüestrada pelo aparelho de Estado, no sentido de ver reduzida sua capacidade proliferante de produzir outros mundos e novas conexões inesperadas. Como um empreendimento nômade a reafricanização reinventa o território para as afetividades e identidades negras, fundando mundos e destruindo alguns outros. No carnaval afrodescendente, a extensão do território negro ultrapassa as avenidas da cidade e invade o corpo negro subvertendo os significados que a bio-política das estereotipizações e racializações normalmente lhe atribuía. Por outro lado, é como uma exterioridade que a tradição afrodescendente invade, em luta por reconhecimento e autonomia, as representações e os planaltos hegemônicos das instâncias discursivas brancas ou europeizadas em Salvador. A partir das casas-de-santo, egbés, mundos africanizados reterritorializados e agentes negros nômades desterritorializam a cidade e o carnaval de tal modo que as elites e a opinião pública branca não se reconhecem nela. Haja vista a guerra pela europeização da cidade e da cultura em Salvador que desenrolou-se por toda a primeira metade do século XX.

Estabelecendo nexos rizomáticos com a Jamaica, o *Black Panthers Party*, a casa real Etíope, o *far west*, o Egito Faraônico, o Orun, a Liberdade e a Cuba revolucionária, a reafricanização abriu atalhos e comportas, onde antes havia o espaço codificado criou rotas e semeou micro-verdades nos oásis conquistados ao racismo branco. O movimento oscila, entretanto, entre sua própria multiplicidade nômade e sua centralização congelante. Se o espraiar-se das identidades é uma aventura fractal e inconclusa, existe muito empenho e

interesse em converta-la a uma ordem interiorizada pelo Estado. De modo que a "atividade consciente" parece ser sobremaneira requisitada para que as forças da centralização que operam pela folclorização, comodificação e mumificação da tradição não prevaleçam ao final sinistramente.

5. "*O SOL DA LIBERDADE*": CONSCIÊNCIA INSURGENTE E CRÍTICA DA REPRESENTAÇÃO

"No fundo de cada despertar, cada um encontra todas as desordens da época não sei quantas vezes reduzidas à escala mediocre de uma inquietude privada. Existem em nós divisões, alienações, guerras e palavras".

Paul Nizan, "Aden, Arábia".

"*...Is arising. The Sun is arising*"[90]. A mensagem otimista e radiante de Bob Marley expressa bem a transfiguração típica das formas culturais do Atlântico Negro que transcendem a dor e o sofrimento do "terror racial" em formas de representação de uma identidade em trânsito fundada na luta por libertação e dignidade (Gilroy, 2001). Estas formas são parte integrante da luta e do ambiente político simbólico e material que ao ser representado se inscreve. Ora, não existindo saber político fora de sua representação o momento da ação política "*deve ser pensado como parte da história de sua forma de escrita*"(Bhabha, 2000: 15). Não existe um campo exterior à representação para pensar o conjunto dos problemas da emancipação e da dominação destacados de sua contingência e de sua materialidade, nesse sentido, também esta tese faz parte da história de escritura dedicada a reinvenção de posições de sujeito afrodescendentes em Salvador no começo do século XXI.

Esta reinvenção está baseada de um modo em geral na "estrutura contingente da agência", o saber da prática que se repete como diferidor do sentido em cada negociação que repõem verdades instáveis e negociadas. O agente pode emergir assim, como esse instante de crise entre o representado e o performado no espaço da contingência, suspenso pela representação, mas fora da sentença (Bhabha, 1998). A construção de identidades afrodescendentes é um processo de agenciamento ou de emergência de sujeitos negros no contexto contingente da Salvador contemporânea, poucos poderão nega-lo. Tal processo não está acabado, como é óbvio, nem tem resultado previsível. Está sempre reposto e pode ser caracterizado como uma "luta de identificações e guerra de posições"(Hall, 2002). Neste capítulo final, conclusão inconclusa e aberta, procurarei descrever essa luta como atravessada pela emergência de uma consciência insurgente afrodescendente que se

[90] Bob Marley, "*Rainbow Country*".

materializa sob duas formas gerais: primeiro na "atividade consciente" dispersa e complexa, agenciada sob a égide do movimento negro, conjunto de agentes sociais negros ou afrocentrados que elegeram definir sua identidade como essencialmente política ou voltada para produzir um efeito estrutural sobre a sociedade brasileira que fosse uma realocação de poder e benefícios públicos. Em segundo lugar esta consciência insurgente ensaia manifestar-se como a coagulação de uma perspectiva crítica que em alto grau de reflexividade faz a crítica radical das políticas de representação racial como instrumentos de consolidação hegemônica nas artes e nos discursos eruditos ou competentes. Posta em ação nos movimentos sociais negros ou em peças de intervenção discursiva estratégica talvez concorra para a aurora de um novo dia no qual o "*sol da liberdade*" brilhe para todos. Esta tese, como parte da história da escrita dessa consciência, não é um registro desinteressado ou alheio, mas pode ser vista como mais um dos diversos desdobramentos da própria reafricanização que ela procura mostrar e que formou o ambiente desta consciência como o contexto sociológico que está sendo descrito.

5.1. *Black Power*, Liberdade: Movimento Negro e Esfera Pública

A gênese dos modernos movimentos sociais negros pode ser identificada em duas frentes históricas. De um lado podemos descrever uma tradição de organização social do meio negro que remonta ao período colonial ou ao mediato pós-abolição, em outras versões, como uma trajetória ocasionalmente vista como mais ou menos independente e com identidade própria. De outro lado podemos ver que o movimento negro moderno, ou seja aquele surgido no contexto do declínio do regime militar a partir dos anos 70, associa-se a um movimento mais amplo de reorganização dos movimentos sociais e de politização da sociedade e do cotidiano(Figueiredo&Cheibub, 1986-87; Fontaine, 1985; Gonzales, 1985). Ambas as frentes convergem na materialização do movimento negro baiano nos anos 70, esta materialização incorporou-se no caso baiano ao movimento mais amplo da reafricanização, esta incorporação por sua vez dotou o movimento baiano de características próprias associadas as transformações reafricanizantes, mas também comunicou essas características ao movimento negro nacional(Machado, 1996; Cunha, 1998).

As narrativas sobre a organização política no "meio negro" se alimentam de fontes tanto êmicas quanto éticas, no que aliás não diferem muito de outras narrativas discutidas

nesta tese. Pesquisadores acadêmicos, ativistas negros e pesquisadores acadêmicos que são ativistas negros têm inscrito e proposto interpretações sobre a história de organização e resistência dos afrodescendentes no Brasil. A narrativa vista com mais simpatia e na verdade quase entronizada como a oficial do ponto de vista mais próximo de uma versão "ativista" é aquela que enfatiza a continuidade da "resistência" negra, nesta narrativa o quilombo de Palmares e o seu último líder militar Zumbi, derrotado e morto pelo sangüinário bandeirante Domingos Jorge Velho em 1695, é o marco histórico fundamental[91]. Na verdade, o quilombo de Palmares, e a forma genérica "quilombo", têm sido ressignificado fortemente a partir da reorganização do movimento negro nos anos 70. O quilombo passa a representar um modelo alternativo de organização da sociedade que desafiou os poderes coloniais e reinventou um mundo africano – no caso de Palmares, banto - baseado no trabalho livre, na propriedade comum da terra, em valores tradicionais holísticos, etc. A utopia afrodescendente passa a incorporar um modelo histórico como referência no passado para a possibilidade de futuro e é nesse sentido, por exemplo, que o Bando de Teatro Olodum, grupo de atores negros originalmente ligado ao bloco afro, montou o espetáculo "Zumbi" em Salvador em 1995, ano do tricentenário de sua morte. Ao final do espetáculo, negando a morte de Zumbi, a personagem canta:

> "**ARAFAT**: *Quando Zumbi morreu foi Lemba quem tratou de seu egum, quando Zumbi morreu foi Lemba quem tratou de seu egum e depois foi com ele pro Araketu, pro Ilê, Timbalada e Olodum, depois foi com ele pro Araketu, pro Ilê, Timbalada e Olodum. Quando Zumbi morreu veio Quissimbie lhe fez de seu muquá, quando Zumbi morreu N'zambi transformou-o em mil zambis, quando Zumbi morreu N'zambi transformou-o em mil zambis: menininha do gantois, mãe estela, mãe hilda, luther king, mandela e margareth, grande otelo, mãe hilda e malcom x..."* (Bando de Teatro Olodum, 1995. s.p.).

Abdias do Nascimento é, sem dúvida, o grande propositor dessa reapropriação do quilombo, chegando a apresentar um modelo de "*praxis* afro-brasileira" que ele chama de quilombismo. Esta *praxis*, enraizada na história de resistência manifestada em vários níveis, é também um programa político de ação transformadora, sintetizada no "ABC do Quilombismo". (Nascimento, 1982; 2002; 1980). Parece claro como o movimento de se contar a história da organização autônoma negra faz parte de uma estratégia mais ampla de

[91] Sobre quilombos contemporâneos e a politização do quilombo cf. tb. Arruti, 1997; Vogt & Fry, 1996; Ratts, 2000 e outros.

refundação das bases interpretativas do presente que dê lugar a uma perspectiva sobre o passado nacional e sobre o lugar do negro nesse passado que fundamente uma capacidade insurgente de crítica e de superação da opressão e da desigualdade. Não obstante esse esforço esteja prisioneiro, em Abdias, de diversas contradições, tais como determinada essencialização, como se a insubordinação racial estivesse colada ao "ser negro".

> "*Percebe-se o ideal quilombista difuso, porém , consistente, permeando todos os níveis da vida negra e os mais recônditos meandros e/ou refolhos da personalidade afro-brasileira*"(Nascimento, 2002: 266).

De outro lado, ressalta o aspecto um tanto irônico do fato desse autor criticar tão intensamente a postura acadêmica e o "marxismo", e o mesmo tempo construir uma obra em torno de outro "ismo", o quilombismo, e repleta, além do mais, de cacoetes acadêmicos e eruditos, parecendo procurar legitimar sua crítica à ciência através de um jargão pseudo-científico, uma contradição aliás presente em outros autores negros que pretendem por abaixo o saber branco ou "eurocêntrico" e colocar em seu lugar uma "ciência" a serviço da causa negra. Nessa direção Nascimento diz:

> "*O negro já compreendeu que terá de derrotar todos os componentes do sistema ou estrutura vigente, inclusive a sua intelligentsia responsável pela cobertura ideológica da opressão através da teorização 'científica' seja de sua inferioridade biossocial, da miscigenação subtilmente compulsória ou do mito da 'democracia racial'*." (Nascimento, 2002: 270).

Uma das tarefas dessa crítica à ciência histórica branca é justamente "resgatar" a história da resistência negra que têm seu marco principal e mais emblemático no Quilombo de Palmares, mas na verdade em todo o vasto panorama dos quilombos e da resistência escrava. A historiografia recente que tem demonstrado a prevalência e extensão do fenômeno dos quilombos durante todo o período escravista, assim como as correlações entre os quilombos no Brasil e na África, em especial Angola, têm fornecido bases cada vez mais sólidas para desenhar-se uma historia que é uma contra-narrativa da escravidão, nesta o escravo e o africano não são meras peça inertes na engrenagem do sistema mas artífices ativos de sua própria libertação. Do mesmo modo, a historiografia das revoltas escravas ou negras, ou daquelas com significativa participação de pardos e/ou libertos como a Revolta dos Malês em 1835 e antes disso a Revolta dos Búzios ou Alfaiates em

1798[92], estabelecem um patamar histórico de fundo para a resistência escrava e para a organização para libertação do negro brasileiro. Já vimos, aliás, como o Ilê participa desse resgate histórico da Revolta dos Búzios e de figuras como João de Deus, um de seus líderes enforcados. É neste fundamento histórico que a narrativa emancipatória de longa duração baseia os surgimento do Movimento Negro Brasileiro[93]: os quilombos, a resistência escrava e a luta abolicionista (p. ex. Chaloub, 1990; Reis & Gomes, 1996; Reis, 1993; 1989, Freudenthal, 1997; Andrews, 1992 e outros).

> "*Os escribas da historiografia oficial comprometida com os interesses das elites dominantes, afirmam que os negros africanos eram dóceis e servis e se submeteram passivamente à escravidão. Pelo contrário, vamos constatar na história do negro brasileiro uma serie de movimentos insurreições, revoluções, rebeliões, de luta dos negros africanos contra o regime da escravatura no Brasil. (...) A história do negro no Brasil é uma história de luta. São quase 500 anos de luta, de resistência contra a escravidão, o racismo, a opressão e a exploração*"(MNU, 1988: 54).

O moderno movimento negro, principalmente aquele representado pelo MNU (Movimento Negro Unificado), vê a si mesmo como a continuidade desta luta secular iniciada com o desembarque dos primeiros escravos na América Portuguesa. Cada negro traz em si o germe desta luta e o movimento negro é a voz re-presentada desta rebeldia, encarnando uma vontade de transformação que, nesta chave, é trans-histórica.

> "*O MNU sustenta acesa a chama do espírito insubordinado da gente africana. Gente que renova o MNU e a utopia quilombista. Como se renova o MNU senão pelo exercício da liberdade?*" (MNU, 2001: 8)

Assim como se renova o MNU, na luta pela liberdade, se renovou ao longo dos séculos a resistência africana nesta mesma luta. A derrocada final da escravidão em 1888 é assim o segundo episódio é central na construção dessa narrativa, na medida em que foi contra o 13 de maio e suas representações oficias e hegemonizadas que o movimento negro moderno empreende uma de suas mais encarniçadas, e vitoriosas, batalhas. A abolição, evento central na história de conquista da liberdade negra, passa ser o fato contestado por excelência na narrativa de emancipação autônoma do negro no Brasil. A partir da "atividade consciente" do movimento negro a abolição deixou de ser vista como a

[92] Sobre a Revolução dos Alfaiates, cf. Mattos, 1998.

libertação dos final escravos e o fim da "questão negra" levada a efeito por um ato magnânimo de Isabel de Bragança, para ser vista como a "farsa da abolição" (MNU, 1988; 2001; Cardoso, 2002). Assim, a abolição passou a ser re-presentada: primeiro, como resultado da luta de diversos setores sociais, mas principalmente de escravos remanescentes que fugiam e se rebelavam, mas também de negros livres e ex-escravos em busca de uma sociedade mais justa; segundo, como um ato, na verdade, desumano porque abandonou os negros a própria sorte, sem se fazer acompanhar de medidas que permitissem a "integração do negro" na sociedade dos homens livres em condições mínimas de competitividade, ao invés disso, como já vimos no capítulo I, preferiu-se substituir a mão de obra escrava por imigrantes europeus, justamente no centro dinâmico da economia nacional; por fim, a abolição veio libertar apenas uns poucos escravos que ainda restavam, na medida que a grande massa de africanos, pardos e crioulos já era livre, sem que essa liberdade significasse uma realocação efetiva de sua posição social, restringindo-se à garantia de liberdade formal que excluía a participação política, econômica e cultural na sociedade. Quando, no contexto de redemocratização da sociedade e de reorganização dos movimentos negros, o poeta Oliveira Silveira do Grupo Palmares do Rio Grande do Sul propôs o 20 de novembro – aniversário da morte de Zumbi – como Dia Nacional da Consciência Negra, o 13 de maio passou a ser crescentemente anatemizado como a celebração de uma falsa abolição e o 20 de novembro tornou-se a data principal do reinvestimento simbólico/histórico da política afrodescendente no Brasil (Nascimento &Nascimento, 2000; Mendonça, 1996; Pinto, 1993; 1990). Hamilton Cardoso, um dos mais notáveis intelectuais negros do período, procurou explorar todas as conseqüências políticas do reconhecimento de Zumbi[94] como herói nacional em novembro de 1985, principalmente aquelas que sinalizam para o aspecto trans-étnico da luta de libertação quilombola, nesse sentido "resgatar" Zumbi:

> *"É um fato cultural porque é um fato político; é um fato político porque rompe com a política cultural dominante. Reflete, na verdade, outra forma, de engajamento político do militante negro nos processo sociais. Revela um ponto de vista humano, capaz de romper as fronteiras da raça. Arrebentando a geografia da pele e da cor"*(Cardoso, 1986: 66).

---

[93] A reconstituição de Clóvis Moura é bem representativa, ainda mais porque incorpora também organizações culturais. Moura 1981.

[94] Sobre o "mito de Zumbi" ver também, Anderson, 1996. Para a reflexão sobre Zumbi no Movimento Negro cf. tb. Cardoso, 2000 e Fernandes, 1989.

Confinados nesta geografia da pele e da cor, os negros puderam pouco a pouco organizar-se na República Velha, inicialmente em torno da chamada "imprensa negra" e de Clubes Sociais Negros, notadamente em São Paulo e no Rio de Janeiro(Gomes da Silva, 1998; Fernandes, 1978). A imprensa negra parece ter sido especialmente dinâmica e colaborou decisivamente para formação de uma consciência e uma perspectiva racial voltada principalmente para os temas da "elevação moral" do meio negro e para criar alternativas de integração para a massa negra, excluída do mercado de trabalho, do sistema de educação formal e subjugada pelos padrões tradicionais de controle político e mesmo pessoal, como mostrou, dentre outros, Florestan Fernandes (1978). Os jornais, que formavam legião, chamavam-se, por exemplo: "O Menelik" (de novo aqui o mesmo personagem etíope que parece ter galvanizado a imaginação negra no Brasil das primeiras décadas do século XX[95]), "Auriverde", "Patrocínio" e "A Liberdade". Em 1924 foi fundado "O Clarim da Alvorada" por José Correia Leite e Jayme de Aguiar, esse jornal e o grupo em torno dele formaram o núcleo inicial da Frente Negra Brasileira, fundada em 16 de setembro 1931, a maior organização negra do Brasil, até hoje não superada em termos de adesão numérica e capacidade de mobilização. Transformada em partido político em 1936 foi tornada ilegal pelo regime Vargas em 1937. Oscilando entre o ideal de reforma moral e integração e certo pendor fascista pela ordem, a Frente Negra parece ter sido presa das contradições da época, em artigos publicados no jornal oficial da Frente, "A Voz da Raça", exaltavam-se valores fascistas e chegou-se mesmo a saudar a chegada de Hitler ao poder em 30 de janeiro de 1933. Arlindo Veiga dos Santos, um dos líderes da Frente parabeniza o recém empossado chanceler por ter vindo resgatar a Alemanha de "*14 anos de república liberal democrática*"(Andrews, 1991: 34).

Na Bahia a Frente Negra também esteve organizada, preservando características particulares advindas da própria situação peculiar do negro em Salvador, um contexto onde a competição com o imigrante branco foi menos acirrada que nos centros industriais e políticos do país, um contexto onde a tradição de associação negra era também um tanto quando diferente, marcada pela tradição e pelo clientelismo/paternalismo. Segundo Bacelar, por exemplo, as organizações negras na Bahia no período eram praticamente as irmandade

[95] Cf. Albuquerque, 2002.

religiosas da igreja católica e nenhuma delas se organizava em torno da defesa explícita dos interesses da "gente de cor". Com sua grande população negra e "parda", a cidade da Bahia preservava na época um modelo rígido de etiqueta racial e de acomodação das diferenças e desigualdades raciais marcado pelo clientelismo e pela "transitividade" mulata, já discutida no capítulo II. De um modo ou de outro, no dia 15 de novembro de 1932 a sessão de instalação da Frente Negra Brasileira na Bahia ocorreu na Rua Ruy Barbosa, em Salvador. Bacelar salienta com ênfase a rejeição que a Frente enfrentou das "elites mestiças" identificadas com os valores da ordem social branca, de modo que a maioria dos quadros da Frente na Bahia seriam pretos de condição modesta, assim sucedeu na medida em que a Bahia ainda era uma sociedade estamental, na qual "*a Revolução de 30 não opera grandes transformações no campo social (...), sendo mantidas as tradicionais formas de dominação e relações raciais*"(Bacelar, 1996: 79).

Um relativo hiato parece estar estabelecido no fluxo da narrativa sobre a consolidação de uma linha de continuidade para a organização social do negro no Brasil após fechamento da Frente Negra Brasileira em 1937. Até a redemocratização em 1945 qualquer atividade política ou associativa estaria muito prejudicada. Após o fim do regime autoritário, entretanto, afrodescendentes reiniciariam o seu processo organizativo em torno de associações de recreação, clubes e da própria imprensa negra. É importante salientar que nessa narrativa organizações de aspecto mais "cultural" como as Escolas de Samba, os terreiros de Candomblé e afoxés, ocupam um lugar periférico e não representam de um modo em geral um eixo estruturante da construção do que poderia chamar aqui provisoriamente de sujeito político negro autor de sua própria historia de libertação. As organização relevantes para essa narrativa são aquelas eminentemente políticas ou seja, organizadas com o fim explícito de promover a mudança social. Antes mesmo da redemocratização, entretanto, Abdias do Nascimento junto a outros intelectuais funda em 1944 o Teatro Experimental do Negro (TEN) que diferentemente dos movimentos anteriores, "*reivindicava o reconhecimento do valor civilizatório da herança africana e da personalidade afro-brasileira*"(Nascimento & Nascimento, 2000: 207). O TEN teve importância fundamental na definição de uma contra-interpretação ideológica na formação da política racial brasileira, agregando artistas e intelectuais, mas também negros pobres, analfabetos e empregadas domésticas. Além das peças que produziu teve atuação

fundamental na formação de quadros intelectuais e artísticos, além de organizar a Convenção Nacional do Negro Brasileiro em 1945, um evento que se colocou como um resposta aos Congressos Afro-Brasileiros do Nordeste, duramente criticados por exotizarem o negro e o tomarem como objeto de estudo. A Convenção foi, nesse sentido, "*um acontecimento político de cunho popular, sem pretensões acadêmicas: um fórum da gente negra para tratar de suas necessidades e situações sócio econômicas emergentes*" (Nascimento & Nascimento, 2000: 211). Como salienta Guimarães, o TEN estava na contramão das representações dominantes sobre o negro e as relações raciais, principalmente as representadas pelo paradigma afro-brasileiro, representado por intelectuais como Gilberto Freyre e Artur Ramos.

> "*A postura do TEN colidia formalmente com o mainstream da intelectualidade brasileira, tanto na interpretação sociológica, quanto no plano ideológico. No plano sociológico, o pensamento negro pressupunha a existência de formação racial e não apenas de classe; no plano ideológico, reivindicava a identidade negra e não apenas mestiça, que consistiria o âmago da identidade brasileira*"(Guimarães, 2002: 94).

O principal líder do TEN , Abdias do Nascimento, é sem duvida a figura chave na transição e consolidação de uma perspectiva determinada, pensamento negro, capaz de reinterpretar a história da organização do negro para antes de 1945, influenciando a constituição de representação da política afrodescendente para depois de 1945. O quilombismo e demais intervenções intelectuais estratégicas empreendidas por Abdias introduziram a questão da identidade e da luta política em torno da representação e formação de um sujeito político negro, esta construção aparece fortemente marcada pela influência afrocêntrica e do movimento da negritude. Para Guimarães, outra influência insuspeita na reelaboração de Abdias é o marxismo. O que não deixa de ser curioso haja visto a insistente crítica que Abdias faz da esquerda e dos marxistas "institucionais", digamos assim. Para Guimarães, de qualquer modo, a idéia de emancipação negra como superação do capitalismo está presente no quilombismo como uma reinterpretação afrocêntrica do marxismo. É justamente essa conjunção ideológica entre identidade negra como identidade africana e de outro lado a crítica integral da sociedade capitalista como promotora do racismo que irão marcar ideologicamente o surgimento do Movimento Negro Moderno.

Durante o regime militar inaugurado com o golpe de 31 de março de 1964 diversos grupos se organizaram em todo o país. No Rio Grande do Sul, o já citado Grupo Palmares. No segregado interior de São Paulo assistiu-se uma intensa movimentação com o grupo Evolução de Campinas fundado por Thereza Santos e Eduardo Oliveira e Oliveira em 1971 e o Festival Comunitário Negro Zumbi (FECONEZU) que existe desde 1978 até os dias de hoje[96], o surgimento do Festival, orgulho da "negritude" do interior paulista, foi saudado por Hamilton Cardoso com o texto significativamente intitulado "Zumbi: Memórias de São Paulo" (2000). Na capital paulista o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO) fundando por Abdias do Nascimento em 1980 no seu retorno do exílio. No Rio de Janeiro o Instituto de Pesquisa de Cultura Negra (IPCN) e a Sociedade de Estudo de Cultura Negra no Brasil (SECNEB), A Sociedade de Intercâmbio Brasil África (SINBA), o Grupo de Estudos André Rebouças, etc. Na Bahia o Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, o Grupo de Teatro Palmares Iñaron e assim por diante. A confluência de determinados fatores fez com que alguns destes e outros grupos fundassem em 18 de junho de 1978 o Movimento Unificado contra a Discriminação Racial (MUCDR), realizando em seguida um ato público nas escadarias do Teatro Municipal em São Paulo no dia 7 de julho. O MUCDR foi depois rebatizado em 23 de julho como Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNUCDR), em dezembro de 1979 durante o 1° Congresso realizado no Rio de Janeiro passa a chamar-se de Movimento Negro Unificado (MNU) nome que conserva até hoje(Nascimento & Nascimento, 2000; Barcelos, 1996; Cardoso, 2002; Félix, 1996; Hanchard, 1994).

O ato do dia 7 de julho foi convocado em protesto contra a morte do jovem negro Robson Luís. O jornal "Versus" noticiou com detalhe o caso Robson Luís e o protesto que marcou a aparição pública do novo movimento negro brasileiro. No número 22 de junho-julho de 1978 lemos que por roubar com amigos que vinham bêbados de uma festa três caixas de frutas, Robson Luís, 21 anos, casado, morador da Vila Popular, morreu no dia 28 de abril de 1978 no Hospital de Clínicas, seu rosto estava desfigurado e seu escroto fora

[96] Atraindo para suas atividades culturais parcela importante de seus participantes na juventude negra o FECONEZU passou a ter no Hip-Hop um elemento importante, cf. FECONEZU, 2000.

arrancado na 44ª Delegacia de Polícia em SP[97]. Segundo apurou o jornal, o delegado enquanto batia dizia: " *Negro têm que morrer no pau*" (Versus, 1978). O ato público reuniu além disso atletas indignados com o Clube de Regatas Tietê em São Paulo que impedira quatro adolescentes negros, atletas de voleibol, de treinarem no clube. O jornal Versus conta como os meninos foram barrados pelo porteiro e que o técnico ao reclamar ouviu de um dos diretores: "*Se deixar um negro entrar na piscina cem brancos saem*". (Versus, julho-agosto, no 23, 1978: 33).

Na Bahia, o embrião do MNU seria o grupo NEGO - Estudos sobre a Problemática do Negro Brasileiro. No dia 5 de julho de 1978 este grupo estava ciente do ato do dia 7 e manifestava solidariedade, logo em seguida o grupo tornou-se a seção baiana do MNU. Desse grupo participavam Lino de Almeida, Gilberto Roque e Luiz Alberto, também líder sindical, fundador do Partido dos Trabalhadores e posteriormente parlamentar. A movimentação precedente à fundação do MNU baiano esteve recheada de elementos culturais, o Ilê havia sido fundado em 1974 e a Bahia estava entrando na fase mais criativa e pujante da reafricanização, a onda Black Soul que fez o pano de fundo para a politização racial no Rio e em São Paulo existia com menor força na Bahia , mas era complementada pela onda "afro soul" representada pelo Ilê e outras organizações e tendências culturais(Risério, 1981). A questão da identidade, chave para retórica deste moderno movimento negro, ganha assim na conformação da história da organização negra na Bahia seu foro privilegiado. Se a questão da identidade era crucial para outros movimentos sociais no Brasil e no mundo, não se furta também a incorporar-se no processo de construção de uma alternativa política racializada em Salvador. O ambiente da reafricanização, como foi descrito, estava inteiro impregnado de discursividades culturalizantes, associadas tanto aos estudos afro-brasileiros acadêmicos ou quase acadêmicos, quanto à própria tradição discursiva afrodescendente manifestada no carnaval. Nesse sentido, a torrente criativa de fluxo simbólico e de performance racial-cultural galvanizada pela reafricanização do carnaval forneceu elementos de identidade para a formação do movimento (Flor, 1992; Silva, 1988).

[97] O fato de que, segundo se diz, Zumbi teve seu pênis cortado e colocado na própria boca faz uma associação sinistra entre violência racial e mutilação sexual, uma associação que infelizmente parece permanecer até hoje.

Garotos saltam da murada na Praia da Barra em Salvador. Foto do autor, 2000.

O movimento na Bahia surgiu dominado pelas tensões apontadas por Luiz Alberto em depoimento a Jonatas Conceição da Silva. A primeira delas diz respeito a origem "cultural" de parte da energia ativista dos grupos que se chocava com o projeto mais claramente político e com inspiração marxista da outra parte, essa tensão dividiu o movimento nascente entre "políticos" e "culturalistas" e parece permanecer até hoje. Alguns militantes deste período tinham atuação como atores e também como educadores, essa inserção de "classe média" ou universitária seria outro fator de contradição para o grupo que não conseguia articular uma linguagem verdadeiramente popular que interessasse e atingisse a consciência do "negro massa", este aspecto está, aliás ,muito bem ressaltado por Risério em Carnaval Ijexá(1981). O caráter universitário da perspectiva de alguns do militantes parecia a Luiz Alberto incorporar um sentido de "vanguardismo", como se eles viessem trazer a verdade e a luz para as "bases" perdidas na "alienação". Contradições de gênero também estiveram presentes, esta sempre foi, aliás, uma tensão no movimento negro moderno, de tal forma que levou ao surgimento de um movimento de Mulheres Negras altamente organizado, mobilizado e capacitado, um movimento que se coloca como um desdobramento crítico tanto do feminismo como do movimento negro e que tem produzido alguns dos quadros mais destacados e atuantes da luta anti-racista do país nos últimos anos, a exemplo de Edna Roland relatora da conferência mundial da ONU contra o racismo em Durban[98] na África do Sul em 2001 (Silva, 1988; Roland, 2000). As questões da identidade e da cultura passam a ser, entretanto, as cruciais.

No centro da consolidação de um movimento político negro institucional, estaria o negro, mas quem é o negro? Como poderemos defini-lo como um agente atuante na história que preserva uma memória e continuidade política? A resposta do movimento negro construiu-se através de um idéia de identidade negra como um conteúdo simbólico cultural. Este conteúdo é, para o caso da Bahia moderna, principalmente a negritude reafricanizada, derivada da tradição cultural negra ou africana. Esta definição de um sujeito político como um sujeito cultural, atravessa o movimento negro e produz desenvolvimentos muito importantes, operando na referida tensão entre políticos e culturalistas, sob a qual os primeiros amargam o peso da incomunicabilidade com as massas e os segundos o pecado

[98] Sobre a conferência em Durban e seus desdobramentos cf. p. ex. Heringer, 2001; 2002.

original do culturalismo que preserva uma identidade de base racial como análogo legítimo da cultura. É no carnaval que a vertente cultural do movimento ganha espaço e legitimidade, articulando-se com formas de reinvenção da subjetividade e permitindo uma reaproximação difusa dos afrodescendentes comuns (não ativistas) com as fontes de sua própria identidade cotidiana, agora posta em questão e contestada pelos discursos conflitantes de identidade política (Bacelar, 1989). Ora, estas tensões não se restringem à Bahia, como mostrou Hanchard[99], mas participam da formação da consciência política do negro no Brasil moderno.

A questão da cultura e da identidade é o núcleo contestado de uma reivindicação por reconhecimento e a alavanca da mobilização por igualdade econômica e social. A linguagem do candomblé e a música dos blocos afro, logo passaram a representar para negros em todo o Brasil uma referência de "raízes" ou de identidade, que poderia lhes servir de conforto ante a hegemonia cultural que negava tanto especificidade quanto valor as realizações culturais negras. Por outro lado, esta "cultura" negra conferia, tem conferido, um elo de ligação que permite falar-se de uma identidade negra brasileira (Hanchard, 1998). Conformada como uma ideologia política esta identidade contem uma promessa utópica de realização futura de si como negro e da história como emancipação do povo negro, esta libertação como emancipação de si e da história está ancorada em interpretações e contra interpretações críticas, alimentadas no ambiente de abertura política e renovação democrática da transição democrática brasileira do começo dos anos 80, neste contexto a formação de um movimento negro como a expressão da identidade negra essencial ou escondida nos "refolhos" da história seria imperativa. O movimento negro via a si mesmo como a encarnação deste sujeito histórico que o preexistia mas ganharia conformidade política através de sua ação esclarecida,

> "*Zumbi tombou, porém os negros continuaram fugindo para as matas e formando quilombos. Ainda hoje* ***todos nós negros somos (ou devemos ser) comprometidos com a luta e com a liberdade*** *e criação de uma sociedade justa, trazemos na memória, a luta deste herói que nos mostrou a importância da luta para se atingir a vitória*"(MNU, 1988: 63). (ênfase adicional).

[99] O livro de Hanchard, ao criticar o "culturalismo" do Movimento Negro Brasileiro, provocou acesa polêmica Cf. Bairros, 1996; Fry, 1995; Hanchard, 1996; Hanchard, 1996. Pp. 227-234; Pinho & Figueiredo, 2002.

A pretensão deste movimento negro de incorporar o protagonismo histórico do negro brasileiro construído através dos séculos nos faz reconsiderar com seriedade as considerações sobre o vanguardismo do movimento negro brasileiro moderno, tão influenciado, ainda que o negue, por concepções marxistas e trotkistas, haja visto a proximidade inicial de alguns grupos com a Convergência Socialista, grupo leninista trotksita que participou da fundação do PT e que era forte presença, por exemplo, no jornal Versus onde Hamilton Cardoso escrevia[100]. Esta proximidade com idéias de inspiração marxista não quer dizer que a relação entre o pensamento socialista e quilombista seja simples, inversamente, as críticas à esquerda institucional branca e ao marxismo são constantes e acerbas, principalmente quando estes são confrontados com o ponto de vista daqueles que tomam o candomblé ou as religiões "de matriz africana" como parâmetro da ação política e cultural.

> "*O exame da sociedade e do mundo a partir do modo de ser africano resulta num fato novo na história do MNU. Isto porque, ainda que imbuídos de sincero empenho revolucionário, detivemo-nos por muito tempo em análises hoje superadas, que partiam de concepções europeizantes, a exemplo do binômio raça e classe, que não teve condições de perceber que o racismo é a principal contradição do sistema capitalista na periferia*"(MNU, 2001: 72).

De um lado, a tensão com o marxismo e a esquerda, de outro a ênfase na cultura e na tradição africana, principalmente manifestada nos egbés, mas também dispersa pelas organizações culturais negras. Entre estes dois eixos transitou a formação de determinada identidade e tradição política do movimento negro brasileiro moderno. Lélia Gonzales dá bem a medida do lugar da cultura como esteio desta identidade política:

> "*As entidade culturais de massa têm sido de grande importância na medida em que, ao transarem o cultural, possibilitaram ao mesmo tempo o exercício de uma prática política, preparadora do advento dos movimentos negros de caráter ideológico*"(Gonzales, 1982: 22).

É preciso considerar com cuidado o contexto de surgimento destes novos atores sociais negros como o MNU e demais movimentos e organizações semelhantes surgidas no período ou depois. Estávamos assistindo neste momento o declínio do poder dos militares e

[100] O próprio Cardoso era um homem "de esquerda" e interessado na elucidação de determinada perspectiva crítica de "esquerda", em vista disso escreveu uma pequena "história da esquerda". Cardoso, 1984.

a preparação para redemocratização do país[101]. Diverso outros agentes sociais se constituíam e colocavam neste momento, alguns se recompondo, como o movimento sindical, outros fazendo sua aparição inaugural como sujeitos políticos na cena pública como o Movimento Homossexual, também envolto em crises com a esquerda tradicional(MacRae, 1982; 1990). É neste ambiente que a narrativa histórica de longa duração para o protagonismo negro que descrevi muito resumidamente acima se encontra com outra narrativa de fundação, esta preferida por analistas "exteriores" ao campo de ação propriamente político em questão. Esta narrativa associa o surgimento do Movimento Negro Moderno aos chamados Novos Movimentos Sociais.

E. Sader (1995) analisando o surgimento de novos atores neste período (1978 - 1985) em São Paulo chama atenção para vários aspectos importantes que poderiam caracterizar genericamente a relação destes novos agentes, que em sua luta se auto-constituiram, e contextos englobantes. Para este, autor movimentos sociais constituíram-se como uma nova forma de oposição ao *status quo*, assim como em novas formas de realizar a organização popular e práticas sociais coletivas. Ao mesmo tempo, fugindo de reducionismos estruturalistas , Sader se interroga como estes sujeitos, interagindo com estruturas objetivas, desenvolveram modos específicos de ação, passando da esfera privada para o confronto e a contestação em espaços públicos. A grande passagem se daria de vários movimentos atomizados, baseados em sociabilidades "primárias", para formas coletivas e organizadas de ação contestatória. O surgimento destes movimentos refletiria, do mesmo modo, a ausência de veículos institucionais para luta, desarticulados ou simplesmente destruídos pela repressão militar. O lugar social dos agentes definiria, entretanto, um espaço para qual as identidade de classe se manifestariam, lembrando-nos o clássico argumento de Marx ao explicar como as condições de vida dos camponeses franceses os colocavam em determinada posição em relação aos acontecimentos, definindo seus interesses, modos de interação e perspectiva global da sociedade, de um modo não automático ou simplesmente derivado mas relativo a estruturas preexistentes (Marx, 1974). Nesse sentido, a condição de classe, a experiência da pobreza ou exclusão, colocavam em

[101] Lélia Gonzales introduz a questão racial ou "das minorias" no debate sobre a redemocratização e seus efeitos para o desenvolvimento de grupos sociais marginalizados em especial para a população negra. Gonzales, 1985. Sobre a "abertura" cf. p. ex. Figueiredo & Cheibub, 1986-87; Skidmore, 1998.

posições socialmente semelhantes os agentes que pela percepção/construção de suas identidades se organizavam.

Podemos identificar aqui dois temas fundamentais e relevantes para o caso dos novos atores sociais negros em Salvador: primeiro, a passagem da esfera da vida privada para a esfera pública; segundo, a relação entre identidade social e condições materiais de existência[102]. O primeiro tema discutiremos mais a frente, com a relação ao segundo temos visto como a identidade social, ou a cultura, tem sido pensada nesta tese como um objeto contestado definindo um território de luta e agenciamento. Como colocado no capítulo I, identidades de classe se constituem como instâncias de um conflito, "guerra de posições", justamente representado como posições de classe negociadas em termos simbólico-materiais como práticas de classe. Como vimos no capítulo II, a relação entre condições materiais de existência e formas práticas de representação têm assumido um caráter reflexivo para o caso que estamos analisando, no sentido de que as práticas representacionais e performances de cultura incorporam, elaboram, criticam e re-interpretam o lugar social dos afrodescendentes e a história de sua constituição, articulando um modo crítico de leitura da história e do lugar dos agentes na história, esta elaboração é a formação de posições de sujeito reafricanizadas no interior da tradição afrodescendente como uma formação discursiva aberta, crítica e multi-referenciada.

Os movimento negros são por diversas vezes citados pelos autores que estão analisando o surgimento dos novos movimentos sociais. Da perspectiva daqueles que faziam a análise no calor do momento, estes movimentos pareciam reunir características próprias que os distinguiam de movimentos anteriores, uma destas é o aspecto de reinvenção da vida cotidiana. Os novos movimentos sociais, se baseiam na "experiência" dos agentes e para esta se voltam quando pretendem "mudar a vida".

> "*A capacidade inovadora desses movimentos parece basear-se menos em seu potencial político e mais em seu potencial, para criar e experimentar formas diferentes de relações sociais quotidianas*"(Evers, 1984: 15).

Estes movimentos romperiam ainda de algumas formas significativas os paradigmas dominantes sobre a representação das classes populares e esse parece ser um ponto altamente relevante. A novidade dos novos movimentos sociais é que eles não "cabiam"

[102] Para uma discussão contemporânea sobre movimentos sociais ver também Alexander, 1998.

nas análises e representações autorizadas sobre a sociedade brasileira. Como colocam Paoli e Sader (1986) a questão tem a ver com representação das classes populares e do seu papel na mudança da história e de como as ciências sociais têm construído um lugar ou categoria sociológica para estes agentes que *desde abajo* procuram construir uma sociabilidade alternativa à hegemônica. A análise clássica de classe parece conturbada neste momento no qual surgiram novos agentes sociais não baseados na oposição de classe tradicional, mas justamente politizando o cotidiano a partir de uma série de heterogeneidades, negros, homossexuais, mulheres, ecologistas, donas-de-casa suburbanas, etc. Nesse sentido, a questão passa pela criação de "*novos significados que acompanham necessariamente as mudanças na prática social*" (Paoli & Sader, 1986: 53). Estes movimentos que surgem formando novos sujeitos políticos, o fazem a partir de uma ressignificação da prática social feita a partir das experiências cotidianas de base, digamos assim, esta ressignificação reservou um lugar para a cultura e a identidade como elementos de organização do lugar político e de sua ação. Tornar-se sujeito da própria história passa a ser então, a partir deste momento, assumir sua própria identidade, este seria um processo de des-alienação (Evers, 1984). Os aspectos inauditos desses movimentos que escapavam a lógica das classes revelavam-se além do mais na sua relativa autonomia em relação aos sujeitos políticos tradicionais como partidos e sindicatos. Baseados em comunidades de bairro, associações de moradores ou redes de vizinhança, os movimentos recriavam os lugares de ação política, seus objetivos e métodos (Durham, 1984). A identidade desdobra-se desse modo numa busca/invenção de coletividades como comunidades que representariam um pacto de homogeneidade interna. Cada heterogeneidade considerada que buscava constituir-se como sujeito nesta comunidade extrai sua "objetividade" de um percepção de carências comuns.

> "*Como as carências podem ser definidas de diferentes modos, em diferentes níveis, os movimentos sociais constituem formas muito flexíveis de mobilização que operam 'cortes' muito diversos uns dos outros, definido coletividades de tipo muito diferente" (desde 'as mulheres', 'os homossexuais' ou 'os negros', até os 'moradores de rua', 'os freqüentadores de um parque público' ou 'os usuários de um serviço').* "(Durham, 1984: 27).

Hoje em dia talvez podemos perceber com algum distanciamento que estas diversas "coletividades" não se eqüivalem exatamente e que as diferenças entre elas refletem de certo modo uma lógica abrangente de reprodução social e de instituição de saberes e

representações legítimas. Por que, o que seria mais relevante para determinar as chances e condições de bem estar de um indivíduo ou grupo social, o parque que freqüenta ou sua cor?

De qualquer modo é importante salientar que esta demanda por resolução de carências se dirigia e dirige em geral ao Estado, de modo que o antagonista dos novos movimentos sociais é, em geral, o Estado ou a gestão dominante do momento, ao qual se faz reivindicações comumente voltadas para ao acesso a benefícios e principalmente demandas voltadas para a criação de novos direitos (Jacobi, 1986; 1987). Assim também esses são movimentos "urbanos" e que tem em geral um pauta urbana de melhoria da condições de vida nas cidades, propõem por outro lado a re-invenção e apropriação da cidade, um aspecto que guarda conexões importantes com a restruturação da esfera pública para os novos movimentos em geral,, mas principalmente para a consciência afrodescendente insurgente crítica na Salvador Reafricanizada, na qual a categoria analítica "identidade" nativizou-se através de processos similares aos descritos acima e marcados pelo que Olivia Cunha chamou de conscientização.

> "*The process of consciousness raising (conscientização), as seen from this point of view, consisted of both a kind of conversion to a militant ethos of sociability based on activism or religion(especially african-based religions such as Candomblé) as well as a reconfiguration of racial terms (with respect to nomenclature)*"(Cunha, 1998: 224.)

Este processo de conscientização é justamente o assumir-se da identidade que constrói um vínculo entre as subjetividades individuais e um projeto histórico de refundação do social, este projeto gestou-se de forma determinada e algo contraditória na reafricanização, como vimos, estas contradições parecem advindas das limitações do ambiente no qual surgiram estas novas discursividades e identidades, assim como da forma específica – culturalmente baseada – que esta agência tomou[103]. Este vínculo toma a "raça" como categoria central de articulação das identidades políticas, das subjetividades individuais e das posições de sujeito discursivas, críticas e reafricanizadas, como o material analisado parece indicar. Para realizar-se teve que propor uma revisão global da auto-imagem nacional e das categorias raciais operantes no mundo cotidiano, uma revisão tendencial rumo a

[103] Para exemplos semelhantes de processos de conscientização racial na América Latina cf. Saa, 2000, Agier & Hoffmann, 1999, Wade, 1998, etc.

polarização brancos e negros, que desconstruísse a tradicional multiplicidade de categorias raciais, espólio espúrio da miscigenação ideológica que teríamos sofrido.

Um dos aspectos mais salientes deste novos movimentos sociais como já enfatizei tem a ver com sua relação com a cidade. O marco paradigmático da análise parece ser aquele que identifica uma transição das lutas da classe trabalhadora da esfera da produção, ou do trabalho em si, para a esfera da reprodução social da classe trabalhadora, ou seja, a esfera do consumo de bens e serviços necessários à reprodução social das populações. Este movimento de massas que deu conteúdo de combatividade à redemocratização foi capitando pelo movimento sindical renascido nas greves do final dos anos 70 no ABC paulista, mas este impulso de conquista de direitos e de reivindicação também esteve presente em outras formas de organização da "classe trabalhadora".

> "*O conflito na fábrica ganha as ruas, encontra a solidariedade popular e, ao generalizar-se, lança o germe da organização popular nos bairros. (..) A constituição destes novos atores políticos, os movimentos populares – que nascem e se mantêm profunda relação com o movimento operário e sindical – amplia a arena do conflito social envolvendo o Estado a partir da questão urbana, do poder local, das políticas públicas*"(Bava, 1988: 288)

Percebe-se nessa análise o esforço de enquadrar os novos movimentos sociais em uma chave que os articule com as análises clássicas de classe. É a partir do apoio popular às greves que o cotidiano dos bairros se politiza, que a questão urbana surge e que a dinâmica da luta se transfere da esfera da produção para esfera do consumo e da vida no trabalho para o mundo da vida cotidiana. A possibilidade de uma politização que percorresse outros caminhos e na verdade inventasse novos espaços não parece prevista nesse modelo. Ora, a identidade, a diferença e a cultura são fatores estruturantes para a idéia de comunidades, como vimos. Representam nesse caso a possibilidade de politização do cotidiano e da vida privada na medida em que permitem estabelecer o vínculo entre "existências atomizadas" e o processo histórico-político na esfera pública. O bairro, reconquistado como território da identidade torna-se peça chave na montagem desta estrutura de comunicação entre a política, a cultura, o agente e a estrutura social. Assim também com a cidade de um modo em geral que passa a ser o foco para uma "questão urbana" que ganha vários novos contornos nesse momento se politizando como objeto conceitual e sendo politizada como arena de disputas políticas, por bem-estar, cidadania e

direitos culturais, inclusive o "direito à cidade", como está bem expresso no evento ocorrido em 1983, "A Cidade e a Cultura". Um dos debates do evento, "Movimentos Sociais e a Questão Cultural de São Paulo", pode dar uma idéia das diversas interfaces constituídas em torno da questão urbana entre os mas diversos movimentos sociais, inclusive o negro, que através de um dos militantes presentes (Rafael Pinto) chega a reivindicar uma Comissão de Cultura Negra na secretaria municipal de Cultura (1984) .

A relação entre identidade/cultura negra e território está bem estabelecida na literatura e parece evidente para o caso de Salvador que estamos considerando[104]. Esta reconquista do território como estratégia de formação de ambientes sociais politizados significa também, por outro lado, a introdução da problemática racial na esfera pública, tão agressivamente anti-identidade negra, em Salvador. A cidade de Salvador, na qual 60% dos moradores vive em habitações "informais" (Souza, 2000), tem sofrido intensas transformações no curso do período que analisamos, estas podem ser sintetizadas em dois vetores principais que são relevantes para nossa análise. O primeiro está associado a um "redesenho" da cidade voltado para definir o seu encontro com a presumida vocação turística e para o comércio e serviços, estas transformações significam por outro lado um forte investimento em equipamentos de lazer e no incentivo a projetos culturais que tornem a cidade culturalmente atrativa todo o ano e não só no carnaval. Este é um projeto acalentado há uma década pelo grupo político no poder e conta com evidente aprovação das classes média e da opinião pública local, que assistem com ufanismo ao crescimento do padrão de consumo cultural (Gordilho, 2000; Rodrigues, 1999). Este é um vetor modernizante, mas num sentido restrito que incorpora modernização aos equipamentos urbanos centrais, de uso púbico e privado, mas preserva estruturas de desigualdade e uma efetiva sub-cidadania para a maioria da população. Angela Gordilho de Souza coloca muito bem:

> *"Entende-se que as atuais políticas de melhorias urbanas e habitacionais, longe de representarem a 'produção de bens de consumo coletivo para melhores condições de 'reprodução da força de trabalho' ou resposta às 'lutas urbanas' que se manifestaram fortemente nas décadas de 1970 e 1980, aparecem como exigência da própria possibilidade de inserção econômica dos lugares no mercado e em circuitos globalizados. Mais do que políticas sociais*

[104] Sobre territorialidades negras cf. p. ex. Rolnik, 1989; 1997; Bandeira, 1988 e outros.

em si, representam novas demandas econômicas na renovação de padrões produtivos"(Souza, 2000: 96).

Este vetor modernizante/turístico compôs o ambiente geral da reafricanização em sua fase final a partir dos anos 90, mas é o outro vetor o maior protagonista do processo. Estamos falando da re-invenção da cidade como territórios negros que tem se processado em diversas partes da cidade mas com maior ênfase na Liberdade e no Pelourinho (Centro Histórico de Salvador). Esta re-invenção assumiu dois procedimentos básicos, primeiro a imposição de narrativas alternativas para o empreendimento de significação, configurando uma verdadeira batalha pela representação da cidade e de seus lugares, esta batalha travou-se principalmente no carnaval e as suas armas foram as músicas dos blocos afro que divulgaram a mensagem "comunitária" de seus bairros de origem representando nesta tarefa de enunciação as comunidades e associando a identidade comunitária, e a própria comunidade, a este trabalho de representação levado a efeito por agentes sociais determinados, no caso os blocos afro, especificamente o Olodum para o Pelourinho e o Ilê Aiyê para a Liberdade. Outro procedimento é aquele imediatamente representado pela ocupação pública dos espaços e sua ressignificação através de práticas específicas que, poderíamos dizer, são performáticas, tal como ocorre no carnaval e em outras manifestações populares como a terça da benção, festas de largo e eventos políticos como demonstrações e protestos. Esta ocupação cultural dos espaços da cidade como uma performance política guarda analogia com um fenômeno algo distante mas de intenso significado para as políticas urbanas contra-hegemônicas e populares: os quebra-quebras.

Quase poderíamos dizer que existe no Brasil uma tradição de protesto popular representado pelo quebra-quebra, os atos espontâneos de destruição e revolta contra instalações e prédios públicos ou contra aqueles que representem o prestador ineficaz ou aviltante de algum serviço para a população pobre. Apesar de serem considerados em certos sentido pré-modernos ou pré-políticos dado sua espontaneidade e inorganicidade, estes movimentos preservam um caráter altamente moderno e urbano definido por sua relação com os serviços e, mais importante, é a própria modernização que cria as massas urbanas periferalizadas que vão se revoltar contra o aumento dos ônibus ou contra o atraso dos trens, nesse sentido as turbas urbanas são modernas e um produto da modernização. O que parece em jogo, de qualquer modo, é a ação direta das massas coagidas por uma super-

exploração e levadas à revolta num ambiente de poucas alternativas de representação política (Moisés, 1981). José Álvaro Moisés lembra os distúrbios urbanos de 1947 em São Paulo por ocasião de um aumento de transporte coletivo considerado abusivo à época. Centenas de bondes e trens foram danificados, 30 foram complemente destruídos. Valladares analisa os quebra-quebras de operários da construção civil em 1979 e Nunes chegou a fazer um inventário dos ataques a trens e ônibus em São Paulo e no Rio de Janeiro entre 1977 e 1981. Neste casos salienta-se a ação direta das massas desorganizadas como única forma de se fazer ouvir e de exteriorizar a raiva e a frustração em um ambiente sem canais de representação e solução de demandas negociadas que fosse válido e transparente, como partidos ou órgãos de classe. Ora, como estas massas são as mais desasisstidas e tem seus direitos definidos justamente como consumidores de serviços urbanos, não têm como se organizar como sujeitos políticos no ambiente das estruturas classistas tradicionais. Só lhes resta o recurso estrito de impor a revolta com as próprias mãos. (Valladares, 1981; Nunes, 1981). Outros trabalhos procuram analisar a relação entre "*posição estrutural de classe e a atuação histórica que seria resultado dessa posição*"(Moisés & Martinez-Alier, 1977: 21). Os autores tem sensibilidade para demonstrar o conteúdo simbólico destes eventos, marcados além do mais pelo sentimento de identidade derivado da submissão à condições comuns de vida materializadas pelo uso precário e perigoso do transporte coletivo. Nesse sentido, os alvos dos ataques, como os postos de segurança, parecem escolhidos não só pelo alcance material imediato mas pelo sentido simbólico de sua destruição. Em qualquer situação, entretanto, estes movimentos se colocam como a articulação de uma "*vontade própria*" das massas desorganizadas mas identificadas por condições de existência semelhantes. O denso e rico artigo de Moisés & Martinez-Alier representa bem uma análise qualificada dos quebra-quebras mais famosos, escrita além do mais quase que em cima dos acontecimentos. Revela além do aspectos já citados tais como a super-exploração do trabalhador, outros como a interdição das condições normais de sua reprodução social e biológica diante de um quadro de pobreza e extrema periferalização que, é importante dizer, dá corpo espacial a uma desigualdade social na medida em que morando muito longe dos locais de trabalho os "populares" precisam de uma cota extra de sacrifício diário para se deslocar de seus bairros de residência até os locais de trabalho. São estes suburbanos que irritados com os constantes acidentes e atrasos na RFF (Rede

Ferroviária Federal) desencadeiam a partir de 1974 uma "*vaga de quebra-quebras*" na qual por volta de três mil pessoas participaram. Os eventos têm assim uma aparência de revolta cega, mas preservam um conteúdo político de inconformismo e um conteúdo simbólico de evento significativo.

Antonio Arantes pôde, ao analisar outros quebra-quebras na década de 80, formular a interpretação teórica mais geral que é a base para minha analogia entre estes eventos violentos e a ocupação pública das ruas em Salvador como um instrumento de conversão dos territórios da cidade em espaços reafricanizados contestados. Criticando à dissociação teórica entre práticas sociais e o espaço urbano, entendido como paisagem socialmente construída e instituída como ambiente reflexivo para a ação social, Arantes propõe uma reconsideração do tema dos saques que os considere como "*ação (articulação pragmática entre meios e fins) e atuação(enunciado simbólico): rito, teatro e, por vezes, festa*"(Arantes, 2000: 88). Nesse sentido os saques são práticas sociais ao mesmo tempo "pragmáticas" e "simbólicas" e ambos os aspectos parecem auto-constitutivos do espaço urbano como lugar da ação social. A ação social simbólica e pragmática ao realizar um objetivo produz um enunciado, como um ato público performado ou uma festa que extrai sua eficácia não da encenação ritual de um conteúdo preexistente mas de sua capacidade de instituição social do espaço social. Ora, não podemos deixar de lembrar como Hamilton Cardoso se refere ao primeiro ato público do MNU em 1978: "*O ato, ao mesmo tempo que um protesto era uma festa. A rua, a praça, estavam momentaneamente liberadas.* (Cardoso, 1978, p. 33). Liberadas do racismo para a ação instituinte afrodescendente que recriava momentaneamente a rua como placo para sua manifestação num exercício político de liberdade e de libertação. A constituição deste "território liberado" não é, todavia, divorciada ou exterior às práticas sociais determinadas que o criaram, nem é indiferente, por outro lado, ao uso consciente e político do espaço urbano, as escadarias do Municipal, como palco para a ação consciente performada. Do mesmo modo em Salvador, a re-criação do Pelourinho "coração da vida popular baiana", como coração da negritude urbana, só foi possível pela negociação intensa em torno dos significados diversos empenhados naquele sítio. No curso da reafricanização agentes sociais negros habilitaram-se "culturalmente" como mais um dos atores/autores

envolvidos no processo de sedimentação de sentido no Pelourinho[105], garantindo a instalação de um dialética nova e africanizada entre o Patrimônio Histórico edificado e os sujeitos sociais incorporados àquele espaço, (Pinho, 1998; 1999).

Os saques e depredações podem ser considerados em termos de sua dupla eficiência como produtores de efeitos práticos sobre ação social que são a mesmo tempo simbólicos e materiais, assim como mediados pela ação dos agentes. Nesse sentido, a própria formação dos agentes para as práticas do distúrbio pode ser reconsiderada como instância simbólica de produção de uma vontade para ação como a emergência de uma consciência rebelde ou insurgente. O autor sintetiza:

> "*Argumento que as manifestações de rua – (...) – consagram ritualmente configurações particulares do espaço urbano e que essas configurações, ao serem incorporadas à experiência e à memória, fornecem material cênico e cartográfico às práticas sociais*"(Arantes, 2000: 91).

Essa abordagem é bastante diferente daquelas outras que concebem as encenações sociais ritualizadas como a representação exteriorizada do social. Aqui vemos, inversamente, que a constituição de referências simbólicas como paisagens é um processo ativo e reflexivo que leva em consideração o caráter retroativo da ação social como ação simbolicamente orientada. O ritual é aqui entendido como performance que tem um rendimento ou produtividade simbólica e política.

> "*Saques e quebra-quebras são performances de protesto, ritos que - em um código que faz parte da cultura política popular e que exige parâmetros espaço-temporais adequados – reafirmam e modificam o espaço público como lugar político*"(Arantes, 2000: 103).

É justamente pela ocupação performada das ruas, processo mais disputado e beligerante do que poderíamos suspeitar a primeira vista, que agentes sociais negros vão recompondo a cartografia simbólico-política da cidade do Salvador. Disputando palmo a palmo o espaço, afrodescendentes têm enfrentado, como vimos, a opinião pública e mesmo a polícia para realizarem suas performances públicas em Salvador, a encenação destas porta em seu aspecto semântico um conteúdo de afirmação cultural como a construção de uma posicionalidade político cultural em torno de ritos e mitos de identidade, do ponto de vista pragmático, todavia, esta encenação representa justamente a disputa política pela

[105] Junto com o Poder Público, a indústria do turismo, a literatura, etc.

constituição do lugar, ou do percurso, como um espaço público político. No carnaval, ocupando as ruas em desfiles alegóricos onde vão marchando os vivos e os mortos, a performance das identidades se desenrola em seu palco privilegiado como vimos no capítulo III. Estratégias de política espacial se realizam também onde se cristalizam outras tensões simbólicas do território, assim como em outros eventos como as passeatas[106] e festas populares como a terça da benção[107] e os ensaios dos blocos afro. A própria presença afrodescendente encenada nas ruas como uma tática de reinvenção da visualidade corporal individual, como também vimos no capítulo III, representa a densidade cultural e a potencialidade pública de performances simbólicas orientadas para usos inventivos das paisagens, dos corpos e da relação paisagem/corpo negro. Na medida em que estas representações públicas e populares "des-representam"[108] as imagens estereotípicas associadas ao negro, fornecendo novos modelos de representação de si, conectam a ocupação dos espaços com a reinvenção de formas narrativas alternativas e contra-hegemônicas, como tivemos oportunidade de ver. Estas disputas políticas de identificação e posições sócio-espaciais estão, além disso, informadas por vetores desteritorializantes, esta desteritorialização é por sua vez ela própria vetor para a politização do espaço e seu descolamento das estruturas de representação tradicionais e hegemonizadas, sua reinterpretação que desafia geografias codificadas – do corpo, da pele, do lugar, do gênero, etc. - estabelece pontos de apoio e expansão para diáspora africana, fractal e auto-instituinte, como um processo de tradução crítica e reiterativa(Gupta & Ferguson, 2000; Moura, 2001).

Esta "guerra dos lugares"[109] ou posições (Arantes, 2001) também é uma plataforma para a transformação da esfera pública em Salvador, para sua racialização e politização. Através das lutas territoriais o mundo da vida e da experiência cotidiana se reconecta à identidade coletiva histórica e às subjetividades individuais, como mostra por exemplo Agier(1998). O debate em torno de uma esfera pública negra é incipiente no Brasil, mas

---

[106] Uma das canções do Ilê diz justamente: "*Na passeata, a nossa tem que ser lavada/África, a nossa honra tem que ser lavada*". "População Magoada" de Neve e Genivaldo Evangelista.

[107] Sobre festas populares, como a Terça da Benção no Pelourinho, lavagens e festas-de-largo e sobre suas transformações cf. p. ex. Serra, 2000 e outros.

[108] Sobre des-representação cf. Teixeira, 2000.

[109] Sobre guerra de lugares Arantes comenta sobre o centro contestado de São Paulo como um local onde "*lugares de centralidade de uma sociedade fragmentada em guerra consigo mesma*" (2000: 129) se desenvolvem.

tende a crescer na razão direta do protagonismo político negro. Este debate deve levar em consideração justamente a relação entre o mundo da vida privada e cotidiana – o mundo dos insultos e piadas racistas, das negociações raciais *ad hoc*, etc. – e o mundo da vida pública e política, onde os agentes sociais interagem em termos coletivos e políticos e onde as representações sobre o negro são instituídas e hegemonizadas. Uma das arenas privilegiadas para estes embates entre vida pública e privada é justamente o espaço urbano ressignificado através de práticas sociais performadas. Este reconhecimento coloca entretanto outras questões, notadamente, com relação à formação de esferas públicas como espaços públicos. Rogério Proença Leite discute, nesse sentido, as dificuldades desta passagem teórica. Para ele, antes de mais nada, é preciso distinguir 1)espaços urbanos de uso público (*Public property*) , 2)a esfera pública como uma arena discursiva política e 3)Espaços Públicos, que tem sua constituição pela convergência, que não é automática, entre as outras duas formações: espaços urbanos formados pela prática social espacial e esferas públicas formadas pela prática social política ou comunicacional. O espaço público seria compreendido pelo tipo de interação ou prática social que nele se desenvolve e que afinal o constituiria. O dissenso e a divergência, como convivência de diferentes e a possibilidade de enfrentamento público, constróem espaços urbanos em *locus* da confrontação política configurando-os como espaços públicos. Rogério, assim como Arantes, chama atenção para a interação indispensável entre categorias de ação e de espaço para a formação destes espaços, ou seja, esferas públicas materializam-se em espaços públicos através da ação social política conduzida pelo "desentendimento" (Leite, 2000). É a disputa pública ritualizada de espaços de uso público(urbanos) que politiza as relações sócio-espaciais de modo a instituir esferas de negociação como esferas públicas.

Diante da importância do debate sobre esferas públicas convém retomar muito brevemente a formulação em Habermas assim como a crítica feminista e negra a estas formulações. Em "*The Structural Transformation of the Public Sphere*" ({1962} 1998) Habermas reconstitui a formação histórica da esfera pública como a formação de uma categoria especificamente burguesa, capaz de conceituar a separação entre estado e sociedade. Esta esfera, formada dentre outras coisas pelo desenvolvimento da imprensa e do mercado livre, pressupõe a argumentação razoável como forma de administração de

interesses. Habermas chama a atenção para o fato que o *status* de homem privado embute a idéia de proprietário, inclusive porque o mesmo processo que "*converted culture into a commodity (...)established the public as a principle inclusive*" ({1962} 1998: 37). Estas formulações de Habermas tem sido alvo de críticas dirigidas a aspectos da teoria que de certo ponto de vista pareceriam excludentes porque associariam a idéia de agente pleno nesta esfera à posição de sujeito historicamente ocupada pelo Homem Branco. Para Habermas, por outro lado, os eventos históricos decisivos para a implantação da modernidade foram eventos europeus (ou brancos) tais como a Reforma, a Revolução Francesa e o Iluminismo, sendo assim a modernidade é um fenômeno essencialmente europeu. Ora, poderíamos argumentar, como Dussel, que a conquista das Américas, a escravização de milhões de africanos e a subjugação de povos nativos por todo o mundo também tem papel fundamental na constituição da modernidade, se aceitarmos considera-la para além dos aspectos normativos e ideais tão caros a certa tradição sociológica (Dussel, 1995).

A partir da crítica feminista de Nancy Fraser ao "*The Structural Transformation of Public Sphere*", o debate sobre esferas públicas alternativas orienta-se em direção à construção do que ela chama de uma Esfera Pública Pós-Moderna, esta erigiria-se fundamentalmente a partir de três pontos: 1) o reconhecimento de que a constituição de uma Esfera Pública realmente pública requer não a suspensão – como a autora acredita que Habermas pressupõe - mas a superação das desigualdades sociais, ou seja não podemos considerar que os participantes entram na arena discursiva como se fossem iguais sendo tão desiguais, ou seja a esfera pública burguesa exclui trabalhadores, mulheres e minorias étnicas; 2) múltiplas esferas públicas alternativas são preferíveis a uma esfera abrangente, por que as desigualdades não estão superadas e os recursos discursivos dos diferentes agentes sociais não são equiparáveis na situação presente, esferas públicas parciais ou paralelas permitiriam a institucionalização e a formação de públicos alternativos – ou contra-públicos - ao público burguês e capaz de confronta-lo; 3) uma esfera pública pós-moderna pautar-se-ia, por fim, pela inclusão de temas antes relegados à esfera privada, ou seja, deveria alargar-se para incluir questões antes vistas como fora do alcance da política e para além do interesse público como, por exemplo, a sexualidade. Esferas Públicas subordinadas, formadas por arenas paralelas, constituiriam , por fim, contra-públicos ou

esferas públicas alternativas capazes de equacionar ou criticar os falsos pressupostos universalizantes da esfera pública burguesa (Fraser, 1990; 1995).

Esta crítica rapidamente moveu-se do campo feminista para a discussão racial. O debate norte-americano sobre a *Black Public Sphere* além de concordar com os argumentos gerais de Fraser invoca uma relação determinada dos afrodescedentes com a indústria cultural e a circulação de mercadorias, como elementos constitutivos destes contra-públicos negros. Com todas as contradições daí advindas, na medida em que, quer seja como prática de resistência ou efeito da alienação, a participação na esfera do consumo implica em exercício de poder econômico. Por outro lado, a história da escravidão demonstra como africanos e seus descendentes entram no mundo burguês não como agentes livres mas como mercadorias, por definição excluídos das discussões públicas, o que implica reconhecer que a esfera pública em países escravistas formou-se pela exclusão necessária dos negros. (Hanchard, 1996; Appadurai, 1994; Dawson, 1994) . Vejamos que no Brasil Joaquim Nabuco, por exemplo, escreve em "O Abolicionismo": "*A Propaganda abolicionista, com efeito, não se dirige aos escravos*" (Nabuco, 2000: 17), indicando claramente que os escravos nunca foram interlocutores legítimos para participar dos debates públicos sobre sua própria condição. Seriam, na verdade, mercadorias capazes de conferir a seus proprietários o título de acesso a esfera pública branca no Brasil. Nesse sentido a equação: mercadoria, propriedade e homem público é completamente pervertida no Brasil e em outros países com história escravista. Se o homem burguês era o proprietário, o homem escravo era a sua propriedade. Essa relação representava na verdade o controle sobre o processo produtivo, a hegemonização cultural e poder sobre a organização do Estado.

Michael Hanchard têm procurado discutir, nesse sentido, as implicações da esfera pública brasileira como essencialmente racialista e excludente. De sua perspectiva, afrodescendentes no Brasil têm uma cidadania "*contigente e parcial (...), obtida apenas como resultado de sua próprias lutas políticas, que ultrapassaram os limites do discurso liberal*" (Hanchard, 1996: 43), enquanto que a identificação entre a condição de ser branco e a cidadania parece natural e uma conseqüência da modernização. A partir do episódio de Ana Flávia de Azeredo, a filha do governador do Espírito Santo que foi vítima de uma situação de violenta de discriminação racial, Hanchard coloca em questão a relação entre as

esferas pública e privada para aqueles envolvidos em relações interraciais. O racismo e a opressão racial, na verdade, constituiriam a esfera pública brasileira, que seria "contaminada" a partir das esferas privadas. A esfera pública - entendida como "câmara" em que reverberam movimentos que surgem em outros espaços e aí ganham visibilidade e espaço para negociação – estria assim comprometida pelo *bias* racista. A esfera pública para este autor é, também, o lugar onde os Outros do ocidente seriam deslocados e marginalizados, uma esfera de exclusão e não de inclusão, o papel dos movimentos negros sendo, assim, o de forçar a inclusão, em outros termos, de questões raciais na esfera pública agredindo sua imagem homogênea e branca (Hanchard, 1996). Hanchard ainda insiste: "*Devido à sua localização subordinada dentro da esfera pública burguesa, os grupos marginalizados criam* ***comunidades territoriais e epistemológicas*** *para si mesmos*"(Hanchard, 1996: 43)(ênfase adicional). A criação de comunidades e territórios como alternativas à exclusão da esfera pública branca parece coerente com o que vimos sobre formação de territorialidades negras e na verdade parece descrever com perfeição o fenômeno de reinvenção da cidade de seus lugares como espaços de articulação de uma representação positivada dos negros e de nossas práticas culturais que testemunhamos em Salvador. Esta representação se inscreve como um estágio estratégico na política da representação reafricanizada em Salvador. O Pelourinho e a Liberdade, freqüentemente comparados a outros territórios negros da diáspora se constituem tanto internamente como externamente como suportes para a visibilidade da questão racial e para sua politização[110].

Sérgio Costa, em dois artigos diferentes, avança algumas contribuições ao debate. A inclusão de questões determinadas na esfera pública, realizada por movimentos sociais politiza o cotidiano através de sua ligação a determinadas arenas de discussão que são públicas. A passagem do "mundo da vida", o cotidiano, para a esfera pública dar-se-ia não apenas através de um deslocamento mas de uma redefinição que altera as conexões entre público e privado, assim como define espaços públicos alternativos[111], impondo pautas e veiculando informações extra-oficiais concorrentes para formação de novos consensos (Costa, 1997a;1997b): "*A emergência de novos atores coletivos representa, genericamente, o alargamento das fronteiras temáticas do espaço público...*" (Costa,

[110] Sobre a representação afro-brasileira em espaços públicos cf. tb. D'adeski, 1997.
[111] Espaços públicos aqui com o sentido de esferas públicas discursivas.

1997a: 188). Nesse sentido, novos atores sociais se definem principalmente como novos interlocutores que forçam a entrada no proscênio público, em um processo de redefinição dos debate pela definição de temas e de pautas comuns a toda sociedade, assim considerados como questões públicas. Os movimentos sociais negros - culturais e políticos - parecem se enquadrar plenamente neste processo. Um processo marcado pelo redirecionamento de questões da esfera privada - a cor da pele, o racismo operando no plano da relações interpessoais, a religião Afro-Brasileira, o cotidiano imediato e periférico das bairros negros, etc. - para a arena pública, através da inclusão de discursividades negras, como um novo sujeito, como um pólo ou eixo de articulação de miríades de vozes que se encontram e se cristalizam neste processo de enunciação coletiva (Costa, 1997a; 1997b; Sader, 1995).

A consciência insurgente materializada através da "atividade consciente" em práticas e performances político-culturais manifesta a interação entre as duas linhas narrativas de interpretação e ação política, aquela da longa duração de um processo histórico consubstanciada na formação de um sujeito afrodescendente formado nas lutas por libertação, autonomia e dignidade; e aquela outra formada pelo ambiente e questões emergentes no período da redemocratização, pautada pelas questões da identidade, da relação público e privado, e pela tensão entre marxismo e culturalismo(afrocêntrismo). Esta convergência está concretizada na ação múltipla do movimento negro em Salvador, construído e retroalimentado pelos desenvolvimentos específicos e concretos da reafricanização, nomeadamente: a centralidade do candomblé e da cultura negra; o papel institucional e simbólico dos blocos afro; a reinvenção de si e do corpo negro através de estratégias de reversão de estereótipos e auto-estilização; a reconquista da cidade e a produção de lugares simbólicos/territoriais como espaços públicos (Leite, 2000).

No vivido e no concreto estes elementos estão constantemente interligados e extraem coerência provisória da ação simbolicamente orientada do agente social afrodescendente em busca da liberdade. O moderno movimento negro baiano, inspirado pelas novas conexões da diáspora africana tais como as lutas de libertação colonial na África e os movimentos soul e Black Power nos Estados Unidos inventou, nesse sentido, espaços de liberdade, conquistados à hegemonia político-racial local, dentre estes o próprio bairro da Liberdade, reinventado como o território negro por excelência, nesse processo

politizou e introduziu novos temas e linguagens no meio negro tradicional, assim como politizou e racializou a esfera pública em Salvador.

5.2. Consciência Insurgente e Crítica da Representação

A consciência insurgente crítica afrodescendente foi pressuposta como atuando através da ação política de determinados agentes sociais e na verdade os constituindo ao longo da História, da história das representações e da representação da História como uma narrativa de emancipação e de luta pela liberdade dos escravos e de seus descendentes. Esta luta encontrou-se com o ambiente histórico e político-cultural da abertura democrática dando origem a inflexão contemporânea que chamamos de movimento negro moderno e que tem seu representante mais conhecido no MNU. Esta consciência insurgente está identificada com as raízes do "protesto negro", na medida em que se constitui como a formação de uma perspectiva crítica a partir da qual as representações dominantes sobre raças e relações raciais no Brasil tem sido contestadas. Esta perspectiva formou-se através da História e da história das representações sobre a História e sobre o papel dos negros na História como uma revisão política e discursiva que se acumula e associa, conecta e transfigura continuamente para dizer não ao racismo, à desigualdade e à subordinação racial. A consciência insurgente é assim uma plataforma histórica e construída nas lutas que pode ser pensada como território de articulação discursiva, elemento estratégico na constituição de um sujeito político afrodescendente, ocuparia assim com vantagem o lugar representado da "cultura negra" como centro articulador da identidade afrodescendente moderna. Não como um centro "pesado", reposto como a origem ou fundamento, mas como um centro "leve", presumido como a junção ou articulação crítica produzida e representada na História, só existindo assim em seus contextos contingentes. Na seção anterior vimos como esta consciência pôde ser materializada através da ação significativa de homens e mulheres que construíram o movimento negro brasileiro moderno. Nesse sentido, voltamos o olhar para a "atividade consciente", agência crítica afrodescendente que cria a diferença na história e a partir desta diferença a transforma como uma iniciativa propriamente política e organizada.

Nesta seção procurarei explorar outros aspectos dessa consciência insurgente manifestados mais propriamente no campo das representações ou da reflexão associadas ao "protesto negro" e suas contradições e articulação com a produção de interpretações

legítimas e potencial crítico. O protesto negro coloca-se em Florestan Fernandes como um resposta à situação de exclusão e marginalização do negro na sociedade de classes em formação no Brasil. Uma resposta da consciência e ação negras que formaram-se nos anos 20 e seguiram daí pra frente com suas práticas específicas e contradições próprias. A idéia central que interessa é aquela de insubordinação ideológica ou da produção de contra interpretações da situação racial. Esta contra-interpretação ou "*diagnóstico racial*" motivou a organização negra em torno de aparatos institucionais e ideológicos bem específicos como os clubes negros, as associações, a imprensa negra, etc. Diferentemente da ação concreta materializada na ação ou agência, interessa aqui perceber o caráter de mediação intelectual necessária para formação de uma consciência rebelde e transformadora das representações dominantes sobre o negro, assim como de seu lugar na estrutura social. Sendo assim, a emancipação política e material está compreendida por essa emancipação intelectual que passa pela des-alienação negra e sua libertação ideológica e subjetiva das representações racistas. A ação afrodescendente transformadora, "atividade consciente", articula-se e na verdade pressupõe uma consciência emancipada ou em busca de emancipação, a formação dessa consciência insubordinada é um processo histórico e materialmente sobre-determinado como temos visto, não representando assim uma iluminação desencarnada dos processos sociais, mas está inversamente embebida deles. Esta consciência têm surgido como uma consciência "racial" que paradoxalmente demanda emancipar-se do peso do racismo construindo identidade contra a identidade branca. "*Em termos culturais, o negro e o mulato, se viram condenados a serem o OUTRO, ou seja, um réplica sem grandeza dos 'brancos de segunda ordem*'" (Fernandes, 1989: 46). A emancipação de si pretende ser assim a expulsão, exorcismo, dos estereótipos negros e, principalmente, da relação determinada entre o branco representado e sua réplica impossível e sempre precária, o negro. Ou, como coloca Bhabha para a situação colonial de um modo em geral, o colonizado é produzido com relação ao colonizador, ou como o colonizador representado, através da "mímica" que de certo modo comenta as diferenças constituídas pela violência colonial de modo irônico (Bhabha, 2002). O homem negro "imita" o homem branco como um modo de libertar-se de si através da negação daquilo que ele justamente não tem como negar, sua cor, ou origem racial, ou seja, sua origem como um sujeito colonial subalterno. O passo adiante para a libertação desta condição

mímica, insuperável e insuportável, é a "*descolonização mental completa e global do negro*"(Fernandes, 1989: 53) levada a efeito por uma "exercício de inteligência" ou auto-esclarecimento, tarefa fundamental do intelectual negro.

> "*Se a medida de 'todas as coisas' sair de dentro do protesto negro e do calibre criador do intelectual negro estará ocorrendo, automaticamente, um desmoronamento do mundo dos brancos, que será sintomático um novo começo de uma nova época cultural na história do homem e das civilizações no Brasil*" (Fernandes, 1989: 53).

Fernandes, não podemos esquecer, escreve este trecho sob o marco utópico da revolução socialista no Brasil, para ele o homem negro encarnaria a dupla contradição nacional, como trabalhador e como negro, de modo que sua emancipação significaria desafiar a estrutura colonial do capitalismo brasileiro. O mundo negro é assim a contradição do mundo branco, a tomada de consciência racial e operária significa, nesta sua versão entusiasmada, uma transformação que mudará o Brasil para o sempre.

Ora, para mudar o Brasil o negro deveria mudar primeiro a si próprio. A proposta de emancipação negra como libertação de si do negro é um tema forte na discussão que procuro desenvolver aqui e é na obra de Fanon, provavelmente o intelectual negro que fez a reflexão mais influente sobre a questão, que esta des-alienação parece ganhar formulação clássica.

> "*O negro é o 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. O problema é fundamental. Pretendemos nada menos do que libertar o homem de cor de si mesmo.*"(Fanon, 1983(1952): 10).

A fixação do negro neste centro é obra do empreendimento colonial que opera subjetivamente pela eleição do negro como negação do branco e do branco - sua aparência, cultura, civilização, modos e linguagem - como pólo desejável e sempre imitado. Na sujeição colonial está implicada a eleição da metrópole como parâmetro de bom gosto, refinamento e cultura, a libertação do negro como sujeito colonial passa assim pela recusa a esta imposição de periferalidade e subalternização. A linguagem psicanalítica de Fanon o permite descrever com precisão os meandros da identificação problemática de si do negro através de um jogo de espelhos e de diferenciações entre o ego negro formado com um super ego branco que se representa nas interdições e culpas raciais/morais. Por outro lado,

o id, pulsante zona sombria de desejos e pulsões inconfessáveis e brutais, é para a civilização ocidental, o próprio negro. A relação racial no contexto colonial está assim intrinsecamente pervertida entre os dois pólos, o homem branco e o homem negro, o primeiro necessita do negro como o "bode expiatório" que vem a ser a objetificação de tudo que seu inconsciente fabrica como sujo, degradante, animal e ainda assim sensual e autêntico. O negro, por sua vez, necessita do branco como ideal de beleza, civilização e de todos os valores que passaram a ser identificados como os valores do progresso e da civilização. A situação total, por conseguinte, é de dominação e alienação recíproca:

> "*A situação de imposição cultural a que o negro está submetido domina-o efetivamente, penetrando até o seu inconsciente. O inconsciente deste é em boa parte branco(..). Vários dos defeitos que são personificados pela cor preta tem a mesma representação no inconsciente do negro inferiorizado. Daí a necessidade de se negar*"(G.E.P.A[112]., 1981: 21).

De se negar e de negar esta negação afirmando-se, como veremos. A produção da inferioridade negra é um processo que para se completar precisa atingir a consciência, a subjetividade do negro, na verdade produzindo-a como o resíduo colonial de uma estrutura de dominação na qual "*o colono é fabricado* (assim) *como o indígena*"(Sartre, 1968a: 36), negar esta dominação é também neste caso negar seus efeitos sobre a personalidade. É o colonialismo e o neocolonialismo que produzem dominantes e subalternos como figuras da representação e como complexos subjetivos/psicológicos. A identidade de si e o lugar na história. A fixação de um é a garantia de reprodução do outro.

> "*Assim a opressão se justifica por si mesma: os opressores produzem e conservam pela força os males que tornam a seus olhos, o oprimido cada vez mais semelhante ao que era preciso que ele fosse para merecer sua sorte*"(Sartre, 1968a: 45).

Tudo parece, desse modo, fazer sentido no mundo colonial, na medida em que o negro é o responsável pelo seu atraso e exploração que na verdade significa, do ponto de vista branco, sua requalificação e mesmo salvação, na medida em que o através da empresa colonial o negro teria sido alcançado pela mão branca da civilização. Talvez o aspecto mais complexo e menos explorado deste debate seja justamente a formação do branco como um lugar alternativo e complementar ao do negro. Negros e brancos, figuras coloniais, são o

[112] Grupo de Estudos do Pensamento Político Africano do Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

resultado de um mesmo processo, a emancipação de um poderia ser a libertação para o outro. Para o negro, entretanto, os caminhos são próprios e a ele cabe a tarefa desalienante porque é ele o grande subordinado que tem em si mesmo e na superação de si a chave para a transcendência do sistema. É nesse sentido que a negritude, "alma negra", é a contradição do sistema colonial que aponta para a negação do próprio sistema. A criação desta alma negra, formalizada na literatura da "negritude", é um passo necessário para um mundo sem raças. Racismo anti-racista:

> *"O negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: ele é preto. Está pois encurralado na autenticidade: insultado, avassalado, reergue-se apanha a palavra 'preto' que lhe atiraram qual uma pedra, reivindica-se negro, perante o branco, na altivez. A unidade final, que aproximará a todos os oprimidos no mesmo combate, deve ser precedida na colônias por isso que eu chamaria momento da separação ou da negatividade:* ***este racismo anti-racista é o único caminho capaz de levar a abolição das diferenças de raça***"(Sartre, 1968b: 94).(ênfase adicional)

A negritude, ou em termos mais gerais, a construção da identidade negra como uma identidade cultural e histórica materializada na raça e na cultura, é um momento necessário e incontornável para a apresentação do negro como um ser humano diante do homem branco. Ainda que amparada por uma diferenciação racial equívoca, espúria e mesmo perigosa, este momento da separação é necessário para alcançar-se do momento de superação. A consciência negra é a forma abstrata de identificação racial coletiva como uma crítica ao *status quo* colonial, neocolonial ou pós-colonial, para libertar-se de si, o negro precisa antes afirmar sua negritude. A conciliação destas propostas, a primeira de Fanon, mais radical, e a segunda de Sartre e da negritude francófona, é uma tarefa altamente problemática e inconclusa, presente nas estratégias de identificação de luta dos afrodescendentes no Brasil e que se manifesta na articulação de uma consciência insurgente como uma consciência negra crítica que oscila entre afirmar-se racialmente e negar o racismo. Neste jogos de identificações e de posicionamentos o negro é oprimido pelo "ser negro" como a representação de uma inferioridade e de um lugar social subordinado, emancipar-se implica em escolher dois caminhos, negar a si como negro ou assumir-se como negro e reivindicar essa assunção como a passagem para a superação do negro, surgindo como o "*negro como homem novo*" que vimos. Nestes jogos o lugar do branco não é muito discutido e consiste em artimanha notável o fato de permanecer-se a

"branquitude" inquestionada. Felizmente começam a surgir no Brasil investigações nesse sentido. Por exemplo, em John Norvell, que nos mostra como a representação nacional do Brasil, baseada na miscigenação, preserva sempre o branco como o pólo miscigenante mas nunca miscigenado, como já vimos. O branco está representado nestes discursos como uma figura meio oculta, mas com o papel determinante de tornar possível este mundo de representações no qual os negros e mulatos são representados, mas não representam a si mesmos. Entrevistando brancos da zona sul carioca Norvell vai mais além e percebe como a miscigenação é pensada como algo de Outros, a identidade subjetiva e o si mesmo destes brancos passa pela identificação com origens e cultura européias. O Brasil nacional é mestiço, mas auto-representação destes brancos é tão somente branca.

> "*Um advogado de classe média alta me disse: 'Assim como você é gringo aqui eu também'. Apontou para a rua e explicou: 'Meu nome não é da Silva. Não uso gíria o tempo todo. Não sambo. Não tenho sangue negro*"(Norvell, 2002: 261).

Justamente porque não podem ser representados, a não ser como alegoria para determinada ordem racial ou como um arcabouço ideológico para a subordinação, o negro e o mulato se constituem como sujeitos sociais subordinados politicamente e subalternizados na arena das disputas hegemônicas. Esta subordinação é construída tanto nas formas ideológicas abrangentes e na economia política das representações quanto nas interações cotidianas mediadas por práticas de raça e por formas determinadas de racialização. Esta ordem racial determinada, estruturada em termos da "superestrutura" ideológica, assim como das coordenadas para ação cotidiana imediata, pressupõe uma hegemonia construída sob determinados fatores históricos, alguns dos quais pudemos ver ao longo desta tese. Para a consecução de seus objetivos esta hegemonia contou com a participação de intelectuais, "*comissários do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político*" (Gramsci, 1979: 11). A descolonização intelectual como etapa da emancipação racial e conseqüente transformação da sociedade como um todo deverá desse modo passar pela ação intelectual contra-hegemônica desestabilizadora da ação dos intelectuais dominantes que se ocupam de repor a ideologia ou ideologias raciais/sociais. A emergência de uma crítica subalterna representa assim o trabalho de formação de intelectuais subalternos, que tem sido ativistas negros ou não.

Os chamados Estudos de Subalternidade constituem-se em reflexão privilegiada da subalternidade, originaram-se da insatisfação intelectual e política de um grupo de intelectuais indianos – na maioria historiadores –em torno de Ranajit Guha e da Revista *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*. O ponto de partida crítico para os estudos do grupo, marcados por densa pesquisa histórica e solidamente embasados empiricamente, é a realidade histórica do colonialismo britânico e do nacionalismo hindu. A intenção do grupo é destruir a pretensão ilustrada do colonialismo como matriz de explicação e entendimento da moderna sociedade indiana, assim como o lugar revisionista do nacionalismo hindu e seus desdobramentos no campo das interpretações históricas. Ao fazer isso o grupo pretende reintroduzir os subalternos – de raça, classe, gênero, casta, etnia ou ocupação – no cenário político histórico como sujeitos sociais plurais e descentrados com protagonismo na história. A subalternidade é definida de modo a pôr em relevo a centralidade da relação entre dominantes e dominados na história.

> "*La hegemonía colonial en la construcción institucional e imaginaria de la India es así cuestionada desde el punto de vista de una sociedad civil abigarrada - la sociedad subalterna - que siempre permanece heterogénea y elusiva a la política de los de arriba*"(Cusicanqui & Barragán, s.d.).

Como uma crítica pós-estruturalista tanto as abordagens nacionalistas como as marxistas, os Estudos Subalternos procuram identificar o lugar e o momento de agenciamento dos subalternos e sua irrupção na história como agentes autônomos. Essa irrupção é mediada pelos textos, de maneira que a subalternidade como uma posição de sujeito crítica surge não fora mas dentro dos discursos de elite ou hegemônicos como uma diferença interna, uma cisão ou ruptura possibilitada pelas ambigüidades do discurso colonial (Prakash, s.d.). Ao mesmo tempo os Estudos de Subalternidade são uma crítica ao ocidente moderno na medida em que a produção de invisibilidade dos subalternos está amparada pelos modos ocidentais de produção de conhecimento, criticar esta subordinação no interior dos códigos é criticar estes discursos em suas bases epistemológicas e políticas. No contexto indiano esta crítica esta relacionada à formação da nação e às narrativas sobre sua formação, sendo assim o ponto de partida destes estudos é a incompletude desta formação que não se realiza na medida em que está viciada pelo curso de uma história nacional que se representa como constituída pela ação das elites, a participação dos subalternos só pode parecer nesse caso um desvio do processo "real" capitaneado pelas elites dirigentes. O "fracasso histórico da

nação" na Índia pode ser interpretado como a incomunicabilidade entre duas linguagens políticas, aquela do Estado, herança do colonialismo e do nacionalismo, e aquela outra que antecede o colonialismo e que está baseada em hierarquias e autoridades tradicionais. O papel de intelectuais subalternos é reconduzir o povo ao seu lugar de protagonista na história de construção da nação e ao mesmo tempo refundar a nação e as epistemologias políticas que a acompanham.

Para Spivak (s.d.) os Estudos de Subalternidade tratam de uma teoria da transformação ou da mudança de uma situação colonial para outra pós-colonial. O fundamental nesse sentido é recontar-se a história de maneira tal que os momentos de mudança sejam representados como plurais e tecidos como confrontações. Nesse sentido, os Estudos Subalternos são a teoria de uma leitura criadora de espaços para o deslocamento de signos, neste deslocamento reside a possibilidade de intervenção crítica, que age través da desorganização deste objeto, entendido como uma cadeia de signos estabelecidos, ou seja, uma narrativa hegemônica ou ideologia ou representação sobre a fundação da nação. Para Spivak, os estudos de subalternidade, nesse sentido, aproximam o sujeito de seu objeto, na medida em que a sua constituição é a constituição de sujeitos subalternos da ação política e do conhecimento. Este procedimento é o modo de emergência de uma consciência subalterna como um efeito de sujeito da subalternidade.

> "*Un efecto-de-sujeto pude ser brevemente esbozado como sigue: aquello que parece obrar como sujeto pude ser parte de una inmensa red discontinua ('texto' en sentido general) de hebras que poden llamarse política, ideología, economía, historia, sexualidad, lenguaje, etc.*"(Spivak, s.d.: 257).

Assim, os autores subalternos interferem nas redes de formação de sentido subvertendo as hierarquias semióticas interiores aos discursos e presentes nas suas formas institucionais. Ao fazer isso põem em questão a relação entre sujeitos do conhecimento e objetos da reflexão crítica, o que leva Spivak a dizer. "*Sin embargo, también yo misma soy parte de su objeto*"(Spivak, s.d.: 278).

Estes aspectos dos Estudos Subalternos Indianos ganham analogia qualificada em relação à América Latina através do trabalho do Latin American Subaltern Studies Group (1995). Este grupo, em seu "*founding statement*", parte do processo histórico de constituição dos estados nacionais latinos americanos comandado por elites "*criollas*", paradoxalmente auto-representadas como "brancas" ao mesmo tempo em que antagonistas

das elites dominantes européias antecedentes. A formação destes estados nações conduziu-se pela centralização levada a cabo por estas elites e pela subjugação e subordinação dos indígenas, de africanos, de seus respectivos descendentes "*mestizos*" e demais subalternidades. A prevalência de perspectivas teóricas marxistas na América Latina ao tempo em que constituía, no curso do século XX, uma teoria da história e da agência histórica na qual a classe estava no centro, periferalizou outras formas de *embodiment* de subalternidade, negros, "chicanos", mulheres, "*alternatives modes of sexuality and the body; alternatives epistemologies and ontologies*", etc. Por outro lado, e não separadamente, construiu um modo determinado de representação para sujeitos subordinados e não criou espaço de representação autônoma destes sujeitos por si mesmos, o que parece refletir bem a perplexidade da sociologia marxista diante dos novos movimentos sociais que discutimos acima. A definição de um sujeito subalterno não-classista começa a ocorrer no campo da produção cultural latino-americano através da literatura de "*testimonio*"[113], bem representada pelos livros Domitila Barrios e no Brasil por Carolina Maria de Jesus (Jesus, s.d. (1960); Viezzer, 1982), nesse caso "*the subalterns subjects represented in the testimonial text becomes part of the construction of the text itself*"(Latin American Subaltern Studies Group, 1995). Além disso, intelectuais passam a questionar a persistência de sistemas coloniais e neocoloniais de representação para a modernidade latino americana, e o trabalho de Aníbal Quijano é um bom exemplo desta abordagem (Quijano, 2001; Grosfoguel & Georas, 1998; Pinho & Figueiredo, 2002)[114]. O fulcro da questão subalterna sob os marcos da colonialidade de poder na América Latina é a correspondência entre uma exclusão econômica e política e uma interdição no campo da produção de conhecimento e representações legítimas:

> "*Traditional configurations of democracy and the nation-state have barred subaltern social classes and groups from a actively participating both in the political process and in the constitution of academically authorized knowledge,*

[113] Sobre "testimonio" , subalternidade e tendências culturais críticas na América Latina cf. p. ex. Moraña, 1995, Hicks, 1993 e Zimmerman, 1993.

[114] A essa presença da ordem simbólica colonial engendrando a máquina das hierarquias culturais políticas e econômicas modernas Anibal Quijano chamou de "*Colonialidad del Poder*": "*La formación del mundo colonial del capitalismo dio lugar a una estructura de poder cuyos elementos cruciales fueron, sobre todo en su combinación una novedad histórica. De un lado, la articulación de diversa relaciones de explotación y de trabajo – (..) – en torno del capital y de su mercado. Del otro lado, la producción de nuevas identidades históricas. Indio', 'negro', blanco', mestizo', impuestas después como categorías básicas de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo*"(Quijano, 2001)

and have not recognized their potential contributions as a pool of human capital, except by default"(Latin American Subaltern Studies Group, 1995: 142).

Na antropologia crítica contemporânea as questões da subordinação epistemológica e da instituição de modos legítimos de representação sobre o Outro e sobre a subalternidade tem sido discutidos principalmente a partir da desconstrução da autoridade etnográfica como um modo determinado de representação textual (Cf. Clifford & Marcus, 1986). Este modo, tradicionalmente associado à chamada etnografia realista, implica na consolidação de certos elementos de estilo que compõe um modelo de narrativa autorizada, amparada na despersonalização do autor, no relativismo cultural, na produção de "nativos" genéricos, etc. A antropologia requalificada como crítica cultural, baseada na crise da representação nas ciências humanas, permitiria uma crítica da sociedade de origem dos antropólogos, assim como uma perspectiva crítica sobre as injunções de poder no campo de pesquisa e sobre suas repercussões no trabalho de textualização de uma cultura qualquer considerada (Marcus & Fischer, 1986; Clifford & Marcus, 1986). Renato Rosaldo um antropólogo "chicano" para quem "*las cuestiones de la cultura no sólo emergem de mi disciplina, sino también de políticas más personales de identidad e comunidad*"(Rosaldo, 1989: 12), não apenas incorpora estas questões em suas análises sobre as "cambiantes narrativas chicanas" como problematiza sobre sua própria condição de "chicano", ou seja, descendente de mexicanos nos Estados Unidos, uma posição de social subalternizada como um espólio propriamente colonial/racial. Sobre as narrativas chicanas suas observações são pertinentes.

> "*Los pensadores sociales deben tomar os análisis narrativos de otras personas con la misma seriedad con que 'nosotros' tomamos los nuestros. Esta transformación de 'nuestros' objetos de análiseis en sujetos analizantes provocará quizá desafíos apasionados e indirectos para el etnógrafo que una vez fue soberano. (...) Una fuente de discernimiento e incomodidad, el dilema de la 'inconmensurabilidad', o falta de acceso entre las diversas narrativas, hace que sea imperativo examinar con detalle lo que la otra gente dice, sobre todo se emplean lenguajes no familiares e hablan desde posiciones socialmente subordinadas. Tomando en cuenta formas subordinadas de conocimiento ofrece una oportunidad de aprender y cambiar de manera productiva 'nuestras' formas de análisis social*" (Rosaldo, 1989: 139).

Assim, considerar-se as narrativas subalternas como leituras informadas, legítimas e consistentes, capazes de articulação crítica e auto-reflexão sobre seu mundo de referência

esta se colocando como um meio de acesso para formas de consciência social e representação do real tão legítimas e informativas quanto a própria prática etnográfica textualizada. A abertura para outras vozes determinadas no interior da reflexão científica e crítica significa uma democratização das formas de representação, mais do que isso, significa uma transformação profunda dos próprios parâmetros epistemológicos da prática da representação científica, longamente balizada pela oposição sujeito/objeto, fórmula modificada da oposição dominantes/subalternos. A narrativa subalterna como objeto de análise precisaria assim ser tomada como uma estrutura complexa de representação de determinado lugar social. A narrativa acadêmica informada por uma posição de subalternidade, por sua vez, traz para dentro do aparato discursivo acadêmico a problemática da subordinação política e de sua representação direta ou indireta no espaço autônomo, mas sobre-determinado, das representações.

Além dos estudos de subalternidade e da antropologia crítica norte-americana, os estudos culturais britânicos têm considerado a problemática da representação da subalternidade, assim como o tema da irrupção de vozes críticas dissonantes interiores aos aparatos discursivos de representação acadêmica e determinadas por uma posição de sujeito subordinada. Na verdade, a inspiração gramsciana dos British Cultural Studies definiu uma tradição na qual o debate acadêmico e o debate político público se inter-relacionam de forma qualificada, sendo assim as questões do racismo e da cultura negra fatalmente associaram-se às tradicionais problemáticas de classe presentes nestes estudos. As relações entre a intervenção artística e política, assim como aquelas da parte de intelectuais não ligados às instituições universitárias, sempre dinamizaram os Black British Cultural Studies e na verdade constituíram esse campo como um *front* para a intervenção crítica de intelectuais negros (Owusu, 2000). A questão do papel do intelectual negro na luta contra o racismo e na emancipação do negro, tema em torno do qual estamos nos movendo em círculos, não poderia ausentar-se desse contexto de debate. O texto de A. Sivanandan (2000(1974)) parece ser um marco textual deste debate: "*On the margin of European culture, and alienated on his own, the 'coloured' intellectual is an artifact of colonial history, marginal man par excellence*"(Sivanandan, 2000(1974): 70). O intelectual negro ou "de cor" é assim um ser das fronteiras e das margens. Como negro ele está fora das representações dominantes e vinculado ao mundo negro, como intelectual está alienado

do mundo negro e participa do mundo branco das instituições universitárias e da "cultura superior", atualiza assim vivamente, em sua própria subjetividade e posição existencial, as contradições do colonialismo e da representação subordinada de Outros culturais. O intelectual colonial ou negro ao assumir, através de uma decisão consciente, posição no lugar do oprimido resolve sua contradição existencial ao resolver sua contradição política. "*In coming to consciousness of the oppressed, he takes conscience of himself, in taking conscience of himself, he comes to consciousness of the oppressed*"(Sivanadan, 2000 (1974): 72). Ao fazê-lo assume o peso da consciência e identidade raciais, torna-se "Black[115]" e ao assumi-lo procura definir sua própria posição, realizando a crítica da cultura e das disposições de poder da cultura. Seu reposicionamento crítico como um intelectual negro fará assim o reposicionamento de sua inserção no campo das representações e de seu papel na produção de perspectivas determinadas associadas à emancipação. Ao reposicionar-se o intelectual negro representa a enunciação de sua solidariedade e de sua "raça" construída como um problema epistemológico e um desafio político, representa assim a impossibilidade de uma conciliação entre os aparatos discursivos hegemônicos e uma "disfunção" interna – o particularismo racial dentro do universalismo do conhecimento - que conduz à crítica. A formação desta posição de sujeito é naturalmente problemática e suspende o intelectual negro num jogo de representações e simulações que em certos momentos poderia parecer asfixiante, emparedados que estamos entre contradições tão duramente objetivas: universalismos/particularismos; identificação/emancipação; ser/não ser. Aliás, não é sem ônus que intelectuais, brancos ou negros, se comprometem politicamente, do que nos tem dado lições extraordinárias a obra de intelectuais engajados como Sartre:

> "*Ora ouçam: um pai de família nunca é um verdadeiro pai de família. Um assassino nunca é inteiramente um assassino. Andam a representar percebem vocês? Ao passo que um morto é realmente um morto. Ser ou não ser, hem? Estão a ver o que eu quero dizer. Não há nada que eu posa ser senão um morto com seis pés de terra em cima. Tudo o resto, digo-lhes eu, é comédia(detém-se bruscamente.)E isto também é comédia. Tudo isto! Tudo que lhes estou a dizer. Julgam vocês, se calhar, que eu sou um desesperado? Nada disso: represento a comédia do desespero, o que é diferente Haverá maneira de sair disso?*" (Sartre, 1948: 102)

[115] A política racial britânica tem procurando forjar uma aliança entre sujeitos coloniais em tono do significante black. Assim, asiáticos (da Índia e Paquistão, etc.) e caribenhos, assim como seus descendentes, são "blacks".

Como escapar desta comédia, parece perguntar o torturado Hugo em "As Mãos Sujas", na qual representar pode ser tão necessário e tão fatal. Escapar da comédia e "ser" apenas parece, deveras, impossível, seria, não obstante, desesperante? Seria a morte a única resposta sem ambigüidades ou apelações? No Brasil, as tensões entre o campo científico e intelectuais negros têm sido minimizadas mas existiram e existem[116], e apesar de não envolverem risco de morte imediato podem levar ao desespero e ao desalento. O exemplo mais notório e discutido talvez seja o de Alberto Guerreiros Ramos, o sociólogo baiano que foi um dos intelectuais mais atuantes no TEN e que envolveu-se em tremenda polêmica com Luís Costa Pinto, amargando um sentimento de exclusão do *mainstream* das ciências sociais brasileiras. Guerreiro Ramos conheceu Abdias do Nascimento em 1939 e teve participação ativa no Teatro Experimental do Negro fundado em 1944. A sua participação no TEN desdobrou-se em um interesse pela discussão da identidade racial negra, fator fundamental para uma crítica sociológica aos estudos sobre o negro identificados com os estudos afro-brasileiros nossos conhecidos, para Ramos estes Estudos Afro-Brasileiros transformavam o negro em "peça de museu" ao estudarem os aspectos tradicionais da cultura negra, vistos por ele como elementos do atraso e da ignorância. Ramos não deixa de observar que foi na Bahia, terra de maioria negra, onde o pensamento folclorizante e canônico sobre o "O Problema Negro" se formou como o privilégio branco de ver o negro, para Ramos, a sociologia do negro brasileiro tem sido a ilustração desse privilégio. Ora, como se quebraria esta cadeia patológica de inferiorização e alienação? Através do *niger sum*, ou seja, da tomada de posição ou de assunção de certa posicionalidade negra (ainda que Ramos não use esse termo).

> "*Sou negro, identifico como meu o corpo em que meu eu está inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero minha condição étnica como um dos suportes de meu orgulho pessoal – eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil*"(Ramos, 1995: 199).

Com relativa antecipação Ramos advoga que a emancipação da sociologia brasileira da alienação patológica ilustrada na sociologia do negro passa pela ruptura de um pressuposto

universalizante interior ao discurso acadêmico brasileiro[117]. Essa universalização não passaria, na verdade, de uma imitação de pontos de vista e valores transplantados dos centros de dominação mundial por isso mesmo carregados dos desvios que sua origem representa, são expressões do colonialismo, são conceitos elaborados para compreender e submeter o mundo e a realidade segundo os interesses e perspectivas próprios dos contextos sociais onde foram forjados. De seu ponto de vista a identidade negra deveria ser construída como um instrumento de modernização e de emancipação política e social que passaria pela "assimilação" da negro à civilização nacional, esta seria a verdadeira construção de uma identidade nacional, até o momento presa da "patologia social do branco brasileiro" que insiste em negar suas origens e em identificar-se com valores europeus artificialmente transportados para o Brasil. A reforma das identidades negras passaria também pela superação "clínica" dos complexos raciais de negros e brancos, por isso seu interesse no teatro e em aspectos psico-sociais, depois ridicularizado por Costa Pinto como "*passes de terapêutica catártica*" (Cf. Motta-Maués, 1999). Uma sociologia compreensiva do negro brasileiro passaria pela colocação das questões ligadas a sua integração e seu papel na constituição da identidade brasileira, estes aspectos aparecem associados na obra de Ramos à afirmação da identidade negra , o "mito da negritude", considerado por Costa Pinto como um "racismo as avessas" (Maio, 1996;1999; Motta-Maués, 1999).

Ramos entrou em polêmica acirrada com Costa Pinto após a publicação do livro "O Negro no Rio de Janeiro", neste Costa Pinto teria estudado e criticado duramente o TEN do qual Ramos fazia parte, além do mais teria transformado o intelectual em "objeto de estudos", algo francamente imperdoável. Pinto ataca a idéia de negritude tão cara ao TEN, que como vimos foi o introdutor da problemática da identidade, ainda de modo vacilante, na política afrodescendente no Brasil. Para Costa Pinto, o mito prestaria-se apenas a uma elite negra que não conseguiria encontrar acomodação em meio a elite branca e nem se sentiria à vontade diante dos negros comuns, precisando inventar um mito de identidade para si.

---

[116] Recentemente jovens intelectuais negros têm problematizado o seu lugar na sociologia brasileira. Cf. Pinho & Figueiredo, 2002 e Lima, 2001. Assim como têm se reconhecido a necessidade de formação ampliada de quadros intelectuais negros, cf. Berquó, 2001.

[117] Sobre Ramos cf. tb. Santos, 1995.

Estas contradições entre a formação de uma perspectiva crítica para a sociologia do negro, oscilante entre uma posicionalidade eminentemente acadêmica e o pensamento engajado, parecem restar solitárias, ou ao menos marginalizadas, no panorama da formação e institucionalização das ciências sociais brasileiras[118]. Nem os aspectos sociológicos da produção de conhecimento e do acesso a postos privilegiados de interpretação social, nem os aspectos mais propriamente teóricos colocados em jogo nesta polêmica: o lugar da identidade e da história na formação de uma leitura determinada; a exotização do negro na sociologia dos estudos afro-brasileiros; a relação entre modernização e agentes sociais negros, e entre elites de cor e a massa negra, como conexão de sentido para formação de consciência social criativa e inovadora; nenhum destes aspectos parece ter sido considerado muito para além da situação anedótica envolvendo os dois intelectuais baianos no Rio de Janeiro. Poderíamos dizer deste modo que a exclusão do negro dos quadros acadêmicos, assim como certa presunção de "isenção racial" na formação do campo, caminham lado a lado com a inclusão do negro como objeto de estudo, ambas as dimensões implicam, na verdade, em manter-se silenciada esta exclusão que não se coloca como um problema para a historiografia das ciências sociais no Brasil, o que dá bem o tom da presente subalternização do negro na sociedade e na universidade. Um trabalho recente ainda inédito mostra, entretanto, como as tensões entre o ativismo negro e os pesquisadores em relações raciais foram, em outro momento histórico, constitutivas de um "sub-campo" importante e específico e notadamente de sua institucionalização. A reconstituição da história do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes, ou melhor dizendo, de sua revista, que é objeto deste trabalho, permitiu ao seu autor mostrar como disputas por representação legítima, postos institucionais e paradigmas intelectuais configuraram uma verdadeira batalha em torno dos estudos sobre o negro no Rio de Janeiro. Neste momento, a redemocratização, o chamado paradigma Hasenbalg - de Carlos Hasenbalg, o autor da obra (1979) que redirecionou os estudos sobre o negro no Brasil nos anos 70 ao fazer uma crítica da obra de Fernandes e ao demonstrar a persistência do racismo como fator de reprodução do capitalismo – converteu-se em dominante ao

[118] No caso da Antropologia, institucionalizada fortemente a partir dos anos 70, o objeto central passou a ser as populações indígenas (outros ideais), a questão racial, do negro como objeto de interesse, restou minorizada, sem falar na questão racial, do negro como participante da produção de conhecimento, que sequer formulou-se. Cf. Corrêa, 1995.

mesmo tempo que um padrão de cientificidade profissional se estabelecia neste centro (Segura-Ramírez, 2000). Neste caso também as trocas de acusações, maledicências e ressentimentos são abundantes da parte de militantes negros que tiveram participação ativa na história do Centro - que teve por sua vez lugar de destaque na própria história do moderno movimento negro carioca e brasileiro – e que acusam a Fundação Ford e Hasenbalg de terem expurgado os ativistas da instituição, em favor de uma equipe de pesquisadores formada por jovens estudantes negros, comprometidos com o padrão científico de atuação acadêmica (Hanchard, 1994). De modo que, ainda que sub-dimensionadas, estas tensões retornam e é de espantar-se que não retornem mais e com maior vigor, dado o que sabemos sobre o quadro das relações raciais no Brasil. Só mesmo a profunda penúria material em que nos afundamos e o intenso trabalho ideológico e institucional votado à nossa anulação pode explicar a *pax universalis* reinante na universidade brasileira e em seus modelos teóricos.

Abdias do Nascimento participa há décadas dos debates e críticas recíprocas entre a "militância" e a "academia", como até hoje se referem os ativistas negros para nomear estes campos, ao mesmo tempo tão próximos, tão diferentes e tão antagonizados. Como já sugeri é bem resistente uma atitude desconfiada e crítica de parte de ativistas negros com relação à universidade e a produção intelectual universitária sobre o negro. Luiza Bairros, destacada ativista negra gaúcha radicada desde 1979 em Salvador, tem construído um trabalho de pesquisa sociológica notável. Lembrando de seu ingresso na pós-graduação da Universidade Federal da Bahia comenta:

> "*Eu cheguei aqui* (em Salvador) *em 1979 , só fui entrar no mestrado em 1982, três anos depois. Numa época inclusive, para quem era militante do movimento, fazer um curso de mestrado era uma alienação, um sinal de alienação absoluta. Eu me lembro que na época em que eu tava fazendo seleção para o mestrado coincidiu que uma das provas que teria caía naquela semana do 20 de novembro. Tipo ia ser 19 de novembro, alguma coisa assim. Isso significava que eu não poderia participar das atividades do 20 de novembro por conta do fato de eu ter que estudar, entendeu? E aquilo era visto como um absurdo. Como que uma pessoa deixa de participar das atividades do 20 de novembro para fazer essa coisa branca e burguesa que é um curso de mestrado?*" (depoimento de Luiza Bairros ao autor, 04/02/2000).

Se a polêmica sobre Ramos foi em certo sentido esquecida pela historiografia das ciências sociais – com as óbvias e muito louváveis exceções já citadas – parece estar viva entre os

ativistas como a lembrança difusa de uma traição acadêmica aos interesses de representação do negro. Só muito recentemente estas desconfianças têm sido suspensas como o depoimento de Luiza indica.

Antes de passar as considerações finais, que espero esclareçam o percurso que fizemos até aqui nesta seção, convém apresentar sumariamente os termos de outra polêmica presente nesta interface entre estudos sobre o negro e auto-reflexão afrodescendente, esta refere-se as relações complexas entre materialismo e culturalismo presentes na formação da consciência insurgente afrodescendente. O papel polêmico de Abdias do Nascimento é central também neste caso, aliás seria difícil exagerar o ativo papel estratégico deste autor/ator tão importante na formação desta consciência insurgente para o movimento negro moderno. Apesar, ou talvez em virtude, de suas contradições e ambigüidades Abdias é a figura central e galvanizadora de uma transição fundamental implicada na constituição de modernas posicionalidades afrodescendentes no Brasil. Como já vimos, o TEN parece ter trazido para a cena da política racial a questão da identidade negra, da negritude, do afrocentrismo e do pan-africanismo[119], em oposição às organizações negras anteriores que insistiam na "melhoramento moral" do negro e em sua conformação a padrões ocidentais. Como salienta Guimarães, Abdias e o TEN vivenciaram em sua própria história esta transição. A ênfase final nas abordagens afrocêntricas é concomitante e solidária à crítica a produção acadêmica sobre o negro e também ao papel das esquerdas na questão racial. Em " O Negro Revoltado" Abdias descreve a tensão entre o "povo negro" e os "homens de ciência" que chocaram-se em torno da aprovação do documento final do I Congresso do Negro Brasileiro realizado pelo TEN no Rio de janeiro entre 26 de agosto e 4 de setembro de 1950. Este congresso seria o anti-congresso afro-brasileiro. "*E tal foi o abismo que se abriu entre as duas correntes que se viram irremediavelmente afetados os trabalhos do congresso*" (Nascimento, 1982: 60). Abdias aproveita neste texto para atacar Costa Pinto, que tendo tomado emprestado alguns dos documentos do congresso aparentemente os extravia. Guerreiro Ramos denunciou este desaparecimento, metáfora algo sinistra do sumiço do negro na universidade, em artigo em "O Jornal" (17/01.1954). Para Ramos,

[119] Sobre o afrocentrismo, o pan-africanismo e suas conexões com pensamento de Abdias cf. Nascimento, 1981 e 2002.

Costa Pinto passará à história como "*o autor da maior chantagem ocorrida em tal domínio* (intelectual)".

Com relação à esquerda e ao marxismo Abdias também é impiedoso e acusa a primeira de trair a causa negra em função de uma obsessão com os esquemas rígidos classistas, e ao segundo de basear-se em uma linha de ação e interpretação da realidade inadequada à questão racial, uma vez que Marx se ocupou da problemática de expansão do capitalismo, e de sua crítica, de um ponto de vista "eurocêntrico" ou branco. "*No Brasil, vários expoentes da chamada esquerda tem compartilhado, ativamente ou por omissão, no processo de liquidação da raça negra*" (Nascimento, 2002: 180). Estas duas frentes, a esquerda organizada e o pensamento marxista, coadunam-se para impedir a organização autônoma do negro, a assunção de sua negritude e a retomada da linha evolutiva africana, interrompida pelo escravidão. O progresso do homem negro em sua emancipação é assim uma tarefa de expurgar-se das influências ocidentais deletérias e um reencontro com valores centrais - míticos - da civilização africana, como já discutimos em outras partes desta tese. Em 1945, Abdias, junto com Aguinaldo de Oliveira Camargo e Sebastião Rodrigues Alves, foram expulsos do Comitê Democrático Afro-Brasileiro, braço político do TEM, por articulação de militantes e dirigentes da UNE que funcionava no mesmo prédio, a acusação: "*éramos negros racistas!*"

Ora, tanto esse repúdio da esquerda quanto a desconfiança com relação à universidade e ao saber acadêmico se repetem no movimento negro contemporâneo, tanto do ponto de vista das práticas imediatas ou da atividade consciente, quanto do ponto de vista da reflexão critica, consciência insurgente. Fernando Conceição, outro acadêmico-ativista, pós-graduado em comunicação pela Universidade de São Paulo e um dos primeiros proponentes de reparações raciais, têm as piores opiniões sobre a esquerda branca. Envolvido em disputas violentas com o Partido dos Trabalhadores na Bahia (o mesmo que abriga outra importante liderança negra que é o deputado federal Luiz Alberto) comenta sobre o processo turbulento de sua expulsão do partido:

> " *Foram três meses de intensa agonia. Os caras que queriam me expulsar, contra o grupo que achávamos que nós tínhamos o direito de permanecer no PT, já que nós ajudamos a criar o PT aqui em Salvador e atraímos muitos militantes pro PT, exatamente porque a gente tava lá dentro. Mas depois de um processo de três meses houve a expulsão. No dia da expulsão a sede do PT foi quebrada por um grupo de pessoas que foi impedida de ingressar na sede.*

Basicamente as pessoas de comunidades carentes, favelados. Impedidos de entrar e forçaram a entrada e aí teve um quebra-quebra lá dentro"(depoimento de Fernando Conceição ao autor, 27/04/2000).

Por eventos tais quais esses a relação entre militância negra e partidos de esquerda tradicionais têm sido de desconfiança e tolerância limitada. A consciência insurgente tem sido formada sob este signo contestado que talvez represente justamente a busca por autonomia e espaços próprios. Não que não tenham surgido posições conciliatórias e esse é na verdade meu argumento para esta parte: de que as tensões entre saber autorizado, acadêmico e o saber vernáculo/crítico do meio negro, assim como as tensões entre o culturalismo afrocêntrico e o materialismo histórico são constitutivas desta consciência emergente, revoltada ou rebelde que ainda hoje procura sua própria qualificação[120].

5.3. Reconhecimento e Transformações

Procurei nestas páginas finais esboçar pontos de articulação crítica para uma consciência insubordinada e rebelde que se insurge contra as formas hegemônica de representação racial e subalternização do negro, nesse sentido essa consciência é uma consciência crítica. Na medida em que se dispõe como uma confrontação perante as práticas de raça e classe hegemonizadas em aparatos discursivos que repõem a relação dominantes/dominados é uma consciência subalterna, que é africanizada porque pressupõe como seu centro articulador a identidade negra moderna re-presentada como a fórmula abstrata de uma estrutura de remissões em torno do Signo-África, do candomblé e da cultura negra. No ativismo negro e na reflexão intelectual crítica esta consciência assume formas e contradições específicas que tentei mostrar aqui, estas formas são parte integrante da reafricanização e se elaboram, mesmo sob as condições da atividade de investigação universitária, como associadas a tomada de uma consciência política por parte do agente social que faz uma posição de sujeito afrodescendente, esta posição é um processo de reconstituição de si assim como um reencontro com a História.

A partir desta posição posso dizer que a tarefa a qual procurei me devotar nesta tese, definir o mundo negro reafricanizado como um objeto possível, passível de descrição

[120] Cf. p. ex. os textos reunidos no Seminário O Pensamento de Esquerda e a Questão Racial" publicado em Estudos Afro-Asiáticos (1986). Em especial, Santos, Barbosa e Sodré.

e representação através de sua desconstrução crítica, pode ser também descrita como a textualização, aberta e não-codificada, deste mundo negro. Representá-lo é interpretá-lo, interpretá-lo é de algum modo participar dele e transformá-lo. O mundo negro da reafricanização foi e tem sido o meu próprio. Evitei ao longo da tese referências a imbricação de minha própria subjetividade e história com a história deste mundo. Mas eu estava lá, e não seria mesmo honesto negligenciar este fato. Antes de considerar este mundo - meu mundo - sua cidade, personagens, canções, lendas, territórios e contradições como a matéria para reflexão de segunda ordem e crítica que me propus fazer aqui, o considero como o cenário de minha ação pessoal, formação de si e de determinada posicionalidade política. Quando ouvi pela primeira vez, teria 15 ou 16 anos, a bateria do Olodum atravessar o largo do Campo do Grande em direção à "avenida" , o rufar dos tambores, os corpos negros em suas evoluções, o êxtase da massa negra que se comprimia absurda, orgulhosa e agressiva, tudo isso estampou-se em minha retina e consciência como uma revelação, um reencontro com um centro que eu não sabia que estava lá, como um lugar - "*imemorial e portanto também um futuro*" - para o qual fui lançado e que retorna aqui, nas páginas desta tese. A atividade consciente e a performance reafricanizada que habita a paisagem na qual me formei participa da formação destes argumentos aqui precariamente alinhavados, a consciência insurgente afrodescendente, rebeldia da imaginação e da inteligência, disseminou-se com um vírus na história das relações raciais em Salvador e também está aqui presente, nada do que foi escrito, foi escrito em sua ausência e esta tese, assim como outros trabalhos, participa desta história de reinvenção do lugar e da perspectiva afrodescendente. A reafricanização, estudada aqui como enraizada num vínculo determinado entre raça e classe; informada pelas camadas sucessivas de assentamentos discursivos conectados pelo modelo da candomblé jeje-nagô e pela tradição dos estudos afro-brasileiros; performada, re-presentada e duplicada no jogo das identidades reafricanizadas; também tem seus efeitos na formação de uma sensibilidade e de uma perspectiva crítica específica que espero ter sido ao menos esboçada neste tese. Esta sensibilidade e perspectiva compõem crítica afrodescendente que banhada pelo sol da liberdade clama por reconhecimento e transformações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A CIDADE E A CULTURA. Primeiro Fórum de Debates. Movimentos Sociais e a Questão Cultural em São Paulo. Coleção Tempo e Documento. Fundação Cultural de Curitiba. 1984. Pp. 35-50.

ADORNO. O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição. In ___ . Os Pensadores. Horkheimer – Adorno. São Paulo Nova Cultural. 1991. Pp. 79-106.

ADORNO, T. The Schema of Mass Culture. In ___ . The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture. London. Routledge. 1991. Pp. 53-84

ADORNO, T. Culture Industry Reconsidered. In ___ . The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture. London. Routledge. 1991. Pp. 85-92

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. A Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas. In ___. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 1997. Pp. 113-156.

AGIER, Michel. "Classe" ou "raça"? Socialização, Trabalho e Identidades Opcionais. Análise & Dados. O *Negro.* Salvador, CEI, v. 3, n. 4, p. 7-13, mar. 1994

AGIER, Michel. Novos Status e Outros Novos Negros. Questões de Identidade entre Trabalhadores Baianos. Série Toques. Doc. nº 1. Salvador. 1992.

AGIER, Michel. Etnopolítica- A Dinâmica do Espaço Afro-Baiano. Estudos Afro-Asiáticos. No. 22. 1992. Pp. 99-15.

AGIER, Michel. Mobilidades: Algumas Formas Recentes de Diferenciação Social. In . ___ . GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo, AGIER, Michel & CASTRO, Nadya Araujo. (orgs.) Imagens e Identidades do Trabalho. São Paulo. HUCITEC/ORSTOM. 1995. Pp. 39-74.

AGIER, Michel. Lugares e Redes – As mediações da cultura urbana. In __ NIEMEYER, Ana Maria & GODOI, Emília P. de . (Orgs.) Além dos Territórios. Para um diálogo entre a etnologia indígena , os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas. Mercado de Letras. 1998. Pp. 41-64.

AGIER, Michel & GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Técnicos e Peões: A Identidade Ambígua . In . ___ . GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo, AGIER, Michel & CASTRO, Nadya Araujo. (orgs.) Imagens e Identidades do Trabalho. São Paulo. HUCITEC/ORSTOM. 1995. Pp. 39-74.

AGIER, Michel. Resposta de Michel Agier. Um debate sobre o carnaval de Salvador. Afro-Ásia. No. 24. 2000. Pp. 375-378.

AGIER, Michel. Anthropologie du Carnaval. La Ville, La Fête et L'Afrique à Bahia. Marseille. Éditions Parenthèses. 2000.

AGIER, Michel. Cosmographies Africaines Le *samba* des Noirs brésiliens. Autrpart. No. 1, Editions de L'Aube/IRD, 1997, pp. 41-57.

AGIER, M. e HOFFMANN, O. Les Terres des Communautés Noires dans Le Pacifique Colombien. Interprétations de la Loi et Stratégies D'acteurs. Problèmes d'Amérique Latine. No. 32. 1999. Pp. 17-42.

ALBERTO, Luiz. As Relações Raciais no Brasil e as Perspectivas para o Próximo Milênio. In ___ . GUIMARÃES, A. S. A. e HUNTLEY, L. Tirando a Máscara. Ensaios sobre Racismo no Brasil. São Paulo. Paz e Terra/SEF. 2000. Pp. 283-309.

ALBUQUERQUE, Wlamira R. de. Santos, Deuses e Heróis nas Ruas da Bahia: Identidade Cultural na Primeira República. Afro-Ásia, no. 18, 19996. Pp. 103-124.

ALBUQUERQUE, Wlamira R. de. Algazarra nas Ruas. Comemorações da Independência na Bahia (1889-1923). Campinas. Editora da UNICAMP. 1999.

ALBUQUERQUE, Wlamira. Esperanças de Boaventuras: Construções da África e Africanismos na Bahia(1887-1910). Estudos Afro-Asiáticos. Ano 24. No. 02. **maio-agosto de 2002. Pp. 215-245**

ALBUQUERQUE, Wlamyra. Para Entender a Carnáfrica. AFIRMA. Revista Negra On Line. http://www.afirma.inf.br/cultura.htm . 2002.

ALEXANDER, Claire. Black Masculinity. In. ___ . OWUSU, Kwesi. Black British Culture and Society. A text Reader. London and New York. Routledge. 2000. Pp.373-384.

ALEXANDER, Jeffrey C. Ação Coletiva, Cultura e Sociedade Civil: Secularização, Atualização, Inversão, Revisão e Deslocamento do Modelo Clássico dos Movimentos Sociais. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 13. nº 37. São Paulo. 1998. pp. 5-32.

ALMEIDA, Miguel do Vale. Poderes, Produtos, Paixões: O Movimento Afro-cultural numa cidade baiana. Etnográfica, vol. III (1), pp. 131-156. 1999.

ALTHUSSER, Louis. Aparelhos Ideológicos do Estado. Notas sobre Aparelhos Ideológicos de Estado. Rio de Janeiro. Graal.1992.

ALTHUSSER. Louis. A Favor de Marx. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

ALVES, Arivaldo de Lima. A Estética da Pobreza. Música, Política e Estilo. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura. Escola de

Comunicação. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1995.

AMSELLE, Jean-Loup. Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere. Stanford University Press. Stanford. 1998.

ANDERSON, B. Imagined Comunities, London, New Left Books. 1983.

ANDRADE, Oswald. Manifesto da Poesia Pau-Brasil. Manifesto Antropófago. O Rei da Vela. Paz e Terra. Coleção Leitura. 1996.

ANDREWS, George Reid. Black Political Protest in São Paulo, 1888-1988. Journal of Latin American Studies. Volume 24, part 1, february 1992. Pp. 147-171.

APPIAH, Anthony Kwame. Na Casa de Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura. Rio de Janeiro. Contraponto. 1997.

APPADURAI, Arjun. Introduction: commodities and the Politics of Value . In ___ . APPADURAI, Arjun (Ed.) The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Cambridge. Cambridge University Press. 1986. Pp. 3-63.

APPADURAI, Arjun.Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, London. University of Minnessota Press. 1997. Pp. 48-65.

APPADURAI, Arjun et all. Editorial Comment: On Thinking the Black Public Sphere. Public Culture. Vol. 7. No. 1. Fall 1994. Pp. xi-xii.

APTER, Andrew. Herskovits's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora. Diaspora. Vol. 1, no. 3, winter 1991. Pp. 235-260.

ARANTES, Antonio A . Introdução. Cultura e Cidadania. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. N° 24. 1996. Pp. 9-13.

ARANTES, Antonio A.. Desigualdade e Diferença. In . ___ . Paisagens Paulistanas. Transformações do Espaço Público. Campinas. Editora da UNICAMP/Imprensa Oficial. 2000. Pp. 131-163.

ARANTES, Antonio A. Desigualdad y Diferencia. Cultura y ciudadanía en tiempos de globalización. In . ___ . BAYARDO, R. Y LACARRIEU, M. (Orgs.) La Dinámica Global/Local. Cultura e Conunicación: nuevos desafíos. Buenos Aires. Ediciones CICCUS La Crujía 1999. pp. 145-170.

ARANTES, Antonio A. Política de Rua. In. Paisagens Paulistanas. Transformações do Espaço Público. Campinas. Editora da UNICAMP/Imprensa Oficial. 2000. Pp. 83-103.

ARANTES, Antonio. A Guerra dos Lugares. In. Paisagens Paulistanas. Transformações do

Espaço Público. Campinas. Editora da UNICAMP/Imprensa Oficial. 2000. Pp.105-129.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. Guerra e Paz. Casa Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30. Editora 34. São Paulo. 1994.

ARAÚJO, Joel Zito. Identidade Racial e Estereótipos sobr o Negro na TV Brasileira. In ___ . GUIMARÃES, A. S. A. e HUNTLEY, L. Tirando a Máscara. Ensaios sobre Racismo no Brasil. São Paulo. Paz e Terra/SEF. 2000. Pp. 77-96.

ARAÚJO, Tania Bacelar. Nordeste, Nordestes: Que Nordeste? In . ___ . AFFONSO, Rui de Brito Álvares e SILVA, Pedro Luiz Bairros (Orgs.) . Federalismo no Brasil. Desigualdades Regionais e Desenvolvimento. São Paulo. FUNDAP/Editora da UNESP. 1995. pp. 125-156.

ARAUJO, Rosângela Costa. Profissões Étnicas: A Profissionalização Capoeira em Salvador. Análise&Dados. O *Negro.* Salvador, CEI, v. 3, n. 4, p. 30-32, mar. 1994

ARCHER, Margareth. "Theory, Culture and Post-Industrial Society". In: FEATHERSTONE, Mike. (org.) Global Culture, Nationalism, Globalization. London:Sage Publications. 1990. p. 99-119.

ARETZ, Isabel Música y Danza (América Latina e Continental, excepto Brasil). In ___ .FRAGINALS, Manuel M. (org.) África en América Latina. Ciudad del México. Siglo Veintiuno: 1977.

ARMSTRONG, Piers. The Aesthetic Scape Hatch: Carnaval, blocos afro and the mutations of baianidade under the signs of globalization na re-Africanization. Journal of Iberian and Latin America Studies. Special Issue on The Subject of Cultural Studies, vol 5: 2. dec. 1999a.

ARMSTRONG, Piers. The Cultural Economy of the Bahian Carnaval. Studies in Latin American Popular Culture. 1999b.

ARMSTRONG, Piers. Aspectos Estéticos E Sociais Na Comunidade Carnavalesca Baiana: Em Busca Do Sujeito Lírico Nas Letras De Música De Blocos Afro. Mimeo. S.d.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. Dilemas do Brasil Moderno: A Questão Racial na Obra de Florestan Fernandes. In . ___ . Raça, Ciência e Sociedade. MAIO. Marcos Chor & SANTOS, Ricardo V. Rio de Janeiro. Editora Fiocruz / Centro Cultural Banco do Brasil. 1996. pp. 195-206.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. A Imagem do Negro na Obra de Florestan Fernandes. In . ___. SCHWARCZ, Lilia M. (Org.) Raça e Diversidade. pp. 277-295.

ARRUTI, José Maurício Andion. A Emergência dos "Remanescentes": Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilomobolas. Mana. Estudos de Antropologia Social. Vol. 3. No. 2. 1997. Pp. 7-39

ARTAUD, Antonin O Teatro e Seu Duplo. São Paulo. Max Limonad. Obra Futura. 1987.

AUGÉ, Marc. Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade. Campinas. Papirus. 1994.

AUGRAS, Monique. O Terreiro na Academia. In . ___ . MARTINS, Cléo & LODY, Raul (Orgs.) Faraimará –o Caçador Traz Alegria. Mãe Sttella 60 anos de Iniciação. Pallas. Rio de Janeiro. Pp. 46-61.

AUSTIN, Regina. "A Nation of Thieves": Consuption, Commerce, and the Black Public Sphere. Public Culture. Vol. 7. No. 1. Fall 1994. pp. 225-248.

AVRITZER, Leonardo. Entre o Diálogo e a Reflexividade. A modernidade tardia e a mídia. In . ___. AVRITZER, Leonardo & DOMINGUES, José Maurício. Teoria Social e Modernidade no Brasil. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2000. Pp. 61-83.

AZEVEDO, Thales. Imagens e Estereótipo Raciais e Nacionais. In ___ . Ensaios de Antropologia Social. Salvador Publicações da Universidade da Bahia. 1959. Pp. 121-140.

AZEVEDO, Thales. As Elites de Cor numa Cidade Brasileira. Um Estudo de Ascensão Social & Classes Sociais e Grupos de Prestígio. Salvador. Empresa Gráfica da Bahia. EDUFBA. 2ª Edição. (1955) 1996.

AZEVEDO, Thales. Classes Sociais e Grupos de Prestígio. In ___ . Cultura e Situação Racial no Brasil. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira. 1966. pp. 30-43.

AZEVEDO, Thales. Povoamento da Cidade do Salvador. Salvador. Editora Itapuã. Coleção Baiana. 1969. pp. 31-118.

AZEVEDO, Thales. Mestiçagem e Status. In . ___. Cultura e Situação Racial no Brasil. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1966. Pp. 1-29.

BACELAR, Jeferson. A Cultura Afro-Baiana. In . ___ . MARTINS, Cléo & LODY, Raul (Orgs.) Faraimará –o Caçador Traz Alegria. Mãe Sttella 60 anos de Iniciação. Pallas. Rio de Janeiro. Pp. 27-45. 1999.

BACELAR, Jeferson. O Legado da Escola Baiana – Para uma Antropologia da Reafricanização dos Costumes. In . ___ . A Hierarquia das Raças. Negros e Brancos em Salvador. Pallas. Rio de Janeiro. 2001. Pp. 25-44.

BACELAR, Jeferson. Modernização e cultura dos negros em Salvador. In. ___. A

Hierarquia das Raças. Negros e Brancos em Salvador. Rio de Janeiro. Pallas. 2001. Pp. 187-201.

BACELAR, Jeferson. Etnicidade. Ser Negro em Salvador. Salvador. PENBA. Ianamá. 1989.

BACK, Les. The White Negro Revisited: Race and Masculinities in South London. IN ___ . CORNWALL, Andrea & LINDSFARNE, Nancy (Eds.) Dislocating Masculinity . Comparative Ethnographies. London and New York. Routledge. 1994. Pp. 172-183.

BACK, Les. New Ethnicities and Urban Culture. Racism and Multiculture in Young Lives. London. 1996.

BADOCK, C. R. A. Lévi-Strauss: Estruturalismo e Teoria Sociológica. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1976.

BAIRROS, Luiza. Pecados no "Paraíso Racial": O negro na força de trabalho da Bahia, 1950- 1980. In ___ . REIS, J. J. (Org.) Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense: 1988. pp. 289-323.

BAIRROS, Luiza. Pecados no "Paraíso Racial": O negro na força de trabalho da Bahia, 1950- 1980. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Salvador. 1987.

BAIRROS, Luiza. Orfeu e Poder: Uma perspectiva Afro-Americana sobre a política racial no Brasil. Afro-Ásia, no. 17, 1996. Pp. 173-186

BANDEIRA, Maria de Lourdes. Território Negro em Espaço Branco. Estudo Antropológico de Vila Bela. São Paulo. Editora Brasiliense/CNPq. 1988.

BANDO DE TEATRO OLODUM. ZUMBI (Programa e texto da peça).Salvador. s.d.

BARBOSA, Luiz Sergio. A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro. In . ___ . Encontro de Nações-de-Candomblé. Anais do encontro realizado em Salvador, 1981. Ianamá/UFBa/CEAO. Salvador, 1984. Pp. 69-72.

BARCELOS, Luís Claudio. Mobilização Racial no Brasil: uma revisão crítica. Afro-Ásia. No.17. 1996. Pp. 187-210.

BARRETO, Vanda Sá. Novos Padrões Tecnológicos. Desigualdades raciais e Novas Exclusões. Análise&Dados. O *Negro.* Salvador, CEI, v. 3, n. 4, p. 14-17, mar. 1994

BARRETO, Vanda Sá. Entre o Trabalho Precário e o Desemprego. In __ CASTRO, Nadya A. & Barreto, Vanda Sá (Orgs.) . Trabalho e Desigualdades Raciais. Negros e Brancos no Mercado de Trabalho em Salvador. São Paulo.

Annablume / A Cor da Bahia. 1998. Pp. 67-94.

BARTHES, Roland. Sistema da Moda. São Paulo. Companhia Editora Nacional/Editora Universidade de São Paulo. 1979.

BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. contribuição a uma sociologia das interpenetrações das civilizações. 2 volumes. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. São Paulo. 1971.

BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia. Rito Nagô. Nova edição revista e ampliada. Companhia da Letras. São Paulo. 2001(1958).

BASTIDE, Roger. La Communication au Colloque de dakar. "La renconte des Dieux africains et des Esprits indiens". Afro-Ásia. UFBA.No. 12, 1976. Pp. 31-45.

BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. Manifestações do Preconceito de Cor. IN ___ . BASTIDE, Roger & FERNADES, Florestan. Brancos e Negros em São Paulo. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1971. Pp. 147-188.

BASTIDE , R & FERNANDES, F. Brancos e Negros em São Paulo. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1971.

BASTOS, Elide Rugai. Gilberto Freyre. Casa-Grande & Senzala. In . ___ . MOTA, Lourenço Dantas. Introdução ao Brasil. Um Banquete no Trópico. São Paulo. 2ª ed. SENAC. Pp.217-233.

BAUDRILLARD, Jean. O Sistema dos Objetos. São Paulo. Perspectiva. 1989.

BAUDRILLARD, Jean. Para Uma Crítica da Economia Política do Signo. São Paulo. Martins Fontes. (s/d)

BAVA, Silvio Caccia. A Luta nos Bairros e a Luta Sindical. In. KOWARIC, Lúcio (Org.). As Lutas Sociais e a Cidade. São Paulo. Paz e Terra. 1988. Pp. 287-315.

BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. The Integration of the Negro into the National Society of Mexico. In . ___ . MÔRNER, Mgnus. (Ed.) Race and Class in Latin America. Columbia University Press, New York and London. 1970. Pp. 11-27.

BERGER, Pierre L. Van den. Race, Class, and Ethnicty in South Africa. IN . ___ . Social Stratification in Africa. The Free Press, New York. 1970. pp.345-371.

BERGER, Peter, Os Fundamentos do Conhecimento na Vida Cotidiana . In . ___ . A Construção Social da Realidade. Petrópolis. Vozes. pp. 35-68. 1976.

BERQUÓ, Elza. Condições de Vida e Saúde Reprodutiva da População Negra. Rio de Janeiro. 1999. Mimeo. (Anexo preparado para apresentação no curso Fábrica de Idéias no Centro de Estudos afro-asiáticos.)

BERQUÓ, Elza. A Cor do Saber. Perspectivas em Saúde e Direitos Reprodutivos. No. 4, ano 2, maio 2001. Pp. 41-43

BHABHA, Homi. O Compromisso com a Teoria. In ___. ARANTES, A A.(Org.) O Espaço da Diferença. Campinas . Papirus. 2000. Pp. 10-29.

BHABHA, Homi K. "A Questão do "Outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo", *in* H. B. de Hollanda (org.), Pós- modernismo e Política. Rio de Janeiro, Rocco. 1992.

BHABHA, Homi. K. O Pós-Colonial e o Pós-Moderno. A Questão da Agência. In. ___. O Local da Cultura. Belo Horizonte. Editora UFMG. 1998. Pp. 239-273.

BELL, Vikki. Performativity and Belonging. An Introduction. Theory, Culture & Society. Special Issue on: Performativity and Belonging. Vol. 16. N° 2. April 1999. Sage Publications. London. Pp. 1-10.

BENJAMIM, Walter. A Obra de Arte na Era de Sua Reprodutibilidade Técnica. In __ . Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas, vol. 1. São Paulo. Brasiliense . 1996. Pp. 165-196.

BIRMAN, Patrícia. Fazer Estilo Criando Gêneros. Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. EdUerj/Relume Dumará. 1995.

BIRMAN, Patrícia. Futilidades Levadas a Sério: O Candomblé como uma Linguagem Religiosa do Sexo e do Exótico. In . ___ . VIANNA, Hermano. (Org.). Galeras Cariocas. Territórios de Conflitos e Encontros Culturais. Editora UFRJ. Rio de Janeiro. 1997. Pp.
227- 246.

BERTHELOT, Jean-Michel . The Body as a Discursive Operator: Or the aporias of The Sociology of The Body. Body & Society. Vol.1. N° 1 march 1995. London. Pp. 13-24.

BOAS, Franz. Interpretaciones de La Cultura. In. ___ . Cuestiones Fundamentales de Antropologia Cultural. Lautaro. Buenos Aires. 1951. Pp. 171-190.

BOURDIEU, Pierre. A Gênese do conceito de *Habitus* e de Campo. In . ___ . O Poder Simbólico. DIFEL. Rio de Janeiro/Lisboa. 1989. pp. 59-74.

BOURDIEU, Pierre. Condição de Classe e Posição de Classe. IN . ___ . AGUIAR, Neuma. (Org.) Hierarquias em Classes. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1974. pp. 51-76.

BOURDIEU, Pierre. Esquisse d'une Théorie de la Pratique . In ___ . BOURDIEU, P. Esquisse d'une Théorie de la Pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Genève: Librarie Droz, 1972.

BORDO, Susan. Reading the Male Body. GOLDSTEIM, L. (Ed.) The Male Body. The University of Michigam Press. 1994. Pp. 265-306..

BRAGA, Julio. Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador. CEAO/EDUFBa. 1995.

BRAGA, Júlio. Ancestralidade Afro-Brasileira. O Culto de Babá Egun. EDUFBa/Ianamá. Salvador. 1992.

BRAGA, Júlio. Culto de Egun em Ponta de Areia, Itaparica. In . __ . REIS, J.J. (Org.). Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o Negro no Brasil. São Paulo. Editora Brasiliense. 1988. Pp. 198-214.

BRAGA, Júlio. O Candomblé de Caboclo. In . ___ . A Cadeira de Ogã e Outros Ensaios. Pallas. Rio de Janeiro. 1994. Pp. 151-175.

BRANDÃO, Maria. Carnaval, carnavais: Cultura e identidades nacionais. In ___. Seminário de Carnaval II. Salvador. EDUFBA. 1999. Pp. 101-107.

BRENNER, Eliana de Moraes. Relações entre Turismo e cultura. Pré-Textos para Discussão 2. Bahia , Turismo e Cultura. FACS/Editora BDA-Bahia. 1997. Pp. 11-19

BROWNING, Barbara. Samba. Resistance in Motion. Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press. 1995.

BRUMANA, Fernando G. Antropologia dos Sentidos. Introdução as Idéias de Marcel Mauss. São Paulo. Brasiliense. 1983

BRUNSCHWIG, Henri. A Partilha da África Negra. São Paulo. Editora Perspectiva. Khronos 6. 1993.

BUTLER, Judith. Subversive Bodily Acts. In. ___ . Gender Trouble. Feminism and The Subversion of Identity. New York/London. Routledge. Pp. 79-149.

BURDICK,John. Brazil's Black Consciousness Movement. Report on the Americas. Volume XXV, number 44, february 1992. Pp. 23-27.

CAMÂRA DOS DEPUTADOS. Seminário Relações Raciais e Desigualdades Econômicas. Brasília. Câmara dos Deputados. 2000.

CAMÕES, Luís de. Os Lusíadas. Série Bom Livro. Poesia. Editora Ática. 1997.

CANCLINI, Néstor García. Culturas Híbridas. Estategias para entrar y salir de la

modernidad. Grijalbo/Consejo Nacional para la cultura e las Artes. México, D.F. 1989.

CANCLINI, Nestor. As Culturas Populares no Capitalismo. São Paulo. Editora Brasiliense. 1983.

CANCLINI, N. G. Consumidores e Cidadãos. conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro, Editora UFRJ. 1995.

CANÊDO, Letícia Bicalho. A Descolonização da Ásia e da África. Campinas. Editora da UNICAMP/Atual Editora. Discutindo a História. 1986.

CARDOSO, Hamilton. E Agora? VERSUS, Nº 23, julho-agosto de 1978

CARDOSO, Hamilton. Um Pouco da História da Esquerda. Lua Nova. Cultura e Política. Vol. 1., no. 3, outubro-dezembro. 1984. Pp. 42-49

CARDOSO, Hamilton . Zumbi: Memórias de São Paulo. In . Hamilton B. Cardoso. (Re)Vivendo Palmares. Araraquara. FECONEZU. 2000. pp. 4-9.

CARDOSO, Hamilton. O Resgate de Zumbi. Lua Nova. Cultura e Política.vol.2, no. 4, janeiro-março. 1986. Pp. 63-67.

CARDOSO, Marcos. O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998. Belo Horizonte. Maza Edições. 2002.

CARNEIRO, Edison. Candomblés da Bahia. Publicações do Museu do Estado – No. 8. Secretaria de Educação e Saúde. Salvador. 1948.

CARNEIRO, Edison. Uma "falseta" de Arthur Ramos. In . ___ . Ladinos e Crioulos. Estudos sobre o Negro no Brasil. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1964. Pp. 223-227.

CARVALHO, Jehová. Nação-Jeje. In . ___ . Encontro de Nações-de-Candomblé. Anais do encontro realizado em Salvador, 1981. Ianamá/UFBa/CEAO. Salvador, 1984. Pp. 49-58.

CARVALHO, Edmilson.. A Cultura como Valor de Troca. Texto Especial 097.Arquitextos. http://www.vitruvius.com.br/arquitetxtos/arq000/bases/texto097.asp . 2001.

CASTRO, Nadya Araujo. Trabalho e Desigualdades Raciais: Hipóteses Desafiantes e Realidades por Interpretar. In __ CASYTRO, Nadya A. & Barreto, Vanda Sá (Orgs.) . Trabalho e Desigualdades Raciais. Negros e Brancos no Mercado de Trabalho em Salvador. São Paulo. Annablume / A Cor da Bahia. 1998. Pp. 22-40.

CASTRO, Nadya Araujo & BARRETO, Vanda Sá. Anexo Metodológico. In __ CASTRO,

Nadya A. & Barreto, Vanda Sá (Orgs.) . Trabalho e Desigualdades Raciais. Negros e Brancos no Mercado de Trabalho em Salvador. São Paulo. Annablume / A Cor da Bahia. 1998. Pp. 218-228.

CASTRO, Nadya Araujo & GUIMARÂES, Antonio Sérgio A. Desigualdades Raciais no Mercado e nos Locais de Trabalho. Rio de Janeiro. Estudos Afro-Asiáticos. N° 24. Set. 1993. pp. 23-60.

CASTRO, Nadya Araujo & GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Les Ouvriers de La Décenie Perdue. Reflexions sur Le Travail Industriel e Les Identités de Classe à Bahia, Brésil. Cahiers de Sciences Humaines. 28 (3) 1992: pp. 373-389.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Falares Africanos na Bahia .Um vocabulário Afro-Brasileiro. Academia Brasileira de Letras. Topbooks. Rio de Janeiro. 2001.

CATENDÊ, Moa. A Política Afoxesista. Estudos Afro-Asiáticos. No. 8-9. 1983.pp. 251-253.CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS. Seminário: O Pensamento de Esquerda e a Questão Racial. Estudos Afro-Asiáticos. No. 12, agosto de 1986. Pp. 7-38.

CHAMBERS, Iain. Contamination, Coincidence and Collusion: Pop Music, Urban Culture and Avant-Garde. IN ___ . GROSSBERG, L. & NELSON, C. (orgs.) Marxism and Interpretation of Culture. MacMillan Education. 607-615.

CHALOUB, Sidney. Jacob Gorender Põe Etiquetas nos Historiadores. Folha de São Paulo, Sábado, 24 de novembro de 1990. Caderno Letras. Pp. h-7.

CHERKAOUI, Mohamed. Le réel et ses Niveaux Peut-on Toujours Foder La Macrologie Sur la Micrologie? Revue Francaise de Sociologie. XXXVIII-3, Jul-sept. 1997. Pp. 497-524.

CARVALHO, José Jorge. La Música de Origen Africana en El Brasil. In . ___. FRAGINALS, Manuel (Org.) África en América Latina. Ciudad del México. Siglo Veintiuno. 1977.

CARVALHO, José Jorge. Afro-Brazilian Music and Ritual. Part 1. From the Traditional Genres to Beginnings of the Samba. Série Antropologia 256. Depto. De Antropologia. Universidade de Brasília. Brasília. 1999.

CASHMORE, Ellis. The Black Culture Industry. London and New York: Routledge. 1997.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O Rito e O Tempo. Ensaios sobre o Carnaval. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1999.

CHAGAS, Patricia de Santana Pinho. Em Busca da Mama África. Identidade Africana, cultura negra e política branca na Bahia. Tese de Doutorado. Programa de Doutorado em Ciências Sociais. Instituto de fllosofia e Ciências Humanas.

Universidade Estadual de Campinas. 2001.

CLARKE, John; HALL, Stuart et all. Subcultures, Cultures and Class. In ___ . Resistence Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain. HALL, Stuart & JEFFERSON, Tony. (eds.) London. Hutchinson in London / CCCS-University of Birminghan. 1975. Pp. 9-74.

CLIFFORD, James & MARCUS, George E. Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley/Los Angeles/London. University of California Press. 1986.

COELHO, Teixeira. Warhol Warhol Warhol. BRAVO! . ano 3. N° 25. Out. 99. Pp. 106-11.

COHEN, Abner. Custom & Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns. University of California Press. Berkeley na Los Angeles. 1969.

COHN, Gabriel. Introdução. In . ___. Max Weber. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo, Ática, 1986. pp. 7-34.

COMAROFF, Jean. Body of Power Spirit of Resistance. The Culture na History of a South African People. The University of Chicago Press. Chicago and London. 1985.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em Torno de um Manifesto das Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. IN . ___ . CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (Orgs.). Faces da Tradição Afro-Brasileira. Pallas/CEAO-UFBA/CNPq. Salvador/Rio de Janeiro. 1999. Pp 71-91.

CORNWALL, Andrea. Gendered Identities and Gender Ambiguity among Travestis in Salvador, Brazil. In . ___ . Dislocating Masculinities. Comparative Ethnographies. CORNWALL, A & LINDISFARNE, N. (Eds.) Routledge, London and New York. 1994. Pp. 111-132.

CORNWALL, Andrea & LINDSFARNE, Nancy. Dislocating Masculinity: gender, power and anthropology. IN ___ . CORNWALL, Andrea & LINDSFARNE, Nancy (Eds.) Dislocating Masculinity . Comparative Ethnographies. London and New York. Routledge. 1994. Pp. 11-47.

CORRÊA, Mariza. A Antropologia no Brasil (1960-1980). In . ___ . MICELI, Sérgio (Org.). História das Ciências Sociais no Brasil. Volume 2. São Paulo. IDESP/FAPESP. 1995. Pp. 25-106.

CORRÊA, Mariza. Sobre a Invenção da Mulata. Cadernos Pagu (6-7). 1996. Pp. 35-50.

CORRÊA, Mariza. As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. 2ª edição revista. FAPESP/Universidade São Francisco/CDAPH. Bragança Paulista. 2001.

COSTA, Sérgio. A Construção Sociológica da Raça no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos. Ano

24, jan-abril 2002. Número 01 (especial). Pp. 35-62.

COSTA, Sérgio. Movimentos Sociais, Democratização e Construção de Esferas Públicas Locais. Revista Brasileira de Ciências Sociais. nº 25. São Paulo. 1997a. pp. 1121-134.

COSTA, Sérgio. Três Esferas do Espaço Público no Brasil. Novos Estudos. CEBRAP. nº 47. São Paulo. 1997b. pp. 179-192.

CRANDALL, Jordan. Bioinformatic Alignments. Territories. http://netbase.t0.or.at/~krfc/nonline/nonJordan.html . n.d.

CRAPANZANO, Vincent. Estilos de Interpretação e Retórica de Categorias Sociais. In . ___ . MAGGIE, Y. & REZENDE, C. B. (Orgs.). Raça como Retórica. A Construção da Diferença. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2002. pp. 442-458.

CROOK, Larry. Turned-Around Beat: Maracatu de Baque Virado. In. PERRONE, Charles & DUNN, Christopher . Brazilian Popular Music and Globalization. University Press of Florida. Gainesville. 2001. Pp. 233-244.

CROOK, Larry. Black Consciousness, samba reggae, and the Re-Africanization of Bahian Carnival Music in Brazil. The World of Music 35 (2). 1993.

CULBERTSON, Philip. Designing Men: Reading the Male Body as Text. http://www.bu.edu./mzank/Textual Reasoning/tr-archive/tr7.html/Culbertson1.html. 1999.

CUNHA JR. Henrique. Afrodescendência e Africanidades Brasileiras. A condição necessária, porém não suficiente para compreensão história sociológica do povo brasileiro. Mestrado em Educação. Universidade Federal do Piauí. 1996.

CUNHA, Olivia Gomes da. Corações Rastafari. Lazer, Política e Religião em Salvador. Dissertação de Mestrado. PPGAS.UFRJ Rio de Janeiro. 1991.

CUNHA, Olivia M. Gomes da . Fazendo a "Coisa Certa": rastas, reggae e Pentecostais em Salvador. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, n. 23, out. 1993. pp. 120-137.

CUNHA, Olivia Ma. Gomes da. Black Movents and the "Politics of Identity" in Brazil. In ___. ALVAREZ, S. , DAGNINO, E.., ESCOBAR, A . (Eds.). Culture of Politics Politics of Culture. Re-envisioning Latin American Social Movements. WestView Press. 1998. pp. 220-251.

CUSICANQUI, Silvia Rivera & BARRAGÁN, Rossa. Presentación. In. CUSICANQUI, Silvia Rivera & BARRAGÁN, Rossa. Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de Subalternidad. La Paz. Historias/Aruwiyiri/SEPHIS. S.d. pp. 11-19.

D'ADESKY, Jacques. Acesso Diferenciado dos Modos de Representação Afro-Brasileira no Espaço Público. Revista do Patrimônio. Negro Brasileiro Negro. Org. RUFINO, Joel. No. 25. 1997. Pp. 306-315.

DAMATTA, Roberto. O que Faz o Brasil, Brasil? , Rio de Janeiro, 1994.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 3ª Edição. 1981.

DANTAS, Beatriz Góis. Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil. Brasiliense. São Paulo. 1988.

DANTAS, Marcelo. Olodum. De bloco afro a holding cultural. Edições Olodum/Fundação Casa de Jorge Amado. 1994.

DANTAS, Marcelo. Os Blocos Afro, O Mercado Cultural e a Identidade Étnica. In. ___ . Seminários de Carnaval II. Salvador. Universidade Fedral da Bahia. 1999. Pp. 51-56.

DAS, Veena. La Subalternidad como Perspectiva. In. ___ . CUSICANQUI, Silvia Rivera & BARRAGÁN, Rossa. (Orgs.) Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de Subalternidad. La Paz. Historias/Aruwiyiri/SEPHIS. S.d. pp. 279-292.

DAWSON, Michael C. A Black Counterpublic?: Economic Earthquakes, Racial Agenda(s), and Black Politics. Public Culture. Vol. 7. No. 1. Fall 1994. Pp. 195-233.

DeCOSMO. Janet. Reggae and Rastafari in Salvador, Bahia. The Caribbean Connection in Brazil. In . ___ . GOSSAI, H & MURREL, N. S. Religion, Culture, and Tradition in Caribbean. New York. St. Martin's Press. 2000. Pp. 37-64.

DEBORD, Guy. A Sociedade do Espetáculo. Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo. Rio de Janeiro. Contraponto. 1998.

DEBORD, Guy. Theses on the Cultural Revolution. (from Internationale Situationiste # 1, 1958). http://www1.teleport.com/~jaheriot/sintheses.html. 1999

DEBORD, Guy & WOLMAN, Gil. Methods of Detournement. http://darkwing.uoregon.edu/~ucurrent/uc3detourn.html. 1988

DE CERTEAU, Michel. A Invenção do Cotidiano. Artes de Fazer. Petropólis. Vozes: 1996. (nova edição estabelecida e apresentada por Luce Giard).

DEGLER, Carl. Nem Preto Nem Branco. Escravidão e relações raciais no Brasil e no E.U.A. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

DELACAMPAGNE, Christian. História da Filosofia no Século XX. Jorge Zahar Editores.

Rio de Janeiro. 1997.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Nomadology: The War Machine. New York. Semiotext(e). Foreign Agents Series. 1986.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo. Editora 34. 1996.

DERRIDA, Jacques. A Escritura e a Diferença. São Paulo . Perspectiva. 1995.

DERRIDA, Jacques. Posições. Belo Horizonte. Autêntica. 2001.

DERRIDA, Jacques. Espectros de Marx. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 1994.

DERRIDA, Jacques. A Escritura Pré-Literal. In . ___ . Gramatologia. São Paulo. Perspectiva. 2ª edição. 1999. Pp. 3-120.

DESROISIÈRES, Alain. How to Make Things Hold Together: Social Science, Statistics and the State. Sociology of The Sciences, n° XV, 1990.

DIAS Fo. Antonio Jonas. As Mulatas que não estão no Mapa. Cadernos Pagu (6-7). 1996. Pp. 51-66.

DIAS Fo. Antonio Jonas. Ebonização Estética e Cosmética. Auto-estima, Mídia, Mercado Consumidor e a opção fashion do resgate da Cidadania em Magazines para Afro-Brasileiros .(1990-1999). Mimeo. 2000.

DOMINGUES, José Maurício. Desenvolvimento, Modernidade e Subjetividade. In . ___ . MAIO, M. C. & BÔAS, G. V. (Org.)Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto. Porto Alegre. Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1999. pp 71-86.

DOMINGUES, José Maurício. Sociologia e Modernidade. Para entender a sociedade contemporânea. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2001.

DOMINGUES, José Maurício. Desencaixes, Abstrações e Identidade . In . ___. AVRITZER, Leonardo & DOMINGUES, José Maurício. Teoria Social e Modernidade no Brasil. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2000. Pp. 38-60.

DOUGLAS, Mary & ISHERWOOD, Baron. The World of Goods. Towards an Anthropology of Consuption.New York/London. WW Norton and Company . 1979.

DRAKE, St. "Claire. Diaspora Studies and Pan-Africanism". In: HARRIS, Joseph (Org.). Global Dimensions of The African Diaspora. Washington. Howard Universtiy Press. 1993. pp.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. Towards a Theory of Discursive Pratice. In ___ .

Michel Focault: Beyond Structuralists and Hermeneutics. Chicago, The University of Chicago Press. Pp. 44-78.

DREWAL, Margaret Thompson. Yoruba Ritual. Performers, Play, Agency. Indiana University Press. Blomington/Indianapolis. 1992.

DUGAY, Paul et All. Doing Cultural Studies. The Story of the Sony Walkman. London. Sage Publications. 1997.

DUMONT, Louis. Casta, Racismo e "Estratificação" .(Apêndice A). In . ___ . Homo Hierarchicus. O Sistema das Castas e Suas Implicações. São Paulo. Edusp. 1992. pp. 301-316.

DUNN, Christopher. AfroBahian Carnival: A Stage for Protest. Afro-Hispanic Review. Vol. XI, numbers 1-3. 1992. Pp. 11-20.

DUQUE, Raimundo. Projeto de Pesquisa do Cenário da Religiosidade e Religiões de Matriz Africana no Brasil. Fundação Cultural Palmares/MinC. UNEGRO. 2001.

DURANT, Will. História da Filosofia. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1996.

DURHAM, Eunice Ribeiro. Movimentos Sociais. A Construção da Cidadania. Novos Estudos CEBRAP, no 10. Outubro de 1984. Pp. 24-30.

DURKHEIM, Émile. De La Divison du Travail Social. Paris. Presses Universitaire de France. 1960 (septième édition).

DURKHEIM, Émile. As Regras do Método Sociológico. São Paulo, Companhia Editora Nacional. 1987. 13ª Edição.

DUSSEL, Enrique. Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). In . ___ . BEVERLEY, J., ARONNA, M., OVIEDO, J. The Postmodernismo Debate in Latin America. Durham and London. Duke University Press. 1995. Pp. 65-76.

ECO, Umberto. Viagem na Hiper-realidade. In. ___ . Viagem na Irrealidade Cotidiana. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1984. Pp. 7-71

EPEGA, Sandra Medeiros. A Volta à África. Na Contramão do Orixá. IN . ___ . CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (Orgs.). Faces da Tradição Afro-Brasileira. Pallas/CEAO-UFBA/CNPq. Salvador/Rio de Janeiro. 1999. Pp 155-169.

EVERS, Tilman. Identidade A Face Oculta dos Novos Movimentos Sociais. Novos Estudos CEBRAP. V.2, No. 4, abril de 1984. Pp. 11-23.

FALCÓN, Bárbara. Reggae no Recôncavo: Notas sobre Música e Identidade. http://www.casadoreggae.hpg.ig.com.br/filo/cachoeira.html 2001.

FANON, Franz. Pele Negra, Máscaras Brancas. Salvador. Livraria Fator: 1983.

FAORO, Rymundo. Os Donos do Poder. 2 vols. São Paulo. Editora Globo. 2000.

FARIA, Vilmar E. Divisão Inter-reginal do Trabalho e Pobreza Urbana. O Caso de Salvador. IN ___ SOUZA, Guaraci. A de Souza. & FARIA, Vilmar (orgs.).Bahia de Todos os Pobres..Petrópolis. Vozes/CEBRAP. 1980. Pp. 9-22.

FARIAS, Edson. Orfeu em Tempos de Modernidade no Carnaval Carioca. Estudos Afro-Asiáticos. No. 34, 1998. Pp 49-79.

FARIAS, Edson. Novas Paisagens Urbanas e Identidades Sócio-culturais: A Salvador Turística e a "Baianidade". Lugar Comum. N. 4. Janeiro-abril ,1998. pp. 115-137

FEATHERSTONE, Mike. Consumer Culture and Postmodernism London. Sage Publications/Theory, Culture & Society: 1991.

FEATHERSTONE, Mike & TURNER, Bryan S. Body & Society: An Introduction. Body & Society. Vol.1. Nº 1 march 1995. London. Pp. 1-12.

FECONEZU. Canto Falado Uma Tradição. Juventude. Araraquara. FECONEZU. 2000.

FÉLIX, João Batista de Jesus. Pequeno Histórico do Movimento Negro Contemporâneo. In . ___ . SCHWARCZ, Lilia M. & REIS, Letícia V. de S. (Orgs.) . Negras Imagens. Ensaios sobre Cultura e Escravidão no Brasil. São Paulo. EDUSP. 1996. pp. 211- 216.

FERNANDES, Bob. Um Carnaval de Cordeiros. Como poucos usam Salvador para montar sua festa particular. Carta Capital. Destaque da Edição. http://www.terra.com.br/cartacapital/177/destaque.htm . 2002.

FERNANDES, Florestan. A Integração do Negro na Sociedade de Classes . 2 volumes. São Paulo. Editora Ática. 1978

FERNANDES, Florestan. Mobilidade Racial e Relações Raciais: O Drama do Negro e do Mulato em uma Sociedade em Mudança. In . ___ . O Negro no Mundo dos Brancos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972a . pp. 45-61

FERNANDES, Florestan. Além da Pobreza: O Negro e o Mulato no Brasil. In . ___ . O Negro no Mundo dos Brancos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972b . pp. 62-79

FERNANDES, Florestan. A Persistência do Passado. In . ___ . O Negro no Mundo dos Brancos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972c . pp. 83-108.

FERNANDES, Florestan. Significado do Protesto Negro. São Paulo. Cortez Editora. 1989.

FERREIRA Fo., Alberto Heráclito. Desafricanizar as Ruas: Elites Letradas, Mulheres Pobres e Cultura Popular em Salvador 1890-1937. Afro-Ásia, nos. 21-22, 1998-1999. Pp. 239-256.

FERREIRA, Almiro Migues. Candomblé-de-Caboclo. In . ___ . Encontro de Nações-de-Candomblé. Anais do encontro realizado em Salvador, 1981. Ianamá/UFBa/CEAO. Salvador, 1984. Pp. 59-67.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural. IN . ___ . CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (Orgs.). Faces da Tradição Afro-Brasileira. Pallas/CEAO-UFBA/CNPq. Salvador/Rio de Janeiro. 1999. Pp 113-130.

FIGUEIREDO, Angela. Beleza Pura: Símbolos e Economia ao Redor do Cabelo Negro. Monografia de Graduação em Ciências Sociais. UFBa. Salvador. 1994.

FIGUEIREDO, Angela .Velhas e Novas "Elites Negras". In . __ . MAIO, M. C. & BÔAS, G. V. (Org.)Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto. Porto Alegre. Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1999. pp. 109-124.

FIGUEIREDO, Marcus Faria & CHEIBUB, José Antonio Borges. A Abertura Política de 1973 a 1981: Quem disse o que e quando – Inventário de um debate. Bib. O que se Deve Ler em Ciências Sociais no Brasil 2. São Paulo. ANPOCS/CORTEZ. 1986-1987. Pp. 243-263.

FLOR, Anatércia Lopes Vila. Salvador: Um Novo Espaço de Cidadania Negra? Dissertação de Mestrado. Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia. Salvador.1992.

FLORES, Juan. "Puerto Rican and Proud, Boyee!": Rap, Roots and Amnesia. . Focus em Foco. Youth Culture em the 90's. Centro de Estudios Puertoriqueños. Vol 5. N° 1. New York. 1992-1993. Pp. 22-32.

FONTAINE, Pierre-Michel. Blacks in the Search for Power in Brazil. IN ___ . Race Class and Power in Brazil. FONTAINE, Pierre-Michel (eds.) Center for Afro-American Studies, University of California, Los Angeles. 1985. Pp. 56-72.

FOUCAULT, Michel. The Subject and Power. In ___ . DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul (Eds.)Michel Focault: Beyond Structuralists and Hermeneutics. Chicago, The University of Chicago Press. Pp. 209-226.

FOUCAULT, Michel. Genealogía del Racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid. 1992.

FOUCAULT, Michel. Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982). Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores. 1997.

FOUCAULT, Michel. A Arqueologia do Saber. Editora Vozes. Petrópolis. 1972.

FOUCAULT, Michel. A Ordem do Discurso. São Paulo. Edições Loyola. Leituras Filosóficas. 8ª edição. 2002.

FRANK, Arthur W. For A Sociology of the Body: An Analitical Review. In . ___ . FEATHERSTONE, M; HEPWORTH, M; TURNER, B. (Eds.) The Body. Social Process and Cultural Theory. London. Sage Publications. 1991. Pp. 36-101.

FRASER, Nancy. Rethinkg the Public Sphere. Social Text. No. 25/6. 1990. Pp. 56-80.

FRASER, Nancy. Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception. In . ___ . NICHOLSON, Linda & SEIDMAN, Steven. Social Postmodernism. Beyond Identity Politics. Cambridge. Cambridge University Press. 1995. Pp. 287-312.

FREUDENTHAL, Aida. "Os Quilombos de Angola no Século XIX: A recusa da Escravidão". In: Estudos Afro-Asiáticos. N° 32, 1997. p. 109-134.

FREYRE, Gilberto. O Que Foi o 1° Congresso Afro-Brasileiro do Recife. In . ___ . Estudos Afro-Brasileiros. Trabalhos apresentados no 1° Congresso Afro-Brasileiro realizado em Recife, em 1934. Vol. II. Fundação Joaquim Nabuco. Recife 1988(1935). Pp. 348-352.

FREYRE, Gilberto. Nôvo Mundo nos Trópicos. Brasiliana 348. Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo. 1971.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil. 30ª edição. Editora Record. 1995(1933).

FREYRE, Gilberto. Sobrados e Mucambos. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano. 12ª edição. Editora Record. 2000(1936).

FREYRE, Gilberto. Bahia e Baianos. Salvador. EGBA. 1990.

FRY, Peter. O Espírito Santo contra o Feitiço e os Espíritos Revoltados: "civilização" e "tradição" em Moçambique. Mana. V. 6, no. 2, outubro de 2000.

FRY, Peter. O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a "Política Racial" no Brasil. Revista USP. No. 28. Dez. 1995. Pp. 122-135.

FRY, Peter et all. Negros e Brancos no Carnaval da Velha Republica. In ___ . REIS, J. J. (Org.) Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense: 1988. Pp. 232-263.

FRY, Peter. Estética e Política: Relações entre "Raça", Publicidade e Produção de da

Beleza no Brasil. In . ___ . GOLDENBERG, Mirian. (Org.) Nu & Vestido. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro. Record. 2002. pp. 303-326.

FRY, Peter. Da Hierarquia à Igualdade: A Construção Histórica da Homossexualidade no Brasil. In . ___ Pra Inglês Ver. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1982. Pp. 87-115.

GATTI, José & BECQUER, Marcos. Elementos do Vogue. Imagens. N° 4. Campinas. Abril de 1995. Pp. 39-48.

GCAP. Universo Musical da Capoeira Angola. Salvador. GCAP - Grupo de Capoeira Angola Pelourinho. 1994.

GEERTZ, Clifford. Géneros Confusos. La Refiguración del Pensamiento Social. IN ___ . REYNOSO, C. (Org.). El Surgimiento de La Antropologia Posmoderna. Barcelona, Ed. Gedisa: 1991. Pp . 63-77.

GEERTZ, Clifford. Local Knowledge. New York. Basic Books, 1983.

GIANNOTTI, José Arthur. O Ardil do Trabalho. In ___. Trabalho e Reflexão. Ensaios para uma Dialética da Sociabilidade. São Paulo. Brasiliense. 1984a. Pp. 80-125.

GIANNOTTI, José Arthur. Formas da Sociabilidade Capitalista. In ___. Trabalho e Reflexão. Ensaios para uma Dialética da Sociabilidade. São Paulo. Brasiliense. 1984b. Pp. 216-299.

GIDDENS, Anthony. Novas Regras do Método Sociológico. Uma crítica Positiva das Sociologias Compreensivas. Rio de Janeiro. Zahar Editortes. 1978.

GIDDENS, Anthony. A Constituição da Sociedade. São Paulo. Martins Fontes. 1989.

GILROY, Paul. The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness. Cambridge. Harvard University Prerss. 1993.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro. Modernidade e Dupla Consciência. São Paulo. UCAM/Editora 34. 2001.

GILROY, Paul. Diaspora, Utopia and The Critique of Capitalism. In ___ . There Ain't No Black in The Union Jack. London: 1987.

GILROY, Paul. 'Race, Class and Agency. In ___ . There Ain't No Black in The Union Jack. London. 1993. pp. 15-42.

GILROY, Paul. Steppin`out of Babylon – Race, Class and Autonomy. In . ___ . The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain. London. Hutchhinson/CCCS. 1982. pp. 276-314.

GIRALDO, Fernando Urrea & QUÍLEZ, Pedro Quintín. Modelos y Fisuras de la masculinidad entre Jóvenes negros de Sectores Populares en La Ciudad de Cali. In . ___ . Relaciones Interraciales, Sociabilidades Masculinas Juveniles y Segragación Laboral de la Población Afrocolombiana en Cali. Documentos de Trabajo 49. CDSE. Universidad del Valle. Pp. 36-53.

GODI, Antonio J. V. Dos Santos. De Índio a Negro, ou o Reverso. Cadernos CRH: Cantos e Toques – Etnografias do Espaço Negro na Bahia. AGIER, Michel. (org.). Salvador. Fator. 1991. Pp. 51-70.

GODI, Antonio J. V. Dos Santos. Reggae e Samba-Reggae in Bahia: A Case of Long-Distance Belonging . In . ___ . PERRONE, C. & DUNN, C. Brazilian Popular Music and Globalization. Gainesville. University Press of Florida. 2001. pp.207-219.

GOFMAN, Alexander. A Vague But Suggestive Concept: The Total Social Fact. In. ___ . JAMES, W & ALLEN, N. J. (eds.) Marcel Mauss. A Centenary Tribute. New York/Oxford. 1998. Pp. 63-70

GOLDMAN, Márcio & NEIBURG, Frederico . Antropologia e Política nos Estudos de Caráter Nacional. Anuário Antropológico/97. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1999. Pp. 105-137

GOMES, Olivia Maria dos Santos. Impressões da Festa: Blocos Afro sob o Olhar da Imprensa Baiana. Estudos Afro-Asiáticos. No. 16, março de 1989. Pp. 171-187.

GOMES DA SILVA, José Carlos. Negros em São Paulo: Espaço Público, Imagem e Cidadania (1900-1930). In. ___ . NIEMEYER, Ana Maria de e GODOI Emília P. de Além dos Territórios. 1998. Pp. 65-96.

GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. Ciências Sociais Hoje. 2 ANPOCS. 1983. Pp. 223-245.

GONZALES, Lélia. Para as Minorias, tudo como dantes... . Lua Nova. Cultura e Política. Vol. 1, no. 4. Janeiro-março. 1985. Pp. 32-33.

GONZALES, Lélia. O Movimento Negro na Última Década. In. GONZALES, Lélia & HASENBALG, Carlos. Lugar de Negro. Rio de Janeiro. Editora Marco Zero Limitada. 1982. Pp. 11-66.

GRAMSCI, Antônio. A Formação dos Intelectuais. In . ___ . Os Intelectuais e a Organização da Cultura. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1979. Pp. 3-23.

GRAMSCI, Antônio. Literatura Popular In ___ . Literatura e Vida Nacional. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1978. Pp. 103-138.

GROSFOGUEL, R. & GEORAS, C. S. 'Colonialidade de Poder' e Dinâmica Racial: Diásporas Caribenhas na Cidade de Nova Iorque. Estudos Afro-Asiáticos. N. 33. setembro de 1998Pp. 7-29.

GRUPO DE ESTUDOS SOBRE O PENSAMENTO POLÍTICO AFRICANO DO CEAA. Notas sobre o Pensamento de Frantz Fanon. Estudos Afro-Asiáticos. No. 5, 1981. Pp. 5-40.

GUERREIRO, Goli A Trama dos Tambores. A Música Afro-Pop de Salvador. São Paulo. Editora 34. Grupo Pão de Açúcar. 2000

GUERREIRO, Goli. Resposta de GUERREIRO, Goli Um debate em torno da música baiana. Afro-Ásia. No. 24. 2000. Pp..392-395

GUHA, Ranajit. Sobre Alguns Aspectos de la Historiografia Colonial de la India. In. CUSICANQUI, Siilvia Rivera & BARRAGÁN, Rossa (Orgs.). Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de Subalternidad. La Paz. Historias/Aruwiyiri/SEPHIS. S.d. pp.25-32.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Política de Integração e Política de Identidade. In. ___ . Classes, Raças e Democracia. São Paulo. Editora 34. 2002. Pp. 79-108.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Cor, Classe e *Status* nos Estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960. IN . ___ Raça, Ciência e Sociedade. MAIO. Marcos Chor & SANTOS, Ricardo V. Rio de Janeiro. Editora Fiocruz / Centro Cultural Banco do Brasil. 1996. pp. 143-158.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Estrutura e Formação das Classes Sociais na Bahia. São Paulo. Novos Estudos. CEBRAP. N° 18. Set. 1987. Pp. 57-69.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio . Operários e Mobilidade Social na Bahia. Análise de uma trajetória Individual. São Paulo. Revista Brasileira de Ciências Sociais. N° 22. Jun. 1993. Pp. 81-97.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Um Sonho de Classe. Trabalhadores e Formação de Classe na Bahia do anos 80. HUCITEC/Pós-Graduação em Sociologia – USP. 1998.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Classes Sociais. IN . ___ . MICELI, S. (Org.) O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995). Sociologia. São Paulo. Editora Sumaré/ANPOCS/CAPES. 1999. pp. 13-56.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo & AGIER, Michel. Identidades em Conflito: Técnicos e Peões na Petroquímica Baiana. São Paulo. Revista Brasileira de Ciências Sociais. N° 13. Jun. 1990. 51-68.

GUPTA, Akhil & FERGUSON, James. Mais Além da "Cultura": Espaço, Identidade e

Política da Diferença. In ___. ARANTES, A. (org.) O Espaço da Diferença. Campinas. Papirus. 2000. Pp. 30-49.

HABERMAS, Jurgen. The Structural Transformation of The Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgois Society. Cambridge. The MIT Press. 1991.

HABERMAS, Jürgen. A Pretensão de Universalidade da Hermenêutica. In ___ . Dialética e Hermenêutica . Para a Crítica da Hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre. L&PM Editores. 1987. pp. 26-72.

HANNERZ, Ulf. Kokoschka's Return: Or, the social organization of Creolization. In . ___ . Transnational Connections. Culture People Places. Routledge. London and New York. 1996. Pp. 65-80.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chaves da Antropologia Transnacional. Mana. Vol. 3, no. 1. Abril de 1997. pp.7-40

HALL, Stuart. Race , Articulation and Societies Structured in Dominance. In. ESSED, Philomena & GOLDBERG, David Theo. Race Critical Theories. Malden. Blackwell Publishers Ltd. 2002. Pp. 38-68.

HALL, Stuart. Cultural Studies and its Theoretical Legacies. . In ___ . GROSSBERG, L., NELSON, C. et al. (eds.).Cultural Studies. N.Y./London: Routledge, pp. 277-294. 1979.

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro. DP&A Editora. 1998.

HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In ___ . WILLIAMS, P. & CHRISMAN, L. (org.) Colonial Discourse and Post-colonial Theory - A Reader. New York. Columbia University Press: 1994.

HANCHARD, Michael. Orpheus and Power. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988. Princeton. Princeton University Press. 1994

HANCHARD, Michael. Cinderela Negra?: Raça e Esfera Pública no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos. No. 30. Dez. 1996. Pp. 41-60.

HANCHARD, Michael. Resposta a Luiza Bairros. Afro-Ásia, no. 18, 1996. Pp. 227-234.

HARAWAY, Donna J. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. IN ___ . Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature. London. FAB. 1991. Pp. 149-181.

HARVEY, David. A Condição Pós-Moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

HASENBALG. Carlos. Discriminações e Desigualdades Raciais no Brasil. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1979.

HASENBALG, Carlos. A. Race and Economic Inequalities in Brazil. In . ___ . Race, Class and Power in Brazil. FONTAINE, Pierre-Michel (ed.). Center for Afro-American Studies. Los Angeles. University of California. 1985. Pp. 25-41.

HASENBALG , Carlos & SILVA, Nelson do Valle. Notes on Racial and Political Inequality in Brazil. In . ___ . HANCHARD, Michael. Racial Politics in Contemporary Brazil. Durham and London. Duke University Press. 1999. Pp. 154-178.

HEALEY, Mark. Os Desencontros da Tradição em Cidade das Mulheres: Raça e Gênero na Etnografia de Ruth Landes. Cadernos Pagu. N. 6-7. 1996. Pp. 153-200.

HEATH, Deborah. Fashion, Anti-fashion, and Heteroglossia in Urban Senegal. American Ethnologist, n.p. n.d.

HEBDIGE, Dick. Hiding in The Light: Youth Surveillance and Display. In ___ . Hiding in the Ligth. On images and things. London/New York. Routledge: n.d.

HEIDEGGER, Martin. Sobre A Essência do Fundamento. In.___ . Heidegger. Os Pensadores. Nova Cultural. São Paulo. 1991. Pp. 83-116.

HERINGER, Rosana. A Agenda Anti-Racista das ONGs Brasileiras nos anos 90. In. ___ . GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo & HUNTLEY, Lynn. (Orgs.) Tirando a Máscara . Ensaios sobre o Racismo no Brasil. São Paulo. Paz e Terra/SEF. 2000. Pp. 343-358.

HERINGER, Rosana. Ação Afirmativa, Estratégia Pós-Durban. Observatório da Cidadania. Relatório 2002. No. 6. Rio de Janeiro. IBASE. 2002. Pp. 55- 61.

HERINGER, Rosana. Mapeamento de Ações e Discursos de Combate às Desigualdades Raciais no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos. Ano 23, no. 2, 20001. Pp. 291-334.

HERSCHMANN, M (org.). Abalando os Anos 90. Funk e Hip-hop. Globalização, Violência e Estilo Cultural . Rio de Janeiro. Rocco. 1997.

HERSKOVITS, Melville. The Myth of the Negro Past. Boston: Beacon Press. [1941]. 1990.

HICKS, Emily. Textual Migration: Issues for Chicano/American Culture. In. Postmodernism and New Cultural Tendencies in Latin America. San Francisco. San Francisco State University. 1993. Pp. 9-27.

HOETINK, H. Caribean Race Relations a study of two variants. Oxford University Press.

London/Oxford/New York. 1971.

HONNEF, Klaus. Andy Warhol. 1928-1987. A Comercialização da Arte. Taschen. Lisboa. 1992.

HOSSFELD, Karen. Their Logic Against Them: Contradictions in sex, race and class in Silicon Valley. In __ . WARD, K. (ed.) Women Workers and Global Restructuring. Cornel. IRL Press . 1990. Pp. 149-178.

IANNI, Octavio. Organización Social y Alienación. In . ___ . FRAGINALS, Manuel M. (org.) África en América Latina. Ciudad del México. Siglo Veintiuno: 1977. pp. 53-76.

IANNI, O. Raça e Classe. In . ___ . Raças e Classes Sociais no Brasil. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira: 1966a. Pp. 41-65.

IANNI, O. Capitalismo e Escravidão. In . ___ . Raças e Classes Sociais no Brasil. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira: 1966b. Pp. 75-85

ILÊ-AIYÊ. África Ventre Fértil do Mundo. Caderno de Educação do Ilê Aiyê. Vol. IX. Salvador, 2001.

ILÊ-AIYÊ. A Força das Raízes. Caderno de Educação do Ilê Aiyê. Vol. IV. Salvador, s.d.

ILÊ-AIYÊ. Ilê-Aiyê 2001. 27 anos. África Ventre Fértil do Mundo. http://www.iliaiye.com.br/africa.htm . 2002

ILÊ-AIYÊ. Pérolas Negras do Saber. Caderno de Educação do Ilê-Aiyê. Vol. V. Salvador. 1997.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. Teoria e Prática da Revolução. São Paulo. Conrad Livros. 2002.

IMBASSAHY, Antônio. Administrando a Diversidade Baiana (entrevista à Rodrigo Barreto). GGB. Salvador Urgente. http://www.ggb.org.br/salvador.htnl . 2001.

JACOBI, Pedro Movimentos Sociais no Brasil: Reflexões sobre a Literatura nos anos 70 e 80.bib. Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais. ANPOCS. No. 23. 1987. Pp. 18-34.

JACOBI, Pedro. Movimentos Sociais Urbanos no Brasil. Bib. O que se Deve Ler em Ciências Sociais no Brasil 1. ANPOCS/Cortez. 1986. Pp. 221-236.

JAMESON, Fredric. Sobre os "Estudos de Cultura". Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, no. 39. Jul. 1994. Pp. 11-48.

JAMESON, Fredric. Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. New Left

Review, n. 146.: 1984. pp. 53-93.

JAY, Martin. Scopic Regimes of Modernty. IN ___. LASH, Scott & FRIEDMAN, Jonathan. Modernity and Identity. Oxford/Cambridge, Blacwell: 1991. Pp, 178-197.

JESUS, Carolina Maria. Quarto de Despejo. Diário de uma Favelada. São Paulo. Círculo do Livro. S.d.

JORDAN, Tim. Collective Bodies: Raving and the Politics of Gilles Deleuze and Felix Guattari. . Body & Society. Vol.1. N° 1 march 1995. London. Pp. 125-144.

JOSEPH, Miranda. The Performance of Production and Consuption. Social Text 54. Vol. 16. N° 1998 . pp. 25-61.

JOHNSON, Charles. A Phenomenology of the Black Body. GOLDSTEIM, L. (Ed.) The Male Body. The University of Michigam Press. 1994. Pp. 121-136.

KELLNER, Douglas. Boundaries and Boderlines: Reflections on Jean Baudrillard and Critical Theory. Illuminations. http://www.uta.edu/englis/dab/illuminations/kell2.html. 1999

KIMMEL, Michael. A Produção Simultânea de Masculinidades Hegemônicas e Subalternas. Horizontes Antropológicos. Corpo, Doença e Saúde. UFRGS. No. 9. 1998. Pp. 103-118.

KOPYTOFF, Igor. The Cultural Biography of Things: commoditization as process. . In ___. APPADURAI, Arjun (Ed.) The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Cambridge. Cambridge University Press. 1986. Pp. 64-91.

KERSTENETZY, Celia L. e CARVALHO, Fernando J. C. Até que Ponto o Brasil Honrou os Compromisso assumidos em Copenhague. Observatório da Cidadania. No. 4, 2000. Pp. 115-166.

LACLAU, Ernesto. A Política e os Limites da Modernidade. In . HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). Pós-Modernismo e Política. Rio de Janeiro. Rocco. 1992. Pp. 127-150.

LACLAU, Ernesto. Metaphor and Social Antagonisms. In ___. NELSON, C. & GROSSBERG, (Eds.) Marxism and The Interpretation of Culture. Macmillan Education. 1988. Pp. 249-257.

LACLAU, Ernesto e MOUFFE, Chantal. Posición de Sujeto y Antagonismo : La Plenitud Impossible. In ___. ARDITI, B. El Reverso de La Diferencia. Identidad y Política. Caracas, 2000. Pp. 153-168.

LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1967.

LANDES, Ruth, A Woman Anthropologist in Brazil. In . __ . COLE, Peggy (ed.). Women in The Field Anthropological Experiences. Berkeley. University of California Press. 1986. Pp. 122.

LATIN AMERICAN SUBALTERN STUDIES GROUP. Founding Statement. In. BEVERLEY, John; ARONNA, Michael & OVIEDO, José. The Postmodernism Debate in Latin America. Durham and London. Duke Universitry Press. 1995. Pp. 135-146.

LEACH, Edmund. Cabelo Mágico. In. ___ . Edmund Leach. coleção Grandes Cientistas Sociais. (Organizador Roberto C. de Oliveira). São Paulo, 1983. Pp. 139-169.

LEITE, Rogério Proença. Localizando o Espaço Público. Mimeo. 2000.

LEMOS, André. Cibercultura e Baianidade. bahiabeat@yahoogroups.com. 2001.

LENINE. Textos Militares Escolhidos. Lisboa. Iniciativas Editoriais. Pontos de Vista. 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento Selvagem. Campinas. Papirus Editora. 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Noção de Estrutura em Etnologia. In. ___ . Antropologia Estrutural. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. 1975. pp. 313-350.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Natureza e Cultura. IN ___ . As Estruturas Elementares do Parentesco. Petrópolis, Vozes: 1982. pp. 41-49.

LIMA, Ari. A Legitimação do Intelectual Negro no Meio Acadêmico Brasileiro: Negação de Inferioridade, Confronto ou Assimilação Intelectual. Afro-Ásia. 25-26, 2001. Pp. 281-312.

LIMA, Ari. Resenha: "A Subversão pelo Riso" de Raquel Soihet e "O Brasil do Samba-Enredo" de Monique Augras. Afro-Ásia. No. 23, ano 1999, pp. 371-380.

LIMA, Ari. Espaço. Lazer e Música e diferença cultural na Bahia. Estudos Afro-Asiáticos, nº 31, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro. 1997.

LIMA, Ari. O Fenômeno Timbalada: Cultura Musical Afro-Pop e Juventude Baiana Negro-Mestiça. In . ___ . SANSONE, L. e SANTOS, J. T. dos. Ritmos em Trânsito. Sócio- Antropologia da Música Baiana. Salvador. Dynamis Editorial/ Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba. 1998. pp. 161-180.

LIMA, Ari. O Lúdico e o Político no Carnaval da Bahia . Tempo e Presença. 306. Ano 21.

Julho/agosto de 1999.

LIMA, Ari. Black or "Brau": Music and Black Subjectivity in a Global Context. In. ___ . PERRONE, Charles e DUNN, Christopher. The Internationalization of Brazilian Music. University of Florida Press. 2001. Pp. 258-267. 2001

LIMA, Vivaldo da Costa. O Candomblé da Bahia dos anos 30. In . __ . OLIVEIRA, Waldir Freitas & LIMA, Vivaldo da Costa. Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos. De 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. Corrupio. Salvador. 1987. Pp. 37-74.

LIMA, Vivaldo da Costa. A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intra-Grupais. Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1977.

LIMA, Vivaldo da Costa. Nações-de-Candomblé. In . ___ . Encontro de Nações-de-Candomblé. Anais do encontro realizado em Salvador, 1981. Ianamá/UFBa/CEAO. Salvador, 1984. Pp. 11-26.

LIMA, Vivaldo da Costa. Ainda sobre a Nação de Queto. In . ___ . MARTINS, Cléo & LODY, Raul (Orgs.) Faraimará –o Caçador Traz Alegria. Mãe Sttella 60 anos de Iniciação.Pallas. Rio de Janeiro. Pp.67-80.

LIMA, Vivaldo da Costa. O Conceito de Nação nos Candomblés da Bahia. Afro-Ásia. UFBA.No. 12, 1976. Pp. 65-90.

LINS, Paulo. Cidade de Deus. Romance. São Paulo. Companhia das Letras. 1997.

LIPOVETSKI, Gilles. O Império do Efêmero. A moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras. 1991.

LIPSITZ, George. "We Know What Time It Is": Youth Culture in The 90's. Focus em Foco. Youth Culture em the 90's. Centro de Estudios Puertoriqueños. Vol 5. N° 1. New York. 1992-1993. Pp. 10-21.

LOIOLA, E. & MIGUEZ, P. Lúdicos Mistérios da Economia do Carnaval Baiano: Trama de Redes e Inovações. Bahia. Análise & Dados. Salvador. SEI. Governo da Bahia. 1991. Pp. 45-55.

LOPES, Helena Theodoro. Axé e Vida. Estudos Afro-Asiáticos. No. 12, 1986. Pp. 39-62.

LOVELL, Peggy. Women and Racial Inequality at Work in Brazil. In . ___. HANCHARD, Michael. Racial Politics in Contemporary Brazil. Durham and London. Duke University Press. 1999. Pp. 138-153.

LUEDY, Eduardo. Um debate em torno da música baiana. Afro-Ásia. No. 24. 2000. Pp. 379-391.

MACEDO, Valéria. Totem e Tabuleiro – O corpo da baiana nos requebros da canção. Sexta Feira. Antropologia Artes Humanidades (corpo). No. 4. 1999. Pp. 68-87.

MACHADO, Paes Eduardo; NORONHA, Ceci V.; CARDOSO, Fátima. No olho do furacão: brutalidade policial, preconceito racial e controle da violência em Salvador. Afro-Ásia. No. 19/20. 1997. pp. 201-228.

MACHADO, Elielma Ayres. Ritmo da Cor. Raça e Gênero no Bloco Agbara Dudu. Papéis Avulso, no. 49. 1996.

MACRAE, Edward. A Construção da Igualdade. Identidade Sexual e Política no Brasil da "Abertura". Campinas. Editora da UNICAMP. 1990.

MACRAE, Edward. Os Respeitáveis Militantes e as Bichas Loucas. In. Caminhos Cruzados. Linguagem, Antropologia. Ciências Naturais. São Paulo. Brasiliense. 1982. Pp. 99-111.

McDONOUGH, Roisín. Ideology as False Consciousness: Lukács. In . ___ . On Ideology. London. CCCS/Hutchinson University Library. 1978. Pp. 33-44.

MAIO, Marcos Chor. A Questão Racial no Pensamento de Guerreiro Ramos. In. MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura. (Orgs.). Raça. Ciência e Sociedade. Rio de Janeiro. Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil. 1996. Pp. 179-194.

MAIO, Marcos Chor. O Diálogo entre Arthur Ramos e Costa Pinto: Dos Estudos Afro-Brasileiros à "Sociologização da Antropologia". In. MAIO, Marcos Chor & BÔAS, Glaucia Villas (Orgs.). Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto. Porto Alegre. Editora da Universidade. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1999. Pp. 203-222.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto UNESCO e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos Anos 40 e 50. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 14, no. 41, outubro de 1999. Pp. 141-158.

MALINOWSKI, B. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1978.

MANDATO DO VEREADOR JUCA FERREIRA. Tudo Sobre a CPI do Racismo. MANDATODO VEREADOR JUCA FERREIRA. Salvador. Setembro de 1999.

MARAUX, Amélia T. Sindicato dos Estivadores: Um Espaço Negro? Análise&Dados. O Negro. Salvador, CEI, v. 3, n. 4, p. 23-26, mar. 1994

MARCUS, George. "Everything, Everywhere: The Effacement of The Scene of the

Everyday". In: Série Antropologia 151. Brasília : UNB. 1993

MARCUS, George E. & FISCHER, Michael M. J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago and London. University of Chicago Press. 1986.

MARCUSE, Herbert. A Ideologia da Sociedade Industrial . O Homem Unidimensional. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1979.

MARTIN, Denis-Constant. Cape Town's Coon Carnival. In . ___ . NUTTAL, S. & MICHAEL, C. (Eds.) Senses of Culture. South African Cultural Studies. Oxford University Press. 2000.

MARTIN, Denis-Constant. Le Métissage en Musique: Un Mouvement perpétuel (Amérique du Nord et Afrique du Sud). Cahiers de Musiques Traditionnelles. 13/200. Pp. 3-22.

MARTÍNEZ-ECHAZABÁL, Lourdes. Hibridismo e Diasporização em *Black Atlantic*: O caso de *Chombo*. Estudos Afro-Asiáticos. No. 35. 1999. Pp. 81-96.

MARX, Anthony W. Making Race and Nation. A comparison of South Africa, The United States and Brazil. Cambridge University Press. Cambridge. 1998.

MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In . ___ . MARX. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1974. pp. 329-410.

MARX, Karl. O Capital . Crítica da Economia Política. Livro1. Vol. 1. O Processo de Produção do Capital. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1998.

MARX, Karl. Para a Crítica da Economia Política. In . ___ . Os Pensadores. Marx. Rio de Janeiro. 1974. Pp. 107-264.

MARX, K. F. ENGELS. A Ideologia Alemã (Feubarch) . HUCITEC. São Paulo. 1996.

MATORY, J. Lorand. Homens Montados: Homossexualidade e Simbolismo da Possessão nas Religiões Afro-Brasileiras. In . __ . REIS, J.J. (Org.). Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o Negro no Brasil. São Paulo. 1988. Editora Brasiliense. Pp. 215-231.

MATORY, J. Lorand. Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismos. Mana. Estudos de Antropologia Social. Vol. 5, no. 1, abril de 1999. Pp. 57-80.

MATORY, J. Lorand. Yorubá: As Rotas e as Raízes da Nação Transatlântica, 1830-1950. Horizontes Antropológicos. Corpo, Doença e Saúde. Ano 4, no. 9, outubro de 1998. Pp. 263-292.

MATTOS, Florisvaldo. A Comunicação Social na Revolução dos Alfaiates. Salvador.

Academia de Letras da Bahia/Assembléia Legislativa do Estado da Bahia. 1998.

MAUSS, Marcel. As Técnicas Corporais. In . ___ . Sociologia e Antropologia. São Paulo E.P.U./EDUSP. 1974. Pp. 211-233.

MBEMBE, Achile. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. Estudos Afro-Asiáticos. Ano 213, no 01, 2001. Pp. 171-209.

MCNAY, Lois. Subject, Psyche and Agency. The Work of Judith Butler. Theory, Culture & Society. Special Issue on: Performativity and Belonging. Vol. 16. N° 2. April 1999. Sage Publications. London. Pp. 175-193.

MENDONÇA, Luciana Ferreira Moura. Movimento Negro: Da Marca da Inferioridade Racial a Construção da Identidade Étnica. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia. Universidade de São Paulo. São Paulo. 1996.

MENEZES, Jaci. Educação e Cor-de-Pele na Bahia. O acesso à educação a *negros* e mestiços. Análise&Dados. O Negro. Salvador, CEI, v. 3, n. 4, p. 82-99, mar. 1994.

MENEZES, Carlos Alberto. Ao Ilê Aiyê. Reflexões de um Companheiro de Luta e Torcedor do Ilê-Aiyê. Divulgado por e-mail.. 2002.

MERCER, K. Black Hair/Style Politics. In ___ . GELDER, K & THORNTON, S. The Subcultures Reader. London and New York. Pp. 420-435.

MIGUEZ, Paulo. Cultura, Festa e Cidade – Uma Estratégia de Desenvolvimento Pós-industrial para Salvador. Revista de Desenvolvimento Econômico. Universidade Salvador –UNIFACS Ano 1. N.° 1. Nov. de 1998.Pp. 40-47.

MITCHELL, J. C. Race, Class, and Status in South Central Africa. IN . ___ . Social Stratification in Africa. The Free Press, New York. 1970. pp. 302-343

MNU. XIII Congresso Nacional do Movimento Negro Unificado. Os Novos Desafios do Combate ao Racismo no Século XXI. Caderno de Teses. Nova Iguaçu. 2001.

MNU. Movimento Negro Unificado. 1978-1988. 10 anos de Luta Contra o Racismo. Salvador. 1988.

MOISÉS, José Álvaro & MARTINEZ-ALIER, Verena. A Revolta dos Suburbanos ou "Patrão, o Trem Atrasou". IN. Contradições Urbanas e Movimentos Sociais. São Paulo. CEDEC/Paz e Terra. 1977. Pp. 13-63.

MOISÉS, José Álvaro. Protesto Urbano e Política: O Quebra-quebra de 1947. In. Cidade, Povo e Poder. 2ª edição, São Paulo. CEDEC/Paz e Terra. 1981. pp. 50-64.

MORALES, Anamaria. Blocos Negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade. Caderno CRH. Suplemento. Cantos e Toques: etnografias do espaço negro na Bahia. Salvador, fator: 1991.

MORAÑA, Mabel. Documentalismo y Ficción: Testimonio y Narrativa Testimonial Hispanoamericana en el Siglo XX. IN . PIZARRO, Ana (Org.) América Latina: Palavra, Literatura e Cultura. Volume 3. Vanguarda e Modernidade. São Paulo. Fundação memorial; da América Latina/Editora da UNICAMP. 1995. Pp. 481-515.

MOTT, Luiz. Acotundá. Raízes Setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. In . ___. Escravidão, Homossexualidade e Demonologia. Ícone Editora. São Paulo. 1988. Pp. 87-117.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. Quem somos nós? anotações para um diálogo que não houve: Costa Pinto e militância negra dos anos 50. In. MAIO, Marcos Chor & BÔAS, Glaucia Villas (Orgs.). Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto. Porto Alegre. Editora da Universidade. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1999. Pp 161-182.

MOURA, Clóvis. Organizações Negras. In. SINGER, Paul & BRANT, Vinícius Caldeira. São Paulo: O Povo em Movimento. 2ª edição. Petrópolis. Vozes/CEBRAP. 1981.

MIDLEJ, Suylan. O Lúdico e o Étnico no Funk do Black Bahia. In . ___ . SANSONE, L. e SANTOS, J. T. dos. Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana. Salvador. Dynamis Editorial/ Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba;

MIDLEJ, Suylan. Sociabilidade Contemporânea, Comunicação Midiática e Etnicidade no Funk do Black Bahia. IN ___ . O Sentido e a Época. Salvador, Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas/UFBA: 1995.

MIGUEZ, Paulo. Cultura, Festa e Cidade – Uma Estratégia de Desenvolvimento Pós-industrial para Salvador. Revista de Desenvolvimento Econômico. Universidade Salvador - UNIFACS Ano 1. N.º 1. Nov. de 1998.Pp. 40-47.

MIGUEZ, Paulo. O Produto-Bloco e a Economia do Carnaval Baiano. In. ___ . Seminários de Carnaval II. Salvador. Universidade Fedral da Bahia. 1999. Pp. 49-51.

MNU. Movimento Negro Unificado. 1978-1988. 10 anos de Luta Contra o Racismo. Salvador. 1988.

MOLINA, Victor. Notes on Marx and the Problem of Individuality. In ___. On Ideology. Center for Contemporary Cultural Studies. London. Hutchinson University Library. 1977. 230-257.

MORALES, Anamaria. O Afoxé Filhos de Gandhi Pede Paz. In ___ . REIS, J. J. (Org.) Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense: 1988.

MOURA, Milton. World of Fantasy, Fantasy of the World: Geographic Space and Representation of Identity in the Carnaval of Salvador, Bahia. In. ___ . PERRONE, Charles e DUNN, Christopher. The Internationalization of Brazilian Music. University of Florida Press. Pp. 161-176

MOURA, Milton. Faraó, um Poder Musical. Cadernos do CEAS. No. 112. Nov./dez. 1987. Pp. 10-29.

MOURA, Milton. Alguns Problemas em Torno da Construção de uma Nova Imagem da Negritude. Cadernos do CEAS. No. 128. Jul/ago. 1990. Pp. 20-40.

MOURA, Milton. Carnaval, drama e folia (entrevista). Cadernos do CEAS. No. 145. Mai./jun. 1993. Pp. 11-23.

MOURA, Milton. O Carnaval como Engenho de Representação Consensual da Sociedade Baiana. Caderno CRH. No. 2425. Jan./dez. 1996. Pp. 171-192.

MOURA, Milton. Um debate sobre o carnaval de Salvador. Afro-Ásia. No. 24. 2000. Pp. 367-374.

MOURA, Milton. Carnaval e Baianidade. Arestas e Curvas na Coreografia da Identidades do Carnaval de Salvador. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Culturas Contemporâneas. Faculdade de Comunicação. Universidade Federal da Bahia. 2001.

MOURA, Milton. Corda e Cordão no Carnaval da Bahia. In. ___ . Seminários de Carnaval II. Salvador. Universidade Fedral da Bahia. 1999. Pp.108-124.

NABUCO, Joaquim. O Abolicionismo. Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro. São Paulo. Folha de São Paulo. 2000.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Pan-Africanismo na América do Sul. Emergência de Uma Rebelião Negra. Petrópolis. Vozes. 1981.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. O Sortilégio da Cor. Raça e Gênero no Brasil. Tese de doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. 2002.

NASCIMENTO, Abdias do. O Quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista. 2ª Edição. Brasília. Fundação Cultural Palmares. 2002.

NASCIMENTO, Abdias do. O Negro Revoltado. (Org.). Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Abdias do. ABC do Quilombismo. In. ___ . O Quilombismo. Petrópolis, Vozes, 1980. Pp. 269-277.

NASCIMENTO, Abdias do & NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o Movimento Negro no Brasil, 1938-1997. In. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo & HUNTLEY, Lynn. (Orgs.) Tirando a Máscara . Ensaios sobre o Racismo no Brasil. São Paulo. Paz e Terra/SEF. 2000. Pp203-236.

NASCIMENTO, Regina Célia de Oliveira. Trajetória de Uma Identidade. IFCH/UNICAMP, 1994. p. 158. (Dissertação, Mestrado em Sociologia)

NAVARRO, Moisés González. *Mestizaje* in Mexico During the National Period. In . ___ . MÔRNER, Magnus. (Ed.) Race and Class in Latin America. Columbia University Press, New York and London. 1970. Pp 145-169.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem (sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil) IN . ___ . Tanto Preto quanto Branco: Estudos de Relações Raciais. São Paulo. T. ª Queiroz. 1985 (1954). Pp. 67-93.

NORVELL, John M. A Brancura Desconfortável das Camadas Médias Brasileiras. In. MAGGIE, Yvone & REZENDE, Claudia Barcellos. Raça como Retórica. A Construção da Diferença. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2002. Pp. 245-267.

NELSON, C; TREICHLER, P & GROSSBERG, L. . Cultural Studies: An Introduction. In ___. NELSON, C; TREICHLER, P & GROSSBERG, L. (Orgs.) Cultural Studies. New York/London. Routledge. 1992. Pp. 1- 17.

NUNES, Margarete F. O Turbante do Faraó. O Olodum no Mundo Negro de Salvador. Ilha de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado. Pós-Graduação em Antropologia Social. UFSC. 1997.

NUNES, Edison. Inventário dos Quebra-quebras nos Trens e Ônibus em São Paulo e no Rio de Janeiro. 1977-1981. In. Cidade, Povo e Poder. 2ª edição, São Paulo. CEDEC/Paz e Terra. 1981. pp. 92- 108.

NUNES, Zita Cristina. Race, Miscigenation, and the Construction of a National Identity: The Modernist Period in Brazil. Tese de Doutorado. University of California at Berkeley. 1994.

OLIVER. Roland. A Experiência Africana. Da Pré-História aos Dias Atuais. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1994

OLIVEIRA, Waldir Freitas & LIMA, Vivaldo da Costa. Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos. De 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. Corrupio. Salvador. 1987.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os "Negros da Guiné"? A Origem dos Africanos da Bahia. Afro-Ásia, no. 19/20. 1997. Pp. 37-74.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. O Brasil e Falta Axé na Política Petista. 1998. Mimeografado.

OLIVEIRA, Sirleide Aparecida de. O Pagode em Salvador. Produção e Consumo nos anos 90. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. 2001.

OLIVEIRA, Lúcia Elena G. de ; PORCARO, Rosa Maria & ARAÚJO, Tereza Cristina. O Lugar do Negro na Força de Trabalho. Rio de Janeiro. IBGE. 1985

OLIVEIRA, Francisco. Salvador: Os Exilados da Opulência (expansão capitalista numa metrópole pobre). IN ___ SOUZA, Guaraci. A de Souza. & FARIA, Vilmar (orgs.).Bahia de Todos os Pobres..Petrópolis. Vozes/CEBRAP. 1980. Pp. 9-22.

OLIVEIRA, Francisco. O Elo Perdido. Classe e Identidade de Classe. São Paulo. Brasiliense. 1987.

OLODUM. 6º FEMADUM. 1986.

OLODUM. O Que É Olodum. Salvador. S.d.

OLODUM. Jornal do Olodum. Salvador. Ano III, no 14. Nov/dez. 1986.

ORTIZ, Renato. Carnaval: Sagrado e Profano/Sagrado e Político. Análise & Dados. Carnaval. SEI. Salvador 1996. Pp. 116-127.

OWUSU, Kwesi. Introduction. Charting the Genealogy of Black British Cultural Studies. In. ___ . OWUSU, Kwesi. Black British Culture and Society. A text Reader. London and New York. Routledge. 2000. Pp. 1-18

PAIXÃO, Marcelo. Brasil: Retrato em Branco e Negro. Democracia Viva. Mar/jun 2002. No. 13. Pp. 84-87.

PAOLI, M. C. & SADER, E. Sobre "Classes Populares" no Pensamento Sociológico Brasileiro. In. CARDOSO, Ruth. A Aventura Antropológica. São Paulo. Paz e Terra. 1986. Pp. 39-67.

PARÉS, Luis Nicolau. O Candomblé Jeje: Persistências e Trasnformações dos Cultos Voduns na Bahia. Trabalho apresentado ao Seminário "Religiões Afro-Americanas e Diversidade Cultural", Rio de Janeiro, 19-21 de dezembro de 2001.

PARKER, Richard G. Corpos, Prazeres e Paixões. A cultura sexual no Brasil

contemporâneo. Editora Best Seller. São Paulo. 1991.

PEIRANO, Mariza. The Anthropology of Anthropology : The Brazilian Case. Thesis Doctor of Philosophy in the Subject of Anthropology . The Departament of Anthropology . Harvard University. Cambrige , Massachusetss. June. 1981. Pp. 276.

PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (Alteridade contextualizada). IN ___ . MICELI, P. (org.) O que Ler Nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995). Vol. 1. Antropologia. São Paulo. Editora Sumaré. ANPOCS. CAPES. 1999. Pp. 225-266.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. Diálogos Brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide. Edusp/FAPESP. São Paulo. 2000.

PEREIRA, João Baptista Borges. Parâmetros Ideológicos de Projeto Político de Negros em São Paulo – Uma Ensaio de Antropologia Política. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. no. 24. 1982. pp. 53-61.

PERLONGHER, Néstor. O Negócio do Michê. A Prostituição Viril. Em São Paulo. Brasiliense. São Paulo. 1997.

PERNAMBUCANO, Jarbas. A Maconha em Pernambuco. In. ___ . Novos Estudos Afro-Brasileiros. Edição Fac-similar. (segundo tomo). Trabalhos Apresentados ao 1°. Congresso Afro-Brasileiro do Recife. Recife. Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana. 1988 [1937].

PIERSON, Donald. Brancos e Prêtos na Bahia. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, (1942)1971.

PIETERSE, Jan Nederveen. Hybridity, So What? The Anti-hybridity Backlash and the Riddles of Recognition. Theory, Culture & Society 2001. Vol. 18(2-3). Pp. 1-27.

PINHO, Osmundo de A. "A Bahia no Fundamental": Notas para uma Interpretação do Discurso Ideológico da Baianidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol. 13, n. 36. São Paulo. pp. 109- 120. 1998.

PINHO, Osmundo de A. (1999) Espaço, Poder e Relações Raciais: O caso do Centro Histórico de Salvador. Afro-Ásia. n° 21-22, Salvador, Bahia. pp. 257-274

PINHO, Osmundo de A. O Suíngue da Cor. Globalização da Cultura na Massaranduba e Interpretações Locais sobre Diversidade Étnica. Salvador. Monografia de Graduação apresentada ao Dept. de Antropologia da UFBa. 1993

PINHO, Osmundo de A. (1998a) The Songs of Freedom: notas etnográficas sobre cultura negra global e práticas contraculturais locais. In . ___ . SANSONE, L. e SANTOS, J. T. dos. Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música

Baiana. Salvador. Dynamis Editorial/ Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba.pp. 181-200

PINHO, Osmundo de A.. (1999) Alternativos e Pagodeiros: Notas Etnográficas sobre Territorialidade e Relações Raciais no Centro Histórico de Salvador . Estudos Afro-Asiáticos. N.º 34. Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA. Universidade Candido Mendes. Rio de Janeiro. Dez. 1998. pp. 35-48.

PINHO, Osmundo de Araujo. "Fogo na Babilônia": Reggae, Black Counterculture and Globalization in Brazil. In . ___ . PERRONE, C. & DUNN, C. (Eds.). Brazilian Popular Music and Globalization. Gainesville. University Press of Florida. 2001. pp. 192-216.

PINHO, Osmundo de Araujo & FIGUEIREDO, Angela. Idéias Fora do Lugar e o Lugar do Negro nas Ciências Sociais Brasileiras. Estudos Afro-Asiáticos. Ano 24, no. 1, 2002. Pp. 189-210.

PINHO, Patrícia de Santana. Rastafarianismo e Mundialização. Cultura Vozes. No. 5, vol. 89, setembro/outubro de 1995. Pp. 53-76.

PINTO. Roque. A Bahia Reimaginada: como transformar um velho entreposto comercial em um novíssimo produtor de tradições. Ciudad Antropologica. Ciudad Virtual de Antropologia y Arqueologia – Noticias de Antropologia y Arqueologia. http://www.naya.org.ar/turismo/congresso/ponencias/roque_pinto.htm . 2001.

PINTO, Roque. Artífices e Arautos da Baianidade. XXII Reunião Brasileira de Antropologia. Fórum de Pesquisa 21: "Antropologia e Turismo". Brasília . 2000. Mimeografado.

PINTO, Regina Pahim. O Movimento Negro em São Paulo: Luta e Identidade. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia. Universidade de São Paulo. São Paulo. 1993.

PINTO, Regina Pahim. Movimento Negro e Etnicidade. Estudos Afro-Asiáticos. No. 19. 1990. Pp. 109-124

PLATÃO. A República. Os Pensadores. São Paulo. Nova Cultural. 2000.

PMS. ANUÁRIO SALVADOR 70. Salvador. 1970.

POULANTZAS, Nicos. Introduction: Social Classes and their Extended Reproduction . In. ___ . Classes in Contemporary Capitalism. Londres. Verso. 1978. Pp. 113-35.

POULANTZAS, Nico. Política y Clases Sociales. In . ___ . Poder Político y Clases Sociales en El Estado Capitalista. México. Siglo Veintiuno editores. 19XX. Pp. 60-

116.

PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras. Sincretismo, Branqueamento, Africanização. IN . ___ . CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (Orgs.). Faces da Tradição Afro-Brasileira. Pallas/CEAO-UFBA/CNPq. Salvador/Rio de Janeiro. 1999. Pp 93-111.

PRAKASH, Gyan. Los Estudios de la Subalternidad como Crítica Post-colonial. In. CUSICANQUI, Silvia Rivera & BARRAGÁN, Rossa. (Orgs.) Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de Subalternidad. La Paz. Historias/Aruwiyiri/SEPHIS. S.d. pp.

PRZEWORSKI, Adam. A Organização do Proletariado em Classe. O Processo de Formação de Classe. In . ___. Capitalismo e Social-Democracia. São Paulo. Companhia da Letras. 1989.

QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. Roger Bastide e o Brasil. Afro-Ásia. UFBA.No. 12, 1976. Pp. 47-52

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Carnaval Brasileiro. O vivido e mito. São Paulo. Brasiliense. 1999.

QUIJANO, Anibal. Raza, etnia y naciona en Mariategui: Cuestiones Abiertas. (texto não publicado reunido no volume preparado para o curso Relações Raciais e Globalização dado pelo Prof. Ramo Grosfoguel no IV Fábrica de Idéias Curso Avançado sobre Relações Raciasi e Cultura Negra – CEAA-UCAM, 2001).

RAHIER, Jean Muteba. Blackness, The Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96. American Anthropologist, 100(2) 1998. Pp. 421-430.

RAHIER, Jean. "Mãe, o Que Será que o Negro Quer?" Representações Racistas na Revista *Vistazo* , 1957-1991. Estudos Afro-Asiáticos. Ano 23, no. 1. 2001. Pp. 5-28.

RAMA, Angel. A Cidade das Letras. São Paulo. Brasiliense. 1985.

RAMA, Carlos M. The Passing of Afro-Uruguayans from Caste Society into Class Society. In . ___ . MÔRNER, Mgnus. (Ed.) Race and Class in Latin America. Columbia University Press, New York and London. 1970. Pp 28-50.

RAMOS, Arthur. Prefácio. In . __ . RODRIGUES, Nina. O Animismo Fetichista dos Negros Baianos. Prefácio e Notas de Artur Ramos. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1935. Pp. 7-21.

RAMOS, Arthur. Prefácio. In . ___ . Estudos Afro-Brasileiros. Trabalhos apresentados no 1° Congresso Afro-Brasileiro realizado em Recife, em 1934. Vol. II. Fundação Joaquim Nabuco. Recife 1988(1935).

RAMOS, Artur. As Culturas Negras no Novo Mundo. Brasiliana 249. 4ª edição. Companhia Editora Nacional. São Paulo. 1979.

RAMOS, Arthur. Introdução à Antropologia Brasileira. Os Contatos Raciais e Culturais. 3° volume. 3ª edição. Livraria Editora da Casa do Estudante Brasileiro. Rio de Janeiro. 1962.

RAMOS, Guerreiro Alberto. Introdução Crítica à Sociologia Brasileira. Editora UFRJ. Rio de Janeiro. 1995.

RATTS, Alecsandro J. P. (Re)Conhecer Quilombos no Território Brasileiro. In ___ . Brasil Afro-Brasileiro. FONSECA, Maria Nazareth S. (Org.) Autêntica, Belo Horizonte. 2000. Pp.307-326.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.) Liberdade por um Fio. História dos Quilombos no Brasil. São Paulo. Companhia das Letras.1996.

REIS, João José. A Greve Negra de 1857 na Bahia. Revista USP. No. 18, 1993. Pp. 6-29.

REIS, João José. De Olho no Canto: Trabalho de Ruas na Bahia na Véspera da Abolição. Afro-Ásia. No. 24. 2000. Pp. 1999-242

REIS, J. J. & SILVA, E. Negociação e Conflito. A Resistência negra no Brasil escravista. São Paulo, Companhia das Letras: 1989.

REIBER, Eulâmpia Santana. Fragmentos de um Discurso. (entrevista concedida à Mariella Pitombo Vieira e Sandra Gonzaga). Pré-Textos para Discussão 2. Bahia , Turismo e Cultura. FACS/Editora BDA-Bahia. 1997. Pp. 7-10.

RÉGIS, Olga Francisca. Nação-Queto In . ___ . Encontro de Nações-de-Candomblé. Anais do encontro realizado em Salvador, 1981. Ianamá/UFBa/CEAO. Salvador, 1984. Pp. 27-33.

RIBAS, Beatriz. Tramas e Tranças, Jeitinho de Ser Baiano. Viver Bahia. Cultura, Turismo e Lazer. Ano 1, no. 45, 1999. p. 27.

RIBEIRO, Leonidio et all. Estudo Biotypologico de Negros e Mulatos Brasileiros Normaes e Delinquentes. In . ___ . Estudos Afro-Brasileiros. Trabalhos apresentados no 1° Congresso Afro-Brasileiro realizado em Recife, em 1934. Vol II. Fundação Joaquim Nabuco. Recife 1988(1935). Pp 151-170.

RIBEIRO, Fernando Rosa. . Coloured as Other. In . ___ . Apartheid and Democracia Racial: South Africa and Brazil in Contrast. Tese de Doutorado. Universidade de Utrecht. 19996. Pp. 111-132.

RICOUER, Paul. A Função Hermenêutica do Distanciamento. In . __ . Interpretação e

Ideologias. Rio de Janeiro. Francisco Alves. 4ª Edição. 1990. Pp. 43-60.

RISÉRIO, Antônio. Carnaval Ijexá. Salvador, Corrupio. 1981.

RISÉRIO, Antonio "Bahia com "H" - uma leitura da cultura baiana", *in* J. J. Reis (org.), Escravidão e Invenção da Liberdade. São Paulo, Brasiliense. 1988. Pp. 143-164.

RISÉRIO, Antônio. Avant-Garde na Bahia. Instituto Lina Bo e Pietro Maria Bardi. São Paulo. Sd.

RISÉRIO, Antônio. Carnaval: As Cores da Mudança. Afro-Ásia. Salvador. CEAO/EDUFBA, nº 16. 1995. pp. 90-106.

RIVERA, A. G. Quintero. Clases Sociales e Identidad Nacional; Notas sobre El Desarrrollo Nacional Puertorriqueño. In . ___ . Puerto Rico: Identidad Nacional y Clases Sociales (colóquio de Princeton). Ediciones Huracán, Inc. Rio Pedra, 1981. Pp. 13-44.

RIVERA, Raquel. Z. Rap Music in Puerto Rico: Mass Consuption or Social Resistance. Youth Culture in The 90's . Focus em Foco. Youth Culture em the 90's. Centro de Estudios Puertoriqueños. Vol 5. Nº 1. New York. 1992-1993. Pp. 52-65.

RODRIGUES, Ana Maria. Samba Negro, Espoliação Branca. São Paulo. HUCITEC. 1984.

RODRIGUES, Nina. O Animismo Fetichista dos Negros Baianos. Prefácio e Notas de Artur Ramos. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1935(1909).

RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. 5ª edição. Brasiliana. Companhia Editora Nacional. São Paulo. (1933)1977.

RODRIGUES, João Jorge dos Santos. Olodum Estrada da Paixão. Grupo Cultural Olodum/Fundação Casa de Jorge Amado. Salvador. 1996.

RODRIGUES, João Jorge dos Santos. Music, Identity and Resistence. IN . ___ . RODRIGUES, João J. S. (org.)Olodum . Estrada da Paixão. Fundação Casa de . 1996 pp. 130-139.

RODRIGUES, João Jorge Santos. A Música do Ilê Aiyê e a Educação Consciente. Estudos Afro-Asiáticos. 8-9. 1983. Pp. 247-251.

RODRIGUES, Marcos. Salvador. Uma Cidade para Quem? www.bahiabeat.com.br.marcos/urbis.htm. 1999.

ROLAND, Edna. O Movimento das Mulheres Negras Brasileiras: Desafios e Perspectivas. In. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo & HUNTLEY, Lynn. (Orgs.) Tirando a

Máscara . Ensaios sobre o Racismo no Brasil. São Paulo. Paz e Terra/SEF. 2000. Pp 237-256.

ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro). Estudos Afro-Asiáticos. N. 17, 1989, pp.

ROLNIK, Raquel. Fronteiras: Unicidade da Lei e Multiplicidade de Territórios. In ___ . A Cidade e Alei. Legislação, Política Urbana e Territórios na Cidade de São Paulo. São Paulo, FAPESP/Studio Nobel. 1997. Pp. 59-100.

ROQUETTE-PINTO, E. Prefácio.In . ___ . Estudos Afro-Brasileiros. Trabalhos apresentados no 1° Congresso Afro-Brasileiro realizado em Recife, em 1934. Vol I. Fundação Joaquim Nabuco. Recife 1988(1935). Pp. I-IV.

RORTY, Richard. A Filosofia e o Espelho da Natureza. Publicações Dom Quixote. Lisboa. 1988.

ROSALDO, Renato. Las Cambiantes Narrativas Chicanas. In. Cultura y Verdad. Nueva Propuesta de Análisis Social. México, D.F. Grijalbo. 1989. Pp. 139-155.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Viver na Cidade da Bahia. Lugar Comum. No. 5-6. Pp. 117-135.

SAA, Teodora Hurtado. Treinta Años de Protesta Social: El Surgimiento de La Movilización *Étnica* Afrocolombiana en El Norte Del Cauca. Documento de Trabajo, No. 50. Julio de 2000. Pp. 28-63.

SADER, Eder. Idéias e Questões. In . ___ . Quando Novos Personagens Entram em Cena. Experiências, Falas e Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo (1970-80). São Paulo. Paz e Terra. 1995. pp. 25-60.

SAHLINS, Marshall. La Pensée Bourgoise. A sociedade ocidental enquanto cultural. In ___ . Cultura e Razão Prática. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1979. Pp. 185-225.

SAHLINS, Marshall. Estrutura e História. In . ___ . Ilhas de História. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1990. Pp. 172-194.

SAHLINS, Marshall. Suplemento à Viagem de Cook; ou "le calcul sauvage". In . ___ . Ilhas de História. Jorge Zahar Editores. Rio de Janeiro. 1990. Pp. 23-59.

SAID. Eward. O orientalismo. O Oriente como Invenção do Ocidente. São Paulo. Companhia das Letras. 1990.

SANTANA, Esmeraldo Emetério. Nação-Angola. In . ___ . Encontro de Nações-de-Candomblé. Anais do encontro realizado em Salvador, 1981. Ianamá/UFBa/CEAO. Salvador, 1984. Pp. 35-47.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Divertimentos Estrondosos: Batuques e Sambas no Século XIX. In . ___ . SANSONE, Livio & SANTOS, Jocélio Teles dos. Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana. Salvador. Dynamis Editorial/ Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba. Pp. 17-38.

SANTOS, Jocélio Teles dos. O Dono da Terra. O Caboclo nos Candomblés da Bahia. Sarah Letras/Programa a Cor da Bahia. Salvador. 1995.

SANTOS, Sales Augusto. A Formação do Mercado de Trabalho Livre em São Paulo: Tensões Raciais e Marginalização Social. Dissertação de mestrado em Sociologia. Departamento de Sociologia. Universidade de Brasília. 1997.

SANSONE, Livio. Cor, Classe e Modernidade em Duas Áreas da Bahia. Algumas Primeiras Impressões. Série Toques. Salvador: UFBA/CRH:. 1992.

SANSONE, Livio. Pai Preto, Filho Negro, Cor e Diferenças de Geração. Rio de Janeiro, Estudos Afro-Asiáticos, nº 25: 1993. pp. 73-98.

SANSONE, Livio. From Africa to Afro. Use and Abuse of Africa in Brazil. Amsterdam/Dakar. SEPHIS. 1999. 44 p.

SANSONE, Livio. O Local e o Global na Afro-Bahia Contemporânea. Revista Brasileira de Ciências Sociais . São Paulo. ANPOCS, nº 29, ano 10, out. de 1995a.

SANSONE. Livio. Funk Baiano: Uma versão Local de um Fenômeno Global? . In . ___ . SANSONE, L. e SANTOS, J. T. dos. Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana. Salvador. Dynamis Editorial/ Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba. Pp.; 219-240.

SANSONE, Livio. Os Objetos da Identidade Negra: Consumo, Mercantilização, Globalização e a Criação de Culturas Negras no Brasil. MANA 6/1 Abril, 2000.

SANSONE, Livio. Não-Trabalho, Consumo e Identidade: Uma Comparação entre Rio e Salvador. IN . ___ . MAGGIE, Yvone e REZENDE, Claudia Barcellos. Raça como Retórica. A construção da diferença. Rio de Janeiro Civilização Brasileira. 2002. Pp. 155-184.

SANTOS, Joel Rufino. O Negro como Lugar. In. ___ . RAMOS, Guerreiro. Introdução Crítica à Sociologia Brasileira. Editora UFRJ. Rio de Janeiro. 1995. Pp. 19-30.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Teoria da Memória, Teoria da Modernidade. In . ___. AVRITZER, Leonardo & DOMINGUES, José Maurício. Teoria Social e Modernidade no Brasil. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2000. Pp 84-105.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. O Batuque Negro das Escolas de Samba. Estudos Afro-Asiáticos, no. 35, 1999. Pp. 43-676.

SARTRE, Jean-Paul. Orfeu negro. In . ___ . Reflexão sobre o Racismo. São Paulo, Difel,. 1960.

SARTRE, Jean-Paul. Colonialismo e Neocolonialismo. (Situações, V). Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1968.

SARTRE, Jean-Paul. As Mãos Sujas. Publicações Europa-América. S.d.

SAUSSURE, Ferdinand. Curso de Lingüística Geral. São Paulo. Cultrix. 1971.

SCHWARCZ, Lilia M. Questão Racial e Etnicidade. In ___ . MICELI, S. (Org.). O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995). Antropologia. São Paulo. Editora Sumaré/ANPOCS. 1999. Pp. 267-326.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e a Questão Racial no Brasil 1870-1930. Companhia das Letras. São Paulo. 1995.

SCHWARTZ, Stuart. B. Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo. Companhia das Letras. 1995.

SCHWARZ, Roberto. As Idéias Fora do Lugar. In . ___ . Ao Vencedor as Batatas. Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro. Livraria Duas Cidades. São Paulo. 1981. Pp. 13-28.

SEGATO, Rita L. The Color-Blind Subject of a Myth; or, where to find Africa in the Nation. Annual Review of Athropology. 1998.No. 27. Pp. 129-151.

SEGURA-RAMÍREZ, Héctor Fernando. Revista Estudos Afro-Asiáticos (1978-1997) e Relações Raciais no Brasil. Elementos para o estudo do sub-campo acadêmico das relações raciais no Brasil. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia Social. UNICAMP. Campinas. 2000.

SERRA, Ordep. O Patrimônio Negro, o Povo-de-Santo e a Política de Preservação. In . ___ . MARTINS, Cléo & LODY, Raul (Orgs.) Faraimará –o Caçador Traz Alegria. Mãe Sttella 60 anos de Iniciação. Pallas. Rio de Janeiro. 1999. Pp. 127-136.

SERRA, Ordep. Águas do Rei. Vozes/Koinonia. Petropólis/Rio de Janeiro.1995. Pp. 7-189.

SERRA, Ordep. O Sagrado e o Profano na Bahia. Salvador. Edufba. 2000.

SILVA, Jônatas História das Lutas Negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. IN - In ___ . REIS, J. J. (Org.) Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense: 1988. Pp. 275-288.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. Black Soul: Aglutinação Espontânea e Identidade Étnica. In ___ . Ciências Sociais. ANPOCS, v.2: 1984

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. Da Terra das Primaveras à Ilha do Amor. reggae, lazer e identidade cultural. São Luís. EDUFMA: 1995.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. Confrontando Africanismos: Reggae e Identidade em São Luís do Maranhão. Cultura Vozes. No. 5, vol. 89, setembro/outubro de 1995. Pp. 77-86.

SILVA, Suylan Midlej e . O Pertencimento na Festa. Sociabilidade, Identidade e Comunicação Mediática no Baile Funk "Black Bahia" do Periperi. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas. Faculdade Comunicação. Universidade Federal da Bahia. 1996.

SILVA, Nelson do Valle. Extensão e Natureza das Desigualdades Raciais no Brasil. IN ___ . GUIMARÃES, A. S. A. e HUNTLEY, L. Tirando a Máscara. Ensaios sobre Racismo no Brasil. São Paulo. Paz e Terra/SEF. 2000. Pp. 33-52.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Observação Participante e Escrita Etnográfica. In . ___ . FONSECA, Maria Nazareth S.(Org.) Brasil Afro- Brasileiro. Autêntica. Belo Horizonte. 2000. Pp. 285-306.

SILVA, Vagner Gonçalves. O Antropólogo e sua Magia. Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras. EDUSP. São Paulo. 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves. Reafricanização e Sincretismo. Interpretações acadêmicas e experiências religiosas. IN . ___ . CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (Orgs.). Faces da Tradição Afro-Brasileira. Pallas/CEAO-UFBA/CNPq. Salvador/Rio de Janeiro. 1999. Pp 149-157.

SILVA, Maria Palmira. Anexos. Entrevistas. In . ___ . Bloco Afro Ilê-Aiyê - Seus Protestos e sua Beleza. Um estudo psicossocial das minorias ativas na constituição da identidade negra na Bahia. Dissertação de mestrado. Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. 1995. Pp. 156-207.

SILVEIRA, Renato da . Pragmatismo e Milagres de Fé no Extremo Ocidente. In . ___ . REIS, J.J. (Org.). Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o Negro no Brasil. São Paulo. Editora Brasiliense. 1988. Pp. 166-197.

SILVEIRA, Renato da. Os Selvagens e a Massa: O Papel do Racismo Científico na Montagem da Hegemonia Ocidental. Afro-Ásia. UFBA. No. 23. 2000. Pp. 89-146.

SINGER, Paul. A Economia Urbana de um Ponto de Vista Estrutural: Caso de Salvador. IN ___ SOUZA, Guaraci. A de Souza. & FARIA, Vilmar (orgs.).Bahia de Todos os Pobres..Petrópolis. Vozes/CEBRAP. 1980. Pp. 41-70.

SIVANANDAN, A. The Liberation of the Black Intellectual. In. ___ . OWUSU, Kwesi.

Black British Culture and Society. A text Reader. London and New York. Routledge. 2000. Pp. 70-81

SKIDMORE, Thomas E. Race and Class in Brazil: Historical Perspectives. In . ___ . Race, Class and Power in Brazil. FONTAINE, Pierre-Michel (ed.). Center for Afro-American Studies. Los Angeles. University of California. 1985. Pp. 11-24.

SKIDMORE, Thomas. Redemocratização: Novas Esperanças, Velhos Problemas: 1985-. In. ___ . Uma História do Brasil. São Paulo. Paz e Terra. 1998. pp. 267-328

SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África Coberta e Descoberta no Brasil. Revista USP, no. 12. Pp 48-67.

SOARES, Luís Eduardo. O Rigor da Indisciplina. Ensaios de Antropologia Interpretativa. Rio de Janeiro. ISER/Relume Dumará. 1994.

SOLOMOS, John & BACK, Les. Theoretical and Conceptual Issues. In . ___ . Race, Politics and Social Change. London and New York. Routledge. 1995a. pp. 16-30.

SOLOMOS, John & BACK, Les. Race, Politcs and Social Change. In . ___ . Race, Politics and Social Change. London and New York. Routledge. 1995a. pp. 31-42.

SORÁ, Gustavo. A Construção Sociológica de uma posição regionalista. Reflexões sobre a edição e recepção de *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 13. No. 36, fevereiro de 1998. Pp. 121-140.

SOUMONNI, Elisée. Daomé e o Mundo Atlântico. SEPHIS-Centro de Estudos Afro-Asiáticos. Amsterdam/Rio de Janeiro. 2001.

SPITZER, Leo. Vidas de Entremeio. Assimilação e Marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental. EdUerj/Centro de Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro. 2001.

STEIN, Ernildo. Apêndice – Dialética e Hermenêutica: Uma Controvérsia sobre o Método em Filosofia . A Pretensão de Universalidade da Hermenêutica. In ___ . Dialética e Hermenêutica . Para a Crítica da Hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre. L&PM Editores. 1987. Pp. 98-134.

STEINER, George. Heidegger. Publicações Dom Quixote. Lisboa. 1990.

STOCKING JR. George W. Bones, Bodies, Behavior. In . ___ . Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthroplogy. History of Anthropology Volume 5. The University of Wisconsin Press. Madison. 1988. Pp. 3-17.

SOUZA, Jessé. A Modernização Seletiva. Uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília. Editora UnB. 2000.

SOUZA, Angela Gordilho. Muito Além dos Cartões Postais. Cidades Turísticas e Habitação de Interesse Social. Oculum. Ensaios. Revista de Arquitetura e Urbanismo. FAU-Puc Campinas. No. 1, dez. 2000. Pp. 73-98

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can The Subaltern Speak? . In . ___ . NELSON, C. & GROSSBERG, L. (orgs.) Marxism and Interpretation of Culture. Urbana and Chicago. University of Illinois Press. 1988. Pp. 271-313

SPIVAK, Gayatri C. The Problem of Cultural Self-Representation. In ___. The Post-Colonial Critic, Interviews, Strategies, Dialogues. New York. Routledg. 1990. Pp. 50-58.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Estudios de La Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía. In. CUSICANQUI, Siilvia Rivera & BARRAGÁN, Rossa (Orgs.) Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de Subalternidad. La Paz. Historias/Aruwiyiri/SEPHIS. S.d. pp. 247-278.

STRATHERN, M. For the Motion (1). 1989 Debate: The Concept of Society is Theoretically Obsolete. In ___. INGOLD, Tim. (Ed.) Key Debates in Anthropology. London and New York. Routledge. 1996. Pp. 60-66.

TEIXEIRA, Carlos M. A Fotografia e a Periferia. www.vitruvius.com.br 2000.

TEIXEIRA, Cid. Entrevista concedia à Eliana de Moraes Brenner, José Antonio Saja, Mariella Pitombo Vieira. Pré-Textos para Discussão 1. Bahianidade. 1996. Pp. 9-13

TELLES, Edward E. Identidade Racial, Contexto Urbano e Mobilização Política. Afro-Ásia. No. 17. 1996. Pp. 121-138.

TELLES, Edward. Cor da Pele e Segregação Residencial no Brasil. Rio de Janeiro. Estudos Afro-Asiáticos. N° 24. Jul. 1993. Pp. 5-22.

TELLES, Edward. Ethnic Boundaries and Political Mobilization among Africana Brazilians: Comparisons with the U.S. case. In . ___ . HANCHARD, Michael. Racial Politics in Contemporary Brazil. Durham and London. Duke University Press. 1999. Pp. 82-97.

TINHORÃO, José Ramos. Os Sons dos Negros no Brasil. Cantos - ____ danças – folguedos: origens. São Paulo: Art Editora, 1988.

THOMÁZ, Omar Ribeiro. Do Saber Colonial ao Luso-Tropicalismo: "Raça" e "Nação" nas Primeiras Décadas do Salazarismo. IN . ___ . MAIO, Marcos C. & SANTOS, Ricardo V. (Orgs.) Raça, Ciência e Sociedade. Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil. 1996. Pp. 85-106

THOMPSON E. P. A Formação da Classe Operária Inglesa I. A Árvore da Liberdade. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1987.

TOMASKOVIC-DEVEY, Donald. Segregation, Inequality and Discrimination. In ___ . Gender and Racial Inequality at Work. Cornel. IRL Press. Pp. 3-20. 1993.

TUNG, Mao Tse. Sobre La Guerra Prolongada. Problemas Estrategicos de La Geurra de Guerrilas. Buenos Aires. Ediciones CEPE. 1972.

TWINE, France Winddance. Racism in Racial Democracy The Maintenance of White Supremacy in Brazil. New Brunswick, New Jersey and London. Rutgers University Press. 1998.

VALENTE, na Lúcia E. F. Repensando a Questão da Territorialidade Negra. Afro-Ásia. No. 16. Set. 1995. Pp. 133-147.

VALLADARES, Lícia do Prado. Quebra-Quebras na Construção Civil: O Caso dos Operários do Metrô do Rio de Janeiro. In. Cidade, Povo e Poder. 2ª edição, São Paulo. CEDEC/Paz e Terra. 1981. pp. 65-91.

VIEZZER, Moema. Se me Deixam Falar... Depoimento de uma Mineira Boliviana. São Paulo. Global Editora. 7ª ed. 1982. (1978).

VEIGA, Ericivaldo. Afro Muzenza: organização, ideologia e estratificação social no bloco do reggae. Analise & Dados. Carnaval. Salvador, 1996.

VEIGA, Ericivaldo. Rastafari e Cultura em Salvador. In . ___ . RODRIGUES, João J. S. (org.)Olodum . Estrada da Paixão. Fundação Casa de . 1996

VEIGA, Ericivaldo. Bloco Afro Muzenza: Clareza da Vida e Vôo da Imaginação. Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Salvador. 1991.

VEIGA, Ericivaldo. O Errante e Apocalíptico Muzenza. In . ___ . SANSONE, L. e SANTOS, J. T. dos. Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana. Salvador. Dynamis Editorial/ Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba. 1998. Pp. 123-144.

VERGARA, R. F. de São Paulo, 17 de maio de 1998, 3-1.

VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Corrupio. Salvador. 1997.

VIANA Fo. Luís. O Negro na Bahia. Um Ensaio Clássico sobre a Escravidão. 3ª edição. Editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro. 1988.

VIANNA, Hermano. O Mundo Funk Carioca. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores: 1988.

VIANNA, Hermano. O Movimento Funk. IN . ___ . Abalando os Anos 90. Funk e Hip-Hop. Globalização, violência e estilo cultural. Rio de Janeiro, Rocco, 1997. pp. 16-21.

VIEIRA Fo. , Raphael R. Folguedos Negros no Carnaval de Salvador (1880-1930). In . ___ . SANSONE, L. e SANTOS, J. T. dos. Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana. Salvador. Dynamis Editorial/ Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba. 1998b. pp. 39-58

VIEIRA Fo. , Raphael R. A Africanização do Carnaval de Salvador, BA. A Re-criação do Espaço Carnavalesco (1876-1930).Dissertação de Mestrado em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. 1995.

VIEIRA, Hamilton. Negro. A consciência necessária. A Tarde. Caderno 2. Salvador. sexta-feira, 20 de novembro de 1987.

VIDIGAL, Leo. Bob Marley no Brasil. Massive Reggae, nº 6, jan.; fev./mar. de 1996. pp. 12-15.

VOGT, Carlos e FRY, Peter. Cafundó. A África no Brasil. Editora da UNICAMP/Companhia das Letras. 1996.

YÚDICE, George. A Funkificação do Rio de Janeiro. In . ___ . Abalando os Anos 90. Funk e Hip-hop. Globalização, Violência e Estilo Cultural. HERSCHMANN, M (org.) Rio de Janeiro. Rocco. 1997.

WRIGHT, Winthrop R. Café com Leche. Race, Class, and National Image in Venezuela. University of Texas Press. Austin. 1996.

WADE, Peter. Orden Racial e Identidad Nacional. In . ___ . Gente Negra, Nación Mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Instituto Colombiano de Antropologia/Editorial Universidad de Antoquia/Ediciones Uniandes/Siglo del Hombre Editores. 1997. Pp. 33-60.

WADE, Peter. Trabajando com la Cultura: Grupos de Rap e identidade negra em Cali. CAMACHO, J. & RESTREPO, E (Orgs.) De montes, ríos y Ciudades: Territorios e Identidades de Gente Negra em Colombia. Bogotá. ED. Natura-Ecofondo-ICAN. 1998. Pp. 263-286.

WEBER, Max. Conceitos Sociológicos Fundamentais. IN ___ . Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Vol. 1. Brasília. Editora UNB. 1994.

WEBER, Max. Estamentos e Classes. IN . Economia e Sociedade. Vol. 1. Brasília. UNB. 1994. pp. 199-206.

WILLIAMS, Raymond. Marxismo e Literatura. Zahar Editores. 1979.

WHITE, Timothy. Queimando Tudo. A Biografia definitiva de Bob Marley. Rio de Janeiro. Record. 1999.

ZIMMERMAN, Marc .Tropicalizing Hegemony in Latin America: Transculturations, Fatal Attractions, Neo-Colonial Capitulations and Postmodern Transactions. In. Postmodernism and New Cultural Tendencies in Latin America. San Francisco. San Francisco State University. 1993. Pp. 69-89.

ZUKIN, Sharon. Landscapes of Power. From Detroit to Disney World. University of California Press: 1991a.

ZUKIN, Sharon. The Postmodern debate Over Urban Form. Theory, Culture & Society. London. Vol 5. 1988. P. 431-446.

II Com!Bahia. Encontro de Comunicação da Bahia. Contemporaneidade e Produção Cultural. FACOM/UFBA?SEPLANTEC