



Universidade Federal da Paraíba - Campus II
Centro de Humanidades
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

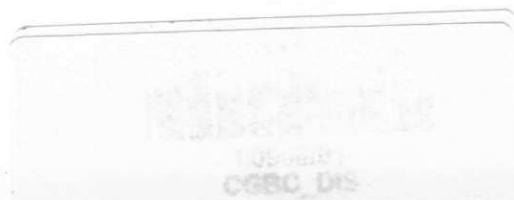
DISSERTAÇÃO

CONSTRUÇÃO E DES CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE RACIAL EM SALVADOR:
MNU E ILÊ AYÊ NO COMBATE AO RACISMO

FRANCISCO CARLOS CARDOSO DA SILVA

CAMPINA GRANDE

2001



FRANCISCO CARLOS CARDOSO DA SILVA

CONSTRUÇÃO E (DES)CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE RACIAL EM SALVADOR:
MNU E ILÊ AIYÊ NO COMBATE AO RACISMO

Dissertação Apresentada ao Programa de
Mestrado em Sociologia da Universidade
Federal da Paraíba, Campus II, em
cumprimento às exigências para obtenção do
grau de mestre.

Orientador: Professor Dr. Durval Muniz de Albuquerque Jr.

Campina Grande – PB

2001.



5586c Silva, Francisco Carlos Cardoso da.
Construção e (des)construção de identidade racial em Salvador : MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo / Francisco Carlos Cardoso da Silva. - Campina Grande, 2001.
174 f.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba, Centro de Humanidades, 2001.
"Orientação : Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior".
Referências.

1. Combate ao Racismo - Salvador(BA). 2. Identidade Social. 3. Movimento Negro Unificado (MNU). 4. Ilê Aiyê. 5. Sociologia - Dissertação. I. Albuquerque Júnior, Durval Muniz de. II. Universidade Federal da Paraíba - Campina Grande (PB). III. Título

CDU 316:323.13(813.8)(043)

FRANCISCO CARLOS CARDOSO DA SILVA

CONSTRUÇÃO E (DES)CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE RACIAL EM SALVADOR:
MNU E ILÊ AIYÊ NO COMBATE AO RACISMO

Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior
Orientador

Prof. Dr. Luis Carvalho Assunção
Examinador

Profª. Dr. Elizabeth Cristina de Andrade Lima
Examinadora

Campina Grande
2001

SUMÁRIO

Introdução	09
Cap. 1 - O Ilê Aiyê e o Movimento Negro Unificado (MNU): Configuração e (Con)textos	28
Cap. 2 - Ilê: confronto entre práticas e discursos	59
Cap. 3 - O Falar e o Fazer do MNU	106
Conclusão	156
Bibliografia	161

RESUMO

Este trabalho analisa como as práticas e os discursos do Ilê Aiyê e do Movimento Negro Unificado (MNU) contribuem para a desconstrução construção de identidades étnicas-raciais dos negros em Salvador, no período que vai da fundação de cada uma dessas organizações - 1974 e 1978, respectivamente – até Fevereiro de 2001, verificando a relação estabelecida por eles entre cultura e política.

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

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

Resume

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

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

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

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

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar à Deus e aos Orixás, especialmente Ogum, Oxossi, Iemanjá e Xangô pela proteção e força para superar os obstáculos enfrentados no decorrer deste trabalho, sobretudo o acidente automobilístico que me valeu várias cirurgias e cinco dias na UTI.

Agradeço a minha mãe Terezinha Papa da Silva, ao meu pai, Wilson Cardoso da Silva e a minha querida companheira e esposa Rosangela Barreto Cardoso.

Aos meus irmãos e irmãs: Nádia Maria Cardoso da Silva, Delton Cardoso da Silva, Núbia Cristina Cardoso da Silva, Edson Cardoso da Silva, Neide Meire Cardoso da Silva e Eisenhower Cardoso da Silva.

As minhas sobrinhas, Jamila, Naila, Taise e Taiane pelo calor e a paixão.

Ao meu irmão, amigo e padrinho João Diógenes Ferreira dos Santos, com quem tive a oportunidade de morar duas vezes e compartilhar muitos bons momentos, inclusive de discussões sobre temas ligados a minha dissertação de mestrado.

Ao meu irmão, amigo e companheiro do movimento negro, Dílson Cerqueira, com quem eu tive também o privilégio de morar, compartilhando bons e maus momentos, principalmente do acidente que sofremos, sem nunca ter tido qualquer tipo de divergência.

A Olga Matos, minha amiga e irmã, mulher de fibra com quem também tive a felicidade de morar, minha conselheira para assuntos intelectuais e amorosos.

A insustentável leveza de ser da minha amiga e irmã Célia Santana, que nesses últimos treze anos, tem me dado o prazer da sua companhia.

Ao meu amigão André Uzeda, pela amizade e o convívio acadêmico.

Aos meus amigos irmãos Eurelino Teixeira Coelho, Gerson Roque Moura Gomes e Paulo Sérgio, que compartilharam comigo da morada no Caminho Cipó, os quais, cada um a seu modo, deram significativas contribuições para meu ingresso no Mestrado.

As minhas amigas pedagogas, Antônia Almeida, Leo Márcia, Aline, Rita e Sandra.

Ao casal amigo Maria Cristina Pina e Gildásio Santana Junior, pela solidariedade e pela convivência acadêmica que nos proporcionou debates calorosos.

Aos irmãos e irmãs militantes aguerridos da FRENFE e do MNU, pessoas que acreditam e constroem um mundo melhor, nomes como Ivannide Santa Bárbara, Lucidalva, Jó, Rosana, Rosângela, Leon, Bel e Anunciação.

Ao amigo Clodoaldo Paixão pelos debates e incentivos acadêmicos.

Aos entrevistados desta pesquisa pela forma carinhosa com que nos recebeu, pelo respeito e pela sinceridade, pessoas como Antônio Carlos dos Santos Vovô, Arani Santana, Luiza Bairros, Valdeci Nascimento, Valdêlio, Cláudia Pacheco, Zulu, Arizio, Luis Alberto, Suely, Cátia Cardoso, Edmilson, Zene e Jônatas Conceição.

Agradeço aos conselhos espirituais e ao axé do Caboclo Tupiniquim através de Mãe Juta.

A Heurisgleides Sousa Teixeira, pela revisão e apoio, mesmo nos momentos mais incômodos.

Aos Colegas do Mestrado, especialmente a amiga Nerize, o amigo Emmanuel e o amigo Eurípedes pelo carinho e o acolhimento.

A Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, UESB, Instituição em que faço parte do quadro de docente e tive apoio na fase final deste trabalho.

Ao Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da UESB.

A coordenação do Mestrado em Sociologia da UFPB, Campus II, na pessoa de Marilda Menezes e dos funcionários, João, Vera, Verinha e Rinaldo.

A Capes, pela bolsa concedida no período de dois anos e meio.

Ao orientador Durval Muniz Albuquerque Junior pela competência e a dedicação ao seu trabalho de orientação.

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

INTRODUÇÃO

Essa epígrafe por si só já justifica qualquer estudo, com o mínimo de originalidade, que contribua para compreensão das relações raciais na Bahia, sobretudo, quando se tem o Movimento Negro Unificado (MNU) e o Ilê Aiyê¹ como objeto empírico, uma vez que a mobilização política no combate ao racismo desenvolvida por essas entidades, opera numa lógica inversa a da acomodação racial defendida por Pierson, segundo o qual havia um tendência de diluição da população negra de Salvador em função do alto grau de mestiçagem e do sentido embraquecedor que ela tomara².

Além do que, a Bahia e a região metropolitana de Salvador (cf. Herskovits, 1943; Frazier, 1942 e Pierson, 1971) são áreas nas quais aquilo que tem sido denominado de cultura negra conservou alto grau de traços africanos.

Por outro lado, embora esteja evidente a preocupação primeira de que essa dissertação deva contribuir com a crítica científica, ela é, sem dúvida também resultado de desejos, paixões, de indagações e observações sobre discursos e práticas observadas em Salvador, buscando compreender os seus sentidos. Sentidos esses que devem ser rigorosamente analisados enquanto um processo de singularização,³ pois no Brasil contemporâneo têm acontecido fatos que expressam uma rica semiótica,⁴ “... certos processos de constituição da subjetividade coletiva, que não são resultado da

1 A origem do nome vem do Yorumbá. Ilê significa casa, morada, Templo, e Aiyê, significa este nosso mundo e tudo que aqui vive, em contraposição a Orum, o Alem. Juntas as palavras Ilê Aiyê, significa “Nosso Mundo”, “Nossa Casa” ou “Mundo Negro”.

² Esse autor foi responsável pelo primeiro estudo a apontar as desigualdades que os negros sofriam em relação aos brancos na Bahia, mas segundo ele essa se devia a escravidão e não propriamente a sua condição étnica-racial.

³ Conforme Guattari são as próprias raízes de produção de subjetividade em sua pluralidade.

somatória de subjetividades individuais, mas sim do confronto com as maneiras com que hoje se fabrica a subjetividade em escala planetária" (Guattari, 1996:29)

Certa feita, Genovese, ao enfrentar uma série de embates com os excessos do black power norte-americano no meio universitário e de pesquisa, mesmo achando o impacto do movimento na vida geralmente saudável na vida intelectual, escreveu⁴;

"Eu gostaria de sugerir respeitosamente que, embora os oprimidos possam precisar da História para identidade e inspiração, precisam acima de tudo da verdade acerca do que o mundo fez dele e do que ajudaram a fazer do mundo. Só este conhecimento pode produzir aquele sentido de identidade que deve constituir inspiração suficiente; aqueles que pretendem que a História forneça momentos gloriosos e heróis são levados invariavelmente a cometer erros catastróficos de avaliação política. Especificamente, os revolucionários não precisam de Nat Turner como santo; eles precisam da verdade histórica sobre a revolta de Nat Turner - sua força e sua fraqueza." (Genovese, 1971).

Em que pese não assumir essa noção de verdade de Genovese, concordamos com o seu propósito de contribuir através de uma maior seriedade quanto ao rigor analítico que um trabalho de pesquisa deve cumprir.

A crítica é, pois, a grande contribuição que esse trabalho pode dar para o movimento de combate ao racismo. E para isso, no que ficamos bem à vontade, a independência é fundamental, mesmo estando o pesquisador envolvido diretamente, como no nosso caso, em que o autor é filiado ao MNU desde 1995, é necessário e possível alcançar um certo distanciamento do objeto de conhecimento, compatível com a exigência que requer um trabalho acadêmico.

Apontando nesta perspectiva, concordamos com o argumento, segundo o qual tal esforço implica num desafio difícil quando o autor se insere no objeto empírico estudado, precisando desterritorializar-se enquanto agente dessa luta, por assim dizer, e territorializar-se enquanto pesquisador (Ortiz, 1994). Até porque não se trata de dar voz aos oprimidos nesta empreitada; por vezes até a violentamos. Entretanto, cabe buscar o sentido e/ou os deslocamentos nas muitas e diferenciadas práticas dos sujeitos históricos.

⁴ Conforme Guattari que significa atividade de orientação do mundo tanto social como cósmico.

⁵ Eugene D. Genovese. In red and black: Marxian exploration in afro-american history. Nova Iorque, Pantheon Books, 1971, p.201; ver também p. 253.

Portanto, mesmo concebendo que toda abordagem pressupõe um recorte onde o sujeito não deixa de lado os seus valores, sua visão de mundo, é preciso se desterritorializar, procurando reduzir a incursão da ideologia através do esforço da crítica e do diálogo que nem sempre é tranqüilo, haja vista as muitas discussões calorosas, mas, sem dúvida, produtivas que tivemos com o orientador sempre que surgiu oportunidade.

Contudo, a nossa vinculação com o objeto também nos possibilitou captar melhor alguns processos de produção de subjetividades, sobretudo algumas inquietações. O impacto das manifestações alusivas aos cem anos de abolição da escravidão e aos trezentos anos da morte de Zumbi não pode passar despercebido. O fato de o presidente Fernando Henrique - um ator que condensa toda uma representação de autoridade acadêmica e política - ter ido no dia 20 de novembro de 1995 a Serra da Barriga em Alagoas, e ter dito em entrevista num canal de televisão em cadeia nacional que existia racismo no Brasil é, no mínimo, paradoxal, frente ao discurso deste país enquanto paraíso racial que, tem de certo modo, na academia um dos seus principais reprodutores.

Certamente outros atores reivindicavam e ainda reivindicam a autoria daquele discurso. Talvez os mesmos, cujas práticas procuravam afirmar sua identidade numa perspectiva diferente daqueles que pressupunham sua inferioridade. São muitas falas:

"Eles querem injetar em nós a inconsciência dizendo há uma tal democracia". (Edson Gomes, cantor e compositor); "Nossa felicidade é uma felicidade guerreira". (Gilberto Gil); " A banalização e o descaso com que a sociedade hegemônica se refere a questão racial estão entre as principais dificuldades com que nos defrontamos" (Zizo, coord. Municipal do MNU no Rio); "Há casos que não são contados para as crianças negras e que nós tratamos de contar: Quilombos dos Palmares, Revolta de Búzios, dos Malês, história dos candomblés, capoeira, maculelê, os personagens negros que não estão nos livros de História. Você vê, todo espaço do Olodum tem quadro de negro, Malcom X, Mandela. O Olodum é homenageado em Chicago, em Benin. Ai a criança pensa : 'Esses são meus heróis, meu mundo'. É como se estivéssemos preparando o 'Exército de Liberdade do ano dois mil'. Temos que parar de ver o governo como pai e mãe." (João Jorge diretor cultural do Olodum); "O povo negro só exige o direito a ser tratado com dignidade para que nossa dignidade não seja apenas retórica, como foram as palavras do presidente, há quase um ano na Serra da Barriga." (Gerson

Gomes, militante do MNU); “ *A nossa mensagem maior é a nossa festa, o espetáculo*” (Antônio Carlos dos Santos- Vovô- presidente do ILÊ AIYÊ)

Há muitos fatos acontecendo, a exemplo do sucesso de venda que foi a revista Raça, que precisam ser melhor explicados. O próprio nome da revista em si e o fato de ela se voltar para um mercado negro já suscitam questões importantes.

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

Enfim, foi em meio a essas indagações que esta pesquisa se situou tendo recortado como objetivo: Compreender como os discursos e as práticas que combatem o racismo⁶ articuladas pelo Movimento Negro Unificado (MNU) e pelo ILÊ AIYÊ contribuem para o processo de construção e desconstrução de identidades étnicas-raciais na cidade de Salvador, no período de 1974 até fevereiro de 2001, destacando a relação entre política e cultura na prática e nas elaborações discursivas dessas entidades.

O ILÊ é um bloco afro-carnavalesco que emerge em função da ansiedade de grupos de negros em buscar a auto-afirmação cultural, resgatando a história dos negros e sua herança africana (Silva, 1988). Tendo inicialmente o nome Poder Negro, foi pressionado a mudá-lo: “*Nestas circunstâncias, recorreu-se a Mãe de Santo para que indicasse um nome para o bloco, que ‘fosse significativo e servisse de proteção’.* Foram sugeridos vários nomes, mas a consulta que a Mãe Hilda fez aos búzios, saiu

⁶ Racismo: A idéia de racismo surge com a ciência moderna e hoje tem muitos significados, ainda que correlatos. Consiste numa doutrina ou sistema de atitudes que acredita ou prega a existência raças humanas- superiores e inferiores- com diferentes habilidades e qualidades que podem ser hierarquizados em termos morais, psicológicos, físicos e intelectuais. O racismo consiste ainda no sistema de desigualdades de oportunidades inscritas na estrutura da sociedade, em função das diferenças raciais. Outro autor cujo conceito de racismo se aproxima do nosso é Muniz Sodré, quando defende que o racismo consiste nessa passagem imposta da biologia darwinista para o monogenismo do sentido, onde a universalização do conceito do homem cria o inumano universal. O racismo também nasce com a igualdade, uma vez que não se trata de igualdade de atendimento das necessidades, mas daquela pressuposta na abstração do conceito de humano. Assim, o discurso liberal que reconhece a diferença, a faz enquanto esta mantém a identidade da diferença a distância.

Ilê Aiyê, que significa "Nossa Casa" (Araújo, 1996:82). O Ilê Aiyê, na verdade, rompe com uma dada ordem enunciativa, inaugurando uma nova etapa do movimento negro a partir da elaboração de um discurso fundador,⁷ capaz de produzir uma comunidade de sentido e se constituir enquanto uma criação dissidente.

"O Ilê nasce exatamente em novembro 1974. Foi uma forma que a gente encontrou de ter participação no carnaval sem ser discriminado. Era um bloco da Liberdade, onde só negro participava. A ideia surgiu de um grupo formado por Macalê, Vivaldo, Beth, Lili, Djalma, Apolônio, que foram fundadores. Eram parentes e amigos do Bairro e a gente tinha costume de se reunir porque havia um grupo chamado de a "Zorra" que promovia passeios e festas. Discutia-se, também, sobre essa coisa do Blach, do negro, da discriminação. Era o tempo da Escola Parque, eu e Apolônio estudamos juntos e a gente era muito conhecido. No carnaval e São João tinha um grupo que saia pelas casas, a gente fazia muita festa aqui em casa, na casa de Vera, na Liberdade, e no carnaval saía um grupo de umas 70 pessoas. Conversamos com Mãe Hilda, ela permitiu e a sede ficou sendo aqui em casa." (Vovô⁸)

O Ilê Aiyê, assim, causara um impacto sem precedentes, até pelo estranhamento que provocara com seu discurso étnico-racial, sobretudo pelas suas vinculações com o candomblé, fator determinante no seu modo de ser:

"A vinculação com o terreiro também foi necessária do ponto de vista do acolhimento do grupo ante a repressão política que se vivia à época de sua criação. Além do grupo causar certo "estranhamento" por sua postura étnico-social, ainda portava o nome de "Poder Negro", provocando certa inquietação nos meios militares, suscitando certa desconfiança de que o grupo receberia subvenção do movimento negro americano" (Silva, 1988)

Quanto ao Movimento Negro Unificado (MNU), esta organização tem sido estigmatizada pelo seu discurso de ênfase racial, cuja formulação constitui uma síntese das influências das manifestações políticas e culturais dos negros brasileiros,

⁷ Discurso fundador: aquele que funciona como referência básica no imaginário constitutivo da negritude, criando uma nova tradição, re-significando o que veio antes e instituindo uma outra memória em que o sentido anterior é desautorizado. O que se define como discurso fundador é a historicidade, tal como enunciamos, que é capaz de produzir uma ruptura que cria "uma filiação da memória, com uma tradição e estabelece um novo sítio de significância" (ORLANDI, 1993). O interessante é desmontar a sua certeza, a sua territorialização, que são sempre função de uma relação de forças, no entanto, que procuramos trazer à tona na reflexão sobre o discurso fundador" sem defini-lo categoricamente, procuramos pensá-lo como fala que transfigura o sem sentido.

⁸ Antônio Carlos Santos Vovô, fundador e atual presidente do Ilê Aiyê.

do movimento norte-americano, das lutas pela libertação dos países africanos, combinados com as aspirações políticas que se reivindicavam como esquerda.

Segundo as falas dos militantes entrevistados, o MNU representa uma ruptura do ponto de vista do discurso e da prática com relação ao poder, mas, sobretudo, introduzindo uma nova visão sobre as relações raciais e o negro no Brasil⁹

"A coisa que já é hoje mais ou menos senso comum, digamos assim, em relação a grande importância do MNU, foi a possibilidade que a entidade teve de transformar o racismo numa questão política importante dentro do Brasil. Até o surgimento do Movimento Negro Unificado, mesmo considerando que o discurso da democracia racial já estava sendo desacreditado nos meios acadêmicos etc, havia uma crença muito grande nela dentro da sociedade como um todo e eu acho que a capacidade que esse movimento teve realmente de mostrar que essa democracia racial era uma farsa, é o que acaba tornando a entidade uma coisa tão fundamental, digamos assim, para vida política do país" (Luiza Bairros¹⁰)

Os estudos feitos sobre relações raciais no Brasil que têm, a grosso modo, se pautado no paradigma que orienta os estudos sobre as relações raciais norte-americanas - seja adotando a bipolaridade proveniente do pressuposto da hipodescendência, seja contrapondo-a - acabam negligenciando sobremaneira a singularidade das relações raciais brasileiras, subjacentes à luta contra o racismo no Brasil. Por outro lado, tal perspectiva tem levado a conclusões descontextualizadas, fruto de uma visão dicotômica, que na maioria das vezes tem separado cultura de política.

É preciso percorrer caminhos que dêem conta das trajetórias de sujeitos com perspectivas múltiplas e que interagem atuando em processos diferenciados de singularidades, de maneira a superar a dependência ou vinculação das análises anteriores com relação aos paradigmas importados, às dicotomias entre cultura e política e às descontextualizações.

⁹ Interessante que embora o Ilê tenha sofrido influência do black power norte-americano, inclusive havendo inicialmente a idéia de colocar o nome do bloco Poder Negro, é o MNU que vai fazer uma abordagem mais direta sobre o poder institucional se articulando por dentro dos Partidos Políticos, além de enfrentar mais intensamente a discussão sobre a necessidade da construção de um Partido Negro, ainda que não tivesse um consenso entre os militantes dessa entidade neste sentido.

¹⁰ Luiza Bairros é ex-militante do MNU; chegou a ser coordenadora nacional dessa entidade. É também estudiosa da temática do negro, tendo publicado um extenso material sobre o assunto, alguns do quais são utilizados neste trabalho.

É necessário buscar, pois, um olhar analítico que procure compreender as práticas de combate ao racismo, enquanto processos de (des)construção de identidades, superando essa dicotomia entre cultura e política, buscando as singularidades dessa ação dentro de contexto específico das relações raciais no Brasil, desafio para o qual se faz mister pensar, em termos teóricos-políticos sobre como a noção de raça é imprescindível para dar conta dos grupos de cor e do racismo peculiares às relações raciais brasileiras. Precisamos, portanto, definir melhor os termos da classificação racial brasileira e os marcos teóricos trabalhados por nós nesta pesquisa.

Em que pese raça inexistir na sua materialidade corporal e se constituir num termo pseudocientífico, procuramos combinar o sentido de grupo étnico definido por Barth (1976) com o termo raça enquanto uma construção, tomando como aporte as formulações de Guimarães (1995), pela forma como ele permite considerar o processo de naturalização dessa noção. De maneira que, conforme nossa formulação, o mais apropriado seria operar a expressão étnico-racial.

Conforme Barth, a definição de grupo étnico serve para designar uma comunidade que:

- 1) en gran medida se autoperpetúa biologicamente*
 - 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales*
 - 3) integra un campo de comunicación e interacción*
 - 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden"*
- (Barth, 1976: 11)

Assim, operar com essa definição de grupo étnico implica considerar o cultural nos diversos aspectos, principalmente na produção de subjetividades, na medida em que pressupõe que os sujeitos envolvidos tanto se auto-identificam como são identificados por outros. Por outro lado, operar com essa formulação nos permite trabalhar com a noção de raça enquanto construto identitário, lingüístico, cultural e histórico nesse processo de auto-definição e definição atribuída por outros, cuja identidade é sempre uma construção e nunca um atributo biológico; nesse sentido até nos afastamos um pouco de Barth, uma vez que, em alguma medida, para ele a comunidade étnica se autoperpetua biologicamente.

Nessa direção, Guimarães nos oferece uma significativa contribuição. Esse autor demonstra que a maior parte das definições de raça está impregnada de uma

concepção realista das ciências e de uma epistemologia essencialista ; após examinar os estudos de racismo e relações raciais no Brasil, concluiu que eles usam como paradigma o sistema de relações raciais e de racismo vigente nos Estados Unidos nos anos 60 e 70, e que tendem, portanto, a negar até mesmo a existência de raças e de racismo.

Segundo Guimarães, a distinção entre grupos de cor e as desigualdades sociais a eles associadas fundamentam-se numa ideia peculiar de raça e numa forma peculiar de racismo, ou seja, em função das marcas fenotípicas e de aparência física que devem ser compreendidas, em termos teóricos e ideológicos, haja vista que:

- o conceito de raça nos Estados Unidos é tão evidente e óbvio que, mesmo os sociólogos sentem-se desobrigados de conceituá-los. Já em outras partes do mundo, como o Brasil, esse é um conceito evitado sistematicamente, só utilizado por pessoas do senso comum quando são discriminadas ou pelo movimento negro;
- tanto a extrema transparência (aqueles que reconhecem o racismo como produto de uma ideologia que tem na raça o pressuposto das diferenças) quanto a completa (in)visibilidade das raças (aqueles que não vêem o racismo como fruto de um processo de naturalização da ideia da existência de raças diferentes, classificáveis em graus superiores e inferiores) se fundamentam numa mesma concepção de ciência realista e na mesma atitude de repulsa, pelo menos em termos discursivos, ao racismo.

Assim, de um lado se posicionam os que se negam a utilizar o conceito em função do fato de que para a biologia não existem raças humanas, mas apenas uma raça, a humana, ou porque, mesmo que a sociologia e o direito possam ter uma definição não biológica para o termo, esta ainda estaria impregnada de uma ideologia racista, cuja utilização só estaria reforçando as justificativas naturalistas para a perpetuação das desigualdades.

Há, do outro lado, os que defendem, como o próprio Guimarães, dentre os quais nos incluímos, a necessidade de utilização do termo pelas Ciências Sociais porque:

“...em primeiro lugar, há a necessidade de se empregar o conceito, para demonstrar o caráter específico das práticas e crenças discriminatórias que fundamentam formas agudas de desigualdades raciais e, em segundo lugar, o fato de que, para aqueles que sofrem ou sofreram os efeitos do racismo,

não há outra alternativa senão reconstruir criticamente as noções da mesma ideologia - a vitimização é uma prova mesma de que o terreno que justificou tais práticas discriminatórias tem uma efetividade maior que a do círculo de um giz" (Guimarães 1995: 46)

A grande contribuição de Guimarães, pois, é que ele permite pensar "raça" como elemento identitário da luta contra o racismo sofrido pelos negros, embora "raça" seja um conceito antiquado e pseudo-científico do ponto de vista da biologia, e racista, do ponto de vista do discurso da inferiorização, pode ser apropriado, desde que esse conceito seja tomado no sentido nominalista, a saber: enquanto uma construção taxionômica social, produzida historicamente, que permeia as relações entre os indivíduos dentro de uma determinada estrutura social e de poder.

Por outro lado, falar em práticas de combate ao racismo enquanto processo de construção e desconstrução de identidades implica em discutir a especificidade do movimento negro no Brasil, o que pressupõe pensá-lo dentro de um contexto histórico, pois, na verdade, trata-se de um tema cuja complexidade - dada a multiplicidade de suas variantes - não permite uma visão unitária, haja vista que os negros não constituem na sua ação política um bloco monolítico, de características rígidas e imutáveis, dada a diversidade da herança cultural e histórica dos povos africanos, bem como as diferentes formas com que enfrentaram a escravidão e a opressão dela proveniente.

A multiplicidade cultural dos povos africanos não impossibilita, contudo, a construção de uma identidade, muito pelo contrário, desde que se considere a dinâmica inerente ao processo constitutivo desta e o seu caráter relacional.

Embora isso já tenha sido por demais assinalado, vale reforçar que:

"A diversidade étnica e cultural dos negros africanos, trazidos para o Brasil, em condição de escravos, parecia ao colonizador um elemento que impediria a comunicação necessária para sua organização social e política, o que evitaria possíveis revoltas. No entanto, a identidade estabelecida pela situação escrava, forçou-lhe a criar uma língua geral, capaz de fazê-los entenderem-se mutuamente." (Araújo, 1996:32)

A identidade é construída dentro de um processo cuja etnicidade apresenta-se como um instrumento de construção social, pelo qual um grupo social opera os marcos de sua classificação, através de uma lógica de diferença/semelhança (Bacelar,

1989), portanto, as identidades, antes de mais nada, são construídas de forma contrastiva.

Weber, por exemplo, já defendia que as comunidades étnicas podem ser eficazes formas de organização política de resistência ou conquista de espaços e a identidade é parte de uma tentativa de generalização de processos de formação de grupos e ações políticas, não diretamente ligados a situações com tempo e espaço específicos. Ele distingue a crença subjetiva dos membros do grupo étnico da formação e atividade de um grupo baseado na etnicidade comum (Weber, 1994: 267-273).

A organização política constitui, assim, um pressuposto fundamental no processo de construção de identidade. Percebemos também a convergência dessa perspectiva em Carvalho quando assinala essa importância:

"Parece prevalecer o consenso de que a afirmação étnica se constitui em um meio de resistência à opressão dos grupos concorrentes. A etnia caracteriza-se-ia, desse modo, por ser uma categoria relacional, cujo conteúdo (ou termos distintivos) ensejador da distinção, define-se em atenção aos outros grupos, em presença, e aos sinais distintivos que portam. Em outros termos, as etnias constituem parte de um todo maior e a identificação étnica faz-se na dependência deste contexto" (Carvalho, 1989: 11).

É, portanto, a partir deste fundamento, que implica numa certa contextualização pela qual os movimentos sociais atuam, forjando uma operação de negação e independência em relação aos outros e de afirmação e construção de identidade social própria. A identidade é construída mediante a desconstrução de uma identidade negativa edificada por uma ideologia racial, a qual deve ser compreendida pela sua singularidade. Esse processo de desconstrução de uma identidade negativa corresponde a construção de um referencial positivo edificado pelos negros; ou seja, é construção e desconstrução simultânea, de maneira que é mais adequado utilizar (des)construção de identidades.

Neste sentido, Schwarcz (1996) demonstra que, no século passado a visão dos intelectuais nacionais estava estruturada sobre uma teoria racial (re)elaborada no contexto do final do século XIX em função de se pensar o Estado Nacional, o que implicou em trabalhar a miscigenação brasileira enquanto fator positivo dessa sociedade.

A positividade atribuída a essa mestiçagem resultava, entretanto, de uma (re)elaboração de teorias poligenistas europeias que aqui chegavam tardiamente, mas que vão ser absorvidas por vários estabelecimentos de ensino e pesquisa. Schwarcz resgata como, por que, e em que contexto, o elogio à mestiçagem representou a aceitação de um novo ideário positivo-evolucionista, no qual os modelos raciais de análise desempenharam um papel fundamental de inversão do significado da mestiçagem, em relação ao sentido em que, originariamente, na Europa, era utilizado como fator de explicação do atraso.

Destaca, ainda, que houve uma (re)construção da miscigenação, no sentido de valorizá-la, cujo pressuposto básico era que nesta mistura de raças existia um genes superior, o do branco, o qual resistia, predominava e purificava, em detrimento do genes do negro e é, portanto, neste sentido, que a mistura seria uma espetacular promessa de civilização.

Tal perspectiva de valorização da mestiçagem, entretanto, não superava a dicotomia preto/branco, antes, a carregava enquanto pólos, inferior e superior¹¹, que definiam, diferenciavam e justificavam os papéis sociais no Brasil, à luz de um discurso investido de legitimidade junto à comunidade científica.

É preciso, pois, considerar a gênese e a peculiaridade das relações raciais no Brasil para compreender como uma dada ideologia racial consegue corresponder a um processo de invenção da inferiorização do negro e, ao mesmo tempo, cria as condições para formulação de um discurso, por muito tempo sustentado pela academia, sobre a existência da democracia racial no Brasil¹².

Esse processo, portanto, tinha e ainda tem sua sustentação em um discurso, cujas formulações chegaram a tratar o racismo como um epifenômeno; também acabou construindo uma justificativa para a situação de opressão em que os negros se encontraram após a abolição,¹³ pois a ideologia racial brasileira vai estabelecer uma hierarquização social na qual raça, status e classe social estão interligados.

¹¹ A base dessa noção que inferioriza o genes negro em relação ao gene branco está na idéia de "raça" que tomamos de Guimarães (1995), conforme expomos anteriormente.

¹² Neste sentido, a democracia racial torna-se o seu contrário, a própria ditadura da *raça branca*, fazendo uma analogia a Marx, quando diz que a democracia burguesa se constituía numa ditadura de classe.

¹³ Florestan Fernandes (1965) demonstra como o liberalismo da elite, no final do século passado, se preocupava apenas com o obstáculo que causava para suas idéias e não, efetivamente, com as condições materiais em que os negros se encontravam ou com as relações raciais vigentes.

Skidmore, no entanto, ao analisar essa racialização¹⁴ sobre o negro no Brasil, a definiu enquanto processo de embranquecimento. Assim, a construção teórico-política da identidade negativa do negro se fez baseado

"(...) no pressuposto da superioridade branca - algumas vezes implícita - pois deixava em aberto a questão de saber quão 'inata' era a inferioridade negra, e usava os eufemismos 'raças mais avançadas' e 'menos avançadas'. Mas a esse pressuposto juntavam dois outros. Primeiro, que a população negra estava se tornando progressivamente menos numerosa que a branca por questões que incluíam uma taxa de natalidade supostamente menor, maior incidência de doença e sua organização social. Segundo, a miscigenação estaria naturalmente produzindo uma população mais clara, em parte porque o gene branco seria mais resistente, em parte porque as pessoas escolhiam parceiros sexuais mais claros." (Skidmore, 1993:64-65)

Thales de Azevedo é um dos autores em quem podemos perceber uma crítica severa a essa inversão do significado da mestiçagem em Salvador, mostrando através de dados estatísticos como ela acabava reforçando e não negando o racismo. Assim, segundo o autor,

"O valor probante desse argumento é, aliás, discutível. Já tive ocasião de substanciar com dados empíricos, confirmando noções aceitas por diversos historiadores sociais e pesquisadores da atualidade, que a mestiçagem é antes um indício de discriminação porquanto resulta mais de concubinação e de relações sexuais fortuitas do que do casamento, pois neste o preconceito atua com maior força. O exame de fotografias de 73 pares de classe média baixa e da classe baixa, que se casaram civilmente em Salvador em 1970 e 71, mostra que, mesmo nesses extratos as uniões permanentes como forma de <casamento costumeiro> e os casamentos formais tendem a ser homocrômicos, isto é, a ligar homem e mulher de cor aproximadamente igual (80%) ou homem escuro com mulher mais clara, não acentuadamente divergente em tipo (13%), sendo exceção a mulher mais escura que o marido (7%). Tais dados coincidem com os padrões vigentes para os casamentos interraciais, na Bahia." (Azevedo, 1975: 52)

¹⁴ Racialismo: consiste na crença da existência de raças humanas, ou seja, de uma doutrina, que em si não significa racismo, pois que para que este exista é necessário que tenha como pressuposto que uma raça pode ser superior a(s) outra(s), contudo, pode-se distinguir entre aqueles para quem a simples crença na existência das raças humanas já se constitui racismo e os que defendem que tal crença é tida apenas como racialismo. Segundo esses últimos, só são consideradas racistas as doutrinas que pregam a superioridade ou inferioridade das raças. (Guimarães, 1995)

A mestiçagem, colocada nestes termos, portanto, consiste num elemento ideológico fundamental para se compreender o racismo no Brasil e o processo de inferiorização do negro articulado nessa trama dinâmica das relações raciais que tendo sua base numa noção pseudo-científica de raças que deve, pois, ser compreendido, como colocamos anteriormente, em termos teóricos e ideológicos. Além do que, "*em decorrência da miscigenação, em função das revoltas do século XIX, bem como pela importância demográfica dos negros por estarem 'em seu lugar', é que o mito da democracia racial teve maior importância na Bahia*" (Bacelar, 1989: 80)

Assim, a noção de raça, combinada com a articulação da idéia do Brasil enquanto paraíso racial, vai resultar numa forma particular e brutal de racismo, que, no entanto, terá sua face mascarada; é a intelectualidade brasileira, até a primeira metade deste século, quem vai se colocar enquanto agente responsável, ainda que não o único, pela negação da positividade do negro nessa relação.¹⁵

Isso coloca um desafio de dupla dimensão para a luta de combate ao racismo: de desconstrução e construção. O primeiro, de se contrapor ao discurso da mestiçagem (desconstrução) enquanto uma espetacular promessa de civilização e da conseqüente democracia racial; o segundo, de resgatar a auto-estima do negro, negada nesse processo. Desse modo opera-se uma inversão que corresponde a um processo de (des)construção de uma identidade negativa e simultânea construção de uma identidade positiva, a partir de um projeto que tem na questão racial o seu fundamento¹⁶ (construção).

Essa é, pois, a singularidade das relações raciais no Brasil; essa construção de valores sobre a negritude, essa ideologia ou essa produção de subjetividade que demanda uma contraposição, uma outra produção de subjetividade, por assim dizer, contrastiva.

É essa situação singular de opressão ou de inversão ou, ainda, de negação dos elementos ligados à negritude, que identifica os negros no seu movimento: o movimento negro, o qual enfrenta o que chamamos de desafio de dupla dimensão,

¹⁵ Ler SCHWARCZ, L. Moritz. O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questões Raciais no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993. & Usos e Abusos da Mestiçagem e da Raça no Brasil: Uma História das Teorias raciais em Finais de Século XIX. In Afro-Ásia n.18. Bahia: EDUFBA, 1996.

¹⁶ É interessante destacar essa (des)construção operada pelos negros, porque ela foge das perspectivas etnológicas que geralmente têm percebido processos de *invenção* e *ou inversão da identidade* sobre o outro no sentido de buscar a dominação. Os negros, na sua prática de combate ao racismo, atuam no sentido de auto-valorização e emancipação do estigma negativo construído sobre eles.

sem ser, necessariamente homogêneo - dar uma única resposta para essas questões colocadas.

Entretanto, percorrer por essa perspectiva de identidade étnico-racial no âmbito da organização política, sem negligenciar a cultura e tampouco compartimentalizá-la em relação à política, buscando, na verdade, superar essa dicotomia, implica levantar algumas preocupações.

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

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

Por outro lado, vale reforçar que não operamos com uma noção de cultura que busque uma homogeneidade, uma unidade, conceitualizando certos aspectos da sociedade humana em detrimento de todo processo que a constitui e das muitas mãos que a teceram.

Defendemos, então, a idéia segundo a qual é preciso refletir melhor sobre o conceito de cultura, considerando mais o caráter do seu processo, e ela enquanto uma dinâmica que tem sua gênese, sua tecitura e desenvolvimento - feito por muitas mãos - de maneira que se consiga rasgar o pano de fundo de sua unidade a fim de se entender o seu avesso e a trama de suas linhas entrecruzadas (Albuquerque jr., 1993); neste sentido é mais conveniente operar com a noção de configurações culturais¹⁷.

¹⁷ Noção extraída de Suely Rolnik: 1989, segundo a qual ela “é apenas um plano de consistência, um roteiro de circulação do mundo”, um “conjunto de diretrizes”, um território organizado, pelo conjunto

Além disso, há a necessidade

"(...) de superar a ênfase nos aspectos de sujeição dos indivíduos ao código cultural, para ressaltar o processo de subjetivação deste código pelos indivíduos, produzindo-o e se produzindo ao mesmo tempo. Como cada indivíduo, ou cada trajetória cultural, é uma singularização em relação a configuração cultural de que fazem parte; cada configuração é pois móvel, ela muda constantemente de acordo com os deslocamentos provocados pelas múltiplas trajetórias culturais que se entrelaçam, se cruzam, se conflitam"
(Albuquerque Jr., 1993: 88-89)

Até porque as trajetórias culturais em si não negam a cultura enquanto criação ou uma produção de subjetividade, muito pelo contrário, permitem perceber as invenções, inclusive as invenções das tradições,¹⁸ na medida em que elas *"são uma sucessão ou coexistência de múltiplos segmentos temporais e espaciais, ou experiências. Diferentes tempos, espaços e vidas se entrelaçam, se cruzam na textura dos diversos discursos, práticas e memórias que compõem essas trajetórias."*
(Albuquerque Jr., 1993: 89)

Todavia, pensar identidade nesta perspectiva pressupõe considerar a natureza complexa e ousada de operar uma noção identitária em que não negamos o seu caráter contrastivo, e tampouco deixamos de ficar de olho aberto quanto aos seus limites. Neste sentido, vale reforçar que, embora trabalhando com o conceito de identidade contrastiva, não pretendemos operar o conceito de cultura enquanto esfera autônoma, numa perspectiva de manter sistemas de sujeição ou submissão hierárquicos, os quais funcionam no intuito manter uma dada ordem sem mexer com a semiótica dominante.

Entretanto, não deixamos de nos apropriar do termo cultura, sobretudo dela enquanto elemento demarcador de identidade, que opera com a lógica de alteridade, como uma identidade em curso, e não como unidade homogênea; no sentido, portanto, da produção de subjetividade social, que possa operar, inclusive com uma produção de subjetividade do inconsciente e não somente enquanto uma produção individualizada, ou seja, subjetividade dos indivíduos.

de trajetória de simulação que vai da invisível e incessante produção de efeito à visível e consciente produção de território".

¹⁸ Conforme Hobsbawm, consiste em um conjunto de práticas, de natureza ritual e simbólica, normalmente aceitas e reguladas por regras abertas ou tácitas, com o fito de inculcar certos valores e normas de comportamento, através de repetição, implicando automaticamente numa continuidade em relação ao passado. Ver em HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. A Invenção das Tradições: 1977.

Trabalhar com essa noção de produção de subjetividade, pois, significa compreender os processos de singularização dentro de um contexto de resistência à semiótica dominante, de modo a permitir a análise das práticas de combate ao racismo, enquanto processos de (des)construção e construção de identidades, destacando a relação entre política e cultura.

O termo cultura aqui, pois, não conota algo alheio ou separado do político. Ao invés de cultura enquanto um componente residual na construção de identidade étnica, ela aqui é concebida como um elemento histórico, político, fundamental na medida em que corresponde a uma atividade de positivação de valores imputados negativamente ao negro e, conseqüentemente, na construção de uma identidade contrastiva.

Ao contrário de cultura tomada como elemento essencialmente exótico que esconde as razões políticas do seu processo de significação e procura apagar os discursos e práticas históricas que a fundamentam em nome do que se denominam de cultura; é no sentido da produção de subjetividade enquanto uma atividade de orientação no mundo que a pensamos:

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

Assim, portanto, é nessa trama em que os sujeitos imprimem significados, cuja cultura é articulada politicamente de múltiplas formas até chegar a se constituir em subjetividades sociais e processos de singularização; que se constrói e se desconstrói identidades, edificando uma rede simbólica a partir de suas trajetórias culturais, estabelecendo traços de pertencimento de um grupo em relação a outro, ou seja, um modo de ser que implica numa uma identidade contrastiva.

Enfim, é possível articular raça, cultura e política para pensar as práticas de combate ao racismo cometido contra os negros em Salvador, desde que se considere o processo de singularização da sua luta, cuja produção de subjetividades é matéria prima de uma identidade contrastiva em construção, forjada no contexto dos sujeitos enquanto uma criação dissidente, transindividual e transcultural.

A primeira hipótese verificada nesta pesquisa foi a de que tanto o Ilê Aiyê como o MNU, cada um a sua maneira, desenvolvem uma ação de combate ao racismo

ou mobilização étnica, que corresponde a um processo de construção e desconstrução de identidades, numa perspectiva relacional, antagônica e contrastiva, pela qual produzem uma semiótica rica, que opera a cultura enquanto estratégia política de posituação dos valores da negritude, criando e construindo símbolos enquanto traços diacríticos, muitas vezes até inventando tradições.

A segunda hipótese que verificamos foi de que as práticas de combate ao racismo, tanto as do Ilê Aiyê como as do MNU, correspondem a um processo de singularização, cuja produção de subjetividade é matéria-prima de uma identidade em construção, de uma criação, portanto, dissidente, transindividual e transcultural.

A metodologia que nós utilizamos foi a análise do discurso, através da observação participante muito inspirada no etnotexto, uma perspectiva que tem despertado maior interesse pela busca de sentido do que dizem os expoentes na construção e formulação de referências identitárias de uma dada comunidade, ou seja, trata-se de um recurso metodológico visando compreender o discurso dos membros de uma comunidade sobre si mesmos. É preciso, contudo, não se render a uma perspectiva meramente fragmentária e relativista, tampouco, se submeter às abordagens herméticas, maniqueístas que submetam o processo ao método.

O trabalho de doutoramento de Tânia Penido Monteiro, *La voix d' Itapuã, images du passé* (1993), recorre ao etnotexto. Monteiro (1994), comentando o seu trabalho, fala a respeito do significado e do rigor científico que pesquisa desse tipo deve ter:

"O trabalho de coleta de dados numa pesquisa oral exige um engajamento caloroso e um rigor 'científico', é fundamental criar um clima de simpatia e confiança para cada entrevista. A entrevista, gravada, documento básico desse tipo de pesquisa, é na verdade, um trabalho de 'construção de fonte' realizado pelos entrevistados e entrevistadores em constante interação." (Monteiro.1994: 118)

Tal perspectiva é interessante, sobretudo, porque a autora percorre um caminho na análise do discurso - muito próximo ao nosso - pelo qual não se privilegia a busca da veracidade do discurso, mas o significado para os depoentes, não enquanto indivíduos isolados da sua comunidade, mas sim, enquanto produtores de uma subjetividade dissidente. Antes de se preocupar com a verdade contida no discurso, se procura entender a sua lógica, tentando dar conta da própria vontade de verdade que

está contida nele, dentro das configurações culturais enquanto campos onde se defrontam os diferentes sujeitos assumindo a palavra.

"São estas relações de força, de poder que presidem a escolha dos enunciados, o agenciamento de matérias de expressão, dando origem a uma multiplicidade de práticas, discursivas ou não, que por sua vez constituem diferentes sujeitos à medida em que estes ocupam diferentes lugares neste campo de forças e de linguagem. Isto não quer dizer que estes apenas sejam assujeitados pelas relações de poder e pelos discursos, mas também subjetivam, se constituem como sujeito de forma diferenciada, à medida que singularizam a introjeção do código, à medida que resistem a este, que resistem às forças e aos discursos que querem sujeitá-lo" (Albuquerque Jr., 1993:90).

Tais configurações, assim, se constituem em campos de forças, de invenções, através da produção de subjetividades, cujos enunciados contribuem na construção de identidade, enquanto um processo de construção relacional, correspondente à singularização em oposição ao discurso encodificador que sustenta a semiótica dominante.

No primeiro capítulo faremos um breve resgate histórico, verificando alguns elementos que, articulados com alguns fatos acontecidos nos últimos 27 anos, ajudam na explicação das práticas e discursos do Movimento Negro Unificado e do Ilê Aiyê, destacando, assim, alguns marcos históricos importantes para essas entidades e para a luta de combate ao racismo no qual estão envolvidas.

No segundo capítulo abordamos as práticas e os discursos dos membros do Ilê Aiyê, discutindo em que medida e como nos últimos vinte e sete anos eles têm contribuído para a (dês)construção de identidade étnico-racial em Salvador e com a luta contra o racismo sofrido pela maioria da população negra, analisando como está colocado nas ações desta entidade a relação entre cultura e política. Além disso, vale destacar que esse capítulo também traz uma discussão polêmica acerca do caráter das práticas do movimento negro, o que serve tanto para o Ilê como para o MNU, debatendo alguns dilemas interessantes da luta de combate ao racismo, principalmente se as ações dessas entidades podem ser enquadradas como atitudes racistas.

No terceiro capítulo discutimos as práticas e os discursos do MNU, destacando como essa entidade atua na luta de combate ao racismo sofrido pelos negros, e se neste processo ela contribui para construção de identidade étnico-racial dos negros em Salvador, como se dá essa contribuição; enfocamos também a questão da relação entre

cultura e política, tentando compreender até que ponto os membros dessa entidade, na sua militância, operam a dicotomia política X cultura.

Diante do número de filiados, dos diversos congressos que já aconteceram e da escassez de informações sobre o MNU, sabemos que um capítulo para discutir as suas práticas e os seus discursos nunca será o suficiente, por conta disso, considerando os nossos limites, fizemos um recorte bem delimitado do que iríamos abordar, procurando explorar as principais divergências internas, buscando, através dos discursos dos entrevistados, nos restringir a aspectos que nos possibilitasse compreender os processos de construção e desconstrução de identidades, a relação entre cultura e política e a produção de modos de ser singulares.

CAPÍTULO I

"E o povo negro entendeu que o grande vencedor se ergue além da dor. Tudo chegou sobrevivente num navio. Quem descobriu o Brasil. Foi o negro que viu a crueldade bem de frente e ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente." (Caetano Veloso)

ILÊ AIYÊ E MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO (MNU): CONFIGURAÇÃO E (CON)TEXTOS

Dar conta de todo o contexto dos últimos vinte e sete anos do movimento negro seria nosso objetivo inicial; isso resultaria, porém, num capítulo muito extenso, dessa forma optamos por destacar apenas os fatos históricos que dão o tom da singularidade das práticas e discursos do Movimento Negro Unificado e do Ilê Aiyê, enfatizando os fatores que vão estar influenciando no surgimento dessas entidades. Os demais fatos importantes destes últimos anos de movimento negro serão tratados no decorrer dos próximos capítulos.

Nesse sentido nos propomos a analisar as práticas e discursos do Movimento Negro Unificado (MNU) e do Ilê Aiyê, procurando compreender como as ações de combate ao racismo dessas entidades contribuem para construção e desconstrução de identidade étnica-racial dos negros em Salvador.

Assumir tal empreitada, começando pelo contexto em que emergem essas entidades consiste num desafio, até certo ponto arriscado, embora indispensável. Há, como diz Foucault, um risco de cairmos na ilusão da retrospectiva, ou seja, numa conduta historicista que queira enquadrar o presente no passado de maneira até a negar esse primeiro, haja vista defendermos uma perspectiva discursiva, segundo a qual a história não se define por uma cronologia linear, mas pelos seus deslocamentos enquanto produção e/ou ruptura dos sentidos e do não sentido; esforço para o qual se faz mister resgatar o contexto da emergência do nosso objeto empírico, sem que para isso se busque ou se pretenda dar conta de uma história longa, que esgote as diversas histórias dos negros, da Bahia ou do Brasil.

Há ainda outro desafio, também indispensável: trabalhar com duas entidades que surgiram praticamente no mesmo contexto - quatro anos de diferença entre a

fundação de uma para outra - destacando as diferenças, a dissidência e o entrelaçamento entre elas, pois *"em termos da construção de um referencial positivo sobre o negro,(...) a importância dele (do MNU) não pode ser analisada em separado. digamos assim, da contribuição que outras entidades deram"* (Luiza Bairros), uma vez que entendemos esse entrelaçamento como fundamental para melhor explicar como as práticas de combate ao racismo dessas entidades contribuem para construção e desconstrução da identidade étnica-racial, de maneira que concordamos com a seguinte argumentação: *"(...) no caso específico daqui da Bahia e no caso específico dessa tua pesquisa, a gente não pode separar o impacto do MNU (...), do impacto do Ilê, por exemplo, embora cada uma dessas entidades se coloque em campos, não diria separados, mas específicos."* (Luiza Bairros)

Assim sendo, é necessário fazer um breve resgate da história do movimento negro no Brasil no período pós-abolição, que antecedeu ao surgimento das entidades aqui estudadas.

No período seguinte à abolição, o negro buscou se organizar em entidades que visavam a sua integração na sociedade; era, portanto, mais uma perspectiva assimilacionista. A expressão desse movimento foi a Frente Negra Brasileira, (FNB), fundada no ano de 1931, que posteriormente, se constituiu num partido político até o golpe de 1937. Precedida pelo trabalho de uma imprensa negra muito militante, surgiu exatamente em São Paulo, conseguindo trazer milhares de negros para seus quadros.

Contudo, a FNB abrigava também algumas divergências no seu interior. Existia um grupo majoritário defensor de uma política de integração e um outro agrupamento com aspirações socialistas que, embora minoritário, chegou a provocar uma cisão dentro FNB, saindo e criando a Frente Negra Socialista. Mas a FNB no governo de Vargas será fechada e suas tendências internas serão incorporadas em outros movimentos.

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

Sem, entretanto, querer negar a importância das outras entidades, nem mesmo do grupo de negros dissidentes que chegou a fundar o mais importante órgão da

imprensa negra, O Clarim da Alvorada, a FNB se tornou um dos marcos importantes das organizações políticas dos negros no Brasil, sobretudo por expressar de forma pioneira a autonomia da luta dos negros contra a opressão da qual serão vítimas no período pós-abolição.

Com efeito, a FNB levantou de forma pioneira a preocupação de denunciar, ainda que de forma incipiente, o problema das relações raciais no Brasil e, conseqüentemente, foi responsável por estabelecer um novo paradigma da discussão racial no país, inclusive, introduzindo de forma nativa a noção de preconceito de cor, em detrimento da noção de preconceito racial.

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

No período pós Estado Novo surgem outros marcos importantes na luta do Movimento Negro, como o TEN, Teatro Experimental do Negro - fundado por Abdias Nascimento, cuja importância vai para além dos limites da comunidade negra, representando um movimento de renovação do teatro brasileiro - e o Comitê Democrático Afro-brasileiro que, embora tenha se auto dissolvido antes das eleições de 1950, foi criado com o intuito de lutar não só pela anistia dos presos políticos, mas também de instaurar a democracia no Brasil, inclusive a racial.

Embora o TEN não pretendesse arregimentar as camadas populares - como a FNB - pois não era esse o seu objetivo, acabou tornando-se um pólo aglutinador de pessoas de diferentes condições sociais na luta contra o racismo.

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

Contudo, vale destacar que embora os negros tivessem no Brasil uma longa história de rebeldia contra a ordem vigente, além de terem criado vários órgãos de

imprensa dedicados às questões sobre o negro, o golpe de 64 havia desarticulado as suas lideranças; só a partir de 1970 os movimentos retomaram o processo político reivindicativo de caráter mais público.¹⁹

Os negros começavam a atentar para alguns acontecimentos internacionais: a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e as guerras pela libertação dos povos africanos de língua portuguesa (Gonzales & Hasenbalg, 1982). Um processo político, por assim dizer, compatível com a época, pois, o movimento negro neste momento operou um deslocamento, como diz Antônio Sérgio, criando um novo significado para o “protesto negro”:

“Se, nos anos 30, o protesto negro representou a busca de integração nacional, surgida no ambiente fortemente marcado pelas formações étnicas que possibilitaram a integração de imigrantes europeus em São Paulo; se, nos 40, significou a mesma busca no ambiente já mestiço e integrado do Rio de Janeiro, redefinindo o termo negro para significar povo; nos anos 80, o protesto negro se define, ao contrário como movimento. Que movimento é esse? Não foi e ainda não é um movimento por direitos civis ou um movimento pela partilha do poder político, como foi nos Estados Unidos dos anos 60. Para que assim o fosse seria necessário que os negros brasileiros tivessem partido de uma formação étnica igualmente sólida. Isto é, seria preciso que já houvesse no Brasil uma formação étnica negra consolidada, um sentimento de comunidade negra e de pertença grupal que permitisse por no tabuleiro político a alternativa: ou conquista de direitos civis plenos ou a formação de uma outra nação. No Brasil, ao contrário, os direitos civis nunca foram em realidade garantidos para todos, independentemente da cor, do credo, da origem regional ou de outra característica que não fosse a riqueza, o patrimônio e o círculo de relações pessoais. Do mesmo modo, tal desigualdade na garantia dos direitos individuais foi preservada pela criação incessante de estereótipos raciais, étnicos e regionais e pela repressão à formação de atores coletivos, tivessem eles um caráter de classe - como os sindicatos - ou um caráter étnico - como os candomblés, a Frente Negra ou as associações políticas de imigrantes.” (Guimarães, 1998)

Em que pese, concordarmos com o autor citado quanto à dificuldade para consolidação de uma comunidade étnica do tipo norte-americano, sobretudo pela forma como são desrespeitados os direitos no Brasil; no entanto, entendemos que é

¹⁹ Ver Francisco Carlos Cardoso de Silva em *A Especificidade do Movimento Negro no Brasil*. ADANDÉ ano 1, n.º 1, abril de 1999.

preciso tomar alguns cuidados com esses tipos de comparações, sob pena de cometer negligências quanto as singularidades do processo ou das configurações culturais em que estão inseridos os sujeitos aqui analisados, contudo isso não invalida a importância da síntese feita por esse autor, sobretudo, quando destaca o momento de consolidação da integração nacional - marcado fortemente por uma formação étnica que possibilitou a integração dos imigrantes europeus em São Paulo - que representou a FNB e o momento de 40, redefinindo e ampliando a noção de negro para significar o povo - o povo aí se referindo especificamente ao povo brasileiro.

Por outro lado, é bom lembrar que na década de setenta no Brasil também começaram a acontecer fatos importantes, que ao mesmo tempo em que empurravam os negros a denunciar e combater o racismo permitiam cada vez mais que se criassem laços de solidariedade entre os mesmos:

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

Mas em relação à fundação do MNU, foi em 1976 que começaram os primeiros contatos entre São Paulo e Rio, que depois se estenderam para os outros Estados, como a Bahia. As comunicações se deram através do boletim do Instituto Nacional de Pesquisa e Cultura (INPC) e as discussões se deram em torno de uma questão central: a criação de um movimento negro de caráter nacional. Foi assim que se iniciou a edificação das bases do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, o MNUCDR, posteriormente MNU.

No dia 18 de junho de 1978, numa reunião em que se encontravam membros de várias entidades e de grupos que desenvolviam trabalhos junto à comunidade negra, surge o MNU - Movimento Negro Unificado - com o objetivo de fazer frente ao racismo, em protesto à discriminação racial sofrida pelos negros. O estopim do ato de protesto que deu origem à fundação da entidade foi a agressão racial sofrida por quatro garotos do time juvenil de voleibol do Clube de Regatas Tietê, os quais não

foram aceitos no time pelo fato de serem negros, e a morte de Robson Silveira da Luz, trabalhador, pai de família, torturado até a morte.

Este ato de protesto aconteceu com grande êxito, levando muitas pessoas para a frente do Teatro Municipal de São Paulo:

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

Quanto à trajetória do movimento negro na Bahia não podemos negligenciar a história de resistência dos negros em Salvador a todo tipo de opressão e perseguição que vão sofrer suas manifestações culturais. As revoltas escravas, as manifestações religiosas e a forma como os negros têm atuado historicamente, fazem com que haja²⁰ inclusive por parte do movimento negro uma mística em torno deste lugar, como uma espécie de Meca da Negritude:

"A especificidade do MNU Salvador é que aqui seria a cidade negra. Eu acho que tem uma diferença grande em relação a qualquer outra cidade: você está aqui em Salvador, você está aqui na Bahia, você não está aqui em qualquer Estado, que eu acho que já tem alguma diferença, aqui tem um sentimento de pertença. Primeiro você tem um imaginário de que aqui estão todos os negros, eu acho que você pensar a Bahia é pensar, na verdade, a população negra tem isso também no imaginário. Para gente isso tem um significado muito grande. Inclusive antes de gravar isso aqui nós estávamos conversando sobre pertencimento. (...) a gente tem muito essa idéia de que aqui existe o um sentimento de pertença, que o povo negro está aqui, está unido; eu acho que isso dá uma configuração diferente em relação a algumas seções, inclusive as do Sul. Eu acho que não tem aquela coisa de inspirar naturalmente a luta. Você ter uma população maciça de 96% de negros..." (Zene²¹)

²⁰ Por sinal década de trinta a Frente Negra Brasileira vai fundar uma seção em Salvador.

²¹ Liderança, eleita coordenadora nacional do MNU no XII congresso dessa entidade.

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

"Mas, na realidade, o MNU vai cumprir um papel significativo de oposição, ou seja, de sair numa posição na contramão, do ponto de vista histórico no Brasil em oposição ao racismo. Na realidade, a retomada do Movimento Negro Unificado vai trazer para o cenário tudo que foi, perseguido e tirado de circulação em relação às organizações negras nas décadas anteriores, décadas de 30, de 40, como o Teatro Experimental, a Frente Negra Brasileira, todas essas organizações que existiam anteriores à retomada do movimento negro e à criação do MNU. Esse movimento vai dar conta do seguinte: não conseguiram matar a expectativa da comunidade negra no Brasil de se construir enquanto povo, enquanto cidadãos, indivíduos iguais na sociedade brasileira. Eu acredito que a gente vem com uma força maior a partir de 1978. É que nós temos mais certeza de qual seria o processo de luta do movimento negro, nessa retomada. (Valdeci Nascimento²²)

Segundo o depoimento de Valdeci, o MNU é oposição política a tudo que até então chega a se afirmar como sendo de esquerda, é esquerda da esquerda. É uma posição de oposição: *"não tem condições de nós negros fazermos parte de um contexto político no cenário brasileiro que não seja como esquerda, ou seja, a esquerda de tudo isso que tá colocado no Brasil até hoje."* O curioso é que Valdeci vê o MNU como tal em função de que esse concebe a cultura: *"é um equívoco dizer que o Movimento Negro Unificado não trata do cultural, o Movimento Negro Unificado sempre esteve preocupado com o religioso do negro e com toda a manifestação cultural dos negros"* (Valdeci Nascimento)

O mais interessante é que a depoente, embora não tenha explicitado já deixa nas entrelinhas que havia uma certa dicotomia, pelo menos em termos do discurso dessa entidade, levando-a buscar explicar e justificar esse tipo de coisa como uma necessidade, senão vejamos:

"... porque naquele momento era necessário você vir com o movimento negro, onde o político do ponto de vista mais

²² Liderança do movimento negro, por muito tempo militante do MNU, fazendo parte da direção nacional dessa entidade.

tradicional tivesse explicitado; não que a gente não tivesse alimentado manifestações culturais da comunidade negra, na realidade, se a gente for fazer uma reflexão, uma grande reflexão, o Movimento Negro Unificado, ele vem no bojo de toda a expressão cultural da comunidade negra no Brasil.”
(Valdeci Nascimento)

Entretanto, essa citação é só o prenúncio de uma polêmica sobre a relação entre cultura e política na prática e no discurso das entidades tratadas neste estudo, uma discussão que perpassa todo o trabalho, a qual retomaremos no próximo capítulo; no momento, entretanto, nos contentaremos em contextualizar o surgimento do MNU e do Ilê Aiyê, para o qual se faz necessário falar da Cidade de Salvador.

A cidade de Salvador tinha, de acordo com o Censo de 1991, 2,2 milhões de habitantes, com cerca de 80% de negros e mestiços ou pretos e pardos. De acordo com o Censo 2000, a população subiu para 2.440.886 habitantes. É a principal cidade do Nordeste brasileiro e consiste na maior concentração de negros fora da África.

É na década de cinquenta que se apresenta um aumento significativo da população da cidade e da mobilidade social, com a criação da Petrobrás, provocando transformações profundas na vida de Salvador. Entretanto, há quem defenda que a partir de trinta,²³ Salvador apresenta uma certa dinamização da administração pública, criando uma demanda de um novo tipo de mão de obra e serviços educacionais (Bacelar, 1989).

Segundo Pierson (1942), desde a abolição dos escravos até os anos 50, a economia do recôncavo permaneceu estagnada em relação ao Sudeste e Sul do Brasil. É evidente que não existe estagnação no processo histórico e o exagero na concepção de um período tão longo resulta de uma forma etnocêntrica de pensar a história e, conseqüentemente, o progresso.

Contudo, mesmo não pretendendo nos alongar sobre um período tão recuado e distante em relação ao contexto sobre o qual ora nos debruçamos, a afirmação acima expressa muito bem a profundidade das transformações dos anos cinquenta.

Até porque, o confronto entre funções e tradições sociais e culturais provocará uma nova situação:

“No período de uma geração, entre 1940 e 1990, Salvador, a velha cidade da Bahia, passou de quatrocentos mil a mais de dois milhões de habitantes, tornando-se terceira cidade do

²³ A década de trinta tem como marco para a luta de combate ao racismo a fundação da Frente Negra Brasileira, que tinha secção em vários Estados da Federação, inclusive, na Bahia.

Pais; ao mesmo tempo, a renda do Estado que era principalmente agrícola nos anos 50, passou a depender em grande medida, a partir dos anos 70, do petróleo e da indústria química localizados na grande Salvador” (Castro, 1995:10)

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

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

Ou seja, o crescimento da economia, com o surgimento da indústria e de toda a estrutura que demanda em torno dela, vai obrigar o Estado a investir em cursos profissionalizantes e uma das escolas mais importantes neste sentido será a Escola Parque, de onde sairão as duas principais lideranças jovens fundadoras do Bloco Afro Ilê Aiyê: Apolônio de Jesus, primeiro presidente da entidade e Antônio Carlos Vovô, mais conhecido como Vovô, o atual presidente, como ele mesmo diz: *“era o tempo da Escola Parque, eu e Apolônio estudamos juntos e a gente era muito conhecido”* (Vovô)

Esses dados são importantes, pois, tais transformações foram fundamentais para explicar o surgimento de uma classe média negra de onde nasceu o grupo que deu origem ao Ilê e ao MNU na Bahia.²⁴

“A mobilização política-cultural entre a juventude negra que se verifica na passagem da década de 70 para a seguinte, pode ser explicada pela ascensão social e ampliação das oportunidades educacionais em geral que, favorecendo o acesso de uma parcela de jovens negros, motivaria a sua atualização acerca dos movimentos negros em desenvolvimento no exterior; bem como pelo reforço e

²⁴ É importante destacar o grau de formação dos militantes do MNU e também do Ilê Aiyê, pois essas duas entidades dispõem de quadros de militantes muito bem preparados a ponto de não deixar nada a dever enquanto intelectuais orgânicos, para usar uma categoria gramsciana. O fato é que além dessas entidades terem entre seus militantes intelectuais escolarizados dentre os quais, a maioria com nível universitário, desde graduados até a doutores, os demais militantes que não desfrutaram dessa condição não deixam de atuar como intelectuais por isso, era esse o caso de Valdeci e Edmilson que só depois ingressaram na universidade e que, entretanto, mesmo antes de ingressar na universidade, não estando, por assim dizer, na academia, ambos se destacaram como lideranças importantes na articulação nacional do MNU, inclusive, como formuladores das políticas da entidade.

proliferação dos blocos populares na década de 60” (Morales, 1990: 100)

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

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

Há, pois, possibilidade de relacionar a mobilidade social dos negros neste contexto com essa efervescência, essa manifestação dos blocos afro, inclusive com o que foi o pioneiro (Argier 1988). Suas lideranças depõem reforçando tal argumento e ao mesmo tempo explicando que os negros de classe média eram vetados nos blocos de trios, já que existiam várias restrições para justificar a discriminação sobre os negros: *“A diretoria do Ilê foi composta inicialmente por pessoas de classe média, tentando atingir as pessoas de baixa renda, pra que elas tivessem um lazer; porque nós já tínhamos passado por aquilo e sabíamos das dificuldades que as pessoas tinham para ter lazer. Justamente no carnaval, existiam sérias restrições” (Paulo Bonfim, apud:Araújo, 1996)*

Entretanto, em que pese a existência de certa classe média negra, isso não impediu uma dura constatação com relação à situação da maioria absoluta dos negros moradores da cidade de Salvador que se encontrava excluída desse privilégio. Assim, o grosso da população de Salvador, formado por negros, se mantinha isolado por um cordão racial de exclusão, inclusive no carnaval:

Porque eu me lembro que brinquei muito o carnaval em Macaúbas, Uruguai, Massaranduba e Liberdade. A gente não saía daquele circuito, a negrada, os pobres (...), os pobres não vinham mais para o centro da cidade, quem invadia o centro da cidade anos depois foi quem? 68, Apaches do Tororó, 69, Vai Levando, que antecipou um pouquinho que era bloco de estivador; sempre teve uma coisa mais da cidade lá do centro estivador, mas ele desfilava lá em Macaúbas, no Uruguai, na Liberdade que era o carnaval forte dos bairros populares. Eu levei grande parte da minha vida sem ir ao centro da cidade,

porque não tinha necessidade de vir, porque a gente tinha o carnaval no nosso hairro, mas era um carnaval já empurrado pra lá pras pandegas da negrada, certo? E o carnaval de rua era os cordões, fantoches, Cruz Vermelha tá, tá, tá (Arani Santana).

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

É, portanto, em meio a essa situação de exclusão que um grupo de negros formado na sua maioria por jovens resolve colocar o bloco na rua. É o que narra Arani. Ela descreve a história do surgimento da entidade e traz informações sobre o grupo denominado A Zorra, o qual deu origem ao Ilê Aiyê. Esse agrupamento, embora não tivesse nada estabelecido neste sentido, era formado só por pessoas negras que se reuniam para prática de lazer e se organizavam basicamente para participar juntos de festas. Trata-se, portanto, de um aspecto importante, já que há uma polêmica acerca da pretensão ou a noção do que representava a iniciativa de fundar um bloco só de negros, naquelas condições, para os seus membros fundadores.

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

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

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

Na verdade, essa influência da conjuntura nacional e internacional, sobretudo as conquistas do avanço em termos tecnológicos com a chegada das indústrias cinematográfica e televisiva permitirão o acesso a muitas informações, fato destacado nos discursos dos membros dessas entidades. Há, portanto, uma recorrência neste sentido, é o que Arani chama de a influência do externo:

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

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

Esses dados são importantes para se entender a influência do contexto externo na produção imagético-discursiva, noutras palavras, a operação ou simbiose orquestrada pelos negros na cidade de Salvador - uma produção de subjetividade que vai influenciar e, porque não dizer, determinar um novo modo de ser baiano. É, portanto, nessa operação, por assim dizer, identitária que Salvador se faz não só uma cidade de maioria negra, mas uma cidade negra, ainda que persista o racismo sofrido pelos negros que habitam esta capital.

Torna-se assim, indispensável considerar outras variáveis, cuja sensibilidade acadêmica do pesquisador Antônio Jorge Godi nos chama atenção, como ele mesmo diz, as novas variáveis tecnoculturais.

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

Essas variáveis citadas pelo referido autor, são fundamentais para compreender o novo modo de produção de subjetividade dos negros na cidade de Salvador, embora o mesmo autor destaque que foi o antropólogo Antônio Risério o primeiro a levantar a importância da influência dos símbolos produzidos pela denominada " cultura de massa" sobre as novas autonomizações afro-carnavalescas no ambiente soteropolitano, tanto com relação aos blocos índios que sofreram influências das narrativas Westerns através dos cinemas e televisão, quanto a emergência dos blocos afro, influenciados por essa proliferação de novos comportamentos culturais, inspirados principalmente na música negra americana.

Além disso, vale destacar um outro aspecto importante registrado por esse autor que nos auxilia nesta empreitada. É que Godi na sua análise acrescenta que houve um novo dimensionamento urbano na cidade de Salvador:

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

Por outro lado, há que se perceber a inclusão dos blocos índios na nova legitimação da cultura negra, essa nova ambiência, por assim dizer, afro-

carnavalesca. Neste sentido Godi dialoga com Jéferson Bacelar para quem apesar dos blocos de índios serem compostos majoritariamente por negros, não atuam no sentido de afirmação de negritude. Godi contesta tal posição defendendo que apesar de ostentarem símbolos de uma cultura indígena aparentemente deslocada, os blocos índios tinham como sua expressão mais poderosa a música negra, tendo o samba como seu estilo predominante:

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

Discutir o caráter afro dos blocos de índios é uma temática instigante, principalmente quando se analisa a importância da simbologia indígena na representação cultural dos negros em Salvador. Muito se tem estudado a respeito do sincretismo religioso e da relação entre o caboclo e o candomblé, mas em termos da relação política/cultura seria válida uma melhor investigação, o que, entretanto, não pretendemos fazer aqui; de qualquer sorte, vale a pena conferir os trabalhos de Godi sobre o tema.²⁵

Godi, ainda no trecho citado destaca o impacto que foi a fundação do Ilê Aiyê e a efervescência presente naquele contexto. Há também outro aspecto fundamental destacado por ele sobre a emergência do mercado discográfico e radiofônico em Salvador, que se deu em função, sobretudo do surgimento da indústria discográfica, possibilitando, por exemplo, a gravação em 85 do primeiro disco do Ilê, uma

²⁵ *J.V.S. Godi, "De índio negro, ou o reverso". Caderno CRH: Cantos e Toques- etnografias do espaço negro na Bahia. Michel Argier(org.) Salvador, Fator. 1991.

experiência na qual esse bloco afro foi pioneiro, pagando por isso o custo de algumas deficiências técnicas, por conta da dificuldade de operar uma gravação externa diante de uma percussão com tantos componentes (Ibdem p.79/80). Como diz a letra da música citada a seguir, nem mesmo a fibra ótica conduz bem a percussão:

“ A indústria na Bahia é de ponta pra alegria ai ai ai. Atrás da tecnologia, só não vai quem não sabia. Que a indústria na Bahia é de ponta pro Orfeu ai ai ai meu Deus! Atrás da tecnologia só não vai quem já morreu. Winchester não é rifle. É disquete pra gravação. A fibra ótica é ótima mas não conduz percussão. Meu irmão, afro Olodum multimídia. Sobe a rua para avisar ai ai ai. que o bit do repique foi agora a praça samplear se ampliar. Ilê Aê sintetizador da cultura black power plugado no ancestral. Muzenza não rima com chip. Muzenza não rima com chip. (Lucas Santana Quito)²⁶

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

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

Foi com a música popularmente conhecida como Faraó que o Olodum não só despontou para o sucesso como operou um deslocamento importante, mostrando um Egito negro, não só geograficamente, mas em termos étnicos como até então quase ninguém o enxergara. É Godí que conta em seu artigo Música Afro-carnavalesca: Das multidões para o sucesso das máquinas elétricas, no qual ele diz,

²⁶ Trecho retirado da letra da música Afro Olodum Multimídia no CD Daúde 2.

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

Contudo, não há como falar do contexto histórico em que surgiu Ilê e MNU sem considerar as transformações por que passaram o espaço do Pelourinho, sobretudo, a Reforma do Centro Histórico. Em que pese Godi ter destacado as transformações urbanas por que passara Salvador na década de sessenta e setenta, não tratou especificamente de como o espaço do Pelourinho foi perdendo seu status de centro não só de casarões onde morava a elite, mas de pólo econômico.

No século XVIII e até meados do século XIX habitavam naquele espaço uma leva considerável de senhores de engenho, profissionais liberais, os altos funcionários da administração pública, os desembargadores e grandes comerciantes que construíram suas casas no centro histórico, pois ali era a zona residencial mais valorizada. (Braga, 2000)

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

É então quando há todo um resgate por parte das entidades afro - principalmente o Olodum, que nasce dentro deste contexto-, do sentimento de resistência e herança dos seus ancestrais vítimas da escravidão, os quais justamente no Pelourinho tiveram seus corpos castigados, como o próprio termo(pelourinho) indicava e lembrava.

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

Paralelamente, há, por parte do Governo, um esforço de se apropriar do Pelourinho em termos do patrimônio arquitetônico, histórico e cultural, algo que só se concretizou no último mandato de Antônio Carlos Magalhães como governo do Estado da Bahia, mais precisamente em 1991, quando executou a tão comentada reforma do Pelourinho²⁷.

Entretanto, concordamos que em alguma medida, as mudanças verificadas e a modernização da cidade "*contribuíram para formação de lideranças negras, que compreenderam qual o caminho deveria ser trilhado para luta por sua afirmação e conquistas sociais*" (Araújo, 1996)

Contudo, no geral a reforma financiada pela UNESCO, implicou simultaneamente, o processo de apropriação pelo governo e a exclusão de uma maioria de negros que ali habitavam; sem contar o controle exercido sobre entidades afro como o Olodum, e com os prejuízos, a exemplo da transferência do ensaio do Ilê Aiyê retirando-o do espaço que restou do antigo Forte do Santo Antônio, dentre outros feitos que ocorreram com a expulsão de tantos moradores, promovidas pelo governo.

Neste sentido o pronunciamento na Câmara do deputado federal, Luis Alberto, em 29 de Janeiro de 1998, é bastante ilustrativo:

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

Trata-se de um pronunciamento político que acusa expressamente um poder que define políticas públicas de interesses não tão públicos assim, onde o negro é tratado como o outro cuja alteridade é trabalhada de maneira excludente, a partir da

²⁷ Há estudos interessantes acerca desta reforma. O Mestrado de Arquitetura produziu um seminário para discutir o Centro Histórico, cujas discussões foram publicadas (Gomes, 1995) e, recentemente, foi

qual resta um não lugar que o deputado Luiz Alberto, dando seqüência o seu pronunciamento reforça:

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

Em que pese sermos sensíveis à denuncia feita acima, ela aparece no trabalho no intuito de reforçar a idéia de que o lugar dos negros visto de parte das autoridades governamentais da Bahia é sintomática de uma política maior de exclusão, da qual o negro tem sido vítima historicamente.

Com efeito, citação como esta é importante para explicar melhor a dimensão da ação do Ilê e do MNU, cujas dissidências foram capazes de fazer dos não lugares a que foram submetidos os negros, um lugar, e do lugar negativo a que foram submetidos, um não lugar, em suma, essa operação de invenção/inversão, promovendo territorialização²⁸ e de desterritorialização²⁹ da subjetividade dos negros que implicam em processos de (des)construção de identidades.

Mas, Salvador, é bom que se destaque, por mais racista que seja, guarda uma especificidade que aglutina os negros, pois ela deixa espaços propícios não apenas ao

defendida uma dissertação no Mestrado de Geografia (Braga, 2000).

²⁸ Segundo Rolnik, territorialização significa movimento em que as intensidades se definem através de certas matérias de expressão, nascimentos de mundos, implica em construção de identidades (1989).

²⁹ Desterritorialização que segundo Rolnik significa territórios perdendo a força de encantamento: mundos que se acabam, partículas de afeto expatriadas, sem forma e sem rumo, implica na desconstrução de identidades (1989).

lazer e entretenimento, como também para a solidariedade, articulação e resistência política dos negros, ao ponto de alguns depoimentos defenderem que o movimento negro em Salvador é natural:

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

Não concordamos com a expressão natural para caracterizar o movimento e, neste sentido, preferimos substituir o natural pelo espontâneo, ainda que seja inegável a existência de um racismo nada cordial; no entanto, reconhecemos que há uma especificidade na condição dos negros na Bahia, o que de algum modo reforça a fala de Valdeci quando diz que todo militante negro no Brasil quer um dia vir à Bahia:

“(...) é porque você vai ver negro na Bahia em tudo quanto é lugar, eu falo assim, em tudo quanto é lugar público na cidade. Então, você não vai ter uma praia em Salvador, seja ela Stela Mares, Flamengo ou Vila do Atlântico que você não veja lá os negões farofeiros ou o negão lá com o seu carro. E você vai chegar em cidades do Brasil onde você vai circular a cidade inteira e vai ter dificuldade de encontrar um negro. E são cidades que têm percentuais de negros expressivos, como Maceió, Recife, você tem percentuais de negros expressivos nestas cidades e nem por isso os negros estão circulando nos lugares públicos”.

Valdeci vai ainda mais longe; defende que na Bahia há uma ocupação do espaço público como em nenhum outro lugar no Brasil, o que concordamos, haja vista a participação dos negros nas festas de largo e no próprio carnaval, “Então, de uma

forma ou de outra, a comunidade negra no Brasil e em Salvador, ela tem uma cultura de rua, uma cultura que é muito pública e isso é resultado das próprias manifestações culturais que nós fizemos" (Valdeci Nascimento)

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

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

Contudo, para compreender esse processo em que emergem o Ilê e o MNU é preciso também resgatar as mudanças em curso dentro e fora do Brasil, pois nas décadas de 60 e 70 o mundo mudou muito em termos políticos e culturais, de maneira que é necessário refletir melhor sobre essa época, não só pelo regime ditatorial a que os brasileiros estavam submetidos, mas porque eram muitas as coisas que estavam acontecendo: A luta pelos direitos civis nos EUA,³⁰ a derrota norte-americana na guerra contra o Vietnã e principalmente o Maio francês de 68 que vai se desdobrar num movimento de contestação cultural internacional.

É o que bem expressa o Deputado Federal Luis Alberto, representante e também militante do movimento negro, quando entrevistado sobre o Ilê:

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

³⁰ Tal luta vai influenciar diretamente o movimento negro no Brasil.

movimento negro americano, principalmente o soul music com James Brown, uma grande referência...” (Luiz Alberto)

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

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

Maio de 68, pois, consistiu na expressão de um movimento de contracultura de caracteres heterogêneos, cujas manifestações se expandirão no mundo todo, tendo um grande fôlego nos EUA³¹, colocando em cheque não só a maneira tradicional de fazer política, como a própria idéia de racionalidade da ciência moderna.

Enfim, era uma época de muita rebeldia e diversidade em que vários movimentos se entrelaçavam, sobretudo nos Estados Unidos. Os Híppies e a Nova Esquerda foram presença obrigatória nos festivais de música e outras vozes se uniram no coro da contestação que então se espalhou por todo aquele país. (Id. Ibid:22)

Aqui no Brasil também, 68 foi um ano de muito enfrentamento. Ainda que não tenha envolvido a sociedade como um todo, contou com a resistência dos estudantes, de diversas organizações políticas que se encontravam na clandestinidade³², dos intelectuais, trabalhadores³³, artistas, profissionais liberais, padres, parlamentares, enfim, um contexto que se desenrolou em meio a conflitos e lutas implicando num duplo processo: centralização do executivo federal e monopólio do governo pelos militares, cujo ponto decisivo foi atingido com a decretação do AI-5 em dezembro de 68. (Id. Ibid.)

³¹ Há quem defenda, a exemplo de Paes, (1993:22), que chamado muitas vezes de movimento *underground*, nascido nos EUA, floresceu também na Europa Ocidental.

³² Dois fatos foram marcante no enfrentamento do regime militar: o seqüestro do embaixador americano, cujo pedido de resgate consistiu na liberdade dos presos políticos e a passeata dos “100 mil”, lideradas pelos estudantes.

³³ Foi o momento também de duas greves importantes dos metalúrgicos: Osasco e a de Contagem.

Além disso, é inegável a importância política e cultural de movimentos como a Bossa Nova, a Tropicália, e a Jovem Guarda que, além de terem sido originais, também consistiram numa resposta brasileira ao fenômeno global da contracultura.

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

Mas é na década de setenta que surgem as entidades aqui estudadas. São vinte e sete anos de movimento negro na Bahia, marcados por diversas formas de manifestações: dores, alegrias, simulações, tambores, gritos, musicalidade, enfim, uma pluralidade de manifestações e movimentos. Movimentos esses que não se restringem às entidades afro, nem só ao território baiano. Não se pode negligenciar o peso político de várias organizações que surgem em São Paulo, como o Somos, importante grupo de Afirmação Homossexual; vários Grupos de Mulheres e entidades do Movimento Negro, incluindo aí o MNU e depois, em 1980 o surgimento do Partido dos Trabalhadores. Enfim, são muitas manifestações.

Foi um momento importante de expressão da luta contra o racismo no Brasil que, no entanto, não estava isolado do contexto geral das lutas sociais: além do movimento negro, destaca-se o feminista, cujas problemáticas e métodos de ação enfatizavam não questões classicamente consideradas políticas, mas também se ocupavam daquelas consideradas culturais (Macrae, 1990:25). São questões relacionadas ao cotidiano dos militantes, relações diversas *“entre raças, entre homens e mulheres e, até, entre os líderes políticos e seus comandados dentro das próprias organizações contestatórias”*. (Macrae. 1990: 25)

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

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

"Tale aqui um pequeno comentário. Interessante que o MN Rio teve duas fontes de origem: de um lado, a comunidade negra, 'dando ciência' de como recebeu os efeitos do movimento negro norte-americano; do outro, uma iniciativa oficial, acadêmica, transada não em termos de 'Oropa, França e Bahia', mas, ao contrário, via 'Bahia, África e Oropa' e com muito axé em cima." (Gonzalez & Hazenbalg, 1982)

De fato, a própria Lélia Gonzalez, militante e acadêmica histórica do movimento negro, diz que há uma coisa de que ela mais se orgulha no movimento: é de ter feito a articulação do MNU seção Bahia (Bairros, 2000)

Com efeito, é dentro dessa confluência de fatores e oportunidades que um contingente de negros vai aspirar à sua ascensão e desenvolver um orgulho negro. (Agier, 1990 e 1992). A cidade de São Salvador já havia crescido e, como já colocamos anteriormente, não por mera coincidência que muitos dos jovens que fizeram parte do grupo fundador do Ilê Aiyê estudavam na Escola Parque, uma unidade de ensino modelo na formação de mão-de-obra especializada.

E assim, em 1974 na Liberdade, o mais populoso bairro de Salvador, foi fundado o Ilê Aiyê, o primeiro bloco Afro, por isso chamado Afro-pioneiro. No seu início enfrentou muitas dificuldades: segundo Vovô, os negros tinham dificuldades de assumir a negritude e tinham medo de serem tachados de comunistas. De maneira também que, não é por coincidência, o Ilê Aiyê passava a representar uma 'ameaça vermelha' disfarçada de preto³⁴, já que surgia num contexto vigente da ditadura: momento de transição do governo de Médici³⁵ para o Geisel, ³⁶ no qual tudo que

³⁴ Era o que expressava o jornal A Tarde de 12 de fevereiro de 1975. Em seu depoimento. Vovô faz referências a essas dificuldades, alegando que se tratava de um cerco de alguns setores brancos e que não faltaram ameaças tanto policiais, quanto por parte da imprensa.

³⁵ Cf. Skidmore, o presidente mais repressor da era iniciada com o golpe de 64 no Brasil.

³⁶ Tal passagem, como se já não bastasse, dá-se em um momento difícil em termos do regime político, fatores como enfraquecimento do governo que estava findando o mandato, as especulações sobre o nome do sucessor e o medo do governo de perder as eleições nos Estados importantes da federação, culminou com o aumento da censura e o fim das eleições diretas para os governos Estaduais em 1974.

atentasse contra a ordem era considerado comunista numa Bahia considerada a própria "democracia racial"³⁷.

Também o MNU, mesmo surgindo quatro anos mais tarde, sofrerá essa acusação. É o que a denúncia feita pelo atual Deputado Federal pela Bahia e também militante do MNU, Luis Alberto, nos mostra: "... evidentemente que o aparelho repressivo; a ditadura, no período em que surgiu o Movimento Negro Unificado tenta vincular o surgimento das organizações negras como um movimento manipulado pelos comunistas, pelos partidos comunistas." (Luiz Alberto)

1974 foi também o ano da posse de Geisel, em que setores do governo começaram a buscar restabelecer a ordem institucional, tentando equilibrar interesses retrógrados de militares arautos da repressão com o de setores que defendiam a volta ao Estado de Direito. Na prática, tratava-se de um governo militar de características bastante singulares dentro do regime militar imposto a partir de 1964; a ambigüidade era, pois, a expressão que mais o sintetizava.³⁸

É nesse cenário ambíguo, complexo e repressivo que surge o Ilê Aiyê, causando um impacto político e cultural sem precedentes, fazendo de Salvador um grande palco de produção de subjetividades. A fundação do Ilê se constituiu num marco, fazendo desta entidade uma espécie de nação negra capaz de aglutinar os negros de diversos segmentos: "*minha nação é Ilê. minha epiderme é negra, tenho vinte e um, sou maior de idade! Lindo é subir o Curuzu, difícil é chegar na cidade!*". Como diz a música: "*O Ilê Aiyê é um lado da África!*" e assim ele tem como um dos seus objetivos principais resgatar a tradição e os valores africanos.

Já são mais de vinte e sete anos de construção e desconstrução de identidade em que o Ilê vem escrevendo a sua história sem nunca passar despercebido. O trecho da música carro chefe da sua fundação serve para demonstrar o quanto já naquele instante da fundação o bloco se tornou um marco: "*É o mundo negro que viemos cantar pra você!*", trata-se, portanto do prenúncio de um novo território, um

³⁷ Para se ter uma idéia da perseguição que os negros sofriam: em Salvador só em 1976, na gestão do governador Roberto Santos, o candomblé foi dispensado de ter autorização da delegacia de jogos e costumes, para poder ser praticado, além do que a ideologia da democracia racial era praticamente oficial e quem falasse contra ela era candidato a ser preso.

³⁸ Este tinha como desafio, na verdade, promover reformas políticas que restabelecessem a ordem institucional de forma gradual de maneira que permitindo o governo o total controle da situação, sem criar sérios problemas com os setores mais retrógrados ligados ao governo, sobretudo os militares; isso não impediu, entretanto, a ação terrorista e o aumento da violência com as práticas de torturas.

mundo negro, ou seja, uma comunidade étnica com seus devidos contornos políticos, culturais e de produção de sentidos.

Antônio Risério (1981) denominou esse processo inaugurado pelo Ilê de reafricanização do carnaval da Bahia. Michel Argier (1998) chega a defender que o Ilê "*foi originalmente um movimento cultural e político de 'africanização' do carnaval da Bahia*". Inclusive a categoria de bloco afro no carnaval é inaugurada a partir do surgimento do Ilê.

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

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

O Ilê Aiyê, inicialmente chamado Poder Negro, é um bloco afro-carnavalesco que emergiu enquanto produto da ansiedade de grupos de negros em busca de autoafirmação cultural, almejando resgatar a sua história, a sua herança africana. (Silva, 1988; Argier, 1998). Foi pioneiro tanto por desempenhar uma ação política dissidente - cujo discurso destoava demais do Brasil do milagre econômico que resgatava a idéia de ordem e progresso³⁹ - quanto em relação aos muitos blocos que lhe antecederam, mesmos os que eram compostos por negros na sua maioria, uma vez que estes últimos não lançavam mão, pelo menos não explicitamente, de um discurso de afirmação da identidade étnico-racial do negro, bem como não tinham compromisso em negar a existência da democracia racial no Brasil e, mais especificamente, na Bahia:

"Filhos de Gandhi, ficou mais assim um pouquinho pá, pá, pá... Filhos de Gandhi não tinha muito não. Mas o Ilê Aiyê era outra linha mais agressiva, mas agressivo no visual, no estético visual. Aquela mutuquinha que a gente fazia no cabelo, que mainha fazia no cabelo crespo da gente, era pra amarrar um pano para dormir, para no outro dia o cabelo amanhecer um pouco manso para poder fazer o penteado mais convencional, mais próximo do padrão branco. Mas a mutuquinha agora saía para a rua, com cordão de pão

³⁹ Ainda que setores que se reivindicavam de esquerda não atentassem para isso, o Ilê se constituía numa ameaça à ordem vigente porque era, pois, muito difícil questionar qualquer condição social, sob uma égide de um governo que embora tentasse propagar seu interesse em restituir a liberação política, recorreu ao AI-5 e fechou o congresso.

enrolado. Agora era outra história. Botar a cara negra do lado de fora sem disfarce nenhum, sem querer se aproximar do padrão vigente, que era o branco. Até então o Ilê Aiyê tinha o quê? Apaches do Tororó 1968 e 1969, por aí. Bloco de índio, índio não é negro, né? índio é outra história. Que tanto fizeram, que reprimiram, que armaram, que acabaram os blocos de índio. Mas era o nosso espaço, todo mundo do Ilê Aiyê domingo, do atual Ilê Aiyê, do antes, não era Ilê Aiyê, da Zorra Produções. A gente da periferia, o nosso grande ponto de concentração era Apaches do Tororó. Era com quem a gente se identificava. Então ali era o quê? Negros mestiços, pobres e os índios- tinha toda uma característica especial, era também marginal, tanto que naquela época já se dizia: quem mora em Cosme de Farias e maio, quem mora em São Caetano é índio. Então índio era sinônimo de não civilizado” (Arani Santana)

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

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

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

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

o negro a aderir ao bloco. Atualmente isso tem mudado e já se permite o acesso dos negros mestiços:

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

Como diz ainda Arani, essa mágoa das lideranças que fundaram o bloco ainda se mantém. Os negros bem sucedidos que eram muito bem vindos ao bloco resistiram em aceitar a participar do bloco: *"As pessoas não saíram, se recusaram. Por isso que o Ilê Aiyê tinha uma super-seleção no início retada de negro pela cor da pele! Pois é, rondado pela polícia e que ninguém queria se comprometer. Hoje as pessoas dizem o Ilê Aiyê clareou. Bote uma fotografia que você vê que clareou mesmo"* (Arani Santana)

Por outro lado, o depoimento de Arani demonstra a dimensão da ruptura que o Ilê Aiyê causara na sua estreia entrando na festa carnavalesca, num circuito do qual a muito tempo os negros estavam excluídos. O Ilê, assim, rouba a cena não apenas ocupando o palco, mas principalmente produzindo novas subjetividades em que se inaugurava um modo positivo de ser negro e, conseqüentemente, um novo cenário, invertendo a lógica, colocando na rua o que antes estava na cozinha (Risério, 1981).

Tudo isso que vai acontecendo, certamente vai influenciar a fundação do MNU enquanto seção em Salvador, interferindo nas particularidades do movimento negro na Bahia. Veja o que em uma entrevista fala de Godi na época:

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

Embora não concordemos com a dicotomia entre política e cultura, essa polêmica está colocada desde a fundação do MNU, e o próprio Godi na época ainda

observa: "O que moveu o movimento negro na Bahia, naquela época de 1978, foram as atividades culturais. Tinha muita gente de 'cultura' no movimento: o pessoal do Ilê, ia dançarinos, artistas plásticos, e outros." (Godi)

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

Não concordamos que, necessariamente, o fato de existirem muitas divergências tenha sido o pior dos problemas dessa entidade, até porque as divergências continuam até hoje de maneiras muito semelhantes; no entanto, as entidades têm em certa medida sobrevivido com alguma normalidade. Por outro lado, essa citação acaba nos dando pistas para não pensar esse movimento enquanto homogêneo, até porque o que mais nos interessa é que essa dicotomia sempre se colocava como um dilema, tanto para o ILÊ como para o MNU.

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

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

O MNU realmente se colocou como uma entidade política de combate ao racismo sofrido pelo negro com um discurso forte defendendo também, ao seu modo o mundo negro. Muito estigmatizado pelo rigor com que defendia seus princípios e como todas outras entidades dirigidas por negros que lutavam contra o racismo na Bahia, não foi poupado da acusação de racista. Em que pese ter anunciado nos seus documentos básicos a importância da cultura na luta anti-racista, em muitos momentos acabou reforçando a dicotomia entre cultura e política, contudo, vale

destacar que no decorrer do tempo há vários deslocamentos com relação a práticas dessas entidades.

Neste sentido, vale destacar o deslocamento quanto às críticas ao caráter cultural das entidades carnavalescas por parte do MNU. O testemunho mais recente de Luis Alberto é bem ilustrativo dessas mudanças. Antigamente ele, de alguma forma, se rendia à dicotomia entre cultura e política - ainda que acreditando ser possível trabalhar a harmonia entre as duas partes: *"se o trabalho conjunto dos 'culturalistas' e 'políticos' não rendeu bons frutos para o MNU, a razão residiu nas incompreensões de ambas as partes"*. Entretanto, hoje - quando entrevistado para esse trabalho sobre a influência que o Ilê exerce sobre o MNU, demonstra que sua concepção aponta em outro sentido:

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

Todavia, a nossa preocupação não é, evidentemente, com os papéis que cada setor deva exercer na entidade, mas sim em mostrar como essas dimensões não se apresentam isoladas nas práticas das entidades MNU e Ilê Aiyê, embora se recorra a esse expediente no plano discursivo - considerando a importância da cultura na sua ação política contra o racismo, sobretudo a fim de que possamos entender como e /ou em que medida as práticas de combate ao racismo articuladas por essas entidades contribuem para a construção e desconstrução de identidades étnico-raciais em Salvador

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

Contudo, há quem discorde que o Ilê influenciou o surgimento do MNU, pois esse movimento surge com uma outra origem do ponto de vista dos objetivos; é o o defende Luis Alberto, afirmando entretanto que os objetivos das duas entidades não são tão distintos: *"Quer dizer, não são distintos pelo combate o racismo mas nela própria natureza organizativa. Ele se distingue basicamente por estes dois vieses(...) agora, evidentemente, com o surgimento do MNU houve um complemento, vamos dizer assim, do objetivo da ação política, mesmo que no início existia aí"* (Luiz Alberto)

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

Certamente isso não reduz a importância do MNU, cuja seção Bahia surge quatro anos depois do Ilê em Salvador. O MNU também dará uma significativa contribuição em termos da luta de combate ao racismo e na construção de um referencial positivo sobre o negro. Esta entidade terá um peso tanto no Estado como nacionalmente, embora, reforçamos, tal contribuição não possa ser analisada em separado de outras entidades, todavia não nos cabe buscar estabelecer quem é mais importante. Agora, sem dúvida, o MNU opera vários deslocamentos em relação às várias entidades que lhe antecederam de maneira que há quem defenda ainda que:

"Eu costumo sempre dizer que o MNU é a coisa mais importante em termos de organização negra, que surgiu a partir dos anos 70 aqui no Brasil. Eu acho que, de uma certa forma, no futuro quando as pessoas estudarem melhor, estudarem comparativamente, por exemplo, o MNU e a Frente Negra Brasileira, as pessoas certamente vão chegar à conclusão de que o MNU representou uma iniciativa, digamos

assim, com impactos, muitos mais profundos do que a Frente Negra Brasileira representou nos anos trinta. Quer dizer, a coisa que já é hoje mais ou menos senso comum, digamos assim, em relação à grande importância do MNU, foi a possibilidade que a entidade teve de transformar o racismo numa questão política importante dentro do Brasil. Até o surgimento do Movimento Negro Unificado, mesmo considerando que o discurso da democracia racial já estava sendo desacreditado nos meios acadêmicos etc., havia uma crença muito grande nela dentro da sociedade como um todo e eu acho que a capacidade que esse movimento teve de realmente demonstrar que essa democracia racial era uma farsa é o que acaba tornando a entidade uma coisa tão fundamental, digamos assim, para vida política do país.”
(Luiza Bairros)

Por outro lado, “O olhar sobre a cultura afro-brasileira, exige que se contemple a flexibilidade, que, historicamente, a cultura negra sempre demonstrou no contato com as outras culturas.” (Araújo. 1996:44). Além disso, toda essa efervescência influenciava diretamente os atores sociais negros, seja estimulando, incentivando a luta e influenciando a dinâmica do movimento como um todo, seja influenciando os conflitos internos, o que não nega a participação dos seus membros, pois suas ações se dão dentro das configurações culturais, nas quais os indivíduos são ao mesmo tempo, sujeitos e assujeitados, o que pressupõe concebê-los enquanto sujeitos capazes de dar respostas a seu jeito, como diz Arani na citação a seguir:

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

Enfim, é neste contexto rendilhado que surgem e resistem as entidades MNU e Ilê Aiyê. É nesse rendilhado que essas entidades se entrelaçam tecendo o pano de fundo de nossa pesquisa: suas práticas de combate ao racismo enquanto processo de (des) construção de identidade étnica- racial, atentando para a relação estabelecida entre cultura e política na cidade de Salvador.

CAPÍTULO II

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

ILÊ AIYÊ: CONFRONTO ENTRE PRÁTICAS E DISCURSOS

A epígrafe que escolhemos para abrir este capítulo expressa bem o deslocamento provocado com a criação do bloco Ilê Aiyê, em termos do discurso sobre as relações raciais em Salvador. Trata-se da letra da música de Paulinho Camafeu, carro chefe do bloco no seu primeiro ano de carnaval, ótimo exemplo para demonstrar o grau de radicalidade e inversão de valores operada pelo Ilê Aiyê. A letra da referida música está cheia de enunciados que procuram romper com uma certa visão de que os negros seriam inferiores, produzindo a imagem de um novo negro, *“um mundo negro que viemos mostrar pra você”*.

Com efeito, pretendemos neste capítulo analisar a relação entre as práticas e os discursos produzidos por essa entidade, através das ações dos seus membros, debater as práticas de combate ao racismo do Ilê Aiyê e verificar a contribuição dessa entidade no processo de construção de identidade étnica-racial dos negros em Salvador.

Como outra música anuncia: o Ilê Aiyê se coloca como sendo *“o lado da África⁴⁰”*, comparando-se esse bloco com as demais organizações que atuam no combate ao racismo em relação aos negros em Salvador, incluindo aí o Movimento Negro Unificado (MNU); em última instância é a busca do lado da África que tem no candomblé seu ponto mais emblemático, a sua principal marca. Esse aspecto é ressaltado nos discursos dos membros dessa entidade. Um dos atuais diretores do Ilê e

⁴⁰ Essa frase foi retirada do refrão da música População Magoada, que está CD Canto negro do bloco Ilê Aiyê de autoria de De Neve e Genivaldo Evangelista

ex militante do MNU considera que a produção cultural do Ilê Aiyê constitui um dos aspectos que mais contribuiu na luta de combate ao racismo e para construção de novas identidades étnicas dos negros em Salvador:

"Me parece que a primeira contribuição, a contribuição mais aparente, a que mais ressalta, é a de fazer uma cultura voltada para as raízes africanas. Por que seria isso? Pelo fato de que no nosso processo histórico, se produzir, se fazer manifestações culturais voltadas para a tradição africana sempre foi embutido de perseguição, desde a perseguição policial até a do boicote da mídia, do boicote das empresas, dos patrocinadores etc, etc.. Uma manifestação cultural com base nesta tradição já é uma luta contra o racismo muito evidente, muito explícita. Agora, junto com essas manifestações culturais é evidente que nós lutamos contra o racismo na medida em que passamos informações verdadeiras sobre a história da cultura africana, sobre a história da contribuição dos africanos para o processo civilizatório brasileiro. Junto com essa cultura nós produzimos e fazemos uma educação onde nós procuramos sensibilizar professores, alunos, o sistema de educação da Bahia para a contemplação do Patrimônio Cultural Africano, de forma que esse possa ser utilizado como material pedagógico e toda essa estratégia educativa, ela tenha também como intuito principal dar às pessoas, brasileiros e brasileiras, um sentimento de pertencimento, um sentimento de orgulho por ser descendente de africano e contribuir para o aumento da auto-estima das pessoas, para que elas se sintam capazes e úteis à sociedade brasileira" (Jônatas Conceição)

Sem dúvida que essa busca de identidade étnica-racial resulta em discursos e práticas que falam e se apóiam na idéia de resgate de uma raiz, de construção de um elo imaginário entre a África e a Bahia, forjado no processo de combate ao racismo - uma África reconstruída, adaptada ao contexto dos negros baianos. África que, assim como o candomblé, se institui neste processo de resgate, criação e recriação, numa dinâmica de inversão/invenção de matérias de expressão e até na própria invenção da tradição.⁴¹

⁴¹ Invenção de tradição no sentido empregado por Hobsbawm, contudo, muitas práticas e discursos do Ilê se adequam ao conceito de pós-tradicional, segundo qual a tradição não desaparece, mas modifica seu status, reiventando a tradição, abrindo espaço para questionamento, incorporando-se a um processo complexo da sociedade contemporânea em que os sujeitos buscam conquistas e visibilidade sociais (Giddens 1994), uma vez que esse agir não atua negando o resgate de elementos do passado e sim procura adequá-lo em certa medida às contingências do contexto em que vivia os atores envolvidos.

Contudo essa busca do lado da África a que nos referimos, diz respeito a uma forma específica de combate ao racismo, aquilo a que chamamos de processo de (des)construção da identidade étnica em que política e cultura se fundem na tessitura do ser negro. Talvez a forma ideal de falar deste processo fosse mais ao gosto da comunidade Ilê, cantando, manifestando musicalidade, através da expressão corporal, veiculando uma nova mensagem e produzindo uma nova estética, enfim, um modo ser Ilê Aiyê que chega, inclusive, a anunciar: "...África, a nossa honra será lavada"⁴².

Em que pese o alerta: "*Não percamos de vista que a música serviu para os africanos como elemento para melhor digerir o tempo de disposição ao trabalho e para marcar o ritmo das tarefas*" (Santos e Santa Rita, 1999:03), há alguns limites que não nos permitem produzir este texto cantando; nos contentaremos, então, em escrever e eventualmente trazer o falar e a voz dos testemunhos que compõem, por assim dizer, o coral negro Ilê Aiyê.

Por outro lado, pensar essa entidade como marco, do ponto de vista da construção de identidades e de combate ao racismo em Salvador, implica em demarcar os deslocamentos produzidos em suas práticas. Neste sentido a nota do jornal comentando o primeiro ano de desfile do Ilê é, no mínimo curiosa. "Bloco racista, nota destoante" foi o título da matéria do jornal A Tarde, que acusou o Ilê de racista e de proporcionar um feio espetáculo:

Conduzindo cartazes onde se liam inscrições tais como: 'Mundo Negro', 'Blach Power', 'Negro para Você', etc. O bloco Ilê Aiyê, apelidado de 'Bloco do Racismo' Além da imprópria exploração do tema e da imitação norte-americana, revelando uma enorme falta de imaginação, uma vez que em nosso país existe uma infinidade de motivos a serem explorados, os integrantes do Ilê Aiyê – todos de cor-chegaram até a gozação dos brancos e das demais pessoas que os observavam no palanque oficial. Pela própria proibição existente no país contra o racismo é de esperar que os integrantes do Ilê voltem de outra maneira no próximo ano. (A Tarde, 05 02 1975)

O impacto causado pelo surgimento do Ilê foi como uma nota destoante no carnaval de uma Bahia que se propagava como modelo de paraíso racial. A explicação para o mal-estar do público(não todo o público, mas uma parte), estava nas mensagens expostas nos cartazes, nas músicas que denunciavam a situação de

⁴² Trecho extraído da música População Magoada de autoria de De Neve e Genivaldo Evangelista que está no CD Canto Negro do Ilê Aiyê.

marginalidade em que viviam os negros; por isso a ação do Ilê acabava de extrapolar os limites aceitáveis, até então, na compreensão dos temas afro-brasileiros, tumultuando assim a ordem estabelecida.

Embora, exista um certo consenso de que a fundação do Ilê produziu um forte impacto em termos da produção de subjetividades e de construção de um novo referencial identitário para os negros em Salvador, esse aspecto precisa ser mais bem discutido.

Podemos dizer que esse impacto das práticas do Ilê sobre as subjetividades e identidades dos negros em Salvador pode ser facilmente percebido através dos registros existentes sobre e no bloco. Ainda que o impacto criado pelo Ilê tenha a ver com o que chamamos de seu "lado da África", sobretudo pelo cuidado que o mesmo tem com a tradição e a sua história, pode-se afirmar que suas práticas não ficaram reféns dos registros orais - mesmo que estes tenham sido preservados e reconhecidos na sua importância - pois suas marcas também estão gravadas na produção dos noticiários mais importantes deste país, chegando por vezes até a alcançar os órgãos da imprensa internacional. Confirmando que "*Na sua trajetória tornou um monumento irreverente dessa nossa história*" (Valmir Armando e Lavis)⁴³

Até porque o próprio bloco tem um vasto acervo sobre a sua trajetória, inclusive publicações de cadernos periódicos e muitos trabalhos de pesquisa interessantes, como a dissertação de Maria do Carmo Araújo: *Festa e Resistência Negra: O Carnaval no contexto dos blocos Afro Ilê Aiyê e Olodum em Salvador*, defendida no Mestrado de Sociologia da UFPB em 1996. A autora faz uma abordagem sobre o Ilê e o Olodum a partir de um olhar teórico bem contemporâneo, sobretudo com relação à forma de inserção desses blocos afro na mídia, demonstrando como os atores sociais negros desenvolveram estratégias eficazes na busca da afirmação étnica e na construção da visibilidade dos negros numa perspectiva positiva.

Entretanto, vale reforçar que, não obstante estarmos tratando de uma entidade com 27 anos de história, herdeira de um passado de lutas que vem desde a escravidão dos homens negros no Brasil, vamos fugir da preocupação exagerada em fazer uma retrospectiva da história do movimento negro e, assim pensar suas práticas enquanto invenção no presente, buscando renunciar ao conforto das verdades terminais, nos

⁴³ Extraído da música *Ilê para Somar* do CD *Ilê Aiyê 25 Anos*.

deixando guiar pelo que podemos saber do nosso objeto. Neste sentido, portanto, a música de Paulinho Camafeu, que escolhemos como epígrafe para abrir este capítulo nos ajuda bastante na tarefa de responder à pergunta: que bloco é esse, o Ilê Aiyê.

Os enunciados da letra dessa música procuram transmitir uma radicalidade e uma ousadia presentes no Ilê, cujo discurso objetiva construir a imagem do mundo negro almejado pelo bloco: o charme e o tom vindo da Liberdade, efetivamente destoante do que até então era visto como negritude.

Era a maneira de afirmar o próprio poder negro, operado a partir de uma sabedoria, de uma luz, pois só os negros estariam ali para brilhar. Mostravam, contudo, que não estavam dispostos a ensinar ao branco o brilho, o jeito de ser ali inaugurado, pois esta seria especificidade do ser negro, como cantavam: *"quem dá luz a cego é bengala branca de Santa Luzia"*.

Embora ainda persista uma certa insistência em atribuir ao Ilê atitudes racistas, sobre as quais vamos nos ater mais detidamente no decorrer deste capítulo, hoje essa entidade goza de respaldo junto à imprensa. Haja vista que três anos depois da fundação do bloco, inclusive, o próprio jornal A Tarde faz uma matéria procurando mostrar que o bloco não era racista. Mas essa mudança na forma de tratamento tem a ver com a atitude inaugurada pelo Ilê que provocará um boom da negritude, proporcionando um 'tipo' de Carnaval 'diferente', 'exótico', 'vitrine turista', 'carnaval de negócio', influenciando também outros negros na formação de outros blocos:

"A partir da criação do Ilê Aiyê, em 1974 outros blocos e afoxés da nova geração iriam surgir, como desdobramento do primeiro, entre os quais se destacariam o Badauê, o Olodum, o Muzenza e o Araketo, desenvolvendo características próprias" (Morales, 1990:100).

Mas a dimensão do deslocamento produzido pelo ato fundador do Ilê extrapola, por assim dizer, os muros baianos. O trabalho do Ilê vai influenciar o surgimento de outros blocos afro não só na Bahia como em diversos Estados dentro e fora do Nordeste e em que pesem às dificuldades e as conquistas na luta contra o racismo, mais de vinte anos depois as lideranças do bloco continuam denunciando o racismo. É o que mostra a reportagem: *"Vovô do Ilê diz que a cidade mais racista do país é Salvador" (Jornal Folha de São Paulo, 25/02/95).*

Das muitas características singulares apresentadas pelo Ilê Aiyê, é fundamental destacar em primeiro lugar o fato deste bloco ter nascido dentro de um

Candomblé⁴⁴ - o Ilê Axé Jitolu - na Liberdade, formado por um grupo de jovens amigos sob a liderança da matriarca Mãe Hilda, que não por coincidência é mãe de Vovô, atual presidente do Ilê Aiyê:

"(...) quando Mãe Hilda estava prenha dele, ela já era uma Ialorixá. Ele já nasceu dentro dos fundamentos (...) Mas na hora de botar um bloco na rua, como toda boa matriarca é do axé que as opiniões rolaram com ela. Ela consultou e concordou com um bloco só de negão, coisa afro, da cultura, (...) para ela foi a glória e ela deu as dicas todas, do que a gente devia, do que não devia" (Arani Santana).

O fato de ter surgido no Candomblé, portanto, nos leva a entender as práticas do Ilê, pois essa vinculação vai explicar, em grande medida, a forma como o Ilê pensa em contribuir na operação de um modo de ser negro e até - como seus membros reivindicam - um modo de ser baiano. dentro, é evidente, de uma rede de pertencimento, para a qual reservamos a narração de Arani, cujo depoimento traça praticamente toda a etnografia a partir daquilo que vivenciou no bloco, estabelecendo, inclusive, a diferença entre afoxé e bloco afro:

"O Ilê Aiyê nasceu dentro de um terreiro de candomblé, ele foge a grande maioria dos blocos afro da Bahia, é o que se diz por aí, pelo menos os livros; além disso, todo afoxé nasceu obrigatoriamente dentro do terreiro de Candomblé, mas o bloco afro não tem essa perna, porque o que é um afoxé? Era forma de entretenimento que o pessoal do axé encontrou para se divertir no carnaval, certo? Outros dizem até; é Candomblé de rua. O povo de santo para ir para rua na semana de Quaresma tem que fazer determinados rituais para poder sair e leva, claro, aquilo que lhe acompanha na vida, os instrumentos, mas conta os cânticos profanos, não sagrados do fundamento. Então sai de pano branco, não sei o quê, faz seus despachos, toma banho de folha. Isso é o povo do axé que faz isso. Mas o bloco afro que é uma vertente dos afoxés não tem esse compromisso com o terreiro, só que o Ilê Aiyê conscientemente tem esse compromisso, tem via Vovô e os

⁴⁴ O termo que primitivamente significava dança e instrumento de música e, por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos negros. (Bastide, 1978) A primeira referência num documento histórico aparece em um contexto de rebelião quando em 1826 africanos ligados ao levante do quilombo do Urubu se refugiaram numa "casa a que se chama candomblé". O que mostra que a religião e a festa funcionaram como elementos essenciais na rebeldia escrava (Reis & Silva, 1989). Contudo neste trabalho nos limitamos a operar a noção de Candomblé como um conjunto de práticas e crenças religiosas, cujos fundamentos foram recriados pelos negros na Bahia a partir de elementos sagrados e simbólicos oriundos da África (que na Bahia são reelaborados, combinados a outros e incorporados) produzindo uma rica semiótica que trabalha o axé, a força, as energias existentes entre dois mundos: um o mundo terrestre do cotidiano (aiê), o outro, (orum) mundo do além, do alto, que equivale ao celeste do catolicismo.

demais que são os filhos da casa, então fica com o pé um pouco dentro do terreiro, certo? (Arani Santana)

Essa citação nos traz informações importantes para definição da natureza singular do Bloco Ilê Aiyê, na medida em que distingue a categoria de bloco afro e de afoxé, até porque o Ilê é considerado o primeiro bloco afro, o pioneiro, como é chamado. Todavia vale destacar que mesmo reconhecendo a importância de entender a relação do Ilê com o candomblé, para compreender as suas peculiaridades, nos limitaremos a abordar o candomblé enquanto uma semiótica: neste sentido, continuamos com Arani anunciando importantes elementos etnográficos e deixando de forma sintomática emergir na sua narração um discurso que busca mostrar as práticas do Ilê como destinadas à construção de uma comunidade étnica-racial em que as dicotomias vão se dissolvendo, não só entre cultura e política, como entre o de sagrado e profano:

"Você sabe que até os amarrados da cabeça têm um significado. Tem um pano, a forma de amarrar o pano na cabeça, que é de uma iniciante, de uma abiã, e tem uma forma mais ou menos sofisticada, com a aba assim para cima com um biquinho, que é de uma Ialorixá. Então tem uma hierarquia até em amarrar. Então, o que a gente faz com os amarrados da cabeça? Entre o da Abiã e o da Ialorixá nós recriamos, (...) transformamos em um novo estilo que não é o sagrado, é o profano, é o carnaval" (Arani Santana)

Arani narra as situações vividas pelo bloco sob diferentes ângulos, personagens e tempos. Na verdade, para o nosso trabalho a fala de Arani é interessante principalmente por demonstrar o limite de várias dicotomias, não só entre a cultura e a política, mas tantas outras, sobretudo a dicotomia entre o profano e o sagrado,⁴⁵ pois tal relação está na base da construção dos elementos simbólicos inspirados no Candomblé. De maneira que quando questionada sobre a relação da produção cultural do bloco com os fundamentos do candomblé, Arani responde:

"Tem, tem relação. De onde foi que a gente buscou essa criatividade? De onde foi que a gente buscou tudo isso? Veio do axé o ritmo, a batida do Ijexá vem de lá! A dança estilizada, não se dança com orixá para santo nenhum, mas a base do passo veio de lá, tudo veio de lá, e a força dela também veio de lá. Então lá tinha no grupo pessoas que eram do Candomblé. E uma Ialorixá tem responsabilidade sobre o

⁴⁵ Ver neste sentido Bastide em seu estudo sobre religiões africanas no Brasil (1989)

Ori (...) ou a cabeça dos filhos dela. Só vai para a rua rolar cachaça, você sabe que na semana santa - estou falando como uma candomblezeira mesmo - não tem o Orixá, nem Inquince, nem Vodú na rua. Na rua tem o quê? Não tem coisa boa! Tem Egu e tem Exu solto aí. Então ela tem que preparar todo mundo para ir a rua e não dar confusão, ela não quer ver os filhos dela apanhado, nem briga, nem facada, nem tiro. Então prepara, e foi nessa linha que o Ilê Aiyê cresceu". (Arani Santana)

A originalidade e a radicalidade do Ilê, no entanto, não se restringe ao fato de ter nascido praticamente dentro do candomblé; há outro aspecto muito interessante - ainda que extremamente entrelaçado com tal radicalidade - que diz respeito às relações de poder estabelecidas dentro e fora da entidade. Nesse sentido Arani opera na sua fala uma construção, chegando a estabelecer a semelhança do bloco com as estruturas sociais das comunidades primitivas africanas, e coloca de forma bem evidente como a relação do Ilê com o Candomblé o faz um bloco peculiar:

"Então, o Ilê Aiyê é atípico porque ele é um bloco afro, contudo, nasceu num terreiro de Candomblé - voltou a quizila dos fundamentos. É tipo uma estrutura social da sociedade primitivas, no sentido dos primeiros africanos, que tem o mesmo tipo de estrutura de terreiro de Candomblé, tem hierarquia, tem fundamento, tem tudo! Então, eu acho que o Ilê Aiyê nunca vai embarcar numa hiper-modernização, numa (risos...), num grupo democrático onde existe eleição direta de 4 em 4 anos, não existe isso. É consangüinidade, não tem pra onde correr, e os mais chegados que são os arranjos certo! Aqueles que são mais chegados, que é laços de parentesco, quer sejam consangüíneos, ou parentesco por merecimentos, por serviços prestados, pela identificação com o grupo." (Arani Santana)

De fato a estrutura do Ilê realmente é peculiar, em parte pela influência do Candomblé, em parte pela estrutura administrativa hierárquica e política, na qual se tem um presidente - Antônio Carlos dos Santos Vovô, que dirige a entidade desde a morte do primeiro presidente, Apolônio Souza de Jesus, mas que tem em Mãe Hilda, desde a fundação do bloco, a Matriarca; esta dispõe de um poder superior tanto no plano material como também na esfera espiritual. Em seguida vêm os diretores e diretoras, cercados por um grupo de pessoas, cuja maioria trabalha remunerada. Há ainda as que prestam serviços e se mantêm por merecimento e/ou identificação com o grupo, estabelecendo laços de parentesco, laços esses, como afirma Arani, que se dão não só por consangüinidades como também por merecimento ou vinculação com o grupo.

Numa estrutura assim os laços de solidariedade são mais consolidados, sobretudo quando se trata de uma comunidade étnica-racial; contudo, não concordamos com a designação de primitiva, até pela inserção desta entidade no mercado, pelas sínteses e as simbioses operadas por ela. Além disso, os próprios membros da entidade se apropriam de um discurso que reivindica para o Ilê a condição de Quilombo contemporâneo. É o que fica entendido na fala do diretor Jonatas Conceição ao entrevistar Vovô no Boletim informativo da entidade, O Mondo, de n. 17, onde a própria pergunta já se constitui numa afirmação:

“Nós falamos o ano passado muito sobre o Ilê ser um quilombo contemporâneo, vitorioso. Neste início de milênio, em 2001, nos já temos dados mais concretos para afirmar isso, não é?”. Além disso o presidente, nessa mesma entrevista, comenta que as vitórias, as conquistas das parcerias, apoios e a turnê que o Ilê irá fazer pelo Brasil no ano de 2001, é resultado desse trabalho, que vai sensibilizar muitos parceiros: “outras ONG’s, a começar a pensar diferente, principalmente, o setor privado deixar de ser racista primeiro e pensar como capitalista que tem que vender o produto dele e mostrar que a comunidade negra vende bem isso também, que a troca pode ser feita” (Vovô)

Nada disso, contudo, nega a importância desses sujeitos na luta contra o racismo, forjando um novo referencial identitário, criando novos modos de ser e estabelecendo novos marcos de solidariedade dentro de suas peculiaridades, que fazem do bloco Ilê aiyê uma entidade singular. Assim, devemos procurar entender o Ilê na sua particularidades, de modo a captar melhor como ele está entrelaçado nesta rede de combate ao racismo sem, entretanto, dar uma resposta homogênea. Neste sentido, vale tentar compreender o discurso de Arani, no qual a mesma destaca um conjunto de questões específicas, demonstrando sua importância para a consolidação do Ilê e para o fortalecimento dos laços de solidariedade no grupo; assim não adianta querer comparar o Ilê com os outros blocos, uma vez que ele soube preservar suas características e se manter como uma resistência:

“...É estrutura de sociedade da época pré-colonial africana. Então, o Ilê Aiyê tem as suas peculiaridades, não adianta entrar em discussão disso, daquilo, porque Vovô é ditador (...), não adianta! Ele não entra nesse discurso hiper-contemporâneo, ele tem outra história, outra trajetória que não se assemelha ao Olodum. O Olodum tem outra linha, João Jorge tem o objetivo dele lá para o grupo do Olodum, João Jorge saiu de lá também, é outra linha. Assim como o Muzenza tem outra linha! Então, não adianta fazer esse confronto

porque cada um é um, certo? Cada um é um, tem a sua forma. Então, a meu ver, o Ilê Aiyê - eu tenho uma série de críticas porque estou lá dentro, só critico o que eu acredito, o que eu gosto - podia ir mais adiante, mas tenho essa consciência histórica de estrutura que não adianta querer fazer isso ou aquilo, mas ele está resistindo, é quem resistiu até então sem se descaracterizar, poderia fazer muito mais sim! Mas não faz muito mais, porque ainda não se conchava com determinadas coisas para ele ter muito. Nós também temos as rédeas seguras mesmo, na questão da religiosidade, na questão espiritual, do não crescimento demais, do não modernismo, demais, você agora entende porque o modernismo não é que negue, mas é que tem amarras e não adianta discutir esta questão, a gente pode até aprofundar adiante!"(Arani Santana)(Grifo nosso).

O testemunho de Arani acaba reforçando as questões que colocamos anteriormente. Seu próprio depoimento, a despeito de querer atribuir ao Ilê a condição de herdeiro de uma estrutura da África pré-colonial, de maneira a justificar a manutenção dessa estrutura, expressa uma certa ambigüidade já que tece, pelo menos implicitamente, críticas a estrutura de poder. Contudo, vale destacar, não é nosso objetivo definir aqui se o Ilê é primitivo, moderno ou contemporâneo, entretanto, o termo primitivo tem que ser entendido enquanto uma produção discursiva a partir da qual os depoimentos são forjados como resultado dos intertextos produzidos em determinadas formações discursivas nas quais os sujeitos mesmo sendo dissidentes, se apropriam das formulações de acordo com o grau de legitimidade que estas vão ganhando em determinados contextos e lugares onde se encontram.

Não podemos deixar de considerar que os membros do Ilê na sua maioria, sobretudo a diretoria, fazem parte de um estrato social de classe média escolarizada, justificando, assim, determinadas capitulações no discurso, o uso de expressões legitimadas por uma ciência social darwinista, racista, de grande repercussão, que vai de Tylor a Gobineau⁴⁶, a exemplo de termos utilizados como primitivo, evolução da raça etc.

Todavia, é fato que nas práticas políticas dessa entidade se apresentam elementos de um patrimonialismo, na acepção weberiana, pois embora o Ilê seja uma entidade reconhecida como de utilidade pública - como tudo que deveria ser público no

⁴⁶ Esses autores procuravam colocar as diferenças étnicas e culturais numa perspectiva antropológico-evolucionista que não vê nelas mais do que fases diversas de um mesmo processo de transformação capitaneado pela civilização ocidental, ou seja, fases de verdade (Sodré, 1983).

Brasil, conforme Raimundo Faoro em os Donos do Poder - não tem uma tradição de funcionar como tal, por não haver uma separação entre o que é público e o que é privado ou familiar.

Além disso o poder, como diz Foucault, não se apresenta só no Estado, mas nas suas micro esferas; é o que se pode em alguma medida, observar nas relações de poder que se apresentam nesta entidade, as quais, entretanto, devem ser entendidas, evidentemente, considerando a especificidade das condições desses negros e, sobretudo, a influência religiosa do candomblé, o qual conseguiu preservar uma espécie de Matriarcado.

Isso, entretanto, reforça a importância da entidade na promoção da mudança de atitude da sociedade em relação aos negros e que a ligação com os fundamentos do candomblé, principalmente, foi fundamental para criar um sentimento de pertença sem o qual seria difícil aglutinar os negros tão discriminados em Salvador: *“Mas o trabalho do Ilê foi fundamental nessa mudança de atitude do branco em relação a gente (...) todo mundo assume que é contra o racismo, mas quem vai pra rua realmente denunciar isso, somos nós do Ilê Aiyê, é quem está sempre brigando, batendo de frente contra esse tipo de coisa.” (Vovô)*

Evidentemente que o Ilê não é único nesta luta, ele faz parte de uma rede de combate ao racismo na qual estão entrelaçados não só o Ilê e o MNU, mas um conjunto de entidades, inclusive entidades religiosas ligadas ao candomblé, concebidas aqui, também, como movimento negro. Contudo, essa construção identitária, além de contribuir na luta de combate ao racismo, projeta a imagem do Ilê como sendo um bloco que expressa um sentimento de pertencimento bem dissidente em relação aos padrões culturais políticos ocidentais, reforçando a ação desse grupo na busca daquilo a que chamamos de “o lado da África”, e ainda ressalta a singularidade do Ilê em relação aos demais blocos afro.

Araújo, por exemplo, coloca que enquanto o Olodum procurou sua vitalidade não apenas na ligação com a comunidade de origem e nos valores da negritude, se distanciando da idéia de que bloco afro é só para negro, aceitando assim a participação irrestrita dos não negros e se inserindo com mais facilidade no mercado; o Ilê, optou por preservar o padrão de bloco só de negros, atitude considerada pela autora como uma manifestação de radicalidade (Araújo, 1996:132)

Apesar de o Olodum ter inicialmente encontrado mais facilidade de inserção, principalmente no mercado, atualmente passa por sérias dificuldades – a exemplo da

liminar impetrada pelo Escritório Central de Arrecadação e Distribuição, ECAD, órgão responsável pelo recolhimento de direitos autorais que, através desta medida judicial, tentou impedir a saída do bloco, acusando a entidade de um débito acumulado durante vários anos⁴⁷ (A Tarde, 23/02/2001). Já o Ilê, nesses vinte e sete anos, tem feito um percurso diverso, dando sinais de que cada dia está mais inserido no mercado; se no carnaval de 2000 já havia fechado um contrato de patrocínio com a rede Pão de Açúcar, no valor de 500.000 reais, no ano seguinte ele conseguiu ampliar muito seus negócios:

"A gente vinha batalhando há bastante tempo, recusando este tempo todo algumas propostas indecentes que vinham, propostas de patrocínio e de parceria, até conseguirmos bater o martelo na hora certa. É o projeto da turnê por todo o Brasil, vamos ter oportunidade de nos mostrar para todo o Brasil, sem precisar sair com a cuia na mão, sem depender do apoio governamental ou de políticos, nada disso, né? Então, a construção da sede é muito interessante. Um bloco só de negros conseguir aprovar no mesmo ano uns projetos no valor de sete milhões de reais, esses que nós conseguimos. E ter parceiros ao nível de BNDES, Petrobrás, Banco Ford, Furnas - Eletrobrás, além do nosso parceiro anterior, que o Grupo Pão de Açúcar, que foi o primeiro a efetivamente acreditar na gente, então isso vai abrindo um leque muito grande para as outras entidades. (Vovô, boletim Informativo do Bloco Ilê aiyê, O Mondo, 02/2001)

Evidentemente, não se pode julgar a forma como são administradas as entidades, se uma é melhor que a outra, pois cada uma tem sua especificidade e se articula no contexto econômico e político da Bahia de maneiras diferentes. Por outro lado, é fato que o Ilê tem crescido de maneira considerável na mídia nesses últimos anos, a ponto de ter assinado um contrato para que sua banda, a Banda Aiyê, puxasse o bloco de trio Traz a Massa no circuito do Campo Grande no domingo, dia 25 de fevereiro de 2001. Essa atitude tão comentada gerou tantas críticas quanto elogios, mas acabou reforçando a idéia de que o bloco não é tão hermético assim, principalmente em se tratando do mercado, até porque a partir desse contrato o Ilê estaria em cima do trio com seus dois vocalistas, doze percussionistas, um regente, e quatro dançarinas. Como disse o boletim Informativo Mondo, número 17: *"É uma oportunidade dos que não*

⁴⁷ A iminência de execução dessa liminar causou uma comoção e um constrangimento enorme a todos que direta e indiretamente estavam envolvidos com o Olodum e só na véspera da saída do bloco que de fato foi contornada a situação, mesmo assim o advogado da ECAD, Samuel Fahel, divulgou em jornal que a dívida do Olodum vem se acumulando desde 1995 e que o bloco não pagou previamente pelas apresentações que faria durante o carnaval. Segundo esse advogado o Olodum é o maior devedor do Estado. (A Tarde, 23/02/2001)

saem no Ilê, acompanharem um bloco puxado pelos mesmos músicos do afro-pioneiro”.

Por isso, é necessário uma certa acuidade para se falar da radicalidade no discurso do bloco, pois o Ilê quanto ao mercado não constitui uma dissidência, muito pelo contrário, em que pese sua ação pretenda combater o racismo respeitando alguns fundamentos do bloco, a sua estética, o lado africano. Veja como o atual presidente da entidade, ao comentar sobre suas viagens para o exterior, entende a importância disso, no sentido de preservar as raízes, inclusive fazendo uma crítica aos negros norte-americanos, embora reconheça os seus avanços em termos de cidadania.

“O mais importante foi conhecer a África, o contato com os africanos. Foi muito bom ir para os Estados Unidos, sobretudo o convívio com os negros americanos foi interessante. Duas coisas bem diferentes; você ir ver a África, coisa bem próxima da Bahia, seu dia a dia, depois você ver os E. U. A., a tecnologia, o avanço do negro.. Mas, por outro lado, afastado do lado espiritual, que acho o negro americano mais frágil e o negro aqui na Bahia é mais forte, porque conseguimos preservar a religião, maior emoção e nos dá força. Quando fui em 83 em Angola... é difícil explicar, voltar a terra, a África mãe - não imaginava de um dia voltar lá, meio complicado de entender, ter mais acesso as coisas que o negro africano, muita alegria muita tristeza também. A situação da África, uma terra tão rica e com tanta pobreza. Muito parecido com o Brasil. A maioria dos negros é muito pobre e isso faz a gente ter mais vontade de lutar e mostrar a capacidade que o negro tem.”
(Antônio Carlos dos Santos Vovô)

Todavia, esse depoimento de Vovô expressa a existência de um sentimento de pertencimento proveniente de uma identidade construída, por assim dizer, com um pé na África, sobretudo forjando uma África inventada ou reinventada que atualmente quase não existe (o exemplo mais paradoxal é a situação de Angola), mas persiste enquanto representação dos afro-baianos.

Na verdade, os marcos identitários construídos pela ação do Ilê, até mesmo o apelo africano, estão imbricados na sua vinculação com o Candomblé, o que sem dúvida faz a diferença, pois essa manifestação não é só religiosa, no sentido restrito, mas é, sobretudo, a fonte de construção de toda uma cosmogonia do ser negro, a despeito do que já colocamos anteriormente, constituindo uma rica semiótica: para os negros ela representa não só uma resistência aos padrões culturais do outro, mas uma antologia, um arquivo de referências identitárias, um lugar enquanto ser, que por si só já funciona como prática de combate ao racismo.

O candomblé, portanto, funciona como fonte principal na produção de símbolos identitários, refletidos nos discursos e práticas operados pelo Ilê, fundamentais para construção de um referencial positivo sobre o negro:

"Foi em 88, tava ali no Campo Grande, ainda tava no bloco do meu bairro, em Castelo Branco, aí o Ilê entrou, fiquei olhando o Ilê passar, tava lindo! Até com o tema do Senegal, todo mundo da minha cor, cantando e dançando, os tambores muito fortes, o Ilê tava lindo, aí pensei assim: paro o ano vou descer no Ilê. Passou o carnaval, procurei saber onde se inscrevia, me indicaram que era no Curuzu, fui, gostei da galera e fiquei" (Marivaldo Paim apud Araújo. 1996:87).

Como vemos, o Ilê Aiyê, embora tenha surgido como entidade carnavalesca, estende seu raio de ação com projetos que informam, discutem e procuram transformar a condição dos negros. Um dos exemplos maiores dessa empreitada é a Escola Mãe Hilda, na qual o conteúdo de primeiro grau é transmitido sem desvinculá-lo da discussão histórico - cultural das questões étnicas.

São, portanto, diversas atividades nos campos pedagógico, político, e cultural, desenvolvidas no decorrer do ano, que passam a fazer parte da vida e do calendário da cidade, como é o caso da Noite da Beleza Negra.

"A gente não quer sair no jornal apenas como negros que sabem fazer o carnaval. A gente sabe isso e muitas coisas também. O que nos interessa é o trabalho que a gente faz o ano inteiro, na comunidade, na escola mãe Hilda e isso a mídia não divulga, mas quando chega perto do carnaval, a sede do Ilê não cabe de correspondente estrangeiro e, sem fazer nenhum alarde, a gente enche o bairro da Liberdade para o povo assistir a saída do bloco no sábado de carnaval" (Antônio Carlos do Santos Vovô)

Todavia, as lideranças dos blocos afro, já inseridas numa rede mais ampla de produção cultural, também direcionavam as atividades no sentido de 'vender o talento e saber cobrar e lucrar.

"Organizaram seus próprios negócios geradores de trabalho e renda, como butiques do Ilê Aiyê, e do Olodum, a editora e Fábrica de carnaval, também do Olodum as peças vendidas na boutique são de fabricação própria, desde a concepção artística ao produto final." (Araújo.1996:100)

Isso não implica, como defendem alguns críticos, a exemplo de Morales que a atitude do Ilê acaba sendo neutralizada pela indústria cultural. Afinal, tal abordagem termina por tomar essa entidade como manipulada, de maneira simplista, como se os

atores envolvidos no processo fossem passivos, do que discordamos, pois, ao nosso ver, eles são coniventes em função de uma troca com o mercado cultural, de satisfazer seus objetivos e de afirmar a política cultural dos negros.

Há quem defenda, no que concordamos, tratar-se de uma atitude, cujos atores reconhecem que *“o carnaval representou, e ainda representa, a ‘chave’ para abrir as portas para os negros em Salvador. Existe uma certa amargura nesta constatação, mas ao mesmo tempo, uma espécie de propósito de, ao admitir-se isto, transformá-lo em estandarte”* (Araújo, 1996:111).

Um outro aspecto importante que diz respeito à necessidade dos negros de romper com as barreiras que os excluem de alguns espaços, sobretudo da imprensa e, neste sentido, é preciso furar os cercos e botar a cara preta na mídia; como diz um dos atuais diretores do Ilê, há uma necessidade, por assim dizer, de arrombar a porta:

“Quanto ao carnaval, é evidente que ele é a grande vitrine, é a janela para o mundo das notícias, para o mundo do dinheiro que vem dos shows, dos discos, é evidente. É evidente também que é no carnaval que o negro torna-se mais visível. A sociedade branca, se tem um momento que ela gosta de ver o negro é no carnaval. Então eles tiveram que abrir as portas para nossa produção. Quer dizer, é aquele momento de escape que nós temos de nos apresentar, de ser notícia, de representarmos tantos papéis que fizemos e fazemos neste país. Então, o carnaval também mostra o conflito racial no Brasil. ... Mas é preciso entender mais do processo cultural brasileiro, baiano, do racismo que ainda existe nos meios de comunicação e nos meios de produção cultural... O Ilê se tornou um bloco de resistência, mas nós vamos ter que furar, que aparecer na mídia, com essa cara preta que o bloco sempre teve e terá, até nós termos nossos próprios meios de comunicação tecnológicos.” (Jonatas Conceição)

Contudo, não compartilhamos com a idéia de que exista por parte dos membros dessa entidade, sobretudo da diretoria, uma amargura ao constatar o lucro que suas atividades proporcionam a indústria cultural ou a qualquer outra instância que agencia o carnaval. Concebê-los assim não passaria de uma atitude romântica; pois, vale reforçar que eles não são passivos neste processo, uma vez que têm noção de que estão inseridos num sistema econômico. Um exemplo disso foi a fala de Vovô em uma citação feita por nós neste trabalho, ao defender que os capitalistas precisam deixar de serem racistas e pensar como capitalistas, pois os negros são bons de vender produtos e é preciso fazer essa troca.

Além disso, o fato de conceber que as práticas e os discursos do Ilê Aiyê contribuem para a produção de subjetividades dissidentes não implica que elas estejam impedidas de se aliar ou alinharem, a depender das circunstâncias, com o capital; muito pelo contrário, são processos de produção de subjetividades em que os sujeitos também são assujeitados e os dissidentes também são capturados pela ordem encodificadora, além do que o capitalismo é uma fábrica de subjetividades (Guattari & Rolnik, 1996) e a negritude neste processo acaba se tornando mercadoria. De maneira que:

“São ‘convenientes’ as coisas que, aproximando-se uma das outras, vêm se emparelhar, tocam-se nas bordas, suas franjas se misturam, a extremidade de uma designa o começo da outra. Desse modo, comunica-se o movimento, comunicam-se as influências e as paixões e também as propriedades. De sorte que, nessa articulações das coisas, aparece uma semelhança do lugar, do local onde a natureza colocou as duas coisas, similitude pois, de propriedades”
(Foucault, 1992:34)

Não se pode deixar de, considerar, portanto, as possibilidades de agenciamentos múltiplos, as diferentes estratégias que as lideranças precisam utilizar nesse processo de construção de subjetividades, nem sempre passando por conflitos; são também arranjos, negociações, simulações, para usar uma expressão de Sodré⁴⁸, são as tretas, estratagemas, astúcias adotadas pelos descendentes de escravos na Bahia, que segundo esse autor podem ser concebidas da seguinte forma:

“Na Bahia, os descendentes de escravos, mestres de terreiros, ainda hoje comentam: ‘O branco faz a letra, o negro faz a treta’. Treta significa estratagemas, astúcia ou habilidade na luta. Significa para o negro brasileiro atuar nos interstícios das relações sociais de um modo próprio (ritualista) e oposto não a técnica da escrita, mas à ordem humana por ela representada até agora. A treta (outro nome dado para jeito, que na sociedade brasileira é uma esquiva à rigidez das leis e dos regulamentos), faz parte da ordem das aparências, é um jogo dos menos fortes. Mas não é um jogo infeliz, que incite a depressão ou a passividade. É algo que surge da atividade e da alegria de jogar com o singular, com o instante- o Kairós”. (Sodré, 1983:168)

Dentre essas estratégias, vale destacar, nesse processo de produção de subjetividade, a forma como os negros no Ilê recorrem ao corpo. É curiosa e chega a

ser sintomático a existência no movimento por parte do Ilê de utilização e valorização corporal, reforçando a proposição segundo a qual a especificidade daquilo que Sodré, 1983, chama de 'cultura negra', e que é transmitida nos textos Yorumbás, tem mais a ver com a cultura do corpo. Diferente, segundo esse autor, da cultura ocidental, pois o corpo para os negros não é objeto regido por padrões impostos por modismo, é antes depositário de saber e poder. Além disso os negros rompem com a visão cristã, segundo a qual o corpo é lugar do pecado e o peso da alma.

Há uma recorrência na apropriação do termo raça, invertendo o sentido que este tinha no discurso eugenista de Nina Rodrigues sobre os negros. O termo é adotado nas músicas com o duplo sentido potência/erotismo, uma vez que o corpo não está sendo construído por modelos midiáticos, mas por signos negros que funcionam como suporte de um saber. O corpo, assim, resignificado, passa a ser um depositário de saber e poder

Há, portanto, uma inversão: se na experiência da diáspora negra o corpo passa a ser discriminado e rejeitado, isso fortalece a necessidade dos negros de trabalhar a corporalidade para a sua afirmação étnico-racial, pois é uma forma de demonstrar que a sua sanidade se inscreve no corpo. É o que reforça Araújo: *"Se, na experiência da diáspora negra, esse corpo passa a ser discriminado e rejeitado, debilita-se o seu portador. É compreensível então, a luta empreendida pelas lideranças negras, para sua afirmação, a partir da sua corporalidade."* (Araújo, 1996:92)

Então, há uma resignificação do termo raça, anunciando as belezas do negro e da negra; isso pode ser percebido nas músicas:

*"É que eu sou negro dotado/ Sou negro dotado do Ilê Aiyê/
Sou do Curuzu venha me ver sim mãe/ No Ilê Aiyê/ é que o
mundo hoje está evolucionado/ E o Ilê Aiyê mamãe/ Traz de
volta para o cenário negro não só o negro disperso não/
Somos negros dotados do Ilê/ Vem do Curuzu, Liberdade
Aiyê/ Invadindo a cidade negra/ O negro simpatiza com a
negra/ Negro é pura beleza/ Raça negra Ilê Aiyê/ O negro
simpatiza com a negra/ Negro é pura firmeza/ / Raça negra
Ilê Aiyê/ Pega na minha mão Vou mostrar o swing Ilê/ Vou
mostrar a beleza Aiyê/ e as nossas danças/ Seu corpo tem
gingado e balança/ Negra de trança/ Que me faz delirar/*

⁴⁸Muniz Sodré em *a Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 2ª edição, Rio de Janeiro, ed. Francisco Alves:1988.

*Deusa do Ébano: Seu corpo negro: Seu corpo negra: Seu corpo negro do Ilê Aiyê*⁴⁹

Essa resignificação do termo raça se dá em meio a esse processo de reafrikanização que contamina e aglutina os negros, a mensagem, a festa e o jogo de cintura ao mesmo tempo político e cultural. A reafrikanização é também a valorização da sabedoria dos seus ancestrais que faz do Ilê uma comunidade de sentido e que produz um orgulho criador de um outro negro, um negro lindo, um negro forte: *"hoje proeminente sua cultura / lapidado ao canto sideral e oriundo da força e formosura Dessa raça viril colossal."*⁵⁰

É esse orgulho da raça que produz laços de pertencimento, os quais se dão em função de um deslocamento, no sentido de produzir uma nova cultura, operando uma valorização curiosa, porque a expressão corporal, o saber e o mistério se fundem na construção de um modo de ser. Há produção de uma determinada potência/ erotismo, a qual simultaneamente seduz e funciona como afirmação de um orgulho, de uma identidade capaz de agenciar o seu isolamento por parte do poder público e da sociedade no seu contorno racista, ou seja, no seu cordão racial de exclusão.

Entre práticas e discursos o Ilê Aiyê caminha construindo modos de ser numa rede de combate ao racismo, produzindo uma nova realidade imagético-discursiva e escrevendo uma nova história sobre o negro. Uma história etnotextual tecida por muitas mãos, produzindo novas configurações político-culturais e assim criando novos heróis: *"Num canto envolvente/ Vão meus sentimentos, levar a tristeza/ num ego expresso vejo o Ilê Aiyê/ Símbolo da raça negra/ revolta dos Búzios / história passada/ Deixaram mágoa em Salvador/ E o povo baianense/ Leu o boletim dos revolucionários"* (Reizinho)⁵¹

O Ilê Aiyê opera, portanto, um discurso fundador eficiente que não se encerra em si mesmo, pois vem acompanhado de um conjunto de práticas que sustenta essa produção discursiva. Trata-se de um conjunto de atitudes que correspondem às estratégias de combate ao racismo e à afirmação de uma identidade, a partir das quais se dá a produção de um mundo negro e se edifica, principalmente, saber. Destarte, o

⁴⁹ Música Cenário negro na simpatia do Ilê de composição de Amiltonegra Fulô e Genivaldo Evangelista do CD Canto Negro Ilê Aiyê.

⁵⁰ Trecho extraído da letra da música Canto Sideral do CD canto negro do Ilê de autoria de Julinho e Elói.

⁵¹ Trecho extraído da letra da música A Esperança de um Povo do CD Canto negro do Ilê de autoria de Reizinho

Ilê corre atrás não só do conhecimento produzido, mas também daquele a se produzir. Neste sentido recorre-se a tradição, pesquisa-se a história do negro, vai-se à África, publicam-se cadernos com os temas do carnaval do bloco e divulga as músicas no espaço do ensaio.

Há, portanto, todo um conjunto de práticas que desconstrói e constrói identidades dentre as quais vale destacar a criação dos temas do bloco para o carnaval, pois a partir deste recorte se define o que se vai estudar e é em função disso que se procura resgatar uma África “Negra” positiva e o passado dos seus ancestrais, seja africano, seja afro-brasileiro. O resultado é a produção de um conhecimento sobre a condição social, política e cultural do negro e que faz do Ilê uma comunidade não somente étnica, como também uma comunidade de sentido, capaz de instaurar através das mensagens veiculadas principalmente nas letras das músicas que concorrem nos festivais do bloco, outras verdades sobre racismo e negritude. Como diz a música, “*Avanças tua barca nas águas/ Nação Ilê/ Não há que temeres subir/ As ladeiras desse mar/ Avanças tua barca nas águas/ Nação Ilê/ Teu mar de verdades já podes navegar* (Gilson Nascimento)⁵² (Grifo nosso).

Isso coloca o Ilê numa posição duplamente privilegiada, criando realidade e saber, fazendo, pois, deste bloco que se reivindica como mundo negro, o lugar de verdade e lugar de emancipação, lugar que, segundo o movimento negro não foi alcançado com a decretação da lei Áurea em 13 de maio de 1888.

Com efeito, o discurso que constrói identidades não pode ser pensado separadamente da luta de combate ao racismo sofrido pelos negros em Salvador e no Brasil como um todo, batalha da qual o Ilê enquanto grupo não abre mão. Não é apenas defensor intransigente dessa luta, mas também, e isso é consenso entre os entrevistados desta pesquisa, do desmascaramento do mito da democracia racial em Salvador.

“Merece atenção destacar que a mobilização desencadeada pelas entidades afro trouxe à superfície a problemática racial, que parecia indiferente ou inexistente para a imprensa. Assim, a narrativa-mestra sobre a miscigenação e do mito da convivência e simpatia entre as raças volta a ser tratada, com a diferença, no entanto, de que agora os negros estão produzindo informações sobre si, não apenas receptores e objeto de estudo” (Araújo, 1996: 140)

⁵²Trecho extraído da letra da música Aos Desenove Remos do CD Canto negro do Ilê, autoria de Gilson Nascimento.

Essa citação não apenas reforça a importância das entidades afro na mobilização étnica, sobretudo o Ilê, como colabora no sentido de afirmar aquilo que defendemos: essa entidade atua também como comunidade produtora de saber.

Mas para combater o racismo sofrido pelos negros, o Ilê utiliza-se de um conjunto de estratégias, um modo de ser político e cultural próprio desta entidade. Não basta denunciar o racismo, é preciso criar novos valores, atuar no cotidiano, fazer da cultura uma política e pôr a serviço da política uma nova cultura. É preciso conquistar a visibilidade não só do racismo, mas de um negro positivo e bonito, por assim dizer, um negro que dá certo socialmente por seu próprio esforço, mesmo estando, na maioria das vezes, excluído. Isso implica na necessidade de produzir uma outra dizibilidade e uma outra visibilidade dos negros, que instaure uma nova configuração cultural, onde novas subjetividades sejam produzidas. É preciso criar um clima de comunicação, uma sedução que se não é fácil construir, mais difícil ainda é traduzir, talvez só mesmo as músicas e o próprio jeito de ser e sentir Ilê seja capaz de expressar a emoção e o significado de ser negro Ilê.

Arani fala que o sentir Ilê é pouco explicável, tem a ver com a paixão, uma paixão parecida com aquela que só se vê nas Escolas de Samba do Rio. Entretanto, é difícil mensurar esses sentimentos, contudo a quadra de ensaios e os outros espaços de festa que o Ilê produz se constituem em territórios "negros," em lugares onde ser negro é valorizado, onde os laços de pertencimento e identificação com o grupo traz conforto e prazer, atrai e aglutina.

Assim, a formação, a informação, enfim, todo o trabalho de construção de uma opinião favorável ao Ilê é produzido em diferentes espaços, mas principalmente nos ensaios do bloco que, até recentemente, se davam no Forte Santo Antônio, localizado no Centro Histórico, no Largo do Santo Antônio além do Carmo. Atualmente os ensaios estão sendo realizados no Curuzu, bairro Liberdade, em frente ao espaço onde está sendo construído o Centro Cultural Ilê Aiyê, futura sede do bloco.

É no ensaio, o espaço principal de divulgação das mensagens produzidas por esse bloco, através dos compositores, que têm na batida Ijexá da banda Ilê o ritmo, o conforto e o apelo estético das músicas. Segundo Vovô *"era para se aprender por repetição mesmo já que escola oficial não falava do nosso passado, da nossa gente."*

O Ilê Aiyê, afro-pioneiro, como é chamado, junto com outras entidades conseguiu o que Caetano chamou de boom da negritude. Foram muitas conquistas e,

por mais que tenha sido difícil no começo, como diz Vovô, o reconhecimento, ainda que com muito pesar veio, por parte da mídia, ou por parte de parceiros de outros segmentos. Muitos espaços foram abertos, como programas na TV, nos rádios, proposta de intérpretes para cantar as músicas do bloco, enfim, muita gente famosa apadrinhou o grupo.

Há, portanto, por parte do bloco Ilê Aiyê a criação de um ethos, cujo espírito opera um movimento com sentidos e não sentidos que devem ser compreendidos dentro de um contexto, considerando as suas devidas nuanças, onde o Ilê não só influencia como é influenciado dentro de determinadas configurações culturais. Neste sentido, o Ilê será influenciado, por exemplo, pelo fenômeno da contracultura, principalmente, de movimentos como a tropicalia, através de Gil e Caetano; inclusive, este último vai se inspirar no Ilê Aiyê para compor a letra da música Beleza Pura.

Mas, mesmo diante das encruzilhadas, das dificuldades, das circunstâncias que se têm colocado, da necessidade de muita astúcia para sobreviver nas condições de discriminado, o Ilê continua firme com sua idéia de ser um bloco formado só de negros. *“É que ninguém acreditava que fosse dar certo uma coisa feita por negão da Liberdade” (Vovô).*

Tudo isso faz do Ilê um marco. Segundo uma das suas atuais diretoras, ser Ilê é antes de tudo ser negro; entretanto, o rigor de só aceitar negros bem retintos, por assim dizer, “mal-assombrados,” acabou por ser flexibilizada:

“Então, o Ilê Aiyê pra mim é um marco! Então o Ilê Aiyê forçou, fez com que a Bahia, eu digo logo assim, a Bahia, se enxergasse como nação negro-mestiça que é. Ela é negra mesmo! Então ser Ilê Aiyê é ser negro, antes de tudo! No sentido mais profundo da palavra. É ter orgulho disso, porque até hoje eu conheço pessoas negras que não têm coragem de colocar um turbante na cabeça, um pano na cabeça, eu conheço pessoas negras no nosso mitiê que acham que assentam nos outros, mas não assenta nelas! O que é isso? Porque acham que vestir aquela roupa muito colorida não fica muito bem na sua pele. O que é isso? Então, pra mim, todo mundo que está ali dentro do Ilê Aiyê é negro. Portanto ser negro é ser Ilê Aiyê, também. Tanto faz dentro da corda, ser Ilê Aiyê ou até mesmo fora da corda.” (Arani Santana)

O Ilê Aiyê cria novos valores. A saída do bloco é um ritual rico em semiótica. Seus eventos passam a fazer parte do calendário da cidade, como a Noite da Beleza Negra quando se escolhe a Deusa do Ébano. O Ilê, com seu perfil azeviche, se constrói

como a cor da cidade e da baianidade que passa se confundir com negritude; negritude que se confunde com o ser Ilê. Ele se coloca como símbolo da negritude e a força da raça.

Com efeito, práticas e discursos se articulam na construção do que chamam de um mundo negro não separado do mundo branco, trata-se de um processo de desterritorialização e reterritorialização da negritude; de um agenciamento em uma sociedade racista excludente, cujas bases da alteridade não deixa espaço para as diferenças numa perspectiva multicultural.

O interessante é que esse mundo negro anunciado pelo Ilê corresponde a um território de resgate de um passado, com os olhos no presente e esperando o futuro; por isso há uma preocupação recorrente com a educação. Essa preocupação, de fato, deve ser destacada, pois a importância da educação não se resume à Escola Mãe Hilda. Recentemente o Ilê iniciou um outro projeto de educação de crianças voltada para a área musical, inclusive preparando os meninos para a confecção de instrumentos musicais, portanto, essa entidade tem vivido outras experiências e parcerias, extrapolando as atividades que são específicas do carnaval. É o que demonstra a citação a seguir:

“De fato, não só são pouco conhecidas e divulgadas as experiências educativas do grupo cultural Olodum, como também do Ilê Aiyê. Este grupo, inclusive, além das atividades da Escola de Mãe Hilda, trabalha na formação das crianças e jovens, em convênio com o projeto Axé(Programa Educativo de Menino e Menina de Rua) e implantou o Projeto de extensão Pedagógica, ao qual compete a responsabilidade de elaboração dos Cadernos de Educação e atender a formação profissional dos professores, diretores, funcionários e alunas, na dimensão de pluralidade étnico-cultural. Este projeto realiza-se em parceria com a Fundação Emilio Odebrecht-FEO; UNICEF; Centro Ecumênico de Serviço- CESE e Centro de Estudos Afro-Orientais - CEAO, da Universidade Federal da Bahia” (Araújo, 1996:144)

Essa preocupação com a educação é muito recorrente no movimento negro como um todo; embora não atingisse o sistema educacional de ensino como um todo. Inclusive, este é um dos aspectos que vai causar um cisma dentro do MNU, como veremos no próximo capítulo. Mas essa preocupação chegou até os cursos profissionalizantes oferecidos pelas Escolas Técnicas Federais na Bahia. É o que publica um jornal bem conhecido dos baianos, com o título de Jovens ligados a blocos serão profissionalizados:

“Adolescentes e jovens ligados a blocos afro e a outros grupos negros que trabalham com atividades lúdicas em Salvador já estão sendo beneficiados com o projeto ‘profissionalização para a Cidadania.’ O convênio para o desenvolvimento do projeto será assinado, ainda esse mês, entre a Universidade Federal da Bahia e o Centro Federal de Educação Tecnológica da Bahia (CEFET). A coordenação é do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO). Os jovens, além de serem qualificados para trabalhar em atividades profissionalizantes onde se exige o conhecimento de elétrica, informática e comunicação, serão educados no sentido de uma maior reflexão sobre a identidade étnica e cultural.... O projeto está atuando com jovens dos blocos afro Ilê Aiyê, Olofin, Atakoto, Malê Debalê (de Itapuã) e grupo cultural Bagunçação, do Bairro de Jardim Cruzeiro (Jornal A Tarde, 02.11.1995)

Enfim, são muitas as estratégias utilizadas pelo Ilê Aiyê para enfrentar os processos de discriminação racial sofrido por negros na cidade de Salvador, o que implica, pois, numa produção cultural geradora de subjetividades e estabelece laços de pertencimento.

A autora Anamaria Morales, também na sua dissertação de mestrado trata essa questão em termos de uma mística do sentimento de pertencimento:

“Através de um toque ‘mágico’ do quilombo central, os signos étnicos e a ideologia compartilhados, o Ilê Aiyê constituiria a mística do ‘estar-junto’, que pode explicar o crescimento do bloco. A partir da construção do território (real e simbólico) próprio e do sentimento de pertencer a algo que identifica o indivíduo dentro da sociedade, se processaria a desindividualização necessária à formação do grupo, onde importa menos o objetivo que se queira atingir, do que o próprio estar-junto” (Morales, 1990:147)

Embora concordemos que o sentimento de pertencimento produzido pelo bloco tenha até algo de místico, a mística em si não explica o querer estar junto, mas sim a condição de discriminados a que os negros estavam submetidos naquele contexto. Essa questão precisa ficar bem evidente, pois, em primeira instância, a condição de excluído e discriminado dos negros, de uma forma geral, foi o que levou a um conjunto de pessoas negras, jovens na sua maioria, a fundar o Ilê Aiyê como um bloco composto só de negros.

É bom que isso seja colocado, até porque há também uma tendência constante de acusar a entidade de racista que precisa ser mais bem discutido. Como diz a letra da música seguinte, nos teus olhos sou mal visto:

*"Me diz que sou ridículo,
Nos teus olhos sou mal visto,
Diz até tenho má indole,
Mas no fundo tu me achas, lindo!
Ilê Aiyê...!"*

*Todo mundo é negro,
De verdade é tão escuro,
Que percebo a menor claridade.
E se eu tiver barreiras?
Pulo, não me iludo não,
"com essa" de classe do mundo,
Sou um filho do mundo,
Um ser vivo de luz.
Ilê de luz!"⁵³*

A atitude do Ilê de não aceitar a participação dos brancos no bloco se constitui antes demais nada numa reação ao racismo, uma vez que não foram os negros que criaram essa separação. De modo que há um nexó entre o surgimento do Ilê e as intransigências e perseguições existentes desde o final do século XIX na Bahia, as quais procuravam impedir a participação dos negros com suas manifestações no carnaval (Silva, 1996)

Pois, já em 1905 é editada uma medida que restringia a participação dos negros nos festejos carnavalescos, atingindo frontalmente os batuques, os clubes africanos, o entrudo e os folguedos de uma maneira geral, conforme mostra a citação a seguir:

"De ordem do Df. Sr. Secretário de Estado, Chefe de Segurança pública e para o conhecimento de todos. Faz ciente que nenhum clube poderá apresentar-se nas ruas da capital sem a aprovação da policia e bem assim que não será absolutamente permitido: 1. a exibição de costumes africanos com batuques; 2. a exibição de criticas ofensivas a personalidade, e corporações; 3. o uso de máscaras depois das seis horas da tarde, exceto nos bailes até meia noite. Os msscarados maltrapilhos e ébrios serão colocados sob

⁵³ Extraído da letra da música Ilê de Luz, de autoria de: Carlos Lima (Suka)

custódia, bem como deverão ser rigorosamente observadas as posturas municipais relativamente ao entrudo (Jornal de Notícia, 24 02 1905)

Contudo, em certa medida nos rendemos a explicação de que a ação do Ilê é mais uma reação ao racismo do que propriamente um racismo, essa discussão sobre racismo levantada pelos próprios negros é um tema que não podemos nos furtar; existe muitas formulações, (Guimarães, 1995), (Adesky,1998) e (Appiah, 1992). A formulação de Kwame Anthony Appiah, em *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, (1992), na qual opera a distinção de dois tipos de racismos, o extrínseco e o intrínseco, pode ser um ponto de partida para melhor entendimento das práticas de combate ao racismo aqui debatidas. Segundo esse autor, o racismo extrínseco:

“ Traça distinções morais entre os membros de diferentes raças porque se acredita que a essência racial implica em certas qualidades moralmente relevantes. Os racistas extrínsecos baseiam a sua discriminação entre os povos na crença de que os membros de raças diferentes se distinguem em certos aspectos que autorizam um tratamento diferencial - tais como honestidade, coragem ou inteligência. Tais aspetos são tidos(pelo menos em muitas culturas contemporâneas) como controversos e ilegítimos como base para o tratamento diferencial dispensado às pessoas” (Appiah, 1992)

Para Appiah, esse tipo de racismo não pode ser confundido política e analiticamente com o racismo que os grupos dominados devem forçosamente exercer para enfrentar a discriminação que sofrem. Este tipo último de racismo deve ser tratado como um pensamento racista ao qual chama de “racismo defensivo” ou intrínseco, cuja função é política:

“Racista intrínseco, na minha definição, são pessoas que fazem distinção de natureza moral entre pessoas de raças diferentes porque acreditam que cada raça tem seu status moral diferente, independentemente das características morais implicadas em sua essência racial. Assim como, por exemplo, muitas pessoas que são biologicamente relacionadas a outras - um irmão, uma tia, um primo- derivam desse fato de ser da mesma raça, uma razão plausível para preferir uma pessoa a outra” (Appiah,1992)

No que Appiah faz um esforço para entender a condição dos racialistas dominados, numa situação de discriminação, não concordamos com a idéia de essência assumida por ele, até porque nós adotamos uma determinada formulação

sobre racismo divergente na medida em que operamos com a idéia de raça como um construto.

Mas é de fato muito recorrente a atribuição de que o Ilê é racista por parte dos que desconhecem que a sua criação ou invenção como resultado de um processo de exclusão dos negros, principalmente do circuito oficial do carnaval. Todavia, em que pese o reconhecimento de que o Ilê foi responsável por uma ação dissidente, eficaz tanto no sentido de denunciar o racismo em Salvador, como para construir um referencial positivo sobre o negro, há sempre um esforço de enquadramento da atitude do Ilê como racista.

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

A Folha de São Paulo fez uma matéria muito interessante publicada em 07 de maio de 1997, divulgando o fato e para não fugir a regra, não deixou de citar com destaque que em Salvador tem um bloco e uma escola só de negros: *"(...) os negros que na Bahia reivindicam na justiça cotas de participação no mercado publicitário, administram em Salvador uma escola e um bloco de carnaval nos quais a participação dos brancos é proibida"* (Folha de São Paulo, 7 de maio de 1997)

Vovô, nesta mesma reportagem, entrevistado enquanto presidente do Ilê disse que a decisão do bloco de não aceitar brancos entre os seus associados é uma resposta a discriminação sofrida pelos negros e literalmente afirma que: *"Durante o carnaval nós provamos que os negros não servem apenas para segurar cordas para os blocos de elite"* (Vovô)

*"Negro sempre é vilão. Até, meu bem, provar que não. É racismo meu? Não"*⁵⁴. Um episódio sintomático da recorrente acusação foi a Comissão Especial de Inquérito (CEI) instaurada na Câmara Municipal no dia 15 de março de 1999, para

12 Extraído da letra da música Ilê de Lusa, de autoria de: Carlos Lima (Suka)

apurar as denúncias feitas em uma reportagem no Programa Fantástico da Rede Globo de Televisão. Veja como o Jornal veicula tal notícia;

"As denúncias de prática de racismo em alguns blocos de trio que desfilaram no Carnaval de Salvador, veiculadas em órgãos de imprensa, chocaram Salvador." (Tribuna da Bahia, 15 03 99) Percebe-se que mesmo no ano de 1999 ainda existem muitas pessoas que acreditam numa cidade de Salvador enquanto paraíso racial; os enunciados utilizados vão no sentido de cobrar esse compromisso, de tal forma que a população ainda fica chocada com o racismo noticiado pela imprensa, o que é reforçado pela reportagem:

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

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

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

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

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

*deslocar, fazendo novas propostas” (Tribuna da Bahia,
15 03 1999)*

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

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

Contudo, isso não esgota a discussão sobre o caráter étnico -racial das práticas do Ilê. É preciso compreender a sua importância para a transformação da condição de discriminação em que vivem os negros em Salvador, em muitos aspectos, mas sobretudo para afirmação da condição de maioria excluída e da auto estima dessa população negra. Neste sentido as lideranças do bloco têm se mobilizado, inclusive com a Campanha: “Não Deixe Sua Cor Passar em Branco”, de conscientização da importância de se assumir negro frente aos dois últimos Censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE.

Há, entretanto, uma dificuldade para compreensão do sentido da ação do Ilê, sobretudo quando se trata da busca por parte desta entidade de reforçar a existência de uma comunidade étnica-racial, até porque isso contraria a idéia de um sistema de classificação racial multipolar, defendido de forma calorosa por alguns autores⁵⁵.

⁵⁵ Peter Fry(1995/-6) e Darcy Ribeiro(1996)

É preciso enfrentar essa discussão de frente. Isso serve também para o MNU. Há por parte do movimento negro, principalmente das duas entidades de que este trabalho está tratando, uma perspectiva etnológica ou racista, a qual inverte o sentido que procura colocar em cheque o pressuposto da superioridade branca, enquanto uma produção de subjetividade, uma resistência a encodificação dominante; esta ação não só é eficaz como necessária, pois toda prática de dominação corresponde a um processo de invenção do dominado e a contraposição a qualquer dominação implica num processo de invenção/inversão de identidade, daí ser preciso conceber a identidade na sua dimensão de poder e de luta política.

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

Todavia, há que se reconhecer que todo processo de construção identitária é complexo em função das suas dinâmicas, das tensões envolvida em tais processos, sobretudo no caso dos negros em Salvador, cujas práticas de combate ao racismo se constituem em matérias de expressão⁵⁶.

O debate sobre relações raciais no Brasil hoje, por mais paradoxal que seja, frente ao acúmulo de estudos sobre a questão⁵⁷, ainda passa pela definição de identidades étnico - raciais, sobretudo com relação a duas questões: quem aqui (no Brasil) são os negros e qual é a composição étnica brasileira.⁵⁸ Essa preocupação, não por acaso, surge desde o século XIX quando se pensou o Brasil enquanto Estado Nacional.

Não se tratava apenas de definição das diferenças, tampouco de buscar marcadores de nossa identidade nacional, mas de concepções racialistas que

⁵⁶ Segundo Suely Rolnik, ao contrário do caos, são energias geradas no atrito de matérias de expressão heterogêneas, forjando territórios para afetos desterritorializados. "*O que nosso corpo vibrátil nos faz descobrir é que o pleno funcionamento do desejo é uma verdadeira fabricação incansável de mundo*" (Rolnik, 1989: 40)

⁵⁷ De maneira geral, só recentemente os estudiosos da América Latina passaram a incluir cor e etnicidade como variáveis explicativas do fenômeno da pobreza (Fernandes, 1964; Ianni, 1970; Hazembalg, 1979; Hasembailg & Silva, 1993). A América Latina antes era vista como um paraíso racial onde classe era mais importante do que raça ou etnia. Atualmente, mais especificamente após a Segunda Guerra Mundial, um considerável número de estudiosos, de maioria não latino-americano, defendem que as relações raciais no tocante a posição social dos afro-latinos são piores do que em sociedades racialmente mais polarizadas, como os Estados Unidos. A América Latina (no caso do Brasil é mais relevante em função da sua composição ser de maioria negra), deixou de ser vista como um paraíso e passou a ser pintada como inferno racial (Sansone, 1998)

⁵⁸ Em 1938, na Rua Direita, na Capital de São Paulo, era proibida a passagem dos negros.

procuravam, numa perspectiva nominalista, definir o lugar e o não lugar⁵⁹ dos dominados, sobretudo daqueles que eram os descendentes de escravos.⁶⁰

O curioso é que a permanência dessa necessidade de definição de alteridades, ainda que sob nova roupagem, continua, mesmo quando se avança de forma significativa em termos da demonstração e do reconhecimento das desigualdades raciais existentes no Brasil.⁶¹

Buscar soluções para as desigualdades raciais, mesmo na academia, sempre traz embaraços, visto que implica em mudanças na estrutura de poder; além disso, esse assunto ainda configura um tabu⁶² na sociedade brasileira. Neste sentido, o debate recente entre, de um lado, o antropólogo Peter Fry e, de outro, o cientista político Michael Hanchard, é bastante ilustrativo.

Peter Fry (1996) critica um artigo de Hanchard no qual este analisa o episódio de racismo cometido contra Ana Flávia Azeredo, filha do governador do Espírito Santo - Albuino Azeredo - concluindo, dentre outras coisas, que tal fato cravava mais um prego no caixão da ideologia da democracia racial no Brasil e que este expressava uma crescente polarização das categorias raciais em termos cada vez mais próximos dos sistemas de relações raciais vigentes nos Estados Unidos.

É evidente que o *"modo como os diferentes grupos sociais vivenciam o mito da democracia racial ou culto a morenidade nem sempre é o mesmo"* (Sansone, 1998:67), entretanto é preciso, em primeiro lugar, destacar que o texto de Hanchard, criticado por Fry, merece uma análise mais cuidadosa, pois não se confirma simplesmente como uma manobra ideológica ou um americanismo que trabalha com

⁵⁹ Lugares: um ponto espacial dentro de um sistema ou de sistemas de lugares, segundo Foucault, trata-se de determinar qual a posição que pode e deve ocupar cada indivíduo para dela ser sujeito. Isto equivale dizer que a teoria do discurso não é a teoria do sujeito, antes que ele anuncie, mas uma teoria da instância de enunciação que é ao mesmo tempo e intrinsecamente um efeito do enunciado.

⁶⁰ Cf Zilá Bernd, pensando a negritude em termos gerais, afirma que: *"Devolver ao negro a sua capacidade de nomear-se de retomar consciência de si mesmo e recuperar suas raízes culturais era um imperativo primordial"*. (1984:p.25)

⁶¹ Permanece com isso um certo etnocentrismo que sustenta a exploração de quem é considerado diferente, portanto, inferior (Carvalho, 1989).

⁶² Florestan Fernandes (1965) demonstra a existência do preconceito de ter preconceito. Este não era um preconceito geral. Mas uma forma de preconceito brasileiro, provindo das elites brancas que temiam perder seus privilégios patrimoniais. Diferentes das elites norte-americanas que discriminam os que provinham dos iguais em direito, competindo numa ordem igualitária, no Brasil revela-se um preconceito escamoteado, uma vez que o branco em posição social superior não reconhece no negro que ele discrimina um competidor, mas um subalterno deslocado de lugar. De forma que para quem discrimina, o problema não estaria na raça, mas na ausência de subalternidade do discriminado, deslocado de sua classe. Ver também (Maio, 1997) e (Guimarães, 1998).

categorias do senso comum, com intuito de impor um pressuposto importado, alheio ao contexto brasileiro, como quer Peter Fry.

Trata-se, ao nosso ver, de uma análise até bem articulada, na qual ele discute, baseado, inclusive, em uma vasta referência bibliográfica, a situação dos desprovidos da condição de cidadão - negros na sua maioria - marginalizados da esfera pública, mostrando, então, como esta tem sido historicamente racializada. Hanchard destaca, ainda, como a situação dos negros tem se constituído historicamente na antítese da modernidade, apontando os limites de algumas formulações que buscam sustentar princípios ditos democráticos e liberais, sobretudo à luz das desigualdades raciais existentes no Brasil.

Mas não é só isso, ele aponta também uma crescente racialização das práticas culturais, citando os blocos afro - Ilê Aiyê e Olodum na Bahia - como exemplos, chegando a defender, no que concordamos, que grupos marginalizados criam comunidades territoriais e epistemológicas para eles próprios como consequência da sua posição subordinada na esfera pública.⁶³

Entretanto, o que é importante e bastante sintomático nessa polêmica é que ela reforça a necessidade de um olhar que veja as práticas de combate ao racismo no Brasil a partir da singularidade das relações raciais brasileiras e da percepção de que essas particularidades demandaram práticas específicas de combate ao racismo, forjadas num processo de (des)construção de identidades em que política e cultura não podem ser vistas de forma dicotômica.

É preciso considerar essa racialização à luz da natureza específica das relações sociais do Brasil, a partir das relações raciais aqui travadas historicamente, dos seus efeitos, da luta política que ela impôs na luta de combate ao racismo, sem, entretanto, querer enquadrá-las numa perspectiva reducionista. Neste sentido, esse debate contribui na medida em que levanta a questão da identidade e do sistema de classificação racial frente a luta de combate ao racismo no Brasil - buscando trazer isso para as relações raciais em Salvador- e de que forma isto está articulado com outros elementos da agenda política do movimento negro, de maneira que se

⁶³ Esses deslocamentos, esses territórios, esse processo, por assim dizer, de africanização criados pelos negros em Salvador, guardadas as devidas especificidades dos respectivos contextos, têm acontecido desde o século passado com as diversas manifestações lúdicas afro-carnavalescas, a exemplo, dos afoxés, batuques, sambas e clubes uniformizados (Pândegos da África e Embaixada Africana), conforme demonstra Vieira (1995). Ver Também Silva (1988).

possibilite produzir um olhar crítico que privilegie a singularidade das relações raciais brasileira, considerando o processo que a teceu.

Fry toma como ponto de partida para a crítica a Hanchard (estendendo isso à maioria das discussões sobre relações raciais) a forma indevida como, segundo ele, este utiliza termos como “raça”, sem operar a distinção entre os conceitos e categorias analíticas e descritivas de um narrador/analista e os conceitos e categorias utilizados pelos personagens da sua história.

Fry enquadra Hanchard como um funcionalista, que privilegia os fatos concretos de discriminação “racial” sobre o conjunto da sociedade, principalmente de suas representações, buscando impor uma polaridade norte-americana para o Brasil, desconsiderando o que ele chama de uma “política racial” que continua *sui generis* no contexto do mundo moderno como um todo.

Como se não bastasse, Hanchard ainda é acusado por Fry de operar uma transportação dos sentidos locais (em relação aos sentidos do lugar de origem das palavras usadas na classificação), erradicando, assim, a possibilidade de enxergar possíveis (ou melhor, prováveis) diferenças mais ou menos radicais. Chega a questionar, inclusive, se Hanchard quer enterrar a “democracia racial” e se a idéia da semelhança de todos o é tão nociva assim.

Em suma, Fry volta ao artigo Cinderela Negra publicado na revista *Veja*, fazendo um análise etnográfica do mesmo, buscando caracterizar o articulista como um defensor do modo polar ou binário de classificação, em oposição ao que ele chama de modo múltiplo, utilizado entre as pessoas das camadas populares. Fry se utiliza ainda de uma enquete produzida por ele mesmo, onde indaga aos seus vizinhos, todos de camadas populares, sobre a identidade dos personagens envolvidos no ato de racismo. Defendendo a qualquer custo a representação de uma maioria - segundo ele - de “humildes”, de forma sintomática, cita, entre outros exemplos, dentro desse micro universo de entrevistados, o estofador classificando o governador como pardo e a sua filha como morena.

Concordamos que as representações produzem realidades, bem como devem ser ponto de partida para as análises tanto sociológicas quanto antropológicas (Fry, 1996).

Aliás, o artigo de Fry merece uma leitura cuidadosa, até porque trata-se de uma reflexão séria em que o autor, embora tenha uma preocupação, por vezes exagerada, com a utilização de categorias nativas, além de fazer um esforço

acadêmico considerável na defesa de um modo *sui generis* de classificação racial brasileira, ao se colocar contra o modo binário com que o movimento negro - e as demais pessoas que convergem nesse sentido - se posicionam, preferindo a permanência das desigualdades raciais, a correr os riscos da racialização da luta contra o racismo.

Há, por parte de Fry, uma resistência quase que sistemática à bipolaridade do movimento negro. Quando concebe o modo binário, o faz separando a bipolaridade popular da do movimento negro, alegando que a primeira é invocada de forma situacional, diferente, portanto, da outra impositiva, por assim dizer, militante, pois esta visa romper com o modo múltiplo sem respeitar as regras do jogo, como uma linguagem que se impõe de forma pragmática.⁶⁴

Sem necessariamente reivindicar a defesa de Hanchard neste debate, até porque ele já o fez em outro artigo, essa preocupação que Fry dedica à representação do modo multipolar, a despeito de ele argumentar também que o contexto lingüístico brasileiro é ameaçado pela bipolaridade, pode ser interpretada com outro olhar. O tratamento dado por Fry a uma forma de representação em detrimento da outra acaba operando uma contumaz reificação do modo multipolar de classificação, como se esta também não fosse construída, sendo, por muito tempo, instrumento responsável pela '(in)visibilidade' do racismo sofrido pelos negros no Brasil.⁶⁵

Há que se considerar também que a representação, da forma como é reivindicada por Fry, acaba sendo uma imposição, à qual os indivíduos ou mesmo os grupos estariam condenados⁶⁶ - como se não fosse construída em campos discursivos, onde os sujeitos as forjam no seu cotidiano. Noutras palavras, prioriza-se um modo de conceber a realidade, independente do sentido, dos efeitos, dos interesses que estão em jogo e da correspondência disso à manutenção de uma situação histórica de

⁶⁴ Interessante é que Fry et alii defende que *houve "mudança de parâmetros dominantes das rivalidades carnavalescas de Classe para Raça"* (1988)

⁶⁵ Essa concepção que defende o monopólio de linguagem de Fry é, ao nosso ver, deveras atrasada na medida em que toma a representação como algo dado irremovível, um pouco da representação enquanto fato social em Durkheim. Preferimos operar com uma noção de linguagem, segundo a qual os significantes são dotados de uma ambigüidade radical, a qual permite que os diversos significados reivindiquem a legitimidade da significação sem que se possa justificar a decisão por uma entre diferentes aspirações de validade, permitindo, entretanto, uma certa estabilidade aos significantes de acordo ou se rendendo ao contexto. Derrida (1991, p351)

⁶⁶ Essa condenação pode ser entendida como uma evidência consensual, que segundo Taguieff, (1995) não pode ser questionada em uma dada conjuntura sem sair da normalidade do campo de debates legítimos, do espaço secretamente normatizado da opinião, ou seja, um conjunto de opiniões convencionais.

desigualdades, a qual exclui os direitos fundamentais da maioria enquanto cidadãos. É essa, de certa forma, uma preocupação implícita nas formulações de Hanchard que Fry não colocou em evidência e que nós neste trabalho queremos destacar.

Ao nosso ver, Fry acaba reificando um discurso produzido a partir de uma subjetividade que, como tal, foi inventada, cujo processo de (des)construção é negligenciada. É como se o contexto lingüístico que dá materialidade à multipolaridade já existisse antes, independente dos homens e do processo de naturalização que o constituiu. É como se já existisse toda uma realidade taxionômica, independente dos conflitos raciais e dos processos sociais que possibilitam as classificações, a partir de categorias como pardo, moreno, mulato, etc.

Enfim, o olhar em nome do suposto modo *sui generis* de Fry é sintomático do ponto de vista do (des)compromisso com a crítica ao racismo, sobretudo na parte posterior às reticências da citação que segue, quando, no pós-escrito publicado anexo ao artigo, cita um caso de racismo que ele presenciou e outra situação seguinte de harmonia racial:

“É nossa incumbência, portanto, não ficarmos calados perante todas as formas de essencialismo e racismo, mesmo que isso implique em assumir posições temporariamente ‘politicamente incorretas’. Afinal racismo é racismo, e é tão perigoso quando invoco em favor dos fracos de hoje, que podem muito bem ser os fortes de amanhã (...) Mas é isso mesmo. O ideal da democracia racial e a brutalidade do racismo coexistem de tal forma que é a situação - umas são previsíveis, outras não - que determina qual vai prevalecer”
(Fry, 1997: 134-135)

Seria interessante indagar a Fry por que tanto receio em relação à representação que o movimento negro defende? Até que ponto e em que medida as pessoas do movimento negro estão adotando ou reivindicando a bipolaridade por uma imposição ou uma transportação descontextualizada de pressupostos vigentes nas relações raciais norte-americanas? Por que será que essa posição cômoda de Fry não considera que por trás desse debate estão em jogo outras questões? Sua crítica só poderia ter sentido se ele perguntasse, tanto as pessoas do movimento negro quanto a Hanchard, se eles estão se contrapondo ao ideal de democracia racial ou a ideologia da democracia racial, e se houvesse uma recusa sistemática à primeira.

A posição de Fry, independente de sua intenção, acaba por reeditar e reforçar a ideologia da democracia racial e, com ela, um velho discurso, que faz das

desigualdades raciais um epifenômeno em nome da aparência de uma sociedade harmônica⁶⁷.

O olhar analítico de Fry negligencia alguns aspectos do processo que dá singularidade às relações raciais no Brasil, de maneira que não consegue perceber que nessa racialização operada pelo movimento negro há perspectiva contrastiva e instrumental frente ao tabuleiro das relações raciais vigente no Brasil, na medida em que procura inverter valores negativos imputados à negritude ou aos descendentes dos africanos, bem como garantir a implementação de uma política de ações afirmativas,⁶⁸ que se constitua uma comunidade étnica, sem a qual, por exemplo, os americanos não teriam sido os beneficiários de uma ação neste sentido.

Dai concordarmos com a afirmação de Hanchard, segundo a qual existe, por parte do movimento negro - sobretudo por parte das entidades afro-carnavalescas (as quais ele chama de culturais) - uma crescente polarização racial. É possível e, ao mesmo tempo, é necessário trabalhar numa perspectiva racialista, desde que se afaste de uma perspectiva essencialista e buscando conceber as práticas e discursos dessas organizações enquanto uma invenção/inversão, a fim de que se possibilite a formação de uma comunidade étnica constituída por beneficiários de uma eventual política de ações afirmativas.⁶⁹

A questão da classificação racial no Brasil, contudo, é um terreno escorregadio; no caso de Salvador há que se ter mais cuidado ainda frente a sua especificidade. Sansone pesquisou a zona metropolitana de Salvador e traz

⁶⁷ Há uma (in)definição quando se discute democracia racial no Brasil. Não se distingue a noção de democracia racial enquanto ideologia que prega a existência de uma harmonia entre os diferentes grupos étnico-raciais, desta enquanto um ideal de convivência harmônica entre os diferentes grupos étnicos-. Mas, isso não se dá por acaso: é que a tradição da discussão sobre as relações raciais aqui é fortemente influenciada pela construção, bastante reificada, de que o Brasil era um modelo de convivência harmônica de diferentes grupos étnico-raciais. A gênese dessa idéia está em *Casa Grande e Senzala*, obra que vai influenciar toda a produção das Ciências Sociais a partir da década de trinta, culminando com a iniciativa da UNESCO, no início da segunda metade deste século, em eleger o Brasil como laboratório de estudos sobre as relações raciais, buscando encontrar um modelo de convivência inter-étnica harmônica. Neste sentido, tal perspectiva, embora não tenha sido confirmada, pelo menos na maioria dos estudos, acabou causando uma tensão nas análises, haja vista os exemplos dos estudos de Donald Pierson e Thales de Azevedo, que perceberam as desigualdades, mas tiveram dificuldade de expressar o racismo como sua causa, atribuindo a outros fatores, como a herança da escravidão numa estrutura em transição para uma sociedade de classe (de *stand para classe*) e outras mudanças na época em curso. Ver Maio (1997) e Guimarães (1998).

⁶⁸ Nos apropriamos do conceito de James Jones (1993:345), segundo o qual ações afirmativas são ações públicas ou privadas, implementadas no sentido de corrigir a condição desigual em que as pessoas se encontram, em função, entre outras coisas, de um ou mais grupos específicos a que pertençam. Ver também sobre esse conceito Guimarães (1997).

⁶⁹ Ver também, Guimarães (1998), a importância da identidade para os negros na sua política de combate ao racismo.

contribuições interessantes. Em seu artigo **O Local e o Global**, discorda da perspectiva de Balibar & Wallerstein, 1991, segundo a qual está em curso uma etnicização global e unívoca, que postula basicamente o desenvolvimento, em âmbito mundial, de um só tipo de relações raciais e de Racismo (Sansone, 1998:65). Destacando a mudança no sistema de classificação racial ou terminologia de cor, o desenvolvimento de uma nova cultura negra baiana e a maneira como os novos símbolos black internacionais se misturam com a tradição afro-baiana, discutindo a situação da Bahia, mostrando como a identidade é relacional, amiúde, eclética e situacional. O trabalho de campo e coleta de dados quantitativos foram efetuados em um bairro de classe média baixa em Salvador e em dois bairros de classe baixa em Camaçari, entre 1992 e 1994.

O autor mostra, no que concordamos, como a identidade é por demais manipulada na Bahia :

“(...)Assim, um homem que, num país de fala inglesa nas Américas, seria simplesmente um ‘black’, em Salvador poderá ser um negro durante o carnaval ou quando está tocando ou dançando samba; escuro, para seus colegas de trabalho; moreno ou negão, para os companheiros de bebida; neguinho, para sua namorada; preto para as estatísticas oficiais; e pardo em sua certidão de nascimento”
(Sansone, 1998)

Esse autor defende ainda que a cultura negra goza de um considerável reconhecimento, até mesmo das instituições oficiais, mas os negros ou afro-baianos atuam muito pouco como comunidade étnica coesa.

Por outro lado, Sansone ressalta, no que concordamos, “que atualmente, dois fatores parecem se acrescentar à complexidade negra: a relação mais estreita com a cultura jovem - a indústria do lazer e da moda - e a crise das narrativas baseadas na classe que, linhas gerais, estimulou a popularidade da narrativa étnica”, e que o atual estágio da cultura e identidade negras costuma ser investigado junto com o alastramento de novos modos de experimentar a pobreza, ou com o desenvolvimento da cultura jovem.

Segundo Sansone, afora o termo negro, usado principalmente por um segmento específico da população, outros termos são mais utilizados pela maioria dos jovens menos escolarizados e politizados; é o caso do termo moreno, muito hostilizado por setores do movimento negro e por intelectuais. Segundo esse autor a popularidade do termo moreno se deve aos estímulos das composições musicais (Sansone, 1998). Há,

entretanto, outros fatores importantes que explicam essa opção pela morenização, é o que pretendemos discutir no momento, uma vez que o termo moreno é preferido por cerca de 43% dos brasileiros, segundo pesquisa do Data-Folha, 1995.

Todavia, essa discussão sobre a identidade dos negros tem que ser pensada em termos das singularidades das relações raciais do Brasil e, no nosso caso, da Bahia, é preciso considerar as especificidades da luta contra o racismo, pois esse processo de morenização, ainda que possa sofrer influências das composições de algumas músicas, estas por si não explicam todo o processo, que não é tão espontâneo quanto parece. O recorrer a esse sentido da morenização por parte de um número significativo de autores já é indicio de que há um suporte sustentador dessa pretensa multipolaridade. Ou seja, a recusa a um pólo dessa mistura é que dá o colorido ao nosso modo de classificar *tão sui generis*, como é colocado por Fry.

É preciso entender o racionalismo que está por trás dessa taxonomia vigente no Brasil e a dimensão da luta anti-racista praticada pelo movimento negro, concebendo a noção de raça presente tanto no racismo sofrido pelos negros como no combate a esse tipo de racismo, mesmo ante o limite e a inoperância do conceito do ponto de vista da biologia, pois,

“O conceito de raça, segundo a biologia, não tem valor operacional. No estágio da ciência, nada autoriza a exata delimitação das raças. Até hoje, os critérios raciais não puderam ser definidos. Eles não são invariáveis. O determinismo biológico não pode explicar as diferenças culturais ou técnicas das populações. O mecanismo de transmissão da Vida é tal, afirmam os geneticistas, que cada indivíduo é único, que os indivíduos não podem ser hierarquizados, que a única riqueza é coletiva: ela é feita pela diversidade” (Jacquard, 1986, apud Adesky, 1999)

Contudo, nem mesmo o racionalismo consegue uma certa hegemonia com relação às diferenças existentes entre os diferentes grupos humanos do ponto de vista racial, ou seja, até mesmo os que acreditavam na existência das raças não tiveram uma versão única para tal argumento e o determinismo biológico nunca foi algo que não tivesse opositores. (Todorov,), (Adesky, 1999). No caso do Brasil a própria reconstrução da idéia de mestiçagem se sustentava numa concepção poligenista, a qual se classificava como positiva, em função de um pressuposto subjacente a esse ideal, segundo o qual na mistura o pólo negro, por ser o lado negativo, não resistiria, se diluiria, predominado assim apenas o pólo branco, o resistente, o puro, o único capaz de sobreviver nesta relação entre ambos os genes.

É sobre esse ideal evolucionista que Adesky trata em seu artigo, buscando compreender a base da peculiaridade das relações raciais brasileira.

No Brasil, a terminologia racial é totalmente situacional (Maggie,1991). Podemos destacar cinco formas de classificação brasileira (Adesky,1999):

1º o mito da mistura das três raças, de Da Mata: o sistema branco, negro e índio, referente ao mito fundador da civilização brasileira;

2º do IBGE, usado no censo demográfico, com as categorias: branco, pardo, preto e amarelo;

3º o sistema de classificação: branco e negro, proposto pelo movimento negro;

4º o sistema de classificação popular de 135 cores, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), realizada pelo IBGE em 1976. Trata-se de um continuum de cor ou a pigmentocracia: "com o louro nórdico na 'melhor posição' e o africano não miscigenado no ponto 'mais feio'" (Sansone,1998: 73);

5º o sistema de classificação bi-polar branco e não branco, utilizado por grande número de pesquisadores de ciências humanas.

Tantos sistemas complexos só podem gerar complicações a qualquer tipo de luta anti-racista. Isso só reforça o mérito do movimento negro no Brasil, sobretudo pelo que tem produzido como subjetividade para enfrentar o racismo sofrido pelos negros, criando um mundo de resistência aos valores negativos atribuídos a estes, ou seja, contra o próprio ideal de branqueamento que:

"...se apresenta por meio da miscigenação como anti-racismo, revela na realidade um racismo profundamente heteróforo em relação ao negro. De fato, ele oculta uma integração distorcida, marcada por um racismo que pressupõe uma concepção evolucionista da caminhada necessária da humanidade em direção ao melhor, isto é, em direção a uma população branca, pelo menos na aparência." (Adesky, 1998).

O problema de enfrentar o racismo no Brasil não significa como reivindica Fry, apenas respeitar as regras do jogo, pelo contrário, o movimento negro terá que subvertê-las. Daí a necessidade de deixar explícita a idéia que permeia o contínuo de cor: a idéia de raça que, embora não exista enquanto diferença biológica, como já colocamos, persiste em termos nominológicos e vem sustentando as desigualdades, na medida em que é capaz de disfarçar os conflitos, os interesses e as estratégias que mantêm a exclusão histórica dos negros. É preciso entender esse processo na sua radicalidade e na sua ambigüidade, concebendo o conjunto de estratégias que a

sustentam, pois aí se encontra a chave para compreender o racismo e os anti-racismo presentes no Brasil. Há uma formulação; inclusive operada por Adesky, para melhor compreensão dos racismos existentes no Brasil, que cai como uma luva nesta discussão. Trata-se da tipologia elaborada por Taguief.

Adesky se apropria muito bem dessas tipologias para entender aquilo que ele chama de dilemas da relativização da identificação racial no Brasil. Ele parte dos cinco sistemas de classificação apresentados anteriormente, destacando que na multipolaridade o tipo humano idealizado é um outro fator de classificação decisivo. Marcado por algo que o autor chama de culturalmente significativo e ideologicamente manifesto pela hegemonia do padrão estético do branco, ele gera uma identificação racial conflitante e truncada. Isso acontece quando o negro *"é subjugado pelo branco, introjeta sua imagem e vê a si mesmo do ponto de vista dele."* (Adesky, 1998:72)

Mas para além dessa leitura subjetiva da introjeção do ideal de branqueamento por parte dos negros, ele enfatiza o elemento de hierarquização embutido na multiplicidade das categorias cromáticas:

"Não é somente necessário observar as descontinuidades existentes entre as categorias, mas é preciso reconhecer que elas são subordinados à categoria do branco, considerada como norma referencial positiva." (Adesky, 1998:73) Desse modo é preciso, segundo o autor, considerar que, em vez de apresentar um continuum horizontal ou até mesmo um 'carrefour de cores'⁷⁰, a classificação popular⁷¹ é resultado antes de mais nada de uma hierarquização, *"uma relação assimétrica, um continuum vertical em que a categoria branco se situa no topo e a categoria negro em baixo"* (Adesky, 1998:73).

Muito embora essas considerações sejam fundamentais para a compreensão dos tipos de classificação racial no Brasil, o momento mais importante de sua análise para nossa discussão envolvendo o Ilê e o MNU, consiste no ponto em que se apropria da tipologia de Taguieff para enquadrar o movimento negro.

Dentre os tipos elaborados por Taguieff de racismo e anti-racismo, os quais não pretendemos expor integralmente aqui, podemos enquadrar o movimento negro da seguinte forma:

"Anti-racismo diferencialista de tipo espírito-cultural (ARIIs): a política e a ética desse racismo baseiam-se no imperativo de

⁷⁰ Essa expressão é utilizada por Schwarcz, (1996: 173)

⁷¹ Esse tipo de classificação popular é defendido por Fry como um modo sui generis.

preservações das identidades culturais (língua, costumes, tradições, religiões etc.) ou na proteção das comunidades supostamente naturais (etnias) contra o racismo 'imperialista', uniformizador, homogenizador, desenraizador dos indivíduos, destruidor dos povos etc. Segundo Taguieff, esse anti-racismo estimula a reivindicação do 'direito a diferença' pelas minorias ameaçadas, tanto pelo processo universalista de modernização política (a construção do Estado-Nação) quanto pela ocidentalização, julgada como um empreendimento emocida" (Adesky, 1998:76)

São evidentes as dificuldades de enquadramento das experiências vividas, sobretudo pensando o movimento negro como um todo. O Olodum, por exemplo, não se enquadraria nessa tipologia, em função de seu recorte mais universalista, do qual não queremos entrar no mérito, assim como certamente outras organizações do movimento negro; contudo, entendemos que tal classificação é eficiente para explicar a ação tanto do MNU como do Ilê Aiyê, sobretudo se colocados em contraposição ao ideal universalista da miscigenação como superação do racismo, o qual efetivamente opera como um sistema que induz ao embranquecimento bastante citado aqui e, na maioria dos casos, se constitui em suma *"numa resultante demográfica de uma relação de dominação e exploração que dissemina o preconceito racial em decorrência do qual as mulheres de cor procuram unir-se de preferência a parceiros mais brancos"*. (Adesky, 1998:78)

Contudo, há que se considerar que a miscigenação não foi uma coisa homogênea assim como a resposta a ela. Se tivermos de pensar os valores racistas embutidos nas atitudes que lamentavelmente não são exceções, precisamos ter a coragem de enfrentar esse racismo, bastante ocultado, pela argumentação de que as desigualdades são somente de cunho social e econômico, pois concordamos que, de fato: é necessário reconhecer que o discurso anti-racista do movimento negro, principalmente na sua forma diferencialista do tipo espírito-cultural (ARIs), contribuiu sem dúvida para desconstruir o jogo das representações mixófilas. (Adesky, 1998:81)

Por outro lado, é preciso olhar com muito cuidado o sentido da ação do Ilê e sua pertinência, considerando inclusive, a sua astúcia, a trama tecida por suas lideranças para melhor compreender suas estratégias de poder.

É arriscado falar de uma estratégia de poder do Ilê porque; embora a direção do bloco esteja concentrada em um grupo relativamente pequeno, falar em uma concepção dá a impressão de algo homogêneo - tudo que não propomos sustentar

neste trabalho -, entretanto, é perceptível um modo estratégico de conceber a relação com o poder institucional, aliás, esse aspecto consiste noutro elemento que faz dessa uma entidade singular.

A primeira convergência nos discursos dos membros do Ilê, reafirmada na prática da entidade, diz respeito à necessidade de ocupar todos os espaços de poder para além da dicotomia direita/esquerda. *“Como diz Sueli Carneiro, entre a esquerda e direita eu continuo sendo negro”*⁷² (Novô). Isso é bastante recorrente nos testemunhos dos entrevistados dessa pesquisa e se expressa na prática tanto no apoio dado às candidaturas negras, como nas alianças feitas com os representantes de oligarquias históricas da Bahia, que têm em Antônio Carlos Magalhães sua expressão mais emblemática.

Há uma trama complexa no modo do Ilê se relacionar com o poder que deve ser visto para além do bem e do mal e das dicotomias simplistas. Trata-se de uma estratégia nem um pouco purista, um jogo onde não há inocentes passivos, um jogo de idas e vindas.

Há nesse jogo atores ativos e diversos e um mundo negro não homogêneo onde alguns defendem o partido negro outros não. Há os que defendem o Partido Negro de forma bem explícita e evidente:

“Hoje o Ilê é uma realidade em que não acreditam só os que são cegos. (...) O futuro é incerto, mas na minha opinião, (o Ilê) vai continuar sendo essa coisa forte que sempre foi. E a tendência natural das coisas é evoluir, é progredir para chegar ao ponto máximo que não é ser simplesmente uma entidade cultural, mas ser também um grande partido político, porque hoje nós somos, talvez ainda primários em política. (Paulo Bonfim)

Há também aqueles que defendem uma espécie de poder dos negros, no entanto, não concordam com o Partido Negro, é o que afirma um dos diretores da entidade: *“Não defendo, mas eu acho uma idéia razoável. Eu defendo que tenhamos negros em diversos Partidos, com plataformas voltadas aos interesses da população negra, mas Partido não, até hoje não.” (Jonatas Conceição)*

Há ainda uma terceira via, aqueles que não se opõem ao Partido Negro, contudo não se sentem muito esclarecidos acerca desta proposta, embora defendam que:

"A gente, nas campanhas políticas, muito negão fazendo boca de urna, indo votar, depois passa eleição e você não vê nenhum negro em um gabinete desses, nem uma assessoria, não vê nada(...)às vezes, quando se vota no branco, eu acho que a gente tem que aprender a fazer política, se tem um branco para entrar no poder, se for interessante negociar vamos negociar, agora também nós temos que saber usar o poder que nós temos, o poder do voto. Não adianta ficar reclamando se ninguém vota nos candidatos negros. Antes eu achava que podia votar em qualquer um, hoje eu já penso diferente, mas nós temos quadros, temos candidatos interessantes, a gente pode resolver porque eu acho que o negro tem que criar um gostinho pelo poder, tem tomar esse negócio, deixar de ficar com medo de participar." (Antônio Carlos dos Santos Vevô)

Todavia, o Ilê aiyê vem crescendo inquestionavelmente e tem, na medida do possível, se colocado enquanto uma referência positiva para os negros, embora as condições de vida da comunidade negra como um todo em Salvador ainda não tenha mudado muito.

Não se pode analisar as estratégias utilizadas pelos dirigentes do bloco como uma simples cooptação ou, como quer, mais precisamente, Morales ao colocar em pé de igualdade o Ilê e Gandhi enquanto autores de uma:

"...negociação com os órgãos públicos administradores da cultura, assim como no âmbito da indústria cultural, garantindo para esses grupos sua parcela de retorno na rentabilidade da "baianidade". Trata-se ainda, do ponto de vista das barganhas eleitorais, de assegurar para os grupos organizados e sobretudo suas lideranças, benefícios concretos, como resultado da capitalização política, da mobilização política, da mobilização em torno da cultura afro-baiana."(Morales.1990:175)

Não dá para enfrentar essa questão de maneira simplista; naquilo que o Ilê se propôs a questionar a exclusão, a enfrentar o racismo sofrido pelo negro, dentro das condições que lhe foram impostas, ele conseguiu construir novos valores e se contrapôs frente ao discurso de que a Bahia vivia numa democracia racial, usando o instrumento da música nesta empreitada:

"Então, acho que a grande força do Ilê, a grande diferença é no continuar dirigir e ser dirigido por negros e com a participação efetiva do povo negro; então, o que nós queremos realmente é mostrar a opinião pública, através do

⁷² Essa frase foi expressada por Sueli Carneiro em entrevista a Revista Caros Amigos que teve um grande impacto na sociedade como todo, principalmente, na militância negra e nos espaços intelectuais.

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

Essa cobrança quanto ao posicionamento do Ilê adveio muitas vezes de alguns partidos que se reivindicam de esquerda, com os quais o movimento negro pouco contou; contudo, o Ilê nunca teve uma defesa nesse sentido, ou seja, para as lideranças, como diz Vovô, a questão do negro está para além de esquerda ou direita, de polêmica de classe, está mais para raça.

Assim, existe um certo consenso por parte dos membros dessa entidade em torno de uma avaliação positiva sobre esses anos. O Ilê está com vinte e sete anos, quase três décadas fazendo da festa uma coisa séria da negritude contra o racismo, sobretudo, no tocante à construção da auto-estima dos negros em Salvador.

De maneira que, qualquer observador atento vai perceber através dos testemunhos trabalhados neste capítulo, que tanto os discursos como as práticas articuladas pelos sujeitos envolvidos nesta história de vinte e sete anos de existência do Ilê Aiyê, colaboram e reforçam a tese de que o Ilê Aiyê contribui definitivamente para a construção e desconstrução da identidade étnica dos negros em Salvador, principalmente que ele é responsável por uma ação que colocou em cheque um modo de fazer política que não só excluía o negro com seus problemas como separava e ainda separa cultura de política, esvaziando o conteúdo político de suas manifestações culturais.

A cultura produzida pelo Ilê Aiyê é entendida como uma prática dissidente que se opõe às outras regras, colocando a problemática da cultura negra-brasileira como: *"um lugar de contorno do valor universalista de verdade e do sentido finalístico"* (Sodré, 1983).

Assim, o conceito proposto de cultura é o de "um algo mais" e não o da forma dos românticos, para os quais o todo é sempre a soma das partes; mas o modo de relacionamento com o real capaz de esvaziar paradigmas de estabilidade de sentido, de colocar em cheque a universalização das verdades, de indeterminar, insinuando novas regras para o jogo humano: uma produção dissidente. (Sodré, 1983)

Além disso, os testemunhos têm afirmado a força política de suas manifestações culturais, inclusive no combate ao racismo. Há por parte das lideranças toda uma segurança em afirmar que foi um acerto a escolha de optar por um caminho que partisse do cultural.

Nesse sentido, o Ilê opera um deslocamento, produzindo sentidos e não sentidos, criando, por assim dizer, uma comunidade de sentido com uma precisa definição, segundo a qual o caminho a seguir era o cultural para se chegar ao político:

"Aqui na Bahia tinha um grupo de negreiros, pessoas brancas que dominavam o estudo da cultura negra, no candomblé, na capoeira, nas artes plásticas ninguém podia se destacar se não fosse desse grupo. O bloco Afro foi uma coisa que surgiu fora do controle deles, e realmente levou a gente a pensar e descobrir que podia fazer muita coisa. Antes o pessoal do Movimento Negro³ nos criticava, achava que a gente só sabia fazer batucada, pois achava que as mudanças não podia ser pelo cultural, tinha que ser pelo político. Nós

³ Esse movimento que ele se refere é o MNU.

conseguimos mostrar que as mudanças eram pelo cultural, era onde tínhamos força para atingir o político.” (Vovô)

Essa questão foi bem percebida por Bacelar quando problematizando a questão do ser negro em Salvador destacou a importância da articulação entre cultura e política para o processo de construção da identidade étnica dos negros naquela cidade. Ele consegue expressar bem essa preocupação:

“A cultura torna-se ideologia e política na construção da identidade do ser negro em Salvador. O seu poder de atração é enorme, pela aproximação com a vivência cotidiana dos segmentos negros. De forma dinâmica, as raízes africanas são revividas nas trancinhas, nas argolas, nas roupas, nas músicas, criando um sentimento de negritude, com um referencial étnico e histórico identificador.” (Bacelar.1989:92)

A opção das entidades pelas práticas culturais enquanto estratégia política é também evidente na fala de João Jorge, ex-membro do Ilê e presidente fundador do OLODUM:

“A opção pelo caminho da mobilização cultural como forma de desencadear um processo da luta, em vez de integrar-se às organizações políticas existentes (ou que surjam naquele período ‘gradual de distensão do regime militar’, quando já se formavam novos partidos de esquerda), também pode ser compreendida, porque estas eram maneiras tradicionais de fazer política. Via de regra estas formas não contemplavam a questão étnica-cultural da juventude; não se desenvolvia uma atmosfera mais leve de conscientizar e exercer ações políticas com amplas camadas da população, que, em Salvador, são negros”. (João Jorge)

Pensar esta relação entre prática política e prática cultural consiste num deslocamento não só de objeto como, principalmente, de olhar. Sobretudo quando se tem como objeto empírico duas entidades como Ilê e MNU que se constituíram num marco nacional da luta de combate ao racismo sofrido por negros.

No entanto, é bom que fique evidente, quando se coloca a pretensão de superar dicotomias, isso não se implica em forçar a fala dos sujeitos. Superar, aqui, em primeiro lugar, significa verificar, do ponto de vista teórico e até lógico, em que medida essa operação de separação é possível, por exemplo: como as práticas e rituais do candomblé predominantes na luta/vida dos negros puderam ser remetidas estritamente à esfera da cultura, se até 1986 eram proibidas pelo Estado (portanto bastante perseguidas) e se constituíam e se constituem até hoje como a maior fonte de

elementos e símbolos de uma cosmologia e da construção de referenciais identitários para os negros no Brasil?

Será que a história de enfrentamento e resistência que representaram as práticas do Candomblé não é suficiente para atribuí-la um caráter político?

Não se faz mister ir muito longe para compreender o caráter de protesto dessas práticas culturais. A história do negro no Brasil, sobretudo na Bahia, está repleta de exemplos de manifestações culturais que tiveram e ainda têm um papel político fundamental na trajetória do negro e no enfrentamento da sua condição de discriminado.

Não podemos negligenciar o fato de que os batuques e o samba eram literalmente discriminados e tratados como práticas primitivas no passado não tão distante, chegando a ser proibidos em 1905. Neste sentido, são sintomáticos os textos publicados por Nina Rodrigues extraído dos Jornais da época, onde se expressa o sentimento de repulsa às manifestações carnavalescas dos negros:

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

De modo que é possível conceber um sentido etnotextual, cujos testemunhos defendem que a ação do Ilê atua numa perspectiva transindividual e dissidente? Na verdade há quem defenda que essa entidade opera uma síntese moderna, uma vez que o Ilê Aiyê consegue atualizar tradições milenares, bem como trazer as lutas contemporâneas, fazendo uma síntese cultural, no seu entender, perfeita:

“Quando nós produzimos há 25 anos uma manifestação tipicamente africana isso é uma referência fundamental para quem quer fazer cultura nesta direção. O que nós fizemos e fazemos até hoje é atualizar a cultura produzida, preservada

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

De fato, por mais que esse discurso esteja atravessado de vontade de verdade, como qualquer perspectiva etnotextual, são inegáveis as simbioses operadas pelo Ilê Aiyê e o caráter dissidente dos discursos e práticas dessa entidade atuando na luta contra o racismo sofrido pelos negros em Salvador.

Enfim, quanto ao Ilê Aiyê, podemos concluir, reforçando que não há apenas um sentido na sua ação, mais muitos sentidos e não sentidos nas práticas e acontecimentos desenvolvidos por suas lideranças, que resultam numa ação dissidente encontrando na cultura a matéria-prima na construção de identidade étnica-racial.

CAPÍTULO III

“Eu acho que o MNU entra 4 anos depois, em 1978 com uma função importantíssima que era aproveitar o esforço dos blocos afros e fazer um trabalho político de conscientização, de denúncia e de história. Que até então a gente não sabia, não conhecia nenhum líder negro, não conhecia a história da África, não conhecia a nossa própria história que era veiculada via livros didáticos, historiografia oficial extremamente distorcida. A partir daí eu acho que o Movimento Negro Unificado teve espaço, que era dos blocos afro.” (Arani Santana)

MNU: O FAZER E O FALAR DE UMA ENTIDADE NA LUTA DE COMBATE AO RACISMO E NA CONSTRUÇÃO DO SER NEGRO EM SALVADOR

Falar sobre como a ação do Movimento Negro Unificado (MNU) contra o racismo sofrido pelos negros em Salvador contribui para a construção da identidade étnica-racial dos negros, destacando a relação entre política e cultura neste processo pressupõe pensar, depois de tudo aquilo que já dissemos no decorrer desta dissertação, se e como esta entidade é capaz de fundir cultura e política na produção de uma subjetividade dissidente, ou seja, é buscar compreender as singularidades desse movimento do ponto de vista político-cultural, para melhor entender a construção identitária subjacente a esse processo de luta contra o racismo.

Motivados por essa preocupação, escolhemos a epígrafe acima para abrir este capítulo; não por coincidência o depoimento escolhido foi justamente o de Arani Santana, uma das atuais diretoras do Ilê Aiyê, que foi uma das fundadoras do MNU em Salvador onde internamente enfrentou muitas divergências, inclusive muitas delas ligadas à discussão sobre a relação entre política e cultura, culminando na sua saída desta entidade. Arani, ao sair do MNU, passou a fazer parte mais intensamente do Ilê Aiyê e, segundo essa depoente, foi lá que ela pôde dar melhor contribuição ao movimento de combate ao racismo.

Mas, em que pese Arani tecer críticas à condução política da luta contra o racismo no MNU, ela reconhece a contribuição dessa entidade, porém destaca que tal contribuição só foi possível com a criação dos espaços de ensaios dos blocos afros

"Então eu acho que o Ilê Aiyê tem uma vertente que hoje já aprofundou muito mais, e que o MNU só teve lastro por conta da existência dessas entidades negras." (Arani Santana) Assim, fica implícito o lugar da cultura e a força política desta. A cultura seria a alavanca para a emergência do movimento negro, por isso destacar que o MNU surge 4 anos depois do Ilê, aproveitando o esforço dos blocos afro para fazer um trabalho de conscientização: *"Espaço ou aglomeração da comunidade negra para, gradativamente, começar a passar informações, inclusive certa consciência para população de que se deve, se deveria denunciar as atitudes racistas, encorajando essa população". (Arani Santana)*

Arani, conforme demonstramos acima, não nega a importância do Movimento Negro Unificado na luta contra o racismo, inclusive afirma que essa entidade foi necessária na sua formação, lhe propiciando informações sobre as questões do negro, pois muito daquilo que ela conhece sobre a História da África deve-se ao MNU.

As colocações de Arani são interessantes para reforçar a tese da existência de um entrelaçamento entre MNU e Ilê Aiyê e, embora não chegue a definir como está colocada esta relação entre cultura e política no MNU, ela levanta nas entrelinhas uma diferença de prioridade no tratamento da questão cultural entre as duas entidades.

Segundo Arani são formas diferentes de conceber politicamente a cultura, inclusive, em outro momento do seu discurso, ela fala da sua experiência na entidade no final da década de setenta, afirmando que tiveram problemas pela forma que eram tratadas algumas questões como a educação, o candomblé, além de outras questões culturais.

Entretanto, essas críticas de Arani se reportavam ao tempo em que essa depoente era militante do MNU, desde o período da sua fundação até o início da década de oitenta. Sobre esse período outros membros do Ilê fazem críticas semelhantes ao MNU. No caso de Vovô, por exemplo, isso é feito reiteradas vezes. Contudo, como está colocada a relação entre política e cultura atualmente no MNU?

A respeito disso, uma outra depoente, militante do MNU, também atual diretora do Ilê e uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado na Bahia, coloca mais explicitamente que:

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

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

O testemunho acima reflete bem a necessidade de superar a dicotomia entre política e cultura para o movimento negro como um todo e, principalmente, no caso da nossa pesquisa, para o MNU e o Ilê. Todavia a formulação nos chama atenção porque a depoente diz que já houve um tempo no qual separava-se cultura de política, teoria de prática, mas que hoje isso está um tanto superado. O que, no mínimo, indica que a afirmação muito recorrente pelos entrevistados do Ilê Aiyê de que o MNU nos seus primeiros anos negligenciava a importância da cultura é procedente.

Apesar de a depoente ter uma formação e uma experiência que lhe confere muita autoridade, com efeito sua afirmação segundo a qual hoje não há separação entre cultura e política não é ponto de chegada, mas de partida, até porque trata-se de uma das questões centrais de nosso trabalho.

Assim, para saber como se opera a relação entre política e cultura nas práticas e discursos do MNU, nada como começar por analisar seus documentos básicos. No programa de ação aprovado no IX Congresso Nacional de Belo Horizonte, em 1990, fica bem evidente qual ao conceito e o significado de cultura para o movimento:

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

Tal citação além de revelar de antemão o grau de capacidade de formulação dos militantes desta entidade, mostra que, pelo menos em termos do programa de ação, não existe essa separação entre cultura e política, antes, pelo contrário, expressa uma preocupação de cultura enquanto resistência e, conseqüentemente, enquanto matéria-prima para construção de identidade, uma vez que o mesmo documento argumenta que:

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

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

Por outro lado, como os próprios documentos básicos mostram, havia uma preocupação do MNU com a possibilidade de que aquilo que eles chamavam de cultura negra fosse manipulada. Não seria este um indício de que os membros do MNU inicialmente se reivindicavam enquanto sujeitos políticos, em detrimento dos sujeitos culturais?

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

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

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

"O Movimento Negro Unificado retoma a luta do Movimento Negro de um ponto de vista de uma ação mais política direcionada na sociedade porque depois da repressão a gente vai ser o primeiro movimento com esse caráter muito bem definido, mas o que realimenta esse movimento é todo um resgate dos aspectos culturais, ancestrais e religiosos da comunidade negra, tanto que a princípio algumas pessoas diziam assim: "olhe, identificam o militante do Movimento Negro na rua, por causa da roupa, da alpercata de couro..." (Valdeci Nascimento)

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

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

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

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

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

Contudo, é flagrante uma certa ambigüidade tanto nos discursos como nas práticas de alguns militantes, quanto ao tratamento político da questão cultural na entidade; neste sentido, um outro trecho do depoimento de Valdeci, quando a mesma procura argumentar que essa dicotomia entre cultura e política não cabe na comunidade negra, contribui para demonstrar a complexidade do tema:

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

Por outro lado, essa militante reconhece que, embora houvesse uma influência marcante da esquerda marxista, a vinculação com o cotidiano; com o cultural era predominante de tal forma que não era possível se relacionar com isso de forma

pragmática ou a partir de uma estratégia de cooptação das pessoas envolvidas mais diretamente com a questão cultural:

“agora nós aprendemos a lidar com isso, porque na realidade a formação de uma grande maioria no movimento negro era uma formação que tava num dado momento construída a partir de uma visão da esquerda marxista, de que tudo isso não tinha muito a ver. Só que o movimento negro não consegue se desvencilhar desse cotidiano e dessa força que tem a cultura e a religiosidade pra comunidade negra, e lhe digo esse envolvimento que muito de nós temos hoje com as questões culturais e religiosas da comunidade negra não é estratégica para atacar a comunidade. Porque na realidade, quando a gente tem relação com terreiro de candomblé ou quando a gente tem relação com os blocos afro, dificilmente a gente impõe o discurso que a gente tem, você pode ver Jônatas dentro do Ilê Aiyê hoje, você pode ver Lindinalva⁴ dentro do Terreiro de Cobre, Valdêlio dentro do Terreiro de Candomblé e não tá colocado o discurso do movimento negro, da forma como o movimento negro, até algum tempo atrás, compreendia como o discurso dele; você tem uma reflexão daquela comunidade, como ela lida com suas questões políticas, religiosas e cotidianas. Então, eu não vejo o movimento negro hoje separado dessa questão cultural ou dessa questão religiosa, a gente tem muito essa dimensão hoje do papel político da cultura. Até onde o cultural é político, o político é cultural para construção da comunidade negra, da referência de identidade, da referência de auto-estima, porque não tem outro espaço pra você construir auto-estima e identidade da comunidade negra que não seja neste espaço, neste território negro, que foram reforcados nesses últimos anos e que o movimento negro vai ter uma colaboração significativa no fortalecimento desses espaços. Ele vai passar a ser algo mais público e melhor tratado, ou seja, as pessoas não vão ter tanta resistência em circular nesses espaços como tinha anos atrás.” (Valdeci Nascimento)

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

⁴ Dos militantes citados, Jônatas e Lindinalva eram membros do MNU e agora são diretores do Ilê Aiyê, sendo que Lindinalva juntamente com Valdêlio são também filhos do Terreiro do Cobre, daí o comentário de Valdeci.

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

São muitas formulações apontando no sentido de que *"a questão cultural é um ponto de partida, é um fundamento, quer dizer, diria que nela está incluída justamente a base filosófica do ser negro no Brasil e ser negro no mundo. Então, é fundamental."* (Valdélio). Isso, porém, não resolve o problema, pois embora esteja colocada a necessidade de romper com a dicotomia entre cultura e política na prática do MNU, paira ainda uma tendência daquilo que Gilbert Durant, em *Estruturas Antropológicas do Imaginário* (1997), assinalou como diarética, uma aspiração de purificação e separação que está internalizada na estrutura do imaginário.

Mas, temos muito que discutir sobre o processo de produção de subjetividade proporcionada pelo MNU, sobretudo a respeito da forma como essa entidade contribui para a construção da identidade dos negros na sua prática de combate ao racismo, o que nos ajudará na compreensão de como se dá a relação entre cultura e política no MNU.

Todavia, não se pode negligenciar a singularidade desta entidade com relação às outras entidades do movimento negro, sobretudo as entidades do tipo Ilê Aiyê, que dentro da especificidade de entidade carnavalesca tem dado uma parcela de contribuição fundamental na luta de combate ao racismo.

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

cultural de seus ancestrais, funciona a partir de uma estrutura de abrangência nacional, semelhante a dos partidos políticos modernos⁷⁵.

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

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

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

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

⁷⁵ Partido político no sentido de uma forma qualquer de associação voluntária que almeja o controle diretivo de uma dada organização, a fim de promover uma determinada política no interior desta. Ou seja, pode haver, segundo essa definição, partidos em qualquer forma de organização cuja constituição interna permita a livre formação de agrupamentos: seja em relação a um Clube Esportivo, seja voltado ao poder de um Estado, entendendo este último enquanto o monopólio legítimo do uso organizado da força no interior de um dado território. (Weber, 1994)

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

Trata-se de uma estrutura complexa de difícil manutenção; a cada Congresso elege-se uma nova Coordenação Nacional, mudando, assim, os membros da CEN.

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

“Eu tenho tanta coisa para falar sobre o MNU, eu vivi tanto o MNU que é como se ele incorporasse, eu vivi tanto o MNU, que não dá para pegar o que você viveu de fato (...) é como se ele incorporasse, faz parte da circulação sanguínea, você não sente o MNU como algo fora: ele é você, você é ele. Ele vai cumprir um papel significativo de oposição do ponto de vista histórico no Brasil em relação ao racismo. Na realidade, a retomada do MNU, a reorganização do movimento negro no Brasil e o surgimento do MNU vai trazer para o cenário nacional tudo que foi apagado, perseguido e tirado de circulação em relação às organizações negras nas décadas anteriores, desde década de trinta, década de quarenta, com Teatro Experimental, Frente Negra, todas essas organizações que existiram anteriores ao MNU.” (Valdeci do Nascimento)

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

Quanto a essas construções que estabelecem laços de pertencimento, não só a fala acima aponta neste sentido: a maioria dos militantes entrevistados do MNU, sobretudo as mulheres, defendem na sua unanimidade esse entrelaçamento da vida da

entidade com a sua vida, onde o compromisso de combater o racismo passa a acontecer 24 horas por dia; como resume Valdeci quanto ao MNU: você é ele e ele é você.

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

"Quando eu decidi vir morar aqui, já depois de ter terminado a Universidade etc., eu me integrei ao Movimento Negro e de lá para cá a sensação que eu tenho é que minha vida foi totalmente modificada pela minha participação ali. Totalmente modificada, quer dizer, num impacto, por exemplo, que nem mesmo o Movimento Estudantil com toda a inserção que eu tinha causou, percebe? Uma coisa que vem muito em função da característica, da natureza mesmo da luta anti-racista, quer dizer, das dimensões dentro da luta anti-racista que não têm a ver pura e simplesmente com a tua condição de cidadão no mundo, mas têm muito a ver com tua existência. Ou seja, para te poder absorver, digamos assim, a profundidade do que essa luta anti-racista representa numa sociedade como a brasileira é preciso que tu incorpores isso na tua própria existência, na tua própria vida, quer dizer, não é uma coisa tão superficial como, por exemplo, a coisa dos padrões estéticos que tu passas a adotar, mas é de como muda totalmente as tuas relações com outras pessoas negras." (Luiza Bairros)

É interessante o sentimento de pertencimento subjacente às falas dos depoentes. Luiza, por exemplo, fala de algo que ela passou a comungar com muitas pessoas ao ingressar no Movimento Negro Unificado, um novo sentido, um sentimento de comunidade, de comunidade étnica no sentido tratado por esta pesquisa⁷⁶, uma nova ambiência, uma nova cosmologia, o que pressupõe a construção de novos valores, enfim, de novos símbolos, novos traços diacríticos, de demarcação de traços definidores de identidade que tem na cultura sua principal matéria prima, ou seja, uma nova subjetividade.

Neste sentido Luiza Bairros deixa implícito na sua fala o quanto o MNU produz subjetividades capazes de operar deslocamentos que inauguram um novo modo

⁷⁶ Já que a associação a um grupo étnico se refere sempre a um sentimento de alteridade que se expressa mediante sinais distintivos, objetivos ou não, mas significativos aos olhos dos atores (Barth, 1969). (Carvalho, 1989)

de ser que extrapolam o modo ser negro brasileiro e se comunga, se conecta com os negros da Diáspora Africana:

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

São condutas que forjam laços de pertencimento e uma relação social, cujos agentes orientam suas ações a partir de um sentimento comum em que se conecta e se baseia numa certa reciprocidade. Ou seja, há uma conexão de sentido próxima a da perspectiva conceitual weberiana, na medida em que os agentes produzem um ethos, um espírito, uma ética contra o racismo para o qual procuram adequar os meios ao alcance dos seus objetivos.

Contudo, não queremos amarrar as práticas e discursos dessa entidade ao aparato teórico-metodológico weberiano, até porque não concebemos uma análise de discurso refém de uma construção típica ideal, uma vez que aqui tratamos de ações dissidentes que produzem sentidos e não-sentidos. As práticas e os discursos do MNU ultrapassam os modelos de racionalidade de Weber até pelo grau de desejos⁷⁷ contidos na produção de subjetividade que sustenta a busca de uma comunidade étnica para qual é preciso sentidos vários.

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

⁷⁷ Segundo Rolnik, em *Cartografia do Desejo*, 1989, desejos são movimentos de afetos e de simulação desses afetos em certas máscaras, movimento gerado no encontro dos corpos, também um movimento contínuo de desencantamento, no qual, ao surgirem novos afetos, efeitos de novos encontros, certas máscaras tornam-se obsoletas.

São muitos os fatores de existência que fazem do MNU uma entidade singular, dentre os quais não podemos deixar de lado o aspecto da produção de subjetividade, principalmente, considerando a recorrência com que isso se apresentou nas falas dos entrevistados filiados desse movimento. Trata-se da reivindicação de uma construção política cultural e também identitária por parte dessa entidade, responsável por uma ação que colocou em cheque a ideologia da democracia racial:

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

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

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

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

Com efeito, os discursos apontam um deslocamento importante operado política e culturalmente pelo MNU: a instituição do dia daquilo que o movimento chamou de "Dia da Consciência Negra".

Mas, a instituição desse ato fundador não se expressa somente a partir dos discursos e práticas dessa entidade. Expressa-se também em termos midiáticos, com o espaço significativo destinado a divulgar as atividades alusivas às comemorações e protestos referentes ao "Dia da Consciência Negra", sobretudo no noticiário nacional da maior rede de televisão deste país, a Rede Globo, sem contar o expressivo debate e o esforço que existe no Congresso Nacional, em Brasília, para tornar o dia 20 de novembro feriado nacional.

Tudo isso causou e ainda causa um forte impacto em termos do imaginário da sociedade brasileira. Essa questão é objeto de análise de Pedro Souza em *A Boa Nova da Memória Anunciada: o discurso fundador da afirmação do negro no Brasil*. O autor procura mostrar como o episódio das lutas de Palmares com os eventos

ligados a vida e morte de Zumbi "é o instrumento mais mobilizador com vistas à elaboração de uma subjetividade para os indivíduos da raça negra".(Souza. 1993)

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

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

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

Além disso, o trabalho desse autor opta metodologicamente pelo conceito de discurso de Foucault, segundo o qual ele não é só um conjunto regular de fatos lingüísticos, mas, sobretudo, um conjunto regular de fatos polêmicos estratégicos, ou seja, o discurso também é um acontecimento - diferente do fato, por assim dizer, empírico - o que constitui sua materialidade discursiva ou incorporal.

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

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

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

Souza toma, portanto, esse acontecimento como ponto culminante de um esforço de afirmação de subjetividade, em que "o domínio do saber histórico entra

como funcionamento que concorre para a elaboração do acontecimento discursivamente prefigurado no passado e figurado no presente em que a identidade do negro está em questão." (Souza, 1987:61)

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

"Na verdade o MNU tem uma importância muito grande na luta contra o racismo no Brasil, eu me refiro, especificamente à história recente da luta dos negros, sobretudo porque diferentemente de outras organizações que surgiram antes do MNU, especificamente, uma coisa importante que é o bloco Ilê Aiyê em 1974, o MNU se diferencia desse tipo de organização pelo fato que desde seu nascedouro a entidade tem preocupação precípua de se constituir enquanto organização política que possibilite à população negra fazer uma abordagem direta sobre a questão do poder no Brasil, que está invariavelmente nas mãos da população branca e seus representantes." (Valdêlio)⁷⁸

Esse depoimento, assim, defende que o MNU, enquanto organização política faz uma abordagem sobre a questão do poder diferente até mesmo em relação ao Ilê. Concordamos que existe diferença, no entanto precisamos verificar em que medida essa abordagem sobre a diferença não reproduz as práticas tradicionais e até que ponto essa concepção e essa pretensão de poder é capaz de alterar as condições de vida da maioria da população negra de Salvador.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁸ Valdério é estudioso da questão dos remanescentes de terras de quilombos e ex-coordenador nacional do MNU.

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

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

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

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

"eu acho que a esquerda é tão branca quanto a direita, então, quando você vai tratar a esquerda do ponto de vista da perspectiva da sociedade socialista, dessa sociedade, dessa idéia utópica da igualdade, ela não consegue; a idéia de igualdade da esquerda é tão utópica que não consegue discutir no seu bojo as diferenças para conquistar igualdade. A igualdade da perspectiva da esquerda é uma igualdade linear, onde todos são iguais: negros, brancos, amarelos, homens e mulheres, e nós não somos iguais, nós somos diferentes, quer dizer, a contradição da esquerda é que quer buscar uma igualdade, sem levar em consideração qual o peso que a diferença tem na conquista da igualdade, e discutir diferenças dentro da esquerda pressupõe você discutir uma maioria que é você mexer numa ferida que a sociedade brasileira como um todo não quer mexer que é a questão do racismo. Porque tanto a esquerda quanto a direita é racista".
(Valdeci Nascimento)

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

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

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

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

Todavia, existem outras críticas ao MNU, tanto internas como externas. Em que pese já ter adiantado algumas discussões no capítulo anterior quanto ao caráter racista ou não das práticas e dos discursos dessa entidade, restam outros pontos a serem observados:

"As aspirações pela unificação do movimento e pelo apoio dos demais democratas logo se frustram. Além de serem considerados racistas às avessas ou subversivos pelos brancos, eles também foram atacados por alguns setores de esquerda que os consideravam divisionistas e revanchistas.

Internamente a situação não era melhor e desavenças de fundo político e pessoal logo desencadearam em uma série de cisões.(...) Durante um congresso realizado no Rio de Janeiro em dezembro de 1979, as mulheres denunciaram tentativas de branqueamento do homem negro através de casamento com mulheres brancas, discutiam problemas relativos à educação dos filhos, controle de natalidade e sua participação no processo de libertação do povo negro. Analisaram também a situação das mulheres negras enquanto empregadas domésticas na reprodução do racismo, não poupando críticas à atuação de muitas patroas brancas militantes do movimento das mulheres.”⁹ (Macrae, 1990:27)

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

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

“A tarefa, portanto, a que se dedicou o Movimento Negro Unificado foi, antes de tudo, de construção de uma pertença comunitária através da formação de uma identidade racial entre os brasileiros negros. Por isto, sem dúvida, as suas ações estiveram concentradas na denúncia da democracia racial como um mito. Pois era este mito - o reconhecimento formal como iguais de indivíduos que são tratados desigualmente e reprimidos em suas manifestações coletivas - que escondia a grande, persistente e crescente desigualdade e discriminação raciais no país. O MNU, todavia, ainda que denunciando a discriminação racial, não chegou a ser um movimento pelos direitos civis. Isto não o impede, entretanto, de formar ao lado de outros movimentos na luta pelo respeito aos direitos humanos no Brasil. Luta que engloba os negros, as mulheres, os trabalhadores urbanos e rurais, os sem terra, os desempregados, enfim a grande massa do povo brasileiro.”
(Guimarães, 1998)

⁹ Além disso, os homossexuais se sentiram discriminados internamente, tendo por conta disso, em Salvador, dado origem ao Grupo integrado exclusivamente por negros homossexuais, o Adé Dudu.(Macrae, 1990:27)

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

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

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

Embora ele esteja entrelaçado com as outras entidades ditas culturais, a radicalização do seu papel, no sentido de um discurso mais duro contra a violência e a exploração racial, é fundamental para o projeto de libertação, emancipação, consolidação e legitimação de toda rede de combate ao racismo; não só dele como de um conjunto de entidades afro e outras organizações que atuam contra o racismo.

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

"Em termos da luta do negro, como eu estava te falando, escrevi este artigo sobre a Lélia Gonzales e ela se refere a uma coisa que eu acho muito interessante: como o aparecimento do Movimento Negro Unificado obrigou as entidades, as outras

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

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

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

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

Todavia, vale ressaltar que embora seus militantes tenham debatido muito acerca do projeto político do MNU para o povo negro, não existe um projeto pronto e acabado, nem sequer existe escrito. Ou seja, além dos documentos básicos e do estatuto

que estabelece algumas coisas sobre fins, princípios e normas, o que resta são concepções e intenções sobre como deve ser e a quem deve atender esse projeto.

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

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

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

"Quer dizer, você tem, do meu ponto de vista, uma série de implicações nessa relação com a esquerda que não conseguimos avançar. (...) Para a esquerda, o Movimento Negro dividia em 78 (...) Quando o Movimento Negro se sente autônomo para lançar uma candidatura negra, a esquerda faz campanha dizendo que a gente tá fazendo um discurso racista e a esquerda sabe que a gente não tá fazendo um discurso racista. Ninguém mais que a esquerda sabe que a gente não tá fazendo um discurso racista. (...) "Nestes últimos 20 anos vão surgir as alianças com o Partido dos Trabalhadores, com os Movimentos Sociais no Brasil, e nem por isso vai conseguir que o discurso se firme dentro dos setores da esquerda; (...) muito pelo contrário, a gente vai conseguir cada vez mais aguçando dentro da esquerda um medo em relação ao que o

movimento negro pode construir do ponto de vista político para a comunidade negra, que ele não tinha disponibilidade nem tinha perspectiva de construir. Porque na realidade é isso, pra mim hoje, o afastamento, a resistência maior do negro em relação ao discurso do Movimento Negro, ele está relacionado na própria oposição que a esquerda faz hoje ao Movimento Negro.” (Valdeci Nascimento)

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

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

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

“Acompanhando a ausência de preocupação com a desigualdades de fato e a ênfase nas desigualdades de juri, as ciências sociais trabalharam com um conceito, por demais generalizante, de classe social, definida seja como grupo de acomodação de conflito numa sociedade aberta, à maneira da Escola de Chicago, seja ainda como grupo de distribuição de poder na ordem econômica, à maneira de Weber, seja como grupo que ocupa diferentes posições num modo de produção, à maneira de Marx. Todas essas definições faziam da classe social um fenômeno universal e central das sociedades capitalistas modernas. A suposta generalidade das classes acabou, portanto, por esconder todas as desigualdades que resultavam da interação de outros princípios classificatórios e discriminatórios nas sociedades contemporâneas, tais como raça e gênero”. (Guimarães, 1998:20)

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

Por outro lado, essa crítica sobre a maneira generalizante (especialmente com relação ao marxismo) como é concebida classe se aplica muito bem à forma como o grupo social⁸⁰ que se intitula de esquerda tem se apropriado dessa categoria, negligenciando outros elementos importantes, presentes no cenário das injustiças sociais, constatados nos dados investigados através de uma infinidade de pesquisas feitas sobre as desigualdades sociais no Brasil, principalmente as desigualdades raciais.⁸¹

Ou seja, esse grupo socialmente concebido como esquerda acaba estabelecendo uma dicotomia, tendo de um lado os trabalhadores e ou marxistas revolucionários, que estão à esquerda da montanha, e têm a verdade para a emancipação da sociedade de todas as suas mazelas; do outro lado, tem-se os desprovidos de luz, o lúpmem do proletariado, os divisionistas, à direita da sociedade, os desprovidos de verdade, é como se todos que fazem parte desse outro lado estivessem na periferia das questões sociais. É o que está implícito nas práticas e discursos, no tratamento que esse grupo social que se reivindica de esquerda, produzindo, portanto, um lugar periférico nessa comunicação sobre os problemas sociais brasileiros de onde muitas vezes ela fala com os movimentos das mulheres, dos homossexuais, dos negros etc.

⁸⁰ Grupo social, procurando adaptar o sentido weberiano, segundo o qual trata-se de um certo número de indivíduos que partilham de um mesmo estatuto social ou prestígio comum, que tem "consciência" de sua posição comum. Sendo que nós o adaptamos em função de não operarmos com a noção de consciência que Weber atribui a esses indivíduos de um prestígio comum: para nós este prestígio é uma construção, uma auto atribuição que não tem relação com a noção de consciência, nem de Weber nem de Marx.

⁸¹ Por exemplo, A pesquisa, denominada "Mapa da População Negra no Mercado de Trabalho", que foi promovida pelo Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial (Inspir), cujos dados foram publicados recentemente, mostram que os rendimentos dos negros são inferiores independentemente da situação ou atributo pessoal considerado; os homens não-negros recebem os maiores salários, seguidos pelas mulheres não-negras; Os homens negros recebem salários superiores aos das mulheres negras, sendo de que esse dado é interpretado como uma demonstração que as mulheres negras sofrem segregação dupla: de sexo e de cor. (A Tarde on-line 06/01/2001)

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

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

“acho que o balanço é o mais positivo possível, tem uma coisa que é interessante: o MNU é diferente de muitas entidades do movimento popular, do movimento social organizado. Ele não é uma entidade de caciques, vamos assim dizer, não é uma entidade de estrelas onde se tem seguidores, muitas entidades estão hoje assim: se determinada pessoa sair, a entidade acaba. O MNU conseguiu dar esse salto de estar para além das personalidades, o MNU hoje é um patrimônio do povo negro, tanto assim que praticamente hoje nós só temos cerca de três fundadores do MNU, aí alguém vai dizer assim: mas como uma entidade é fundada e 20 anos depois só tem três fundadores e ainda está viva? Porque ela foi incorporada por um conjunto do povo negro. Então independente de quem está na entidade, ela continua viva e continua crescendo, tem crises, tem momentos de dificuldades, tem algo dado de outra entidade qualquer, mas o MNU é essa idéia de unidade nacional, de pensamento mesmo, de recuperação da auto-estima. Eu acho que isso daí foi muito positivo e algumas especificidades, por exemplo, a organização das mulheres negras que o MNU tem enquanto entidade mista, tem dado uma contribuição fundamental para o conjunto do movimento, inclusive de mulheres negras, a nossa saudosa Lélia Gonzales, por exemplo, de grande memórias nossas e que muito contribuiu para o fortalecimento desse setor específico que são as mulheres negras. Então, o MNU, o balanço que se faz é o mais positivo, eu acho que poderia ter avançado mais, poderia, mas o movimento também tem as suas idas e vindas, acho que até aqui a gente está no caminho certo, esse 12º Congresso que nós fizemos deu para continuar avançando nessa linha de construção da unidade.” (Edmilson Cerqueira)

Contudo, em que pese o MNU ter contribuído na luta de combate ao racismo, a sua situação política não está tão tranqüila assim, a julgar pelo XII Congresso onde as divergências acirraram-se a ponto de não haver possibilidade de discutir propriamente o tema principal, que era coincidentemente O Projeto Político Para o

Povo Negro. Contudo, a polêmica principal sobre esse Congresso é um assunto que só vamos debater mais à frente.

Nem sempre as divergências manifestadas no interior do MNU resultaram em vantagens para entidade; esses conflitos também foram responsáveis pela saída de muita gente que teve uma participação importante, não só no âmbito municipal e estadual, como na militância nacional.

Arani Santana é um exemplo: ela fazia parte de um grupo interno de mulheres chamado de Frente Negrina e conta como foi o que ela chama de racha, uma divisão ocorrida nos primeiros anos de existência da entidade na Bahia, entre o final da década de setenta e o início da de oitenta:

“ Lino não era ligado ao Ilê Aiyê. (...) porque tinha um grupo; o grupo do Movimento Negro Unificado, que eu tenho minhas ressalvas também; era um grupo que achava que bloco afro atrapalhava o processo de consciência política. Este mesmo grupo também achava que a religião do Candomblé, nem chamava de religião, que o Candomblé atrasava também o processo da luta política do movimento negro. (...) foi o racha, eu também sai de lá por conta dessa grande discussão, que eu achava que uma das formas de combater o racismo, de se trabalhar mesmo, era via educação e eu fui crucificada por conta disso, eu, Leninha, que hoje mora também em Nova York, e a ex-mulher de Godi, Lia Expósito, que continua sendo professora. Nós achávamos que nós devíamos traçar, priorizar o trabalho de educação, já que éramos quase todas professoras, e fazermos um trabalho também de alfabetização para adulto, para criança e nesse trabalho de educação, que era da competência do movimento negro. (...)” (Arani Santana)

Trata-se uma das primeiras cisões com repercussões mais sérias no seio do MNU na Bahia. As divergências políticas que levaram ao rompimento de Arani com o MNU estão justamente ligadas à discussão sobre a inserção nos espaços onde se encontra a maioria dos negros, principalmente os estratos sociais econômica e socialmente desfavorecidos e também a polêmica quanto à educação, que de certa maneira vai ressurgir em outro contexto.

Além disso, não se pode negligenciar o fato de que a diferença entre grupos não se pautava só na concepção de educação; havia, como Arani colocou, um preconceito por parte de alguns membros do MNU no tratamento com as questões culturais, de maneira que viam as práticas das entidades afro, sobretudo aquelas

ligadas ao candomblé,⁸² como desprovidas de importância política, o que explica a crítica que Vovô fez anteriormente ao MNU, mesmo considerando que essa concepção só foi predominante nos primeiros anos de existência desta entidade.

É curioso que dois momentos de cisão envolvem um grupo de mulheres defendendo um projeto de educação. O primeiro foi o que citamos anteriormente e que aconteceu com Arani; o segundo teve como centro o Grupo de Trabalho (GT) de Mulheres e aconteceu na década de noventa, entre os anos 1992 e 1995.

Arani, que embora resolva moderar um pouco sua crítica, o que não chegou, no entanto, a interferir no tom, por assim dizer, explicativo das suas colocações, afirma que:

*"Como tinha um grupo muito forte de mulheres no movimento negro unificado, a gente sempre ganhava no grito. Nesse momento houve um racha, houve um racha por divergência né? De caminho, de trajetória a seguir. Então tinha um grupo que queria trabalhar com educação mesmo e tinha outro grupo que preferia aquele trabalho de denúncia, panfletário e (...) * tá, tá, tá. A história cada qual do seu jeito. E foi aí que eu acho que alguém já escreveu num livro que houve um racha dentro do movimento negro nos anos, logo no início do grupo a Frente Negra Feminina. Aí nós fizemos uma frente dentro do movimento negro. Agora, um racha não é uma coisa assim, homem de um lado, mulheres de outro não, foi um racha de posições, de posturas, do que cada um acreditava que seria o mais imediato, o mais eficiente. Então, como nós éramos educadoras, para a gente o mais eficiente era ver a educação, era o que a gente acreditava e que hoje você está vendo, que não existe outro caminho, que não seja. Existem tantos outros caminhos; mas hoje se sabe que essa coisa tem que passar via educação. Então, foi o mesmo grupo que acreditou, o mesmo grupo que quebrou a cara adiante também, que nós lutamos pela introdução de uma disciplina no currículo das escolas de 1º e 2º grau, conseguimos que isso, pelo Conselho Estadual de Educação, uma lei que não foi revogada ainda, tá aí e obrigatoriedade de uma disciplina, Introdução ao Estudo de História das Culturas Africanas, curso esse, que eu fui aluna, curso esse que ao mesmo tempo eu fui coordenadora e que existe mais ou menos 45 pessoas com essa especialização" (Arani Santana)*

Arani, com efeito, embora tenha saído do MNU, continuou sua militância voltada para as questões do negro. Ela transferiu suas energias para o Ilê Aiyê, onde

⁸² Em outros momentos também estará colocado mais acirradamente a discussão sobre gênero e também sobre homossexualismo. (Macrae, 1990).

passou a ser diretora, e até hoje dá sua contribuição ao movimento negro no sentido que reivindicava dentro do MNU, isto é, via educação; todavia, ainda no MNU ela conseguiu ver viabilizada uma de suas propostas, com a implantação da disciplina Introdução aos Estudos de História das Culturas Africanas, nos currículos de primeiro e segundo graus no Estado da Bahia, uma conquista que o movimento foi aos poucos perdendo, o que trouxe para Arani um certo dissabor, mas ela continua relatando com orgulho essa vitória inicial.

"Eu me sinto extremamente honrada por ter feito parte desse grupo que me deu um lastro fundamental da história da África pré-colonial, visto que a história nega a existência de uma história da África, a não ser a partir da ação do colonizador lá dentro. Então, a gente teve esse lastro todo de conhecimento respaldado pela Antropologia, pela Geografia da África, pela própria história da África (...) Então, isso deu a gente um lastro fundamental para o nosso trabalho, para o nosso entendimento ao nível de história do negro inclusive aqui no Brasil. E aí com todo esse lastro, com toda a minha vivência dentro do movimento negro de pouco tempo, de um ano apenas! Eu achei que eu seria muito mais produtiva, que eu poderia ter liberdade para trabalhar, atingir de imediato um grande público e um público bastante plural, de diversos níveis dentro do Ilê Aiyê." (Arani Santana)

O interessante é perceber que por trás dessa discussão sobre educação, sobre a capacidade de inserção social, política e cultural do MNU tem sempre formas distintas de conceber as estratégias político-culturais. A crise que envolveu o Grupo de Trabalho (GT) de Mulheres também discutia a questão da inserção do MNU nos bairros populares, questões de ética, de solidariedade, de pertencimento, enfim, o compromisso com uma lógica interna desse movimento, igualmente importante para melhor compreender se as práticas e os discursos do MNU contribuem para combater o racismo sofrido pelos negros em Salvador, e se e como esta entidade atua no sentido produzir e forjar uma identidade étnica-racial.

Esse grupo formado, na sua maioria, por membros do GT de Mulheres, que nós preferimos denominá-los de Grupo M foi estigmatizado como uma elite intelectual que se propunha basicamente a formular políticas e formar lideranças, por isso chamados de Grupo de Quadros. Acusado, portanto, de se constituir numa tendência política que se restringia a formular política ou teorias sem, no entanto, ter uma prática que atingisse a maioria da população de negros constituídos,

principalmente, de trabalhadores e trabalhadoras de baixa renda e desempregados.

Essas acusações eram feitas pelo grupo que vamos denominar de grupo Z em função de assinar uma tese com esse nome, na qual reivindicou-se como uma tendência que defendia o MNU de Massa. Havia, pois, uma polarização entre esses grupos (M x Z) que chegou ao seu ápice em 1995, no XI Congresso, realizado no Rio de Janeiro.

Independente de como se intitulam esses grupos, essas divergências nos interessa devido ao fato de que é fruto de concepções divergentes acerca do projeto político para MNU, sobretudo em razão de elas, num determinado momento, ocasionarem um impasse, levando à ruptura que resultou na saída de muitas lideranças do grupo M.

É difícil explicar esse acontecimento, até porque ainda é muito recente e seria, talvez, preciso mais tempo para entender melhor esse conflito. Mas não nos esquivamos de analisá-lo diante da sua revelada importância para o entendimento das diferentes proposições existentes sobre o rumo político que a entidade MNU deve tomar. Além do que, a despeito deste cisma ter provocado a saída de importantes lideranças políticas no cenário nacional, essas problemáticas persistem como um nó a ser desatado. Veja o que diz uma das entrevistadas que fazia parte do GT de mulheres:

“Então, quer dizer, isso é uma coisa que não é algo que tu colocas da boca para fora como num slogan simples tipo: negros de todo o mundo, uni-vos, (risos) não, mas, digamos assim, está ligado ao destino do povo negro em outros lugares do mundo. Eu acho que isso é a coisa mais forte que existiu para mim e existe de uma certa forma, dentro do MNU, porque mesmo depois que eu sai da entidade, e sai inclusive de uma forma é, eu não pretendia sair, (risos) nunca pretendi sair, foi de uma certa forma forçada, digamos assim, pelas circunstâncias políticas que se criaram no interior da entidade, mais eu ainda me sinto totalmente influenciada ou totalmente imbuída, digamos assim, de todas aquelas, de toda a prática que eu tive dentro do Movimento Negro Unificado. Toda a prática que tive dentro do Movimento Negro Unificado, eu acho que o fato de eu ter saído da entidade não significou inclusive nem que eu tinha me distanciado dela do ponto de vista político, ainda que eu possa hoje discordar com, com certos encaminhamentos.” (Luiza Bairros)

Esse tipo de testemunho, muito emocionado, retrata a trajetória de pessoas cujas vidas estão entrelaçadas com a vida da entidade; são pedaços de vidas, processos de territorialização e desterritorialização, ou seja, mundos que se fazem e se

desfazem, os quais nós procuramos traduzir e, na medida do possível, compreender. Num desses momentos carregado de muita emoção na entrevista, Luiza se propõe a relativizar algumas de suas colocações, mas em nenhum momento, mesmo tendo discordado da forma como foi tratada por aqueles com quem teve divergências, jamais ela se sente distante da entidade ou deixa de reconhecer a sua importância na luta contra o racismo:

“Quer dizer, havia determinados pressupostos, determinados postulados políticos, que a chamada esquerda defendia, que estava muito em cima da existência de países socialistas, muito em cima da existência daquela polarização entre Rússia e EUA e de tudo o que aquele bloco chamado comunista ou socialista representava no mundo, ou seja, na medida em que esse tipo de formulação foi balançada. As pessoas ficaram meio sem referência diante dessas coisas todas que pensaram e pregaram, principalmente em função do fato de que esses militantes da chamada esquerda, inclusive os negros viam com muita desconfiança a questão da luta contra o racismo. Era o tipo de cultura que a gente tinha, as idéias que a gente defendia eram idéias estreitas e havia uma outra questão na opinião deles que seria uma questão geral, mais importante, a questão dos trabalhadores, do capital, do trabalho etc., e tal, e negava totalmente o tipo de leitura que a gente fazia. Então o que a gente previa? Que essas pessoas iam se baratinar e iam ao final do cabo batendo na porta do Movimento Negro. E foi o que aconteceu. E o que eu percebo hoje, repito, de fora porque vejo essas pessoas se manifestando em ocasiões públicas, em debates, em passeatas, seminários etc., é o que, pelo menos de onde eu vejo, falta a essas pessoas(...) é questão de tu está efetivamente incorporado, ter trazido para dentro de si próprio essa condição do que é ser negro dentro de uma sociedade racista e de não duvidar disso em nenhum momento, quer dizer, não se trata de uma coisa, acho que caindo no movimento negro por falta de opção política, percebe?” (Luiza Bairros)

Apesar de estar, de uma certa forma, um pouco magoada e de ter afirmado que iria relativizar, Luiza coloca elementos muito importantes para nossa análise e faz algumas críticas em relação ao envolvimento de algumas lideranças do movimento negro com os partidos de esquerda. Trata-se de uma colocação interessante até porque sua leitura não se restringe ao MNU e, sobretudo, porque ela chega a fazer uma análise de que estão diretamente relacionadas com as transformações políticas contemporâneas e com a queda do socialismo real no Leste Europeu.

Segundo a nossa depoente as mudanças que tiveram sua expressão na Queda do Muro de Berlim, as quais afetaram a agenda política da Esquerda, acabaram tendo

reflexo também no movimento negro, uma vez que isso fez com que algumas pessoas viessem para o Movimento Negro Unificado, trazendo outros desdobramentos:

"Quer dizer, como hoje eu não tenho mais como me organizar dentro dos setores, aos quais eu pertencia antes, então eu busco o movimento negro que bem ou mal foi o movimento que sobreviveu a toda uma transformação que a gente assistiu não só dentro dos partidos como dos movimentos sociais também. Foi o único movimento que ficou com a sua agenda mais ou menos inteira". (Luiza Bairros)

Luiza afirma ainda que as pessoas sobre as quais ela se referia eram influenciadas por um tipo de direção, na sua concepção, racista, que tinha um impacto sobre os negros que passavam por esse processo e em função disso não incorporaram efetivamente o ideal para o movimento negro:

"Depois dessas transformações todas, para além dessas pessoas não conseguirem assumir, digamos assim, um discurso descolado do tipo de análise que elas foram acostumadas a fazer, existe um outro detalhe, que é o seguinte: geralmente as pessoas negras que tiveram uma participação grande dentro de organizações políticas predominantemente brancas, eram pessoas que participavam, tinham até certo destaque, mas não eram dentro dessas organizações que elas pertenciam, as pessoas que efetivamente definiam. Onde essas organizações caminhavam, qual era a cara que essas organizações iam ter? Não eram as pessoas que definiam qual era o tipo de análise ou baseada em que postulado, digamos assim, essas análises aconteceriam. Então, até onde eu vejo pessoas dirigidas por outras quase sempre brancas e isso é uma coisa que tem um impacto muito grande sobre uma pessoa negra, porque na verdade essas pessoas viviam dentro dessas organizações reproduzindo um pouco aquilo que a sociedade racista coloca e que os brancos estão numa posição de direção, geralmente; ainda que a base (risos) seja na sua maioria negra a direção pertence às pessoas brancas e os outros ficam numa posição de mais ou menos de seguir aquilo que foi determinado de fora para dentro do movimento negro e isso é muito diferente de ser membro de uma organização autônoma como MNU". (Luiza Bairros)

Trata-se de uma crítica que procura atribuir a um determinado grupo, o que defendia a tese Z no IX congresso do MNU⁸³ - a condição de dependência em relação a uma certa direção extra movimento negro, de tal forma que assim acaba ferindo a autonomia do MNU; em outras palavras, é como se o movimento negro fosse

influenciado por uma forma de fazer política que se reivindica de esquerda, mas que não tem a sensibilidade para a questão racial.

É como se o grupo Z não tivesse sensibilidade suficiente para compreender o sentido da ação do MNU e por isso, acabasse negligenciando o passado da entidade e a autoridade legítima das pessoas com mais tempo de militância na entidade.

“Autonomia do movimento negro implica para ti, enquanto militante, essa capacidade de ser dirigente, sabe, essa capacidade de tentar junto com outras pessoas, pensar, quais são os rumos que tu vais dar para tua luta, independente de uma pessoa branca vir e te dizer: Olha, o Comitê Central ou a Executiva Nacional definiu isso e é por aqui que a gente caminha, quer dizer, não tem mais pessoas brancas te referenciando na tua própria caminhada, quer dizer, essas referências vão ter que ser criadas por ti. E quando eu digo que elas vão ter que ser criadas por ti mesmo, isso vai implicar de ti essa capacidade que é uma coisa muito difícil de se desenvolver numa pessoa negra, dentro de uma sociedade racista, essa capacidade para se sentir confortável numa situação onde ela é dirigida (entre aspas) por pessoas negras. Uma das grandes dificuldades que a gente tem dentro do movimento, é a impossibilidade, por efeito do racismo, uma vez que os militantes não estão isentos desses efeitos, (...) essa incapacidade que uma boa parte tem de reconhecer autoridades políticas, eu falo em autoridade no sentido mais real dessa palavra, não estou falando de autoritarismo, não estou falando de dirigismo, nada disso! Mas reconhecer autoridade que pessoas negras tem de definir dentro de uma organização autônoma, quais são os rumos que ela deve tomar.”(Luiza Bairros)

Essa questão também aparece sistematicamente nos depoimentos e na opinião de uma outra militante. Para esta militante, assim como para Luiza Bairros, as pessoas que fazem parte do grupo ligado ao PT, são de fato, aparelhadas por esse partido e não pelo MNU.

Voltando ao depoimento de Luiza, um outro aspecto interessante é que ela toma o branco enquanto uma categoria, e embora reconheçamos a forma homogênea e dicotômica como ela o concebe, trata-se de um elemento fundamental para entender a lógica do seu discurso, pois para essa liderança a forma de assumir o modo de ser MNU implica em conceber o branco e o racismo de uma forma diferente.

“Agora, um outro aspecto que eu acho importante nessa coisa que é ser membro do MNU é como isso, pelo menos para

⁸³ Aqueles defensores da tese Z que reivindicavam o que eles denominaram MNU de massa.

minha perspectiva, muda a tua relação com os brancos. Porque na medida em que tu passas a ver o racismo de uma outra forma, à medida em que tu passas a perceber melhor onde o racismo é sutil ou onde ele é mais explícito, ou tu passas a perceber também o tipo de papel, digamos assim, que as pessoas brancas tem enquanto instrumento desse processo todo. E isso dá uma diferença ou qualidade muito grande em termos da tua relação com as pessoas brancas, em termos da tua relação com os setores políticos, que são predominantemente brancos. Eu acho, inclusive, que uma boa parte do tipo de oposição, digamos assim, que a gente enquanto MNU sempre sofreu, acho que vem muito em função desse sentimento que os brancos têm de que a gente enxerga eles exatamente do tamanho que eles são. Não do tamanho que o racismo diz pra gente que eles tinham, percebe? Eu acho que isso dá uma diferença muito grande em toda sua vida.(...) não existe a possibilidade de ter um militante negro da boca para fora como uma série de formulas e de discursos(...) em relação ao negro história do negro etc., se eu não transfiro isso para aquilo que Steve Biko chamava atenção na definição dele do que seria a consciência negra(...) que é muito mais uma coisa que depende de uma atitude do outro, não é? (risos)(...) é extremamente difícil de definir, mas em todo modo é algo que acabá te diferenciando, digamos assim, em relação aos demais negros(...) ou dos negros que priorizam outras lutas que não essa luta contra o racismo.” (Luiza Bairros)

E ainda que a forma como ela concebe o branco seja essencialista, uma vez que para a depoente, deve-se perceber as pessoas brancas exatamente da forma que elas são e não como o racismo diz para os negros e negras, entretanto, o testemunho não deixa de está condizente com a concepção de racismo do MNU. Além disso, é importante destacar a construção identitária implícita na fala da depoente: uma percepção de um modo de ser negro rígido e ao mesmo tempo contrastivo, a partir do qual se sente o racismo de outra forma e o significado das pessoas brancas em uma outra dimensão.

Há, portanto, um sentimento, uma revolta que resulta nesta rigidez e vai também implicar em assumir a luta anti-racista 24 horas por dia, o que, ela chega a ponderar, acabava dificultando recrutar outras pessoas para a entidade :

“Ah! Eu acho que houve um determinado momento, inclusive da participação nossa no MNU, em que esse tipo de atitude, digamos assim, que nós tínhamos, de um certo modo até dificultava um pouco a gente recrutar outras pessoas, percebe? Porque as pessoas ficam dizendo assim: Porra, mas para ser militante do MNU eu tenho que ser assim... (risos)

como é para ser assim? Um assim que não era muito bem definido, que dava um pouco a impressão para as pessoas que a gente militava 24 horas por dia! Era 24 horas por dia dedicado àquela coisa, quer dizer, para mim erradíssimo! Era de como tu acabas transformando todos os aspectos da tua vida num, quer dizer, tu dá para todos os aspectos da tua vida uma tranquilidade maior em relação ao fato de ser negro dentro de uma sociedade que é racista, quer dizer, uma coisa que te prepara, quer dizer, ser membro de uma entidade negra, de uma maneira geral, e do MNU mais especificamente, pelo menos pelo que eu me lembro daquela época e de como isso te prepara para ser negro dentro de uma sociedade que é racista.. e o tempo todo batalhando contra essas condições que o racismo impõe sobre essas pessoas negras” (Luiza Bairros)

Contudo, essa forma, por assim dizer, rígida de resistir ao racismo tinha sua positividade e acabava atraindo outras pessoas e entidades, por implicar num enfrentamento e numa denúncia radical do racismo, criando assim uma visibilidade da questão racial em Salvador, no sentido inverso ao de paraíso racial tão divulgado pela mídia e pelos poderes públicos, em um passado não muito distante.

Por outro lado, o pronunciamento de Luiza Bairros traz à tona uma discussão bastante subjetiva, sempre colocada na luta do movimento negro, e diz respeito à singularidade da luta étnico-racial, que impõe um enfrentamento radical ao racismo e que no fundo ela cobra dos seus militantes, uma radicalidade quase sem limites, um sentimento de pertencimento da luta contra ao racismo que corresponde ao voto de vida ou morte pela questão; inclusive ela cita o exemplo do MST, Movimento sem terra, argumentando que a sua singularidade é que seus militantes estão ali para dar a vida, se for preciso.

Ou seja, a própria situação de discriminado do negro, ainda que implique numa violência racial para esses grupos, acaba dando munição para produção de uma radicalidade, que implica também numa produção de subjetividade, capaz de estabelecer um sentimento de pertencimento, um modo de ser MNU, sobretudo um orgulho da radicalidade desta entidade frente ao racismo.

Trata-se, portanto, de um modo de ser que, segundo as ex-militantes do MNU e do GT de Mulheres, não tem sido vivido pelos militantes negros dos partidos de esquerda, e mesmo os que estão dentro do MNU, que vieram dessa tradição não têm sensibilidade com essa questão racial, pois defendem mais as organizações de que fazem parte do que propriamente a luta dos negros.

Mais do que isso, essas ex-militantes defendem que a esquerda tem medo do crescimento do movimento negro e que, ao contrário de defender uma sociedade igualitária, capaz de superar o racismo, acaba sendo racista, indo contra a luta anti-racista:

"Quer dizer, o que você tem de resistência ao discurso racial hoje, é muito mais construído pelos nossos inimigos e pela própria esquerda: a resistência ao movimento negro é uma resistência forjada no movimento político com medo do nosso crescimento. A minha análise é essa(...) com a criação do Movimento Negro Unificado e no mesmo período vem a CUT, vem o PT. (...) e outras entidades negras vão surgindo nesse período da História; nestes últimos 20 anos, vão surgir com as alianças com o Partido dos Trabalhadores, com os Movimentos Sociais no Brasil, e nem por isso vai conseguir que esse discurso se firme dentro dos setores da esquerda, (...) muito pelo contrário, a gente vai ver cada vez mais aguçando dentro da esquerda, um medo em relação ao que o movimento negro pode construir do ponto de vista político para a comunidade negra, que ele não tinha disponibilidade nem tinha perspectiva de construir. Porque na realidade é isso, pra mim hoje, o afastamento maior à resistência maior do negro em relação ao discurso do Movimento Negro, está relacionado na própria oposição que a esquerda faz hoje ao Movimento Negro." (Valdeci Nascimento)

Esse depoimento é interessante até por ser bastante direto em relação a crítica que faz aos setores políticos ditos de esquerda, inclusive citando que se trata do Partido dos Trabalhadores, CUT, etc., colocando precisamente que este segmento não concebe a diferença racial como bandeira de luta.

Todavia, é preciso colocar que existem disputas nesse processo, e os sujeitos envolvidos assumem a palavra sempre do lugar de onde procuram transformar a realidade, através de suas práticas e discursos, das suas formulações político-culturais, ou melhor, das configurações culturais de que fazem parte, onde sofrem tensões ora de classe, ora do tipo étnico-racial, ora de gênero; são aspectos diversos que atravessam as suas trajetórias.

Ou seja, o conjunto de enunciados analisados aqui forma um arquivo que não se constitui na coleção de espaço homogêneo de tudo que foi dito, de tudo que se diz, mas num conjunto de regiões heterogêneas, de enunciados produzidos por práticas discursivas irredutíveis (Maingueneau, 1989).

Mas, dentre essas questões além da problemática étnico-racial, que é central em nosso trabalho, há uma recorrente discussão sobre a tensão que o movimento negro

sofre por parte da esquerda, imbrincado no seguinte aspecto: o fato de como a esquerda concebe o racismo no Brasil e, especificamente, na Bahia, o que deveremos tratar com mais cautela adiante. Agora, contudo, retornando à análise da crise que resultou na saída de todo um grupo de militantes que terá uma dimensão nacional, pois diz respeito a uma polêmica de grande repercussões no movimento negro brasileiro como um todo.

Para Valdeci, que compartilha com as críticas feitas por Luiza Bairros, o principal problema era a falta de centralidade da questão racial na política desenvolvida pelo grupo formado, na sua maioria, por pessoas que vieram dos partidos de esquerda:

“Eu acho que a ação do movimento negro tem que partir da perspectiva de construção de um partido político do povo negro do Brasil; a construção de um projeto político do povo negro no Brasil é a gente apresentar propostas de qual é a perspectiva da gente do ponto de vista de trabalhar com adolescente, de trabalhar com a mulher negra, de educação, de saúde, de tudo que diz respeito aos funcionamento da sociedade e os indivíduos que estão dentro dessa sociedade, e por isso que parlamentar é importante porque você vai ter esse parlamentar propondo emendas, leis voltadas para as questões que esse projeto político tá definindo, você não tem um parlamentar lá dizendo: “mais emprego, mais saúde, mais educação”, não, nós queremos empregos para a população negra para esse e esse motivo, nós queremos um investimento na educação, na saúde da comunidade negra porque tem doenças específicas dentro da comunidade negra que o estado precisa se preocupar, que o estado precisa pesquisar, que o estado precisa investir, nós precisamos de bolsas de estudo para assegurar que os jovens e adolescentes negros tenham acesso a universidade, porque eles estão na condição mais precária dentro da sociedade, você definir na sociedade brasileira qual o quadro de miséria que se encontra a comunidade negra e por isso precisa ter políticas específicas, por isso que você precisa investir muito mais na comunidade negra do que na comunidade em geral, porque nós fomos cerceados por 500 anos de todas as políticas públicas que fossem possíveis” (Valdeci Nascimento)

É como se as pessoas que entraram no MNU vindas dos partidos de esquerda, não tivessem compromissos de fato com a luta, o que levou ao choque de posições que, segundo a própria Valdeci, não implicou numa divergência de concepção sobre a luta contra o racismo: *“...essas divergências de concepções, na realidade, do meu ponto de vista, não é divergência de concepção sobre a luta contra o racismo no Brasil, porque esses caras do partido não têm força política para a comunidade negra, não têm proposta política para enfrentar o racismo.” (Valdeci Nascimento)*

Não concordamos que a influencia da esquerda na crise do MNU não tem a ver com divergências de projetos e concepções sobre a problemática racial existente entre esses grupos em debate, até porque Valdeci também defende que esses antagonismos aconteceram em função da fase pela qual passava o movimento negro que exigia uma certa radicalidade, justamente quando o movimento de esquerda e os outros movimentos sociais farão um caminho inverso:

"A crise do MNU foi determinada porque nós vamos mudar o nosso rumo, ou seja, porque o MNU ia passar a ser uma organização e antes era um movimento e essa transição entre movimento e organização provocou essas crises, essa coisa toda. Na realidade do meu ponto de vista, eu acho que o MNU tava cada vez mais exigindo definições radicais, quer dizer, a tendência do MNU era apontar para definições radicais e não por acaso que é nesse mesmo processo que surge a proposta de construção de um processo político do povo para o Brasil, e o MNU é que vai discutir uns dois anos mais ou menos, e em seguida vai tá jogando no seu congresso e depois para fora do seu congresso essa perspectiva de construção do processo político do povo negro e que só nós teríamos a condição, quando falo nós, movimento negro fazendo algumas reflexões, vamos ter condições de fazer essa proposta; então, o movimento vai percorrendo seus caminhos e chega um dado momento que a própria mobilização e intervenção negra vai exigindo que ele radicalize no seu ponto de vista, na sua postura." (Valdeci Nascimento)

Tanto o discurso de Valdeci como o de Luiza Bairros defendem que o movimento social e os partidos de tradição de esquerda estavam afetados na sua agenda política pela crise política, resultado da queda do socialismo real nos países do Leste Europeu - um fenômeno que não atingia a agenda política do MNU, pelo menos diretamente, segundo elas.

Isso tudo só reforça que todas essas divergências devem ser entendidas dentro de um contexto político específico e que o MNU se insere em alguma medida no conjunto de entidades que se contrapõem a essa ordem, de modo que não se pode negar que, diferente por exemplo do Ilê Aiyê, está entrelaçado com essa política de partidos políticos de esquerda, haja vista que atualmente, a maioria dos militantes do MNU filiados ao PT atuam politicamente de forma organizada dentro deste partido como uma força política interna.

Entretanto, em que pese concordar com Valdeci de que tenha havido relação entre a crise do Leste Europeu e da esquerda brasileira, e que isso tenha influenciado no

ingresso de muitos militantes no MNU vindos dos partidos de esquerda, isso não implica que os militantes criticados por essa depoente não tenham uma concepção divergente quanto à questão racial, visto que a própria vinculação com a esquerda e seus postulados políticos, já impõe uma forma diferente se conceber o racismo.

De modo, que em última instância as divergências se davam em torno dos projetos políticos para o MNU, fossem eles provenientes das relações extra MNU de uma parcela de sua militância, ou não. Há uma concepção de projeto político em jogo, além de que dentre esses militantes havia pessoas importantes dentro do Partido dos Trabalhadores, tanto que chegaram a incomodar a essa esquerda tão criticada pelos membros do MNU e do Ilê Aiyê.

O fato mais emblemático do incômodo que o MNU causara à esquerda e que é bastante recorrente nas falas dos entrevistados, tanto os filiados do Ilê como os do MNU, foi o fato de o movimento negro ter participado duas vezes das eleições com o fito de eleger para Deputado Federal, pelo Partido dos Trabalhadores, o militante do MNU, Luiz Alberto. Nesse processo, o nome de Luis Alberto foi alvo frontal de ataque de todo tipo, vindo de outras correntes políticas internas do Partido dos Trabalhadores. Mas deixemos para aprofundar melhor essa discussão quando tratarmos mais especificamente do significado que o mandato do deputado Luis Alberto tem para o movimento negro.

O fato é que, segundo Valdeci, o movimento negro, dentro dessa conjuntura, acabava tanto sendo ameaçado pelas influências da crise do grupo social que se considerava de esquerda, como acabou ameaçando um certo respaldo político e cultural deste grupo.

Buscando amarrar um pouco a posição do grupo M, tão estigmatizado como defensor de uma política de quadros, vale dar a palavra estigmatizados sobre como encaram tal estereotipo:

"...porque na realidade a base que Luiz Alberto ainda tem até hoje pra eleger ele, ainda é resultado do trabalho desses grupos na comunidade, é trabalhando de GT na comunidade, você tem esses GTs e na realidade esses GTs formam núcleos de base, porque se você compreende que eu não preciso trazer D. Maria, Sr. José, e os adolescentes, tira-los de sua comunidade para trazer para a sede do MNU. Eu preciso dele enquanto núcleo de sua comunidade, discutindo todas as questões que dizem respeito à esta comunidade, e até a gente enquanto grupo de trabalho se relaciona com os núcleos de base; eu não tenho que tirar essas lideranças da sua

comunidade para vir para a organização, eles são a organização atuando dentro da sua própria comunidade, na sua área do cotidiano, então você tem um movimento negro cada vez mais identificado com o cotidiano. Eu não tenho o que tem os partidos políticos, que é o seguinte: "você é um grande quadro, então vai lá para o movimento Sem Terra, e você entra lá no movimento Sem Terra como um grande quadro do partido. Você é da área de saúde vai lá, não, eu tenho um militante, a liderança atuando no seu núcleo de base na sua comunidade, articulando na sua comunidade, é lutando contra o racismo no seu cotidiano, na sua comunidade. E a organização, o grupo de mulheres, por exemplo, onde é que a gente atuava? Nos trabalhos da comunidade, fazendo feira no Curuzu, trabalhávamos com crianças no Curuzu, discutíamos a questão da mulher no Curuzu e estávamos atuando dentro do movimento comunista, dentro do movimento de mulheres negras a nível nacional"
(Valdeci Nascimento)

A depoente, assim, defende uma estratégia de trabalho no cotidiano cujos destinatários seriam a maioria da população negra, vítimas da estrutura racista que os tem excluído historicamente dos benefícios sociais ou das políticas públicas desde a abolição do trabalho escravo no Brasil, tratados como massa nos diversos sentidos e que não necessitariam estar na entidade.

Segundo a depoente acusada de fazer parte de um grupo de quadro, esses destinatários que estão no cotidiano e que constituem a base para a política do MNU, não necessariamente teriam que estar na entidade. O importante, portanto, era que a entidade através dos seus núcleos de base, estivesse presente no cotidiano da comunidade, vivenciando um pouco das experiências das pessoas que dela fizessem parte :

" eu não vou tirar D. Joana lá para trazer ela para o fórum de mulheres. Quem tá no fórum de mulheres é o grupo de mulheres do MNU e vamos para o núcleo de base discutir o seguinte: "até onde a discussão do fórum , do movimento feminista nos cabe. O que nos interessa nessa organização de mulheres a nível nacional? E pra D. Joana traduzir isso do ponto de vista do que é o cotidiano de D. Joana? Então, você tem um processo permanente de troca, de intermediação, e eu tô constituindo o meu militante no núcleo de base, tanto quanto sujeito quanto eu. Quer dizer, o MNU não tem um traço, uma cultura de comunidade rural; nós atualmente, nos 10 anos pra cá a gente vem trabalhando no negócio de comunidade remanescente de quilombo, quem tem que falar enquanto comunidade remanescente de quilombo é a

comunidade remanescente de quilombo, isso dá todo suporte e trava todas as discussões do ponto de vista das questões raciais e como que a gente tem que fortalecer esses setores que dizem respeito a luta do povo negro". (Valdeci Nascimento)

Em que pese a estrutura do MNU em alguns aspectos se assemelhar aos partidos políticos modernos, como já assinalamos, é interessante perceber no discurso do grupo M uma tendência a se preocupar com a educação e a convivência com a comunidade, estabelecendo laços quase que pessoais, um trabalho feito nas micro-estruturas, um tipo de comunidade étnica em que seus membros estabelecem laços de pertencimento muito rígidos, são ligados por vínculos quase que familiares, um tipo de relação de parentesco por aproximação ou demonstração de compromisso com a luta anti-racismo. São formas de conceber o ser negro, num certo sentido, semelhante ao modo de ser negro Ilê Aiyê.

Esses modos de ser são instituídos nas práticas e discursos dos membros dessas entidades. Com efeito, essas elaborações discursivas expressadas neste debate devem ser concebidas não apenas como vontades de verdade, mas também como elaborações culturais e acontecimentos políticos, através dos quais os sujeitos constroem identidades e formam comunidades de sentidos, estabelecendo laços de pertencimento e reagindo contra o racismo, sem, entretanto, serem homogêneos.

De maneira que essas fricções são fruto da vontade, mas principalmente da necessidade de poder e de verdade, são processos de singularizações em que os sujeitos assumem a palavra numa topografia social que precede os falantes, a partir dos lugares de onde esses falam. Esses lugares se constituem como pontos espaciais dentro de um sistema, ou de sistemas de lugares, são posições que pode e deve ocupar cada indivíduo para dela ser sujeito, ou seja, são instâncias de enunciação que é, ao mesmo tempo e intrinsecamente, um efeito do enunciado.⁸⁴

Além disso, o fato de existirem essas divergências em nada nega a importância dessa entidade para luta contra o racismo sofrido pelos negros, pois como os depoimentos anunciam, o racismo no Brasil pela sua natureza mascarada e cruel, impõe posturas anti-racistas as mais radicais.

⁸⁴ Trata-se de uma perspectiva de análise de discurso que considera nas condições de produção de um enunciado o quadro das Instituições que restringem fortemente a enunciação, nos quais se cristalizam conflitos históricos, sociais, etc., delimitando um espaço próprio no interior de um interdiscurso limitado.

Neste sentido, é preciso refletir sobre outra afirmação emblemática de Luiza Bairros a respeito do quanto essa entidade ao mesmo tempo em que é diferente política e culturalmente do grupo social que se intitula de esquerda, acaba reproduzindo uma cultura política nefasta ao convívio com as diferenças. Ou seja, problema é a dinâmica implementada na entidade em relação às diferenças:

"uma dinâmica de um certo modo copiada de outras organizações, quer dizer, os grupos se entrincheiram nas suas posições e nesse processo eles acabam se entrincheirando, paralisando a entidade. Isso é que de mais negativo no balanço do MNU, quando os diferentes grupos no interior da entidade deveriam garantir uma certa solidariedade, pensando formas de relacionamento entre eles para evitar a paralisia da organização". (Luiza Bairros).

De fato, o XII Congresso do MNU, realizado em Salvador em 1998, é sintomático de como a entidade não consegue retomar uma certa dinâmica, por ficar flagrantemente dividido por essas divergências. Inclusive, até o presente a entidade nem sequer conseguiu encaminhar a última e principal deliberação tirada nesse Congresso que foi a realização de um outro congresso extraordinário para retomar a discussão do projeto político, a qual, por sinal, foi interrompida justamente pela forma com que foram tratadas as divergências internas, de modo que, segundo Luis Alberto:

"O movimento se encontra numa crise profunda, diante do fato de que não consegue perceber qual o próximo passo, nós não conseguimos entender a necessidade de dar um passo mais adiante, quer dizer estabelecer o que nós chamariamos aqui de ações políticas, que obriga a sociedade a tomar posição e que ao mesmo tempo o Estado brasileiro se obrigou a desenvolver políticas públicas específicas para a população negra brasileira, o Movimento Negro não está conseguindo construir essa agenda" (Luis Alberto)

Esse depoente, entretanto, faz um discurso sobre o movimento negro, sobretudo da Parte do MNU, que acaba reivindicando para esse em relação aos outros movimentos sociais, a condição catártica que Marx reivindicava para o proletário:

"Entrou na crise que é uma crise que está atingindo diversos setores do Movimento Social, mas a nossa tem uma particularidade porque o nosso movimento negro brasileiro ele não é, apesar de todo Movimento Social sofrer influências de uma leitura de sociedade de caráter a partir de concepções marxista, mas eu acho que um dos poucos movimentos que trillhou, vamos dizer assim, que subordinou toda a ação política a partir dessa leitura, o que menos fez isso foi o movimento

negro brasileiro, no entanto vive os problemas da crise ideológica dos diversos setores do movimento social brasileiro, porém nós temos componentes diferenciados, e acho que é possível superar com mais agilidade essas nossas dificuldades. Nesse momento acho até que a crise se estabeleceu no movimento social brasileiro. (Luis Alberto)

Ele defende, assim, que essa crise pela qual passa o MNU tem estreita relação com a crise que atravessa todo movimento social destacando algumas particularidades do movimento negro, sobretudo a de que ele teria, diante da questão racial como está posta, a capacidade de se levantar e conduzir o movimento social como um todo, apontando para uma ruptura com essa ordem social, que já faz 500 anos.

“O movimento negro teria a capacidade hoje de se levantar e dirigir esse processo, conduzindo não só o movimento negro, mas todo o movimento social brasileiro, seja ele social, sindical, movimento de bairro, seja ele partidário, é com as propostas que nós precisamos resgatar do início da década de 70, que não foram superadas, sobre as desigualdades sociais estabelecidas contra a população negra. Há uma sociedade absolutamente hierarquizada a partir da origem racial das pessoas. Não conseguimos superar, portanto, o Apartheid, estabelecido no Brasil. Então, nós teríamos todas as condições de superarmos esse processo de crise de conduzir o processo político brasileiro e apontar por uma ruptura, dessa ordem que está estabelecida há 500 anos em nosso país.” (Luis Alberto)

De maneira que, essa perspectiva de conceber o racismo e o papel do movimento negro, sobretudo do MNU, como está anunciado no depoimento acima, colabora no sentido de demonstrar o quanto estamos tratando mais do que nunca de processos de singularizações, de processos de subjetividade, atravessados de vontades tanto de justiça como de verdade e/ou de poder, uma vez que os depoimentos mostram não só suas críticas e proposições em relação à forma como os negros têm sido tratados pela sociedade, seja na esfera do Estado, seja na esfera da sociedade civil, mas também a crença dos seus militantes no caráter revolucionário das práticas da entidade.

Tudo isso vem reforçar a importância que a entidade teve e ainda tem na luta de combate ao racismo. O próprio fato de a entidade, junto com outros setores do movimento negro, ter conseguido eleger um deputado Federal saído do seu quadro de militância também é outro aspecto importante para compreender o que o MNU tem representado na construção de identidade dos negros e os obstáculos enfrentados na luta de combate ao racismo sofrido pelos negros em Salvador.

De modo que é preciso resgatar um pouco da história da construção do nome de Luis Alberto enquanto uma referência do movimento negro, uma vez que emergiu das entranhas deste segmento. Como tem sido anunciado até pela imprensa, o representante do movimento negro na Câmara Federal.

A eleição de Luis Alberto a Deputado Federal é fruto de um esforço da entidade de lançar candidatos negros; foi feito todo um trabalho de mobilização na comunidade negra, apesar de todas as dificuldades enfrentadas para financiar a campanha - devido ao movimento negro ser uma organização diferente dos sindicatos e não dispor de uma fonte de renda fixa - pois as doações vieram, na sua maioria dos estratos mais baixos da sociedade.

A rigor essa luta para eleger um representante negro ou negra para Câmara Federal começou com a candidatura de Luiza Bairros e, embora a articulação dessas campanhas terem sido dispendiosas, trabalhou-se várias candidaturas de pessoas negras, no caso do nome Luis Alberto, por exemplo, só na terceira tentativa é que se conquista a primeira suplência para Deputado Federal, só assumindo uma vaga na Câmara de Deputados dois anos depois, mais especificamente em janeiro de 1997.

Contudo, as dificuldades internas encontradas no Partido dos Trabalhadores, PT, que cada vez se acirrava mais, fez com que um mandato de dois anos não fosse o suficiente para reelegê-lo, ficando mais uma vez na suplência, o que mais uma vez o levou a outro mandato de apenas dois anos, iniciado no dia 01/01/2001.

Entretanto, o que mais incomodou a militância do MNU nesse processo foi o posicionamento dos demais candidatos de esquerda, sobretudo dentro do Partido dos Trabalhadores, que segundo a assessoria da candidatura representante do movimento negro, foi travado uma batalha acirrada diretamente contra a candidatura de Luis Alberto, no sentido de desqualificar o nome dessa liderança, alegando que o mesmo era racista, que iria sair do PT por defender o Partido Negro, por isso não tinha compromisso com o partido, enfim, havia todo um processo de desgaste dessa candidatura articulada pela militância do movimento negro, do que se queixa sistematicamente este segmento.

Esse processo causou, portanto, um confronto entre os membros do MNU com outros grupos que se reivindicam de esquerda, principalmente dentro do Partido dos Trabalhadores, levando aquela entidade, segundo seus militantes, a um isolamento político frente aos demais segmentos de esquerda. É o que alega o próprio Luis Alberto; ao avaliar a sua experiência de dois anos como deputado afirmando que o movimento

negro está isolado neste processo, pois não tem aliados, ou seja, está por sua própria conta.

"foi uma experiência na minha concepção exitosa, apesar do curto tempo, uma experiência nunca antes, vamos dizer assim, vivenciada por mim e, particularmente, um conjunto de militantes, que viveu esse processo, acho que precisamos retomar essa experiência; na esteira das dificuldades que nós vivenciamos, foi um mandato negro, um mandato que se propõe, que reproduza o discurso do movimento negro, ele é um mandato quase que solitário do ponto de vista da solidariedade dos outros setores do movimento social de esquerda de um modo particular, quer dizer, o Movimento Negro é o único movimento do Brasil que não tenha tido nenhum tipo de solidariedade efetiva, dos outros setores do movimento social brasileiro, nenhum, é como se diz o americano: " nós sempre fizemos militância pela nossa própria conta," estabelecendo uma aliança aqui outra acolá, mas sempre alianças frágeis, pontuais, nunca ocorreu um processo de solidariedade efetiva dos outros setores. Então o mandato refletiu isso. Não acho que deva concordar com a idéia de que o Movimento Negro é muito sectário, muito fechado e que não consegue estabelecer aliança com outros setores, não é isso, é ao contrário, os outros setores é que não se permitem estabelecer uma aliança nem tática, nem estratégica com o Movimento Negro, isso ficou evidente nos diversos momentos da nossa luta política, sobretudo no mandato.."(Luiz Alberto)

Enfim, são essas questões sem dúvida polêmicas, que precisam ser pensadas a partir da lógica interna e externa deste movimento, as quais só compreendemos no bojo das suas contradições que aqui apresentamos, ainda que em um recorte, procurando destacar, na medida do possível, através do dialogo feito entre algumas posições divergentes, aspectos relevantes para uma melhor reflexão sobre as práticas e os discursos do MNU, na medida em que se considere que elas refletem uma necessidade existencial e etnotextual de uma comunidade, de produzir um discurso sobre si mesma, sustentador da sua luta pela melhoria da auto-estima e das condições de vida, pelo menos dos membros dessa comunidade e, que neste sentido, são também produtos da vontade de poder e de verdade dos sujeitos envolvidos neste processo plural de resistência ao racismo.

Além disso, é evidente que existe uma disputa de espaço político entre o grupo de militantes do MNU e outras tendências internas do PT em Salvador e, independente dos "boatos e disse-me-disse", na medida em que o MNU começa a elaborar um discurso que sensibiliza amplos setores da sociedade, sobretudo os negros que são

maioria em Salvador, isso tem - é o que percebemos nas nossas observações - inquietado e faz com que esse grupo social que se considera esquerda se volte para a questão racial e ao mesmo tempo procure desqualificar o discurso racial elaborado pelo MNU, tentando caracterizá-lo como racista e negando o elemento de classe contido da proposta política do movimento negro abraçada pela candidatura de Luis Alberto.

Trata-se, portanto, de uma disputa de poder. Contudo, não se pode negligenciar que a própria situação desfavorável do ponto de vista material a que está submetida a maioria dos negros - sobretudo pela forma hierárquica como se apresenta o racismo brasileiro, em que raça, status e classe estão interligados, de maneira que o elemento de classe vai estar sempre colocado na luta dos negros, visto que os limites do significado da abolição da escravidão no Brasil, acaba por potencializá-lo também nos conflitos que diz respeito a luta de classe. Nesse sentido, Florestan Fernandes reforça que:

"... o negro deve estar junto com os grupos que podem levar o protesto social até o fundo, pois se o negro estiver presente ele irá dinamizar o espaço político da classe trabalhadora.(...) É imperativo que o negro entre enquanto negro, mas também substancialmente como negro que faz parte das classes despossuídas e das classes trabalhadoras e assim pode viver os dois papéis simultaneamente e dar maior eficácia aos dois" (Fernandes, 1989: 74).

Até porque essa polêmica sobre o papel das classes continua muito presente na entidade; o XII Congresso do MNU foi palco dessa discussão, aliás foi a questão central que não só polemizou como quase paralizou o Congresso. Realizado entre os dias 9 e 12 de abril de 1998, em Salvador, se tivéssemos que resumir esse congresso, a fim de desenhar o seu rosto político, diríamos que esse foi o congresso Classe e Raça, apesar de outras teses terem sido apresentadas, sendo que uma delas, inclusive, foi elaborada no calor da polarização do congresso em torno de duas teses, buscando uma posição que divergia basicamente da prioridade dispensada para classe, pela tese Raça e Classe, e da forma isolacionista pregada pela tese Raça e Território.

A tese Raça e Território, cujo nome tem muito a ver com sua proposta, não apenas centralizava-se na questão racial como propunha um certo retorno à África, uma espécie de reterritorialização extremada, tão dura que não permitia qualquer desterritorialização, chegando a cair numa certa guetização e em relação a esquerda sua crítica é muito parecida com a feita pelo Grupo M:

" Nem na oposição, nem no poder a esquerda tem apresentado propostas globais que rompam com a lógica de reprodução do sistema. Não há dúvidas de que a esquerda reformista luta por maior justiça social. No caso de Lula se desenha uma política do 'pós-neo-liberalismo', a qual tem sido incapaz de superar a exclusão da população negra, a exemplo das experiências de gestões municipais populares. Em Porto Alegre, Brasília e Santos a administração popular tem mantido a mesma periferação da população negra que há séculos vem nos constituindo como eternos pioneiros dos processos de urbanização europeia, uma urbanidade que construímos desbravando territórios marginais dos quais estamos sendo sempre deslocados pelos mecanismos de expansão do Centro. Na verdade, ao sermos empurrados para as periferias, a expansão europeia continua sendo central, mesmos nos países de terceiro mundo" (Tese Raça e Território)

As razões desse desencanto expresso nesta formulação, estão confusas, uma vez que as críticas apontam para uma insatisfação com a política pós-neoliberal do PT, em função dos resultados das políticas públicas executadas pelas administrações municipais petistas, combinadas com a forma como se apresenta o racismo na região Sudeste e Sul, principalmente no Rio Grande do sul.

Certamente essa insatisfação que levou a tal elaboração está ligada às questões que estão causando divergências do movimento negro com segmentos que se colocam à esquerda, na política institucional na Bahia, sobretudo em Salvador, até porque não se pode esperar que uma administração municipal venha a alterar radicalmente as condições da população negra.

Todavia, a forma como eles pretendem recuperar a África não corresponde à perspectiva que, por exemplo, o Ilê se propõe; trata-se de uma compreensão que reivindica para os negros a condição de africano, contestada profundamente por Luiza Bairros, no que concordamos, principalmente em função da forma como essa posição acaba negligenciando a especificidade dos negros no Brasil e alguns avanços conquistados ao longo da trajetória do MNU, os quais Luiza levanta com muita propriedade:

"Recuperar a África, como a referência principal para os negros no Brasil. Inclusive no corpo da tese a maneira como se refere a nós negros como africanos. Eu considero que isso é muito interessante, bonito do ponto de vista do pensar, mas muito pouco prático em termos da gente transformar, para se conseguir organizar os negros em cima de uma proposta desse tipo. Porque é levar muito pouco em consideração aquilo que existe de específico no negro da diáspora,

especialmente dos negros que vieram aqui para essa parte das Américas. Quer dizer, o que a gente construiu aqui dentro em termos de cultura, em termos de vida, em termos de economia de tudo tem um componente que foi também criado fora da África, certo? Tendo ela como referência, mas fora dela. Então, essa especificidade tem que ser levada em conta e o problema que eu vejo nesse tipo de discussão de um projeto nacional. É que não consegue enxergar, digamos, assim todos os avanços que a gente enquanto Movimento Negro Unificado ajudou a construir ao longo desses últimos anos, quer dizer, acaba fazendo um tipo de leitura da sociedade sem incorporar os avanços que a gente teve (risos) na luta. (Luiza Bairros)

A outra tese, denominada de Raça e Classe, embora tenha chegado a falar que raça era central, no seu discurso não demonstrava nem um pouco tal centralidade, muito pelo contrário, nela o elemento classe acaba sendo focado na maioria das vezes com maior relevância do que o elemento étnico-racial, na medida em que defende que o objetivo final é alcançar o socialismo: “*temos plena consciência de que a vida, o sacrifício e a dedicação que nosso irmão que como Zumbi lutou por nossa liberdade, só se compensará quando alcançarmos nosso objetivo estratégico: o socialismo com democracia, sem sexismo e sem racismo*”.(tese Raça e Classe).

Aliás, essa citação expressa, por parte dos seus formuladores, um sentimento jacobinista-marxista de crença no ideal socialista e na função catártica do proletariado de emancipar a sociedade de todo tipo de opressão, ou seja, trata-se de uma concepção não só utópica como um tanto reducionista, messiânica e teleológica.

Mas, independente de qualquer reducionismo, o elemento ideológico de classe está colocado para os negros na sua luta política; contudo, a questão racial era relegada na luta política mais geral pela maioria dos partidos políticos, sobretudo por uma tendência marxista, que Antônio Sérgio Guimarães chama de pensamento marxista reducionista dos anos sessenta e setenta, que relegava a questão racial ao segundo plano, submetendo à questão de classe.

Essa tendência, que era mais incorporada pelo PCB, alegava que a superação dos problemas raciais só se daria mediante a solução das questões sociais como um todo que passa, segundo essa concepção, essencialmente pela luta de classe.

Tal postura, segundo Guimarães, acabava tratando as raças como inexistentes e a cor como um epifenômeno, emprestando um caráter socialista à democracia racial, na medida em que transformou a solução do problema do racismo num ideal só realizável pela luta de classes (Guimarães, 1995).

Essa leitura parece bastante apropriada para a situação atual dos partidos políticos de esquerda, sobretudo para a maioria das forças políticas internas do Partido dos Trabalhadores, uma vez que acabam concebendo os fenômenos sociais de forma reducionista, fossilizando o conceito de classe, tomando-o de forma esquemática como elemento unitário enquanto uma essência em detrimento do processo histórico, no qual os sujeitos forjam suas identidades a partir das circunstâncias que lhes foram impostas.

Além disso, a questão não é saber entre classe e raça qual delas é determinante para a compreensão das relações sociais, mas como esses dois elementos, acrescidos de outras questões como gênero, sexismo, heterossexualismo etc. que se articulam, formando sistemas e códigos de dominação baseados em um conjunto infinito de preconceitos e discriminações que buscam inferiorizar os sujeitos que fogem aos padrões do homem branco europeu e/ ou americano.

Por outro lado, é preciso também considerar que essa não absorção da questão racial na luta política mais geral colocava e ainda coloca para o negro no Brasil o desafio de caminhar com suas próprias pernas, pensando novas estratégias de luta, novos referenciais, sem deixar de considerar a situação material em que se encontrou no pós-abolição da escravidão, e a forma específica de racismo no país, pois são os negros que mais sofrem e percebem, em última instância, o peso das desigualdades raciais que persistem de uma forma nada cordial

Com efeito, não há outra alternativa para eles, os negros, que não seja reconstruir as noções dessa mesma ideologia (Guimarães, 1995). De modo que a radicalidade do racialismo, a própria da maneira de ser e conceber o racismo no Brasil, e no nosso caso específico na Bahia, está tanto no MNU como no Ilê, guardando as devidas nuances, tanto nas práticas como nos discursos dos membros de uma entidade como no da outra, os negros estabelecem laços de pertencimento e estão entrelaçados pelo fio do racismo, uma vez que a condição de discriminado do negro tem sido o principal vínculo de ligação destas duas entidades, produzindo toda uma rede identitária, em que se produzem valores, ou seja, são subjetividades dissidentes.

De maneira que embora haja uma diferença em termos da estrutura organizativa em relação ao Ilê, por exemplo, isso não impossibilita a existência de uma força de aglutinação por parte dessa entidade que garante um certo laço de pertencimento que transforma a condição de existência dos seus membros, formando uma comunidade étnico-racial e de sentido que por mais que apele para uma certa radicalidade, tem na

cultura sua matéria prima, não como algo homogêneo, mas plural, por isso são ações dissidentes transindividuais e transculturais.

Enfim, são platôs, são discursos fundadores que edificam novos valores, novos heróis, onde os sujeitos assumem as palavras, instaurando acontecimentos capazes de estabelecer deslocamentos, rupturas que interferem na estrutura de poder vigente, produzindo subjetividades que correspondem a processos de (des)construção de identidades étnico-raciais.

CONCLUSÃO

As trajetórias dos atores aqui estudadas são entrelaçadas pelo fio do racismo e só nos resta pensar em termos de uma rede que os conecta envolvendo-os tanto enquanto sujeitos, quanto como assujeitados numa ação que produz uma subjetividade social tecida por muitas mãos e tendo na cultura sua matéria-prima.

Contudo, o sentido das ações dos atores estudados, em última instância, é atribuído pelo sujeito pesquisador, pois, ainda que em função de uma perspectiva etnotextual tivéssemos procurado deixar os depoentes escreverem sua identidade, isso não invalida o fato desse trabalho operar um recorte, no qual não nos propomos resgatar a memória.

Assim, as práticas de combate ao racismo implementadas pelo Ilê aiyê e pelo MNU contribuem para construção e desconstrução da identidade étnica-racial dos negros em Salvador provocando um deslocamento nas relações raciais vigentes antes deles, produzindo saberes e força na positivação do ser negro.

Podemos dizer que trata-se de um processo de singularização das relações raciais, de territorialização e desterritorialização de identidades e subjetividades dos negros. São ações dissidentes, que fabricam novos modos de ser, à medida que tanto o Ilê Aiyê como o MNU, elaboram discursos fundadores, nas quais expressam a forma de ser e dizer o negro e combatem o racismo a partir de invenções e inversões, de categorias analíticas e práticas, as quais constroem e desconstroem sentidos e não sentidos.

As duas entidades, pois, estão entrelaçadas pela luta no combate ao racismo em Salvador, através de práticas e discursos, dentro de configurações culturais que correspondem a processos de invenção e resignificação de sistemas de valores. Ou seja, são ações que se constituem também em recriações que produzem um “mundo negro” tecido, assim, a partir da reelaboração de elementos simbólicos existentes em outras formações discursivas⁸⁵, que sobrevivem pela tradição, combinados e rearticulados em uma nova configuração, constituindo até em invenções de tradições.

⁸⁵ Formações discursivas segundo Foucault, um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram uma época dada e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dadas as condições de exercício de função enunciativa.

Entretanto, o fato destas entidades estarem entrelaçadas, por assim dizer, pelo fio do racismo, não nega a existência também de dissidência entre as duas, pois cada uma atua com suas particularidades: ambas são contrárias em relação à semiótica dominante, mas cada uma a seu modo: o Ilê desenvolve uma ação política eficiente de simulação e construção de mascaras identitárias, forjando um jeito de ser africano que foge ao enquadramento da política tradicional e do modo de ser do MNU; sendo que este último, por sua vez, acaba, em alguma medida absorvendo a influência cultural e política de ser, por assim dizer, ocidental, muito própria dos grupos sociais que se reivindicam de esquerda.

Entretanto, essa influência sofrida pelo MNU de um jeito de fazer política praticamente tradicional, muito presente nos partidos políticos acaba encontrando resistência por parte de alguns de seus militantes, ou seja, não se trata de algo homogêneo; a entidade convive com conflitos de projetos e de sentido para o ser negro, haja vista a existência de grupos no seu interior que se aproximam mais do modo de ser cultural e político do bloco Ilê Aiyê.

Com efeito, ainda que esse recurso da política tradicionalmente concebida seja em alguma medida conveniente e, diríamos até, fundamental para a sobrevivência do sentido de combate ao racismo desenvolvido por essas entidades, o modo de ser do Ilê Aiyê, com todo seu apelo discursivo em busca da tradição e da valorização de todo um patrimônio cultural construído historicamente pelos negros no Brasil, também provoca tensões no interior do MNU, levando esta entidade a se envolver no fio da cultura através de determinados planos de consistência, ou seja, de determinadas configurações culturais.

É certo que precisamos investigar mais esses níveis de influências, no entanto ficam essas reflexões que podem servir de pistas para, quem sabe, futuramente demonstrar melhor, por exemplo, o grau de importância do parlamento para o projeto político do movimento negro: se ele é a única ou se ainda é a melhor forma dos negros alcançarem e ocuparem o poder institucional e se é possível operar a política partidária de uma maneira que esta seja utilizada pelo movimento como um meio e não como um fim.

Quanto à relação entre cultura e política no movimento negro podemos perceber ao longo da nossa pesquisa que não está colocada na luta dessas entidades essa separação, entretanto ela não deixa de existir enquanto estratégia diante da necessidade tanto de demarcação de áreas de atuação, como diante da influência da

concepção dicotômica ocidental que separa a política e cultura, notadamente entre aqueles que procuram se colocar à esquerda no Brasil, sobretudo, quando se referem ao negro. Trata-se, portanto, de uma visão que só concebe como política a ação, cuja prática de mobilização tende a ser sempre hegemônica, onde as divergências têm sido na maioria das vezes um problema, quando poderia ser uma saída, um método, quem sabe capaz de denotar a essa política institucional um sentido mais plural e, conseqüentemente, mais palatável.

É preciso conceber a alteridade independente dos essencialismos, como construções produzidas pelas trajetórias dos indivíduos, onde as circunstâncias impõem determinadas respostas, determinados agenciamentos; faz-se necessário assim, pensar as diferenças enquanto caminhos traçados pelos sujeitos a partir de suas configurações culturais, uma vez que a heterogeneidade não nega o entrelaçamento ou a complementaridade.

Essa ambição dos que procuram se situar à esquerda revela uma vontade de poder da qual o MNU não tem escapado, em que se busca sempre eliminar o diferente, muitas vezes, fruto de um pragmatismo autoritário que são também produto de desejos e de subjetividades, as quais se tornam verdades em detrimento, algumas vezes, de semióticas ricas como o que se tem produzido pelo negro no Brasil e mais especificamente na Bahia.

Contudo, tanto o MNU como o Ilê Aiyê atuam na operação de uma lógica de combate ao racismo, cujos discursos e práticas são dissidentes não só ao racismo em relação aos negros em Salvador, mas também à (in)visibilidade deste fenômeno e aos pressupostos que sustentavam a idéia de inferioridade de negro.

A ação dessas entidades é, então, responsável por uma construção étnico-racial eficiente e dissidente por ser capaz de elaborar um referencial de negro positivo e produzir o orgulho negro, criando novos valores, ainda que para isso necessite produzir uma subjetividade correspondente também a um processo de racialização, operando numa perspectiva etnológica pela qual não prescinde da noção de raça enquanto um construto, mesmo correndo o risco de naturaliza-la, ou seja, ficando na fronteira entre a o campo da dissidência e o do essencialismo.

De modo que as práticas e discursos de ambas entidades atuam ao mesmo tempo como uma construção eficiente – pois se contrapõe ao enquadramento, a uma definição de lugares do negro como o inumano – e coloca essa invenção/inversão do

novo negro no limite de cair no extremo: o criador não consegue ver a criatura como obra de sua simulação.

De fato, toda construção identitária pressupõe esses limites, é o que Foucault tenta alertar quando reflete sobre identidade sexual:

"A identidade é útil enquanto for somente um jogo, um procedimento para manter relações sociais e de sexo prazer que criam novas amizades, mas se a identidade se torna um problema de nossa existência sexual e se as pessoas acham que devem 'descobrir' a sua 'identidade própria' e que esta deve se transformar na lei, no princípio e código de sua existência: se a sua questão perene for: Será que isto está de acordo com minha identidade? Nesse caso eu acho que eles voltarão ao um tipo de ética muito próximo da antiga virilidade heterossexual. Se nós tivermos que reportarmos a questão de identidade terá que ser uma identidade da pessoa única. Mas as relações que devemos manter com nós mesmos não são identidades, mas sim de diferenciação, criação, inovação. É muito tedioso ser o mesmo. Não devemos excluir a identidade, se ela dá prazer às pessoas, mas não devemos concebê-las como regra universal" (Foucault, 1984, apud. Macrae, 1990)

Entretanto, a resistência nunca está em uma posição de exterioridade em relação ao poder, ela sempre está dependente da situação contra a qual luta e a identidade não é operada como verdade, tampouco como mentira, não constitui qualquer essencialismo, sequer resulta ou se propõe a algum universalismo; o ser, no caso dos negros, não é e também não deixa de sê-lo.

Torna-se negro por uma contingência, que mediante situações de amor e/ou ódio, produzidas por zonas de afetos e intensidades, práticas de territorialização e desterritorialização, de invenção por muitas mãos, formando uma teia através da cultura, pensada enquanto processos de resignificação, como a política de construção e desconstrução de lugares.

Dessa forma, a identidade não pode ser concebida só como o assumir, mas também o negar-se, o simular, pois nos afinamos com a concepção nietzscheana, segundo a qual todo dominador inventa o dominado, o que implica que toda resistência constitui, antes de qualquer coisa, numa (des)construção identitária.

Além disso, Nietzsche nos chama à reflexão: as palavras portam em si uma carga de significados, pois elas sempre foram inventadas pelos dominadores, sendo que o seu maior significado consiste em não representar qualquer significado, senão uma imposição do interpretar.

Neste sentido, nossa compreensão de identidade também é nula, senão concebida como uma elaboração discursiva, e concordamos com Nietzsche naquilo que defende: não existe nenhum “sentido original” para as palavras, uma vez que as próprias palavras não passam de interpretações. Portanto, a identidade é sempre situacional, manipulada, está sempre em construção e não existe em si, assim como o racismo, o anti-racismo e o próprio negro.

Não obstante esse caráter, por assim dizer, escorregadio da identidade, nos interessa, sobretudo como e porque ela é fabricada enquanto processo de produção de subjetividade e construção de modos de ser, criados de forma dissidente.

Enfim, pensando identidade como processo de produção de subjetividade e resistência, concluímos que ambas entidades estudadas aqui, portanto, mesmo com estruturas organizativas e atividades distintas, estão laçadas pela condição de racismo existente em Salvador em relação aos indivíduos concebidos como negro e por conta dessa condição comum que envolve os descendentes de africanos que foram escravizados no Brasil, desse fio, eles produzem ações dissidentes formando uma comunidade de sentido numa perspectiva étnico-racial.

BIBLIOGRAFIA

- ADESKY, Jacques d'. Racismo e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA, set. 1999.) nº 33, p. 71-86
- ALBERTI, Verena. História oral: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: FGV, CPDOC, 1990.
- ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz. Vidas por um fio, vidas entrelaçadas rasgando o pano da cultura e descobrindo o rendilhado das trajetórias culturais. Uberlândia, nº 8, jan./jun. 1993. (História & Perspectivas). p. 87-95
- ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz. Mennocchio e Rivière: "Criminosos da palavra, poetas do silêncio". In: Revista Regaste - UNICAMP, Campinas- SP, nº 2, mês (2) 1991.
- ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz. Experiência: uma fissura no silêncio. Universidade Federal da Paraíba: 1998. (mimeo).
- ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz. Breve, lento, mas compensador: a construção do sujeito nordestino no discurso socio-antropológico e biotipológico da década de trinta. Comunicação apresentada no GT: Sujeito, Indivíduo, Pessoa do VIII Encontro de Ciências Sociais do Norte/ Nordeste, 1997. Salvador, Afro-Ásia, CEAO/ EDUFBA, nº 19/20: 1997.
- APPLAH, Kwame Anthony. "Racisms". In: GOLDBERG, David Theo. Anatomy of racism. Universit of Minnesota Press, 1990. p 3-17.
- APPIAH, Kwame Anthony. In my father's house: Africa in the philosophy of culture. New York, Oxfor University Press, 1992.
- ARAÚJO, Maria do Carmo. Festa e resistência negra: o carnaval no contexto dos blocos afro Ilê Aiyê e Olodum em Salvador - Ba. Paraíba, UFPB, 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia)

- AGIER, Michel. "As mães pretas do Ilê Aiyê: Nota sobre o espaço mediano da Cultura". Salvador, Afro-Ásia, CEAO/EDUFBA, nº 18, 1998, p 53-81
- ARGIER, Michel. Espaço urbano, família e status social; o novo operariado baiano nos seus bairros. Salvador, Caderno CRH, 1990.
- ARGIER, Michel. Notes sur les relations raciales et sociales à Bahia. Salvador, ORSTROM CRH, UFBA, 1988.
- AURÉLIO, M. A. de Figueiras Gomes. Pelo Pelô: história cultura e cidade. Salvador, Editora da Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, UFBA, 1995. (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo)
- AZEVEDO, Thales. Democracia racial: ideologia e realidade. Petrópolis, Vozes, 1975.
- BACELAR, Jefferson. Etnicidade. Ser negro em Salvador. Salvador, Ianamá; PENBA, 1989.
- BAIROS, Luiza. Orfeu e poder: perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil. Salvador, Afro-Ásia, 17, CEAO/EDUFBA, 1998.
- BAIROS, Luiza. "Lembrando Lélia Gonzalez (1935 a 1994)". In: Afro-Ásia, 23, Salvador, CEAO/EDUFBA, 2000.
- BARCELOS, Luiz Cláudio. "Mobilização Racial: uma Revisão Crítica". Afro-Ásia, 17, Salvador, CEAO/EDUFBA, 1998.
- BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. 2ª edição, São Paulo: Ed. Nacional - Brasília, INL/Brasília: 1978. v.313.
- BAUDRILLARD, Jean. À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERND, Zilá. A questão da negritude. São Paulo: Brasiliense, 1984.

- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo (Clássicos: 4), 1996.
- CARVALHO, Maria Rosário de. Identidade étnica, mobilização política e cidadania. Salvador. UFBA/EGBA, 1989.
- CASTRO, Nadya Araujo et alii. Imagens e identidades do trabalho. São Paulo: Hucitec, 1995.
- CHALHOUB, Sidney. Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- CORRÊA, Carlos Humberto. História oral: teoria e técnica. Florianópolis, UFSC, 1978.
- COELHO NETO, Erelino Teixeira. Um socialismo pós-marxista?- Notas sobre uma proposta de democracia radical. Recife, 1996. mimeo.
- COELHO NETO, Erelino Teixeira. O socialismo científico e a modernidade: uma crise combinada no pensamento de esquerda. Recife -Pe, UFPE, 1987. Dissertação (Mestrado em Ciência Política).
- CERTEAU, Michel de. A cultura no plural. Campinas/ S. P.: Papirus, 1995.
- CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. 3ª edição. Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.
- DA MATA, Roberto. Carnavais, Malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- DONATO, Eronides Câmara. Identidade, identidades: um estudo sobre os trabalhadores do Serrotão. Campina Grande/PB, UFPB, 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia).
- DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURKHEIM, E. As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, Coleção Tópicos, 1996.

- DURKHEIM, E. As regras do método sociológico. 8ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FAORO, R. Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro. 5ª. edição. Porto Alegre: Editora Globo, 1979.
- FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciado em 2 de dezembro de 1979. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau ed., 1996.
- FOUCAULT, Michel. Resumo dos cursos do Collège de France 1970/1982. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir; A história da violência nas prisões. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classe. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1995. (2v).
- FERNANDES, Florestan. Significado do protesto negro. São Paulo: Cortez, 1989.
- FRY, Peter. O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a "política racial" no Brasil. São Paulo: Revista da USP, n.28, Dez-jan-fev., 1995-6.
- FRY, Peter. (et alii). Negros e brancos no carnaval da Velha República. In: REIS, J. José. (org.). Escravidão e Invenção da Liberdade, Estudo Sobre o Negro no Brasil. SP: Brasiliense, 1988.

- FREYRE, Gilberto. Casa - Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal. Recife: (CEPE) Companhia Editora de Pernambuco, 1970. (2º Tomo).
- GENOVESE, Eugene D. A terra prometida: o mundo que os escravos criaram. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- GIDDENS, A. As Conseqüências da Modernidade. SP: UNESO, 1991.
- GIDDENS, A. Admirável mundo novo: o novo contexto da política. In: Cadernos CRH, n.21. Salvador-Ba.: Centro de Recursos Humanos UFBA, 1994.
- GODI, Antônio Jorge V. Dos Santos. "Música afro-carnavalesca: das multidões para o sucesso das massas elétricas". In: SANSONE, Lívio & SANTOS, Jocélio Teles (orgs.). Ritmos em trânsito: sócio- Antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador, BA: Programa A Cor Da Bahia e Projeto S.A.M.B.A, 1997.
- GOHN, Maria da Glória. Teorias dos movimentos sociais. São Paulo: Edições Loyola, 1997. (Paradigmas Clássicos e Contemporâneos).
- GONZALEZ, Lélia & HAZENBAL, Carlos. O lugar de negro. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- GUATTARI, Felix & DELEUZE, Gilles. Mil Platôs; Capitalismo e esquizofrenia: tratado de nomadologia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, V.5. (Máquina de Guerra).
- GUATTARI, Felix & ROLNIK, Suely. Cartografia do desejo. 4ª edição. Petrópolis/R. J.: Vozes, 1996.
- GUERREIRO, Goli. Um mapa preto e branco da música da Bahia: territorialização e mestiçagem no meio musical de Salvador (1987/1997) In SANSONE, Lívio & SANTOS, Jocélio Teles (orgs.). Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador, BA: Programa A Cor Da Bahia e Projeto S.A.M.B.A, 1997.

- GUIMARÃES, Antônio Alfredo Sérgio. Racismo e grupos de cor no Brasil. Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) (27), Abril, 1995. 45-63.
- GUIMARÃES, Antônio Alfredo Sérgio. "As Elites de Cor e os Estudos das Relações Raciais". In: Tempo Social: Revista de Sociologia da USP. São Paulo. 8(2): outubro, 1996. 67-82.
- GUIMARÃES, Antônio Alfredo Sérgio. "Cor, Classe e Status nos Estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940/1960". In MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura. (orgs.) "Raça, ciência e sociedade". Rio de Janeiro, Fiocruz:1996.
- GUIMARÃES, Antônio Alfredo Sérgio. Políticas públicas para a ascensão dos negros: argumentando pela ação afirmativa. Salvador, Afro-Ásia, 18, CEAO/EDUFBA:1998.
- GUIMARÃES, Antônio Alfredo Sérgio. Política de identidades dos negros no Brasil. Rio de Janeiro, 1998, mimeo.
- GUIMARÃES, Antônio Alfredo Sérgio. Preconceito e discriminação: queixas e ofensas de tratamento desigual dos negros no Brasil. Salvador: publicação do Programa a Cor da Bahia. (Mestrado em Sociologia) - Faculdade Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. n.3(1997),- Salvador; Novos Toques,1998
- GUINSBURG, J. Raça e ciência. Perspectiva. S.P., 1960 v. I e II
- HARVEY, David. Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HANCHARD, Michel. Orpheus and power: the movement negro of Rio de Janeiro and São Paulo. Brazil, 1945-1988. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.1994.
- HANCHARD, Michel. "Americanos", brasileiros e a cor da espécie humana: uma resposta a Peter Fry". São Paulo: Revista da USP, n.71, set-out-nov,1996.

- HANCHARD, Michel. "Cinderela negra: raça e esfera pública no Brasil". Rio de Janeiro: Revista Estudos Afro-Asiáticos, n.30, 1996.
- HANCHARD, Michel. "Resposta a Luiza Bairros". Salvador, Afro-Ásia, 18, CEAO/EDUFBA:1998
- HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do espírito. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HOLANDA, Heloisa Buarque de. Impressões de viagem CPC, vanguarda e desbunde: 1960-1970. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- IANNI, Otávio. "A Racialização do Mundo". In: Tempo Social; Revista de Sociologia da USP. São Paulo, 8(1), , Maio, 1996. 1-23.
- IANNI, Otávio. Sociologia da sociologia: o pensamento sociológico brasileiro. 3ª edição. São Paulo: Editora Ática, 199.
- JONES, James E. "The Rise and Fall of affirmative Action", in Herbert Hill and James Jones (orgs.). Race in America the struggle for equality. Madison, The University of Wisconsin Press, 1993. LYOTARD, Jean- François. O pós-moderno. 4ª edição. Rio Janeiro: José Olympio, 1993.
- MACRAE, Edward. A Construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da "abertura". Campinas, SP; Editora da Universidade Estadual de Campinas: 1990.
- MAINGUENEAU, Dominique. Novas tendências em análise de discurso. Campinas, SP: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1989.
- MAIO, Marcos Chor. A história do projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil. Rio de Janeiro. IUPERJ, 1997. (Tese de Doutorado).
- MALERBA, Jurandir. Os brancos da Lei: liberalismo, escravidão e mentalidade patriarcal no império do Brasil. Maringá, EDUEM, 1994.
- MANNHEIM, Karl. Ideologia e utopia. São Paulo: Editora Globo, 1952.

- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. A sagrada família ou a crítica da crítica crítica. Lisboa: Editorial Presença, s.d.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- MARX, Karl. O 18 Brumário de Luis Bonaparte. São Paulo: Editora Estampa, 1976.
- MARX, Karl. O capital. São Paulo: Nova Cultural, 1986. (Coleção Os Economistas).
- MARTINS, José de Souza. A chegada do estranho. São Paulo: Hucitec, 1993.
- MENEZES, Marilda Aparecida de. "De Paraíba para São Paulo e de São Paulo para Paraíba" (migração, família e reprodução da força de trabalho). Campina Grande. - UFPB-II, 1985. (Dissertação de Mestrado em Sociologia).
- MONTEIRO, Tânia Penido. La voix d' Itapuã: images du passé et vision du changement. Ethnotexte d'un réseade culture populaire L'etat de Bahia, Brésil.. Aix. Université de Provence, 1993. (Tese de Doutorado).
- MONTEIRO, Tânia Penido. Etnotextos: Uma opção de pesquisa com fontes orais. Salvador, Revista FAEEBA, nº3, 1994.
- MORALES, Ana Maria. Etnicidade e Mobilização Cultural Negra em Salvador. Salvador, 1990. Dissertação do Mestrado em Ciências Sociais da UFBA.
- MUNANGA, Kabengele. Negritude: Usos e sentidos. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1988.
- NIETZSCHE, F. W. O anticristo. São Paulo: Editora Moraes, 1984.
- OLIVEIRA, Valdir Freitas & LIMA, Vivaldo Costa. Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1937.
- ORLANDI, Eni Puccinelli (org.). Discurso fundador: a formação do país e a construção de identidade nacional. Campinas/SP.: Pontes, 1993.

- ORLANDI, Eni Puccinelli. Discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez, Campinas SP: Editor da Universidade de Campinas, 1990.
- PAES, Maria Helena Simões. A década de 60: rebeldia, contestação e repressão política. 2ª edição. São Paulo: editora Ática, 1993.
- PIERSON, Donald. Pretos e brancos na Bahia. São Paulo: Nacional, 1971.
- PIERSON, Donald. Negroes in Brazil: study of race contact in Bahia. Chicago: Univresity of Chicago Press, 1942.
- REX, John. Raça e etnia. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.
- RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RISÉRIO, Antônio. Carnaval ijexá. Salvador-BA: Corrupio, 1981.
- RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. 2ª edição. São Paulo: Ed. Nacional, 1935.
- ROLNIK, Suely. Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- SADER, Eder. Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SAID, Edward W. Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo, Companhia das Letras: 1990.
- SANSONE, Lívio. "Funk baiano; uma versão local de um fenômeno global". In SANSONE, Lívio & SANTOS, Jocélio Teles (orgs.). Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis Editorial, Salvador, BA: Programa A Cor Da Bahia e Projeto S.A.M.B.A: 1997.
- SANSONE, Lívio. Negritude e racismo globais? uma tentativa de relativizar alguns paradigmas "universais" nos estudos da etnicidade a partir da realidade brasileira. Porto Alegre :Horizontes antropológicos/Religião. ano 4, n.8, p.285: 1998.

- SANSONE, Lívio. "O Local e o Global na Afro-Bahia contemporânea". Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº29, p.65-84, 1995.
- SANTA RITA, Orlando & SANTOS, Manoel Mário R. dos. Reggae: Um eco da África negra. Feira de Santana. ADANDÉ, ano 1, nº 2 outubro/novembro de 1999.
- SCHERER, WARREN, I. "O Caráter dos Novos Movimentos Sociais". In: SCHERER, WARREN I & PAULO J. Krischke (orgs.). Uma revolução no cotidiano: os novos movimentos sociais na América Latina. São Paulo: ed. Brasiliense, 1987.
- SCHWARCZ, L. Moritz. O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, L. Moritz. "Usos e Abusos da mestiçagem e da Raça no Brasil: Uma História das Teorias raciais em Finais de Século XIX". In: Afro-Ásia, n.18, Salvador, EDUFBA, 1996.
- SKIDMORE, Tomas. Brasil de Castelo a Tancredo (1964-1985). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SKIDMORE, Tomas. O Brasil visto de fora. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- SKIDMORE, Tomas. White into black. Durham and London: Duke University Press, 1993.
- SILVA, Eduardo & REIS, João José. Negociação e conflito. São Paulo: Companhia Das Letras, 1989.
- SILVA, Francisco Carlos Cardoso da. A especificidade do movimento negro no Brasil. Feira de Santana, ADANDÉ, ano 1, nº 1, abril de 1999.
- SILVA, Jonatas C. da. "História de Lutas Negras: Memórias do Surgimento do Movimento Negro Unificado na Bahia". In: Movimento Negro Unificado(1978-88). 10 anos de luta contra o racismo. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.
- SILVA, Maria Palmira. Bloco Afro Ilê Aiyê seus protestos e sua beleza: um estudo psicossocial das minorias ativas na constituição da identidade negra na Bahia. São

- Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1995. (Mestrado em Psicologia Social).
- SILVA, Maria Auxiliadora G. da. Encontro e desencontros de um movimento negro. Brasília: Fundação Palmares, 1994.
- SILVEIRA, Renato da. Os Selvagens e a Massa: O Papel o Racismo Científico na Montagem da Hegemonia Ocidental. Salvador. Afro-Ásia, nº23, CEAO/EDUFBA, 2000.
- SODRÊ, Muniz. A verdade seduzida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988.
- SOUZA, Pedro de. "A Boa Nova da Memória Anunciada". In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.). Discurso fundador: a formação do país e a construção de identidade nacional. Campinas, SP.: Pontes, 1993.
- TOURAINÉ, Alain. Crítica da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994.
- WEBER, Max. Metodologia das ciências sociais. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1992. (Partes I e II).
- WEBER, Max Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. III edição, Brasília/ DF: ed. U. N. B., 1994.
- WEST, Cornel. Questão de raça. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- VIANA FILHO, Luiz. O negro na Bahia. 2ª edição. São Paulo: ed. Martins/MEC, 1976.
- VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. A africanização do carnaval de Salvador-Ba: A recriação do espaço carnavalesco (1876-1930). São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1995. (Mestrado em História).
- VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. "Folguedos negros no Carnaval de Salvador (1880-1930)". In SANSONE, Lívio & SANTOS, Jocélio Teles(orgs.). Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador, BA: Programa A Cor Da Bahia e Projeto S.A.M.B.A: 1997.

DISCOGRAFIA

- DAÚDE. Afro Olodum multimídia. Rio de Janeiro: Natasha Records/ Sony Music, 1997. 1 compact disc, faixa 1, 3 min 4s.
- EVANGELISTA, Genivaldo. ILÊ AIYÊ. População magoada. Salvador: Estúdio WR, 1996. 1 compact disc, faixa 8, 4min 05s.
- NASCIMENTO, Gilson. Aos dezenove remos. Salvador: Estúdio WR, 1996. 1 compact disc, faixa 6, 3min 13s.
- ILÊ AIYÊ. Ilê Aiyê para somar. Rio de Janeiro: Natasha Records/Sony Music, 1999. 1 compact disc, faixa 2.
- ILÊ AIYÊ. A esperança de um povo. Salvador: Estúdio WR, 1996. 1 compact disc, faixa 2, 3min 29s.
- ILÊ AIYÊ. América Brasil. Salvador: Estúdio WR, 1996. 1 compact disc, faixa 2, 2min 35s.
- ILÊ AIYÊ. Negra tentação. Salvador: Estúdio WR, 1996. 1 compact disc, faixa 7, 3min 15s.

FONTES DOCUMENTAIS

- BOLETIM INFORMATIVO DO ILÊ AIYÊ. O mundo. Salvador. Nº 17. fev. 2001. Suplemento anual.
- CADERNO DE EDUCAÇÃO DO ILÊ AIYÊ. Salvador: Ilê Aiyê, v. 1, p. 5-32, mai. 1995.
- CADERNO DE EDUCAÇÃO DO ILÊ AIYÊ. Salvador: Ilê Aiyê. v.2, p. 1-35, jan. 1996.

CADERNO DE EDUCAÇÃO DO ILÊ AIYÊ. Salvador: Ilê Aiyê, v. 5, p. 5-51, jan. 1997.

CADERNO DE EDUCAÇÃO DO ILÊ AIYÊ. Salvador: Ilê Aiyê, v. 6, p. 9-50, fev. 1998.

CADERNO DE TESES DO XXI Congresso do Movimento Negro Unificado.

CADERNO DE TESES do XXII Congresso do Movimento Negro Unificado

Programa de Ação, Estatuto e Carta de princípios do Movimento Negro Unificado

Relação das entrevistas realizadas

Entrevista 01, realizada no bairro da Federação, no dia 23 de maio de 1998, em Salvador.

Entrevista: Arani Santana, professora e diretora do bloco

Entrevista 02, realizada na sede do Ilê Aiyê no Curuzu, no dia 20 de junho de 1998, em Salvador.

Entrevistado: Antônio Carlos dos Santos Vovô, presidente do Bloco.

Entrevista 03, realizada na Universidade Estadual da Bahia UNEB, no dia 18 de junho de 1998, em Salvador.

Entrevistado: Valdêlio Santos Silva, professor universitário.

Entrevista 04, realizada no centro da Cidade de Salvador no dia 18 de junho 1998.

Entrevistada: Suely Silva, Contadora e funcionária da Universidade Federal da Bahia, UFBA.

Entrevista 05, realizada em 22 de Agosto de 1998 em Brasília.

Entrevistada: Maria de Lourdes, professora universitária.

Entrevista 06, realizada na sede do Ilê Aiyê no Curuzu, no dia 20 de junho 1998, em Salvador.

Entrevistado: Jonatas Conceição, locutor e diretor do Bloco Ilê Aiyê.

Entrevista 07, realizada no CRH da UFBA, no dia 15 de junho de 1998, em Salvador.

Entrevistada: Luiza Bairros, professora universitária.

Entrevista 08, realizada no bairro de Ondina, no dia 21 de junho de 1998 em Salvador.

Entrevistada: Valdeci Nascimento, professora.

Entrevista 09, realizada no centro da cidade de Salvador no dia 18 de junho.

Entrevistada Cláudia Pacheco, socióloga.

Entrevista 10, realizada no dia 21 julho de 2001 no Pelourinho.

Entrevistado: Luis Alberto, Deputado Federal pelo Partido dos Trabalhadores.

Entrevista 11, realizada no centro da cidade de Salvador no dia 02 de Junho

Entrevistada: Cátia Cardoso, socióloga.

Entrevista 12, realizada no dia 22 de junho de 1998, no escritório do Deputado Federal Luis Alberto, no centro de Salvador.

Entrevistado: Edmilson Cerqueira, estudante.