

PODERES, PRODUTOS, PAIXÕES: O MOVIMENTO AFRO-CULTURAL NUMA CIDADE BAIANA

Miguel Vale de Almeida

A partir do estudo do caso da emergência do movimento *afro-cultural* em Ilhéus, Bahia, o artigo analisa como diferentes actores negociam os sentidos da cultura afro-brasileira sobre o pano de fundo de discursos hegemónicos sobre raça, desigualdade racial e representações da identidade local. Corporalidades e heranças vistas como subalternas são redefinidas em diálogo com processos globais de definição de autenticidades étnicas.

“That’s everyone’s problem today. How to love and respect what you are being taught to dissect”.

Chaim Potok, *The Promise*

I

Este artigo baseia-se em material recolhido durante trabalho de campo realizado entre Agosto de 1997 e Março de 1998, no município de Ilhéus, no Sul do estado brasileiro da Bahia¹. Nele tentarei identificar as estratégias, interesses e apropriações de vários agentes político-culturais em torno da representação da afro-brasilidade, procurando dar conta das tensões sociais que dão corpo a significados culturais de diferenciação, em jogo com estruturas de desigualdade no campo da identidade racial ou étnica. A Fundação Cultural municipal, o Conselho das Entidades Afro-Culturais de Ilhéus, os blocos carnavalescos Afro, os terreiros de candomblé e suas redes parentais e vicinais e as performances corporais como a dança afro e a capoeira foram as áreas de concentração da pesquisa.

A investigação foi enquadrada por duas outras questões: por um lado, os processos de definição de uma identidade regional distinta no seio do estado da Bahia, através de projectos de renovação desenvolvidos em torno do turismo ecológico e cultural; por outro lado, os processos mais vastos relacionados com o movimento negro na Bahia e no Brasil e os debates nas ciências sociais brasileiras sobre a questão racial. A análise destes processos

¹ A investigação é parte do projecto “Poder e Diferenciação na Costa da Bahia: Identidades Culturais, Etnicidade e Raça em Contextos Multiétnicos”, financiado pelo programa Praxis XXI e enquadrado no CEAS (ISCTE). Susana de Matos Viegas (Universidade de Coimbra) é co-participante deste projecto e colaborou estreitamente comigo durante o período da minha estadia no terreno. Uma parte significativa do material aqui apresentado é, pois, resultado de um esforço conjunto, mas as opiniões expressas são da minha inteira responsabilidade. O artigo beneficiou dos seus comentários, bem como dos de Márcio Goldman, Omar Ribeiro Thomaz e João Leal.

enquadra-se de forma crítica nos debates actuais em torno das reconfigurações identitárias no contexto da globalização e da situação pós-colonial, onde são notórios um défice de empiria etnográfica, de diálogo com a herança teórica da antropologia, bem como uma excessiva concentração em contextos anglófonos ².

Este artigo, todavia, não é um resumo da investigação. Ele pretende focar um aspecto específico: a forma como as entidades afro negoceiam a hegemonia racial no campo da cultura pública. Os depoimentos de três entrevistados escolhidos para ilustrar este caso conduzem à análise da mútua constituição da política e da hegemonia raciais, por um lado, e da reconfiguração da cultura, por outro.

II

Moacir Pinho ³ é – no presente etnográfico – o responsável pela articulação de programas relacionados com a cultura negra ou afro-brasileira ⁴ na Fundação Cultural de Ilhéus (Fundaci). A preocupação com estes aspectos fez parte do próprio programa de governo do prefeito Jabes Ribeiro. O município de Ilhéus encontra-se numa situação política *sui generis*, pois é administrado por uma coligação de esquerda, liderada pelo Partido Social Democrata Brasileiro (o mesmo do Presidente do Brasil), num estado em que, pelo contrário, o Partido da Frente Liberal, de direita, é praticamente hegemónico, devido a um sistema de clientelismo centrado na figura de António Carlos Magalhães, ex-governador do estado e hoje líder do Senado em Brasília ⁵. A fragilidade política (e financeira) do município é, pois, muito grande e a coligação necessária para o triunfo da esquerda obriga a constantes negociações de interesses sectoriais divergentes, incluindo os do movimento negro.

² Os limites dum artigo obrigam ao remetimento de certas questões para outros textos. Assim, sobre o campo pós-colonial e das reconfigurações identitárias globais, ver, respectivamente, McClintock 1997 e Hall 1997, bem como a minha recensão sobre o campo do Lusotropicalismo (Vale de Almeida 1998). Sobre as relações entre a construção da raça no Brasil e a formação social brasileira, ver Seyferth 1998 e os contributos em Maio 1998.

³ Os nomes utilizados no presente texto são verdadeiros. O trabalho de campo foi conduzido sem “agendas escondidas”, sobre assuntos públicos e tendo os meus interlocutores sido informados da natureza do meu trabalho. Esta opção comporta riscos, uma vez que as fronteiras entre o privado e o público não são consensuais. Por esta razão, censurei algumas afirmações passíveis de ferir susceptibilidades.

⁴ O uso de uma ou outra expressão corresponde, em contextos políticos explícitos, a posturas diferentes, como se perceberá com a leitura deste artigo.

⁵ O sistema clientelar baiano pode ser visto como a continuação, por outros meios, da instituição do “coronelismo”, uma forma de clientelismo eleitoral assente em redes de dependência económica, tanto mais fortes quanto mais a economia regional depender de uma monocultura (como tem sido o caso de Ilhéus, com a cultura do cacau).

Segundo Moacir Pinho, a questão “étnica” (ele hesitou em utilizar a expressão⁶) conformou-se como base do programa cultural do município, “considerando a grande expectativa criada de ter o turismo como alavanca do desenvolvimento económico”. A preocupação central consiste em especificar o que é *sui generis* na região, uma vez que “o turismo cultural é hoje a grande novidade”. Em torno do denominado “Projecto Zumbi”⁷ delinear-se, no início do mandato, vários sub projectos culturais: “Mata da Esperança”, “Medicina Popular”, “Recontar a História”, “Blocos Afro” e acções de criação de empregos para mulheres e de oficinas de percussão e dança com crianças da periferia. Comum a todos é a atenção prestada ao que se define como uma coincidência entre “minorias” e sectores marginalizados do ponto de vista socioeconómico: negros, índios, mulheres e pobres. Estes projectos têm por fim: a delimitação de uma área remanescente de mata atlântica para usufruto dos terreiros de candomblé (recolha das ervas medicinais/mágicas e realização de alguns rituais); a reconstituição da história local “do ponto de vista dos perdedores”, recuperando alguns episódios e personagens ligados às resistências indígena e negra⁸; a “recuperação do artesanato e da língua guarani”⁹; a criação de alternativas à crescente influência de formas de dança e música consideradas comerciais¹⁰.

Moacir Pinho representa na minha narrativa o militante vindo recentemente de fora (de Salvador), portador de uma agenda global, integrando a ideologia socialista, o movimento pelos direitos dos negros e o renascimento cultural afro-brasileiro. Desde cedo ligado ao Partido dos Trabalhadores, veio para Ilhéus fazer assessoria ao Movimento Sindical de Trabalhadores Rurais. Em 1997 começou a trabalhar na Fundaci. É dirigente local do Movimento Negro Unificado (MNU), frequenta o curso de Filosofia na Universidade (o seu interesse é a comparação da filosofia das religiões

⁶ Julgo que a hesitação se prende com o facto de, no senso comum brasileiro, “grupo étnico” se reportar sobretudo aos grupos indígenas a aos imigrantes europeus e asiáticos. O remetimento dos afro-brasileiros para a categoria “raça” é um problema para os activistas: a categoria do “étnico” permitir-lhes-ia inserirem-se numa lógica da diferença multicultural, escapando ao racismo; mas a raça permite-lhes estabelecer ligações trans-históricas e transnacionais com todo o “Atlântico Negro” e confere-lhes um lugar fundacional no Brasil das “três raças”.

⁷ Zumbi foi o líder do quilombo (comunidade de escravos foragidos) de Palmares, no período colonial. A sua figura tem vindo a ser recuperada pelo movimento negro como personificação da resistência à escravatura e, na última década, o estado brasileiro integrou-o no panteão de heróis nacionais.

⁸ São três: a batalha (“dos navegadores” ou “dos nadadores”) que opôs colonos a populações indígenas no período pioneiro; o caboclo Marcelino, que teria sido uma figura perseguida pelos fazendeiros do cacau e pelas autoridades, pela sua instigação à revolta social (e étnica?); e a revolta do Engenho de Santana, uma greve *avant la lettre* protagonizada por escravos, supostamente inspirada pelos ideais das revoluções Francesa e Haitiana. O interesse antropológico destes três episódios reside na fragilidade das certezas históricas e na riqueza das interpretações míticas.

⁹ Susana Viegas concentrou parte substancial da sua pesquisa nos remanescentes de indígenas e nos processos de reetnicização em curso. A atribuição da etiqueta Guarani àqueles é espúria. Ver Viegas 1998.

¹⁰ Moacir Pinho referia-se ao “tchan”, à “dança da bundinha”, etc., coreografias disseminadas pelos média e que jogam com ideias de senso comum sobre a corporalidade e a sensualidade atribuídas aos negros no esquema classificatório vigente no Brasil.

afro-brasileiras com o cristianismo e o racionalismo ocidentais) e é iniciado no candomblé. O seu percurso de vida é exemplar das interligações entre várias instituições no movimento negro brasileiro: os papéis jogados pela Igreja Católica progressista, pelo sindicalismo, pelo PT, pelo movimento negro pós anos 70 e pelos processos de reafricanização, sobretudo no “regresso” ao (e crescimento do) candomblé. O seu investimento na articulação dos blocos afro de Ilhéus e o tempo e energia dedicados à participação destes no Carnaval ofuscam quase totalmente todas as outras actividades e projectos.

O projecto em torno dos blocos de Ilhéus que Moacir Pinho pretendia instituir teve dois nomes, primeiro “Ilhéus Caboclo”, depois “Ilhéus Angola”. Estas denominações criam uma aliança simbólica entre indígenas e negros e acentuam a distinção entre as versões (as “nações”) do candomblé que só admitem as entidades de origem africana e aquelas (sobretudo “Angola”) que admitem entidades “caboclas” – que tanto podem ser espíritos de índios como de outros não africanos. Iniciado no candomblé de Salvador de “nação” Nagô, Moacir foi encontrar em Ilhéus uma realidade marcada sobretudo pela “nação” Angola ¹¹. Segundo ele, o “trabalho de identidade negra” em geral tem demasiada influência de Salvador:

... o povo negro que está em Salvador culturalmente não é a mesma coisa que o povo negro que está aqui nesta região. Em Salvador a presença e influência forte é Nagô, Nigerianos... aqui é Angola. E isso inclusive se distingue muito no candomblé. No candomblé fica bem distinto, mas na chamada cultura negra no geral não se apresenta com muita clareza, porque os instrumentos que fazem essa divulgação aqui, que são principalmente os blocos afro – o bloco afro está cumprindo um papel forte junto da comunidade negra –, o bloco afro daqui funciona por referência ao bloco afro de Salvador. Aí a ideia nossa é tentar um trabalho onde os negros em Ilhéus se identifiquem pelo que eles são, negros Angola. O que necessariamente vai relacioná-los com os povos indígenas. E isso aqui no Brasil produziu essa unidade hoje indissociável com os povos indígenas. No candomblé de Angola se manifestam os orixás africanos e os chamados caboclos indígenas. O pessoal está receptivo, até porque 90% são filhos-de-santo de terreiros de candomblé de Angola. O que estou chamando a atenção para eles é que os descendentes de africanos de Ilhéus têm essa característica. Precisa ser buscado, até para que essas manifestações aqui em Ilhéus elas deixem de ser essa coisa – vamos chamar assim, um degrau secundário do que é feito em

¹¹ Foi o médico e antropólogo Nina Rodrigues quem, no século XIX, conferiu autoridade à distinção das «nações» como sendo a continuação, no Brasil, dos diferentes grupos étnicos africanos. Para os praticantes do candomblé, as nações definem antes de mais ritos diferentes, ao nível da linguagem, toques musicais, danças e panteão de entidades. Mas todas as nações dialogam entre si e as fronteiras não são rígidas, a não ser entre as recentes minorias ortodoxas partidárias da reafricanização segundo um modelo Iorubá. Sobre Nina Rodrigues e as primeiras sistematizações racialistas no Brasil, ver Corrêa 1998.

Salvador. Até do ponto de vista económico, é uma preocupação fundamental da maioria dos grupos, das pessoas das comunidades. Eu tenho dito a eles que, além do que se pode desenvolver de progresso por aqui, espera-se ter no turismo também um recurso económico dessas comunidades; o turista não quer ir a Ilhéus para ver coisas que ele pode ver muito mais estruturadas e elaboradas em Salvador. Ele quer ver uma coisa mais própria. E o Angola é uma coisa própria.

Uma coisa eram os projectos de Moacir Pinho – este depoimento foi recolhido no início do trabalho de campo –, outra foram os desenvolvimentos. O único projecto que de facto foi avante foi o dos Blocos Afro, em grande parte devido à pressão dos próprios dirigentes dos blocos, ansiosos por garantir condições – sobretudo financeiras – para “saírem no Carnaval”. Assim, o Conselho de Entidades Afro-Culturais (CEAC) reuniu-se variadíssimas vezes, tentando definir o figurino para a intervenção de cada bloco no Carnaval. Tal passa pela definição dos temas, dos trajes, pela elaboração das músicas e canções. Mas antes de mais, tudo passa pela definição das verbas e sua distribuição. O conselho reunia inicialmente 17 entidades: 13 blocos afro, dois afoxés, uma associação de capoeira e uma levada de capoeira¹². A preparação do Carnaval, do ponto de vista das iniciativas da Fundaci, deu-se com uma série de seminários sobre auto-sustentação das entidades e sobre pesquisa e produção artística. Os seminários foram ministrados por dirigentes do Olodum e do Ilê Aiê, os dois grandes blocos afro de Salvador que têm o papel de líderes simbólicos do ressurgimento político-cultural negro na Bahia.

Quanto aos temas, Moacir queria a exploração da temática Angola e cabocla. Tentou inclusive garanti-lo promovendo a criação de um novo bloco, o Força Negra, ligado ao MNU, através da apropriação dos instrumentos e nome de um antigo bloco cujos membros (parentes entre si) se haviam convertido em massa a uma denominação evangélica¹³. A natureza incipiente dos blocos, o facto de assentarem em redes de bairro, terreiro, parentela e vizinhança, gera demasiados conflitos em torno da distribuição de verbas. Há diferenças notórias entre três blocos que funcionam com continuidade e todos os outros, resultantes de cisões recentes de blocos

¹² Como se verá adiante, um bloco afro é um grupo de pessoas que desfilam no Carnaval ao som de uma banda de percussão, com canções e coreografias elaboradas em torno de um tema. Um afoxé é um grupo de iniciados do candomblé que sai à rua no Carnaval com o propósito de mostrar em público danças que são próprias dos terreiros; uma levada da capoeira é a apresentação em desfile de um ou mais grupos de capoeiristas.

¹³ O evangelismo, sobretudo as chamadas “seitas” neopentecostais, são vistas pelos líderes do movimento negro e por pais e mães-de-santo, como a maior ameaça à religião afro-brasileira desde os tempos em que esta era proibida, pois a clientela das duas religiões é a mesma. No caso do Força Negra, os membros convertidos viriam a tornar-se numa banda musical que ganhou concursos de música evangélica. O novo Força Negra tentou utilizar o terreiro da mãe de santo (e mãe carnal) de um dos seus membros como sede e rede. Iniciado “a partir de cima”, não obteve sucesso, não tendo sequer saído no Carnaval de 1998.

maiores ou de projectos voluntaristas de grupos de amigos. Os três blocos referidos – Dilazenze, Mini Congo e Rastafari – têm a seu favor um conjunto de características: a sua ligação directa e antiga a um bloco fundador do movimento em Ilhéus, de que foram ramificações; a capacidade de auto-sustentação baseada no ancoramento vicinal; as ligações mais ou menos explícitas com comunidades de terreiro de candomblé; e as lideranças, mais articuladas com o poder municipal ou capazes de negociarem o apoio político de candidatos a deputados que recorrem aos blocos como animadores de campanhas eleitorais. Tudo isto lhes permite realizar trabalho ao longo do ano e não só no Carnaval. Se bem que esse trabalho seja sobretudo a realização de espectáculos – o que de qualquer modo permite o apuramento de músicas e coreografias, além de angariação de fundos –, no caso do Dilazenze esse trabalho envolve componentes de acção comunitária e a promoção de valores identitários e de acção na política racial.

As reuniões iniciais do CEAC eram dirigidas por Moacir Pinho e tinham lugar na própria Fundaci. À medida que o ano avançou caminhou-se no sentido da elaboração de estatutos e eleição de uma direcção. Marinho Rodrigues, líder do Dilazenze – de quem falarei adiante –, acabou sendo eleito para a direcção da entidade¹⁴, ao mesmo tempo que o seu bloco tentava promover-se na cena municipal através da realização de um espectáculo do seu grupo de dança no Teatro Municipal, no quadro de uma mostra de academias de dança e ballet, e através da realização de seminários sobre a cultura negra. Os tempos eram de clara tentativa de recuperação do fenómeno dos blocos, capitalizando a nova definição de um “Carnaval Cultural” como algo de prioritário na política municipal de promoção turística. Simultaneamente a esta coincidência de intenções, os líderes dos blocos presentes no CEAC foram paulatinamente inscrevendo-se no MNU.

Tanto nas conversas com Moacir Pinho como com os líderes dos blocos, ficou claro que a promoção de uma identidade cultural específica seria benéfica para todos os sectores da sociedade regional. Se, no seio do Brasil – mercantilizado mundialmente através de etiquetas essencialistas¹⁵ em torno da música, do ritmo, do Carnaval, da multirracialidade e da corporalidade sensual –, a Bahia surge cada vez mais como a corporização de uma africanidade fora de África, Ilhéus pretende definir-se como uma sub-especificidade baiana. Sempre o fez através dos símbolos identitários em

¹⁴ É importante referir que nada neste processo pode ser interpretado como um movimento organizado e bem oleado. As reuniões eram muitas vezes adiadas ou não tinham *quorum*, as agendas nem sempre eram explícitas, e os avanços nas decisões foram sempre lentos. Remava-se contra a impreparação associativa própria de um contexto em que a democracia é recente, as relações de patrocínio e clientelismo são antigas e o capital cultural e político dos negros tem sido cerceado. O movimento em Ilhéus é muito mais recente, fraco e instável do que nas grandes metrópoles. Tanto eu quanto Susana Viegas e a antropóloga brasileira Ana Cláudia Silva (que conduzia pesquisa paralela) ajudámos na elaboração dos estatutos e constituímos a mesa que dirigiu a eleição da direcção do CEAC.

¹⁵ E naturalizadoras do poder, já que racializadas (cf. Yanagisako e Delaney 1995)

torno da gesta pioneira dos coronéis do cacau, dos romances do primeiro Jorge Amado, de ícones de sexualidade e miscigenação como Gabriela. Mas estes símbolos ou estão conotados com a cultura das elites brancas locais ou com o ambíguo discurso sobre a harmonia racial. A construção de uma identidade negra ilheense é, pois, duplamente regional e segmentar, tendo a última que negociar, para a sua afirmação, as vantagens que pode oferecer à primeira¹⁶. A concordância tácita nos vários sectores da sociedade pode resumir-se na criação de produtos culturais performativos, baseados em artes do corpo e no prazer sensorial, a mercantilizar em conjunto com as belezas naturais, para um turismo sedento de diferenças culturais. Na economia cultural destes processos parece competir aos negros a fabricação destes produtos: e é nesta fabricação que se verifica a ambiguidade entre cooptação pela hegemonia e potencial de auto-afirmação contra-hegémónica.

Procurarei articular as opiniões de Moacir Pinho com as de Marinho Rodrigues (dirigente do Dilazenze) e de Gerson Marques (ex-responsável pelo sector de turismo municipal) de modo a transmitir uma imagem dessas articulações ambíguas entre os fenómenos apresentados no início deste texto. É necessário, todavia, contextualizar os seus discursos e práticas num trí-nómio interligado: a evolução do movimento pelos direitos dos negros, a evolução da política de representação cultural afro-brasileira, e a evolução das interpretações da política racial no Brasil.

III

Num recente balanço dos estudos sobre raça e etnicidade, Bulmer e Solomos (1998) resumem o estado da questão. Seguindo livremente o seu contributo, alguns pontos prévios podem ser propostos: 1) raça e etnicidade não são categorias “naturais”, as suas fronteiras não são fixas e a pertença não é automática; 2) tal como as nações, raça e grupos étnicos são comunidades imaginadas, entidades ideológicas e formações discursivas que dão significado social a diferenças, com consequências materiais de exclusão e inclusão; 3) a raça é um meio de representar a diferença através da transformação de atributos contingentes, como a cor da pele, em bases essenciais de identidade, o que não impede que a raça permaneça como categoria potente

¹⁶ A região tem uma produção literária muito forte, que ultrapassa Jorge Amado. A sua divulgação aumentou bastante desde a fundação de uma universidade regional. Mas os sectores negros queixam-se da invisibilidade negra nessa produção. Um professor universitário, Ruy Póvoas – que é também pai-de-santo –, promove actualmente a recuperação da literatura oral negra. Os estrangeiros que não se integram tendem, porém, a reproduzir estereótipos. No Dilazenze foi-nos mostrada uma videocassete de um programa da RTP realizado por Brandão Lucas sobre Ilhéus. Nele salta à vista o exagero iconográfico em torno de Gabriela, dado o papel fundador que a telenovela do mesmo nome teve em Portugal.

da experiência e da representação; 4) se entendermos as categorias de raça e etnicidade como recursos políticos, vemos que as identidades nelas baseadas não são apenas impostas, podendo surgir também da resistência; 5) será, pois, mais adequado falar de grupos racializados, já que a raça é um produto do racismo e não o contrário; 6) se os termos dos discursos populares e oficiais sobre raça estão sempre em fluxo, também podemos ver como os grupos subordinados podem usar a diferença para se constituírem, representarem, defenderem, apropriando-se da categoria e invertendo o seu valor, tornando positivo o que antes era negativo; 7) mas, como as identidades não são fixas – não implicando uma só política específica –, há que prestar atenção aos essencialismos que, do próprio campo subalterno, podem naturalizar e des-historicizar a diferença; 8) as ambiguidades entre multiculturalismo e cidadania advêm disto, pois a política da diferença que lhe está implícita junta, em tensão, a retórica da igualdade e a exigência da autenticidade. Quem controla, então, a definição do autêntico? (baseado em Bulmer e Solomos 1998: 822-829). Entenda-se esta apropriação como o meu “itinerário” para me orientar neste terreno. No final, acrescentarei alguns “atalhos”.

O caso brasileiro é particularmente rico para perceber as paixões, poderes e produtos associados a raça. Não cabe no âmbito deste artigo recensear o estado da arte sobre a questão racial no Brasil. No entanto, uma periodização sucinta e uma identificação de temas recorrentes é importante para compreender o contexto da política cultural identitária em Ilhéus.

Um primeiro período abrange a produção intelectual brasileira entre meados do século XIX e as primeiras décadas do século XX. No modelo explicativo do país na viragem do século era concedida prioridade à questão da raça (Schwarcz 1993)¹⁷. Tendo por paradigma as teorias europeias do evolucionismo social e do determinismo racial, prevalecia uma visão pessimista que responsabilizava a mestiçagem pela “degeneração racial” dos brasileiros e que, nas versões mais radicais, advertia para a “inviabilidade” da jovem nação. Mas o mito romântico das “Três Raças” estabeleceu a agenda da ambiguidade entre a reificação destas e a propensão miscigenadora. Embora fosse geralmente considerada como factor de instabilidade política e social, a miscigenação era interpretada também como marca de singularidade nacional e possível solução para o futuro. O problema da mestiçagem encontraria uma resposta na teoria do “branqueamento”: a superioridade ariana garantiria o desaparecimento de negros, índios e mestiços através deste processo. O contexto das produções sobre raça prendia-se não só com a construção do estado-nação, à semelhança da

¹⁷ Este texto não aborda o período anterior quer à abolição da escravatura, quer à Independência do Brasil. Sendo fundamentais para compreender a formação racial brasileira, a sua inclusão abalaria a economia deste artigo.

Europa, mas sobretudo com o problema da escravatura e sua abolição em 1888, nas vésperas da implantação da República e do seu modelo social inspirado no positivismo. As elites e o estado investiriam contra grande parte das manifestações de cultura popular que denunciasses uma herança africana, de que foram exemplos a criminalização da capoeira e a perseguição do candomblé, invocando a luta contra a superstição e as actividades marginais das camadas populares urbanas, desde então constituídas maioritariamente por negros marginalizados do processo produtivo.

Um segundo período coincide com a influência seminal¹⁸ de *Casa-Grande e Senzala* de Gilberto Freyre, publicado em 1933, e com a instauração do Estado Novo. A interpretação que Freyre propôs da formação do Brasil assentava numa análise da economia doméstica do engenho nordestino do período colonial. A suposta plasticidade cultural portuguesa, que sintetizaria a miscibilidade, a mobilidade e a aclimatibilidade, teria conduzido a um processo de não-europeização do Brasil, conseguido em grande medida graças ao papel de mediador cultural atribuído aos africanos. Acusado de criar uma imagem idílica da sociedade colonial, baseada numa visão culturalista do patriarcalismo familiar ibérico transplantado nos trópicos, o modernismo de Freyre, regionalista e conservador, por oposição ao modernismo urbano paulistano, nacionalista e modernizador, caracterizava-se pelo desejo de romper com o latente ou explícito racismo de boa parte da produção brasileira sobre o assunto, quer na versão da “inviabilidade” do país, quer na versão do “branqueamento”. Freyre distinguiria, na tradição boasiana em que ele se filiava, raça de cultura e daria uma versão da identidade nacional, em que “a obsessão com o progresso e a razão... fosse até certo ponto substituída por uma interpretação que desse... atenção à híbrida e singular articulação de tradições...” (Araújo 1994: 29). O Estado Novo procedeu também à popularização e divulgação internacional do Brasil como “democracia racial”, por oposição ao segregacionismo estado-unidense. Os fenómenos de apropriação das manifestações culturais dos descendentes de africanos e escravos pela sociedade nacional tiveram o seu ímpeto inicial nesta época, tendo sido cooptados como símbolos de brasilidade, mas enquanto representativos de uma área específica da cultura: a expressão mística, corporal, musical e sexual¹⁹.

¹⁸ A imagem não é inocente: a narrativa freyriana é, na base, uma narrativa da sexualidade e das relações entre desejo e poder num contexto duplamente hierárquico (pelo modo de produção e pela raça).

¹⁹ A defesa da legitimidade e legalidade das formas culturais africanas seria conduzida também pelos congressos afro-brasileiros de 1934 no Recife, e de 1937 em Salvador, destacando-se Gilberto Freyre no primeiro e, no segundo, Edison Carneiro. Ambos deram continuidade a um processo iniciado por Nina Rodrigues: a definição de um sentido de comunidade negra a partir da sociabilidade do candomblé, aspecto que hoje em dia os militantes negros mais marcados pelo discurso secularizante da associação entre raça e classe estão a reconhecer – além do facto de o candomblé contribuir para a construção de uma especificidade negra baiana e brasileira.

Um terceiro período, correspondente às décadas de 1950-60, é marcado pelos projectos da UNESCO. O projecto anti-racista desta organização passava pela análise da receita brasileira de “democracia racial” e do sistema de classificação supostamente não opositivo e gradativo nas classificações de cor. Segundo Maggie (1993), a pesquisa fora inicialmente pensada para a Bahia quando Arthur Ramos era o representante brasileiro na UNESCO, tendo depois sido ampliada a todo o Brasil. Por um lado, acentua-se a comparação entre o modelo racial baseado na origem ou sangue nos EUA e o modelo baseado no “fenótipo ou cor” no Brasil. Por outro, os antropólogos não deixam de reconhecer e denunciar as desigualdades sociais com base na raça (Nogueira 1955, Hutchinson 1952, Harris 1970, discutidos mais tarde por Degler 1986). Destacaram-se ainda, na época, os trabalhos de Wagley (1951) e Thales de Azevedo (1955). Segundo Hanchard (1994), a maior parte destes estudos foram re-explicações caritativas das teses de Freyre (por exemplo, Pierson 1967) ou tratamentos epifenoménicos da raça (Harris 1964). Maggie (1993), porém, discerne uma linhagem de obras que tentam aproximar os modelos da própria realidade social. Refere, como possível continuação dessa postura, DaMatta (1987), o qual, a partir do modelo origem vs. fenótipo :: EUA vs. Brasil, repensa os dois sistemas, apontando para o carácter relacional que preside à forma brasileira de classificar brancos, negros e índios, em comparação com a modalidade dual americana. As categorias classificatórias de “(mais) claro a (mais) escuro” usadas no quotidiano para referir pessoas próximas, impedem que haja “pretos/negros” ou “brancos” próximos. Estas categorias extremas só se aplicariam a terceiros distantes. Neste período são já evidentes as várias maneiras de classificar a cor: a romântica do mito fundador (branco, índio, negro); a quotidiana (de escuro a claro); e a das estatísticas oficiais e do estado (pretos, pardos, brancos e amarelos). Faltaria, então, a classificação polar, mais tardia, dos militantes negros (branco e negro). O assunto é claramente político e não apenas uma questão de sistema classificatório fora do tempo e do espaço²⁰.

Num quarto período, a partir da década de 1970 – já perante o movimento negro de influência transnacional – e com base em análise dos

²⁰ Nos anos recentes as categorias censitárias têm sido objecto de forte disputa. O movimento negro organizado – nomeadamente o MNU – defendeu que “negro” recobrisse todos os afro-descendentes, incluindo “morenos”, “pardos”. Note-se que, se moreno pertence ao idioma da cor, pardo tem historicamente recoberto as misturas mais diversas; é uma não-categoria que o senso comum equivale tendencialmente a “brasileiro”. Nas discussões em curso para o censo de 2000, o movimento propõe “afro-descendentes” (informação oral de Giralda Seyferth). Por outro lado, as preocupações classificatórias do projecto UNESCO seriam refinadas por Florestan Fernandes (1985), que estabeleceu o nexo entre classe e raça, instituindo assim uma abordagem que ainda hoje tem numerosos adeptos. Central na sua tese é a ideia de que as desigualdades raciais e o racismo teriam como causa remota o sistema escravagista e a impreparação sentida pelos ex-escravos face ao mercado de trabalho livre subsequente à abolição de 1888. Mas há que considerar que o período escravagista foi também um período de resistências, adaptações e concessões mútuas entre senhores e escravos e que os grupos sociais eram mais que dois, incluindo alforriados, mulatos com escravos etc. (ver Reis 1988, 1989).

censos, Hasenbalg e Valle e Silva (1988, 1993a e b; Hasenbalg 1979, 1985, 1995) situam a desigualdade racial no âmago das relações económicas, como servindo uma função necessária no capitalismo brasileiro. Paralelamente, demonstram que tanto regras de casamento quanto princípios de ascensão social se pautam pela diferença da cor e não pela diferença da cultura (Maggie 1993). Para esta autora, a chamada cultura negra não tem sido propriedade dos descendentes de africanos no Brasil. Ou seja, se o processo de hegemonia racial brasileira se pautou pela canibalização das “raízes” africanas pelo todo nacional, o espaço para a “cor” como recurso classificatório aumentou. Grande parte dos processos de afirmação da identidade negra nos anos recentes têm sido marcados pela afirmação de uma cultura negra, oscilando paradoxalmente entre a afirmação do contributo negro para o Brasil e uma etnicização que quer libertar a cultura negra do cadinho da brasilidade – quando este deixa de ser visto como igualitário. É assim que “negro” deixa de se referir à cor e passa a referir-se a uma “identidade”.

Mas como se manifestou a colectividade negra ao longo do período destas produções eruditas? Segundo Agier e Carvalho (1994), foram três as etapas: o período pós-abolição, que resultaria nos movimentos negros de integração da década de 1930, nas cidades do Sul; os movimentos anti-racistas dos anos 70; e a convergência de diversos meios e discursos negros e afro-brasileiros nos anos 1980-90. O racismo brasileiro do século XIX distinguia Índios de Negros, atribuindo àqueles o estatuto de Outro étnico, marginalizados da ordem nacional e não-cidadãos. Já os Negros teriam sido “integrados”, por via da cidadania oficialmente obtida após a abolição, se bem que mantidos numa posição socialmente inferior. O que actualmente se faz é produto disto: a afirmação de uma identidade negra através da produção de uma diferença cultural (Agier e Carvalho 1994: 110), em que o movimento negro se confronta com o dilema de como lidar com três identificações contrastantes: a mestiçagem, a brasilidade, a negritude (Sousa 1997: 113).

A produção do discurso de diferença fez-se sobretudo com a religião, o crescimento e a burocratização dos terreiros de candomblé e os processos de africanização das tradições ou, pelo menos, de atribuição de contornos explicitamente africanos (nas “origens” ou “raízes”) à expressão “afro-brasileiro”. A importância que ocupam os grupos culturais iniciados com os blocos carnavalescos baianos na década de 70 prende-se com a inversão de imagens negativas em positivas. Segundo Agier e Carvalho (1994: 112), as principais características destes grupos são a tendência para se transformar em associações oficiais e duradouras, lutando contra a precariedade familiar, constituindo-se como espaço de produções culturais (música, dança, teatro, poesia, iconografia, estética do vestuário e do corpo) com referências mitológicas africanas e afro-brasileiras, em espaços de sociabilidade diferen-

ciados na cidade. Em 1940 cria-se, em Salvador, o Afoxé Filhos de Gandi, a partir do movimento sindical dos estivadores, e que viria mais tarde a assumir e revelar a sua ligação ao candomblé. Nos anos 60, num período de forte industrialização e urbanização, nascem os “blocos de índio”, saídos das escolas de samba com que romperam, definindo-se implicitamente como negros, mas recorrendo a imagens de indianidade. Na década de setenta os blocos afro alinham já a identidade racial com o africanismo cultural. O renascimento do movimento político negro nas décadas de 70-80 denuncia o racismo no país, ao mesmo tempo que se iniciava o processo de re-africanização de algumas manifestações de origem negra. Em 1974, surge em Salvador o bloco afro Ilê Ayê, mais tarde seguido pelo Olodum e outros. Em 1978 funda-se em São Paulo o MNU, que proclamará uma identidade negra sob a égide da noção de “resistência”.

Embora blocos importantes sejam já empresas de vulto, engajadas no *marketing* e *merchandising* da africanidade baiana, o que os caracteriza a todos é justamente o investimento na produção cultural e no resgate das formas culturais expressivas que haviam sido apropriadas nacionalmente: dança, capoeira, música, vestuário, culinária e uma religião baseada na performatividade e na incorporação (nos dois sentidos da expressão). Ao mesmo tempo, os seus produtos estão em forte processo de internacionalização. A crescente popularidade desses produtos prende-se também com o surgimento de uma classe média negra, cujo sintoma mais notório foi o impacto que, nos anos 90, teve o aparecimento da revista *Raça Brasil*, um avatar da norte-americana *Ebony*, dedicada à afirmação de uma negritude assumida, bem vestida, consumista e etnicamente diferenciada (em que até as figuras do horóscopo são substituídas por orixás do candomblé). Os sectores mais politizados do movimento negro, com destaque para o MNU, não conseguiram ainda lidar com esta realidade, engajando-se sobretudo na luta legislativa contra o racismo e pela discriminação positiva, bem como pela criação de zonas de intersecção com as correntes políticas e sindicais.

O cientista político norte-americano Hancharid identifica mesmo uma despolitização da raça no Brasil. Tal dever-se-ia à prevalência no senso comum da ideia de democracia racial; à reprodução de estereótipos denegridores dos negros e valorizadores dos brancos; e às sanções preventivas impostas aos negros que desafiem os padrões de assimetria vigentes (sob a forma retórica: “Se você levanta uma questão racial está a ser racista”). Para Hancharid o problema fundamental reside na falta de duas componentes da política racial: poder e cultura. Na economia racial brasileira atribui-se aos negros o papel da cultura expressiva e da sexualidade. Mas o problema do culturalismo, desde que Freyre definiu as práticas afro-brasileiras como elemento da matriz nacional, leva à fetichização – uma expressão ainda mais forte que objectificação –, tornando difícil diferenciar cultura como folclore

e cultura como base de valores para a actividade ético-política (Hanchard 1994: 100). Ele não nega, todavia, a importância mobilizadora que tiveram, logo nos anos 80, as importações de elementos negros que não eram especificamente brasileiros, criadores de uma transnacionalidade da identidade dos afrodescendentes que tem raízes remotas nos primeiros pan-africanismos (e, segundo Gilroy 1987 e 1993, no próprio trânsito do Atlântico Negro no período da escravatura).

É pois complexo o processo histórico que criou zonas de contacto e mútua influência entre as reflexões sobre a raça (das ciências sociais), as políticas do Estado, as categorias do senso comum, o movimento cultural negro e o movimento político organizado. Os pontos-chaves ao longo desse processo – e que hoje emergem no movimento em Ilhéus – são a hegemonia racial brasileira, o pendor culturalista do movimento negro e as tensões entre o regional, o nacional e o global na política identitária. “Mestiçagem”, “branqueamento”, “democracia racial”, são os três nós discursivos da formação social brasileira com que se confrontam os movimentos que adoptam a política da identidade da agenda global ²¹.

IV

No cerne do calendário de eventos do movimento afrocultural e do CEAC de Ilhéus está o Carnaval. Nele se actualizam, enquanto performances, as tendências centrífugas e centrípetas da segmentação social e racial. Gerson Marques dirigiu por alguns anos os destinos da entidade turística municipal. À época da entrevista tinha-se demitido do seu cargo devido a conflitos com o actual presidente da entidade em relação ao modelo de desenvolvimento turístico local. Gerson personifica, na minha narrativa, o técnico ligado à gestão da coisa municipal, também ele oriundo de outra terra (o Rio de Janeiro) e conhecedor da economia nacional e global do turismo.

Segundo Gerson Marques, até à década de 80 ainda havia escolas de samba em Ilhéus. Eram quatro e correspondiam aos bairros mais populares e de maior concentração de população negra: Malhado, Conquista, Avenida Itabuna e Oiteiro de São Sebastião. Existiam também os blocos de arrasto (grupos de foliões de Carnaval veneziano seguindo uma banda improvisada) e os blocos afro. O precursor dos blocos afro foi o Axé Odara, cujas vitórias sucessivas no Carnaval o levaram a transformar-se em conjunto musical de actuações em hotéis e à sua emigração para a estância de turismo de massas

²¹ A produção antropológica brasileira sobre raça, identidade nacional, movimentos sociais e cidadania é extensa e muito rica. A omissão de certas referências deve-se apenas à necessidade de resumir alguns pontos – “banais” para os antropólogos brasileiros – para o leitor português.

de Porto Seguro²². As escolas terão começado a desaparecer com o choque do trio eléctrico²³, um formato difícil de conciliar com os grupos tradicionais: pela intensidade do som, espaço ocupado e clientela. Em 1984/85, quando a prefeitura ainda estava em boas condições financeiras, a tarefa dos organizadores era distribuir os recursos pelas escolas de samba, blocos afro e de arrasto. Gerson foi ocupar esse cargo no primeiro governo de Jabes Ribeiro, com um mandato de seis anos. No quarto ou quinto ano, Jabes procurou moralizar a distribuição de recursos, instituindo prémios e concursos. Com a crise financeira, Jabes seria substituído por João Lírio, seu continuador, mas menos interessado na parte cultural do Carnaval, pelo que nos finais dos anos 80 já as escolas de samba e os blocos de arrasto não desfilaram. O trio eléctrico fazia sucesso e grandes nomes vieram a Ilhéus, contratados pela prefeitura. Os conflitos entre grupos culturais e apoiantes de trios eram enormes nas reuniões de preparação. Mas a grande mudança dar-se-ia com o governo de António Olímpio, adversário político de Jabes Ribeiro. Aproveitando as obras de reconstrução da grande avenida marginal, deslocou o Carnaval para o Malhado, antecipando o evento em 22 dias. Este Carnaval passou a chamar-se Ilhéusfolia e a incluir os blocos de trio. A situação manteve-se por três anos e os blocos de trio de Ilhéus, já então três, “massacraram os blocos afro”²⁴. A ideia original do Carnaval antecipado foi de Fernando Gomes, prefeito do município contíguo de Itabuna, emulando a experiência das Micaretas²⁵. Adiantando o Carnaval duas semanas, Gomes conseguiu combater a concorrência do Carnaval de Salvador.

Com a recandidatura de Jabes Ribeiro, Gerson ficou encarregado da área do turismo. Surgiu então a ideia de fazer dois carnavais: manter o antecipado, capitalizando o crescente sucesso da música baiana no Brasil e promovendo assim turisticamente a cidade, e restaurar o doravante designado Carnaval “oficial” ou “cultural”, com a premissa de que deveria realizar-se sem trios eléctricos. Mas a situação política – dificuldades nas relações com o estado, problemas económicos deste, da região cacauera e

²² Que o local do “descobrimento” do Brasil seja hoje um local de turismo de massas é uma ironia da História que não resisto a sublinhar...

²³ O trio eléctrico era, originalmente, um pequeno carro de caixa aberta onde uma banda tocava. Hoje são camiões TIR transformados em gigantescas colunas de som. No tejadilho actuam as bandas dos chamados blocos de trio. Nos últimos anos estes trios têm sido os divulgadores da chamada Axé Music, uma popularização comercial de ritmos baianos cujo sucesso tem sido estrondoso. É deste universo que advêm artistas que penetram, à data deste texto, em Portugal, como Daniela Mercury, Banda Eva, Netinho, etc.

²⁴ A oposição entre blocos de trio (que os mais radicais apelidam blocos de branco) e os blocos afro é um tema recorrente. No Carnaval de 1998, durante o desfile, o Dilazenze entrou em conflito com um trio que passava no sentido contrário, pois este, possuidor de um «som» mais forte, não teve a delicadeza de parar de tocar. Muitos conflitos “raciais” no Brasil dão-se deste modo, deslocados para outros campos discursivos. É esta demissão da “raça” que permite que os adeptos dos blocos afro não deixem de se divertir junto dos blocos de trio, uma vez terminado o seu desfile...

²⁵ De *mi-carême*, meio da Quaresma. Estas festas realizam-se nos fins-de-semana depois do Carnaval.

da própria prefeitura – criou fortes pressões de compromisso político, na sequência de todo um debate público sobre se o Carnaval antecipado era “Carnaval de rico ou de pobre”. Havia três anos que as entidades afro não saíam. No primeiro Carnaval oficial da “retomada”, em 1997, tanto Gerson Marques como Moacir Pinho pressionaram o prefeito a subsidiar os blocos afro, mas havia conflitos na distribuição e acusações de que não valia a pena, dadas as suas fracas (isto é, amadoras e pouco espetaculares) prestações anteriores.

À parte o facto de os blocos de trio se concentrarem no Carnaval antecipado e os afro no oficial/cultural, criou-se em Ilhéus uma representação cada vez mais notória dos blocos de trio como “blocos de branco” – a desigualdade económica pode ser, e é, facilmente racializada. E vice-versa. Entretanto, o Carnaval antecipado de Ilhéus foi privatizado no ano do meu trabalho de campo. Com as ruas delimitadas por tapumes e acessos controlados mediante pagamento de bilhete, aumentou a segurança, e as cordas que envolvem os adeptos que desfilam atrás do trio eléctrico já não servem para proteger quem vai no seu interior mas sim para impedir de entrar quem não pagou acesso. Para um observador português – mas também para um brasileiro que use o sistema local de classificação fenotípica –, nada podia ser mais evidente do que a maioria branca e de classe média no interior das cordas e o facto de os seguranças que pegam a corda serem maioritariamente negros.

Gerson gostaria que se criasse um espaço ainda mais privado dentro do evento, com parte do desfile acontecendo dentro de uma espécie de sambódromo, dando azo à cobrança de um imposto que reverteria para os blocos afro. Ele identifica o principal problema destes como sendo a falta de organização. No entanto, o Dilazenze surge como exemplo de que a organização não tem que ser necessariamente empresarial para resultar. Um exemplo das qualidades do Dilazenze (extensível aos blocos Rastafari e Mini-Congo) é o facto de o bloco, a seu convite, ter participado numa acção de promoção turística de Ilhéus no principal centro comercial de Salvador. Mas nos blocos afro impera “o imediatismo, a necessidade de preparar o Carnaval e a ausência de organização política e ideológica: eles nem sabem a importância que têm aqui na cidade”. Gerson referia-se ao facto de os blocos terem o enorme potencial de se substituírem às ausentes instituições integradoras nos bairros mais pobres e à fraqueza do estado e da sociedade civil, bem como à capacidade de mobilização eleitoral que têm. A sua queixa liga-se à da ausência de sociedade civil, mesmo entre os brancos, por causa das especificidades da “civilização do cacau”. Desde o *boom* do cacau na viragem do século, as elites locais, dependentes da monocultura e das estratégias, quer dos exportadores (estrangeiros), quer das flutuações do mercado internacional, não investiram os seus lucros, antes os esbanjaram em formas de

consumo sumptuário, sem preocupação com a criação de uma dinâmica económica (e cultural) local. Uma nova elite só começou a emergir recentemente, e Gerson inclui nela o prefeito Jabes Ribeiro e seus apoiantes como sendo a primeira classe dirigente local “que não vem do cacau”. E na qual o próprio Gerson poderia ser facilmente incluído.

A sua defesa dum turismo “de qualidade”, contra uma possível imitação de Porto Seguro, tem interessantes ressonâncias do depoimento de Moacir, embora as ênfases patrimoniais sejam algo diferentes:

Você tem o que mostrar, tem história. Não basta um lugar bonito. Você tem que ter cultura? Tem. Tem que ter história? Tem. A floresta com maior biodiversidade do Planeta? Tem. Turismo cultural? Perfil perfeito: um local ligado ao processo de colonização e civilização do Brasil, capitania hereditária, a realidade do cacau toda romanceada no Jorge Amado, uma história conhecida do mundo inteiro e manifestações culturais riquíssimas como as que você está pesquisando. É Bahia e ao mesmo tempo tem uma identidade própria...²⁶

Todos os agentes locais concordam: neste cenário, o Dilazenze é o bloco excepção. É aquele que consegue manter uma actividade diversificada ao longo do ano e fazer das melhores prestações no desfile carnavalesco. Mas o que está por detrás dos elogios é também o reconhecimento de que é o bloco que mais directamente se envolve no chamado movimento afro-cultural. Nascido no bairro da Conquista, é dirigido por Marinho Rodrigues. Para o Carnaval de 98 o bloco preparou-se com um tema significativo: a história do terreiro de candomblé a partir do qual nasceu, assumindo assim essa ligação.

V

A mãe carnal e mãe-de-santo de Marinho é Hilsa Rodrigues, Mãe Hilsa. Ela reconhece mesmo que um dos momentos mais importantes para o terreiro Ewá Tombency foi o nascimento do Grupo Cultural Dilazenze, em 22 de Fevereiro de 1986. A proximidade do terreiro com o Dilazenze ultrapassa a relação de parentesco. É certo que boa parte dos integrantes do grupo cultural são integrantes do terreiro de Mãe Hilsa, além de serem mesmo seus filhos carnais, como Mestre Ney, dirigente da bateria do bloco, ou netos, como é o caso de Gleide, coreógrafa do grupo de ballet afro do bloco. No entanto, a relação é ainda mais forte do que isso. Os “fundamentos” do

²⁶ Moacir sentia algum desconforto com o excesso promocional do trinómio Jorge Amado/Gabriela/Cacau, pela ausência da representação da experiência negra nesse produto.

Dilazenze estão junto dos fundamentos do terreiro. Por fundamentos entende-se as essências com propriedades sagradas que garantem a ligação entre os vivos e os antepassados da linhagem fundadora do terreiro. Pode dizer-se que se trata do “mana” próprio ao espaço da celebração dos rituais públicos. Os principais membros do Dilazenze passaram por “obrigações”, contratos com o sagrado que não podem ser desfeitos por qualquer motivo. Ao contrário das promessas católicas, que implicam o pagamento em retorno de graças recebidas, as obrigações são impostas pelos orixás, devendo ser cumpridas de modo a evitar a desgraça. Além disso, todas as vezes que o Dilazenze está prestes a sair para o desfile de Carnaval, Mãe Hilsa cuida para que tudo corra bem, fazendo uma série de obrigações – estas propiciatórias – que são oferecidas às entidades zeladoras do bloco.

O próprio Marinho dirige o Dilazenze sob a pressão de uma obrigação, cujos sete anos iniciais foram já aumentados para 21. Trata-se claramente de uma obrigação pesada, o que indicia a importância que o trabalho do bloco tem para a reprodução do terreiro e da sua comunidade. Como o terreiro se encontra com as festas religiosas totalmente públicas suspensas há alguns anos – devido a causas que não cabe aqui explicitar –, tudo indica que a concentração de esforços no bloco constitui um caso de continuação de uma acção por outros meios²⁷.

Os pontos altos da actividade anual do Dilazenze foram dois. Por um lado, a primeira apresentação pública do grupo de ballet afro num espaço claramente alheio a este tipo de manifestações – o Teatro Municipal de Ilhéus. O teatro pertence a um conjunto de infra-estruturas municipais – a outra é a Casa Jorge Amado – de representação da cultura local. Se a casa iconiza a origem ilheense do escritor (assim como uma outra instituição, o Museu do Cacau, transforma uma monocultura num facto civilizacional regional), o teatro recém-renovado indicia o desejo de regressar aos tempos de fausto e prosperidade. Dado o número elevado de academias de dança e ballet na cidade, frequentadas sobretudo por jovens do sexo feminino, de classe média-alta e em maioria brancas, o teatro organizou uma mostra dos seus trabalhos e pela primeira vez um grupo afro foi convidado a participar²⁸. As coreografias baseiam-se na reformulação de movimentos de dança próprios do candomblé, ao som quer de músicas africanas de síntese, quer dos toques de bateria elaborados por membros do Dilazenze. A estratégia

²⁷ A jovem antropóloga Ana Cláudia Silva, orientada pelo antropólogo Márcio Goldman – e minha inesperada mas bem-vinda companheira de terreno – também pesquisava este assunto. À data de publicação deste texto, Márcio Goldman retomou também a sua pesquisa junto do Ewá Tombency e do Dilazenze.

²⁸ No ano do trabalho de campo, todavia, a administração cultural da cidade convidou Zebrinha, coreógrafo do Ballet Folclórico da Bahia (Salvador) para uma oficina de dança afro. O evento permitiu legitimar a dança afro junto das academias de ballet e forneceu um treino fundamental para dirigentes de grupos afro como Gleide, do Dilazenze. Gleide prefere dizer que faz «ballet afro», distinguindo-o da «dança afro».

do grupo de dança é conferir legitimidade cultural a uma certa corporalidade, interpretada como apanágio dos negros mas, no esquema dualista cartesiano, conferidora de um estatuto de subalternidade. De modo semelhante, a capoeira tem passado pelos palcos do teatro, transformada em forma de exibição coreográfica e estética que simultaneamente afirma as interpretações sobre a sua origem como forma de resistência à escravatura, a sua brasilidade específica e a sua baianidade ²⁹.

O segundo evento foi a realização de seminários sobre a cultura negra, que tiveram lugar no próprio terreiro do Ewá Tombency. Estes seminários pretenderam abordar a experiência dos blocos afro, a presença negra em Ilhéus, a dança afro, o papel das mulheres no movimento negro, entre outros tópicos. Pouco participados, o seu principal significado foi reflectirem a tentativa do bloco e do terreiro de conferirem uma linguagem interventiva, definidora de identidade e virada para o exterior. Ao longo do ano, porém, o principal investimento concentrar-se-ia nos seguintes aspectos: garantir o funcionamento do CEAC, criando-lhe estatutos e elegendo um presidente (que viria a ser Marinho); definir regras para a participação no Carnaval e distribuição de fundos pelos blocos; ajudar na definição de temas que focassem a identidade negra regional e garantir a qualidade das prestações; participar em iniciativas públicas que promovessem os blocos como legítimos representantes de uma cultura regional específica. E fazer espectáculos em hotéis da região, para angariar fundos e – querendo-o ou não – actualizar a especificidade da cultura baiana e regional.

A participação do Dilazenze no Carnaval foi de facto qualitativamente superior. Como convidada de honra e rainha do desfile estava a “primeira dama” do Olodum, conferindo assim a legitimação do “centro da autenticidade”, Salvador. A participação no desfile consiste na saída do bloco (banda e apoiantes), dirigindo-se o cortejo até à avenida do desfile. Chegada a vez do grupo desfilar, fá-lo com quatro alas: a do grupo de dança; a das baianas, convidadas de um outro terreiro; o pequeno e improvisado carro de som (alugado pela prefeitura e utilizado à vez por todos os blocos), em que no topo vão os cantores (Marinho entre eles) e a rainha do Carnaval; e os adeptos atrás, vestindo os respectivos abadá. O evento é uma performance colectiva de música e dança, em cuja concretização se investem paixões sensoriais e identitárias, bem como rei-

²⁹ Não cabe neste artigo a abordagem da capoeira, mas trata-se de um caso estimulante para compreender as disputas em torno da autoridade das origens e da autenticidade. Em fases e contextos diferentes, a capoeira tem sido definida como africana, angolana, inventada pelos escravos, produto dos marginais do Rio (incluindo portugueses), especificamente baiana, desporto nacional brasileiro, etc., e hoje passa por um processo de exportação para todo o mundo. A construção de africanidade na capoeira é comum a todas as interpretações e faz parte do lugar que a África ocupa na «filosofia da cultura» (Appiah 1997) como lugar do imaginário onde assentariam as forças físicas, sensoriais e sensuais mais primordiais e que a modernidade tardia tentaria resgatar.

vindicações de poder, através da elaboração da demonstração pública dum produto cultural específico.

Fazendo um balanço, Marinho queixou-se do Carnaval, pela falta de organização, lamentando a ausência institucional de Gerson, cujas capacidades organizativas elogiou. As queixas de Marinho dirigem-se sobretudo a um grupo dirigente da cultura local envolvido na Fundaci (incluindo, inevitavelmente, o cargo ocupado por Moacir, na posição incómoda de intermediário entre o poder local e as entidades afro-culturais), na administração do Teatro Municipal, na Casa Jorge Amado, e na “Cultura” em geral. Trata-se dum conjunto de figuras directamente associadas ao prefeito, em que se destaca a sua esposa, detentora de um cargo oficioso na política cultural. Por exemplo, em relação a um espectáculo no Teatro Municipal com a participação do Dilazenze, Marinho afirma que:

... a gente queria atingir um público de turistas, não de nativos. Só que aí, o grande erro foi a gente ter acreditado na parceria com a Fundaci, que nos garantiu uma boa divulgação, e praticamente não existiu divulgação nenhuma. Especialmente TV, FM, carro de som, cartaz, agências de viagem, hotéis, como o próprio teatro faz. Mas nada foi cumprido. Eles não liberaram para a gente para fazer divulgação nos hotéis. Mas não liberaram porque foi para o Dilazenze. Porque ao mesmo tempo estava acontecendo um festival de balé, de academias, que eles fazem todo ano, “Dançando Ilhéus”. Todas essas academias foram liberadas antecipadamente. Quanto aos bilhetes, eles estavam temendo que nos dariam os ingressos e que na hora de prestar contas a gente não prestaria, sei lá, não estavam acreditando no trabalho, não sei. Aí começou uma série de problemas com o Dilazenze em relação à parceria.

A insinuação de desconfiança e preconceito é clara. É deste tipo de tensão que as relações entre os grupos afro e o poder local são feitas. Na avaliação que Marinho fez do Carnaval ficam claras as linhas de orientação da criação de uma identidade negra local. O problema identificado prende-se com as transformações económico-culturais do Carnaval:

Porque com o surgimento dos blocos de trio, as pessoas da periferia começaram a se sacrificar para sair nesses blocos e deixaram os afros. A gente pretende levar a discussão até essas comunidades, provocar mesmo essa discussão. Eu estava conversando com Moacir e ele disse “pôxa, o Dila foi o maior bloco, porquê?” ...

A forma de contrariar essas tendências seria o treino em cânones culturais alternativos específicos:

... e eu falei que eu acredito que seja pelo trabalho que a gente vem fazendo todo o ano, que as pessoas recuperem as suas identidades, a paixão pelo

bloco. A gente saiu na frente: eventos na quadra, os debates, as oficinas de dança, isso tudo começou porque o público da gente hoje é jovem, de jovens que não entendem nada de bloco afro, tem que preparar essas pessoas... Não sabem nada sobre a sua cultura. Tem que trabalhar essas pessoas para se valorizarem como pessoas negras, de periferia.

A definição de uma identidade negra é simultaneamente uma forma de *empowerment* dos sectores pobres e marginalizados:

Tem umas meninas que participaram na oficina de dança aqui da rua e elas dizem, a gente participando num evento promovido pelo Galera [um bloco de trio], pôxa, aquilo ali para mim vai ser, eu no meio daquele pessoal, pôxa, vai ser legal! Participando num evento do Dila ou do Rasta só vai ter pobretão, gente baixa e tal. A gente quer recuperar a auto-estima, que dançem as danças afro, que toquem, que valorizem a cultura. [Ele enfatiza os trabalhos de oficina e seminários]. Quanto mais militantes a gente tiver maior vai ser a força. Mas a maioria das pessoas que estão vindo já estão se identificando, ali está a minha verdadeira cultura. Mas precisa aprofundar mais isso. Já estamos com um projecto de realizar eventos o ano todo, com palestras, oficinas, etc.

Certos traços da cultura negra são tidos como mais representativos e precisando de recuperação como algo de etnicamente específico, a ser desbranqueado e aproveitando um movimento geral de redignificação:

Veja bem, as pessoas identificaram rapidamente o tema do Carnaval pela própria questão do terreiro. Algumas pessoas pegaram a apostila e... [reconheceram a linhagem de Mãe Hilsa], foi como se abrisse a cabeça, já tinham ouvido falar, foi rápida a identificação. Tivemos várias reuniões com pessoas da comunidade, distribuimos apostilas. Trabalho de grupos (...), Ney pegava as apostilas e distribuía aos percussionistas. Alguns ritmos foram trabalhados nesse sentido, por exemplo, o ritmo do "Agueré" surgiu nesses trabalhos de grupo. E a coreografia também. Algo que tivesse a ver com o Tombency, o Angola. Danças e toques foi tudo em cima do tema. As pessoas aderiram rapidamente ³⁰.

Não seria exagerado afirmar que o Dilazenze é o exemplo acabado da dinâmica multifacetada da política de representação cultural da identidade negra em Ilhéus: uma história legitimada nas genealogias do terreiro e que se podem projectar em África, na Bahia por inteiro e com um papel regional fundador; a íntima relação entre terreiro, comunidade vicinal, bloco, família, provendo assim uma alternativa comunitária; a definição narrativa e estética

³⁰ A questão musical não cabe no âmbito deste artigo. Mas ela é fundamental para compreender a noção de "propriedade" cultural dos grupos negros. Ver, sobre o assunto, Sansone 1998.

de temas, músicas e coreografias que definem especificidade, autenticidade e autoria; a capacidade negocial – e as dificuldades – que isso implica no quadro de uma tendência para definir o turismo cultural como salvação económica para a região, implicando a tensa relação com a prefeitura, o patrocínio político e financeiro; o movimento negro enquanto movimento político e a legitimação que se vai encontrar numa rede mundial de mercantilização das diferenças culturais.

VI

Este caso de política da representação cultural pode ser enriquecido com uma utilização dinâmica do conceito de objectificação da cultura. Segundo Handler, trata-se de “ver a cultura como uma coisa: um objecto ou uma entidade natural feito de objectos e entidades (traços)” (1988: 14 in Vasconcelos 1997: 214 e partilhado por Hayden 1996, Linnekin 1990, Turner 1991). O “valor cultura” subjacente a esta representação e processo tanto pode contribuir para processos de emancipação, como para processos de subordinação. A definição do “valor cultura” – provavelmente uma consequência inesperada da teoria antropológica, como a “raça” o foi – é de natureza global, ligada à “...expansão do mercado de bens culturais e das indústrias do lazer; a sensibilidade romântica que nasceu com a modernidade e que essas indústrias tornam acessível...; ou a incapacidade que os estados-nações revelam em substituir-se a outras instâncias de enquadramento socioeconómico e de vinculação identitária” (Handler 1988: 195, in Vasconcelos 1997: 228). Se a cultura é um “valor”, então, nas condições do triunfo global do capitalismo, a mercantilização da cultura (que, a meu ver, pressupõe a objectificação) é evidente, por exemplo, no projecto do turismo como salvação de uma economia regional. Em condições de subordinação social – e este aspecto não pode ser esquecido ao abordar o meu caso, pois não estamos perante um contexto multi-étnico de “equivalentes” e temos uma naturalização racial que se mostra no quotidiano –, o potencial emancipatório para o segmento negro será o aspecto mais importante.

O processo de emergência do discurso cultural negro no Brasil tem muito de etnicização, mas tem-no em condições globais em que é triunfante a ideia de ter que pertencer a uma de várias diferenças entre si equivalentes. É isto no quadro histórico da economia política do “Atlântico Negro” (Gilroy 1993), em que sempre houve uma circulação, forçada e voluntária, de pessoas e ideias (cf. o pan-africanismo, a *négritude*, etc.) que tinham que jogar com três níveis identitários: a comum origem africana (implicando uma construção da “África”); a diversidade étnica das origens africanas; a diversidade (e as especificidades) dos contextos coloniais com diferentes tutelas nacionais

européias e das novas nações deles emergentes. Mas, sobretudo, e a meu ver, a experiência histórica da escravatura.

Dois problemas permeiam, pois, todo o caso aqui apresentado, tornando mais complexa a questão do “valor cultura”: a raça e o seu ancoramento simultaneamente económico-político e corporal; e o que noutros contextos se definiria como mobilização étnica. A naturalização das desigualdades no Brasil (Guimarães 1995) fez-se com o uso racial da cor e da classe, contradizendo por um lado a ideia de um Brasil não-racista, e por outro empurrando os movimentos anti-racistas no sentido de reconhecerem a raça como um factor na cultura brasileira. Têm de o fazer, todavia, em tensão com hábitos de recusa das fronteiras raciais, cujo conteúdo mistificador (a “democracia racial”) não deverá impedir a sua redefinição como projecto emancipador.

Neste sentido, o caso brasileiro pode ser abordado enquanto exemplo duma dinâmica da etnicidade em que a corporalidade e a naturalização jogam um papel determinante. Como em qualquer outro caso, a etnicidade surge no exercício do poder, resultando de contradições incorporadas em relações de desigualdade estrutural (Comaroff in Wilmsen e McAllister 1996). O que temos no plano étnico são tentativas de contornar essas desigualdades através da solidariedade com base numa projectada origem comum, ou tentativas de perpetuá-las – naturalizando-as – com base na mesma projecção. É aqui que ser “negro” e ser “afro-brasileiro” se sobrepõem, mesmo quando a afro-brasilidade possa ter sido cooptada pela hegemonia cultural nacional.

Habitados que estamos a ver “eticidade” em contextos em que os grupos se diferenciam pela língua ou origem nacional/territorial, a partir do modelo romântico europeu dos povos e dos estados-nações, muitos de nós somos reticentes em aplicar o termo quando falamos dos afro-americanos em geral, em virtude da intromissão da raça como categoria naturalizadora, apenas porque o contexto do Novo Mundo não é representado como tendo “várias etnias” dentro de uma “mesma raça”. Na realidade, a diferença não é fundamental: as interpretações sobre a origem africana, sobre a experiência histórica da diáspora forçada, da escravatura e da resistência, e as produções culturais geradas nesse contexto são campos suficientes para a emergência de uma mobilização identitária colectiva. Que isto se dê num contexto em que há uma leitura e classificação socialmente construídas a partir de uma interpretação do corpo, pode constituir uma armadilha geradora de essencialismo às avessas. Mas as definições identitárias são estratégicas e, para terem efeito social, têm que ceder às regras dos modelos culturais vigentes e não ficar paralisadas por causa do cepticismo sociológico. Daí a ênfase dada – pelos poderes definidores e pelos actores sociais – às formas culturais que assentam em artes do corpo, quer sejam representações de supostas

“aptidões inatas”, quer o resultado concreto de processos mnemônicos de grupos humanos marginalizados da cultura escrita e letrada.

Usando o conceito gramsciano, Hanchard (1994) diz que a hegemonia racial brasileira é articulada através de processos de socialização que promovem a discriminação racial, ao mesmo tempo que negam a sua existência. Hanchard diz referir-se a “raça” como o uso de diferenças fenotípicas enquanto símbolos de distinção social. As relações de poder distribuem significados e práticas que depois se manifestam em relações *assimétricas* entre grupos, a raça funcionando como um canal entre a cultura e a estrutura social (Gilroy 1987). Segundo Hanchard, o problema no Brasil é o de como forjar valores contra-hegemônicos a partir dos existentes sem os reproduzir sob novas formas; e de como lutar pela igualdade face uma ideologia que diz que não há necessidade de o fazer. As práticas culturalistas do movimento negro seriam impeditivas de actividades políticas contra-hegemônicas, por causa da sua reprodução de tendências culturalistas encontradas na ideologia da democracia racial. Assim, segundo ele, a privação de recursos, a hegemonia racial e o pendor culturalista seriam os problemas que mais afectariam a solidificação do movimento negro no Brasil.

Hanchard pára justamente onde o trabalho do antropólogo (que ele não é) deve começar: na forma como as identidades se redefinem na prática política. Foi isso que pretendi demonstrar com os meus três personagens, ao mesmo tempo indivíduos e representantes de poderes e saberes distintos. Não se pode esquecer que pessoas e grupos marginalizados por razões de classe, geografia, raça, etc., podem entrar num processo de *empowerment* se aprenderem e apurarem os produtos e performances culturais negros ou afro-brasileiros, aos quais podem aceder *legitimadamente* (isto é, dentro das regras de um sistema de classificação baseado numa leitura social de traços físicos), autodefinindo-se como negros. E o sistema brasileiro é particularmente bom para permitir isto. E particularmente duro também, pois quem está no extremo final da escala claro-escuro pode ver-se socialmente constringido a adoptar a cultura afro-brasileira ou negra.

Parece ser no corpo e na corporalidade que se jogam as direcções dos trânsitos entre raça, etnicidade, valor e representação culturais, política identitária: eles permitem a identificação; a reivindicação de ascendência comum; a valorização das supostas aptidões corporais no quadro da crescente influência da ideologia da genética. No caso afro-brasileiro, o “valor cultura” acima referido assume, assim, uma dupla complexidade: tem de lidar com a herança das noções de raça; e tem como capital cultural produtos ancorados na incorporação e na corporalidade. Mas à parte a inversão de polaridade (dos atributos negativos em positivos) que aconteceu à velha separação antropológica entre raça e cultura, quando em muitos contextos europeus cultura (e etnia) ocupam o lugar vazio deixado pelo amaldiçoa-

mento da raça e, em contextos como o brasileiro, a raça parece agora querer ocupar o lugar conquistado pela cultura?

A questão fica lançada. Mas em Ilhéus, no terreno concreto, torna-se evidente a herança histórica da dupla marginalização por classe e por raça e da sobreposição do sistema de classificação à hierarquia social. O *empowerment* e a luta pela cidadania são feitos na negociação delicada dos sentidos atribuídos e dos sentidos redefinidos. O momento é tenso e denso justamente porque, tendo o idioma da culturalidade ganho um forte valor universal, a estratégia mais acessível é a do culturalismo, o qual se desdobra, por um lado, em mercantilização e objectificação cultural e, por outro, na sua corporalização – onde se aproxima perigosamente do fogo da raça. Mas quem ateou o fogo não foram os meus interlocutores. Na convivência com eles aprendi que só podemos trabalhar com as ferramentas que temos. Quando acompanhei, dançando, o Dilazenze no Carnaval, *compreendi* a enorme paixão e poder que dali emanavam. Inverti por momentos o binómio “pele negra/máscara branca” de Fanon (s.d.). Mas *nunca compreenderei* o que é ter no corpo a marca socialmente definida da subalternidade.

As paixões vividas, os poderes impostos e reivindicados, os produtos criados, não eram brincadeiras retóricas, mas subalternidades sensíveis e sentidas, em que – e para regressar à semântica do contexto português – se “dá o corpo ao manifesto”³¹.

BIBLIOGRAFIA

- AGIER, M., e M. R. CARVALHO, 1994, “Nation, Race, Culture: les Mouvements Noirs et Indiens au Brésil”, *Cahier des Amériques Latines*, 17.
- APPIAH, K. A., 1997 [1992], *Na Casa de Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura*, Rio de Janeiro, Contraponto.
- ARAÚJO, R. Benzaquen de, 1994, *Guerra e Paz. Casa-Grande e Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*, Rio de Janeiro, Editora 34.
- AZEVEDO, Thales de, 1955, *As Elites de Cor: Um Estudo de Ascensão Social*, São Paulo, C.^a Editora Nacional.
- BULMER, M., e J. SOLOMOS, 1998, “Introduction: Re-thinking Ethnic and Racial Studies”, *Ethnic and Racial Studies*, 21 (5), 819-837.
- COMAROFF, John, 1996, “Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution”, WILMSEN, E., e P. McALLISTER (eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago, University of Chicago Press, 162-184.
- CORRÊA, M., 1998, *As Ilusões da Liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*, Bragança Paulista, EDUSF.
- DaMATTÁ, R., 1987, “Digressão: A Fábula das Três Raças ou o Problema do Racismo à Brasileira”, *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*, Rio de Janeiro, Rocco.
- DANTAS, B., 1989, *Vovô Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.
- DEGLER, C., 1986 [1971], *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, University of Wisconsin Press.
- FANON, Frantz, s.d. [1952], *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris, Seuil.

³¹ À data de publicação deste artigo, o “presente etnográfico” sofreu, naturalmente, algumas mudanças: Moacir Pinho deixou o seu cargo, a aliança política municipal terminou, Gerson está de novo na entidade municipal de turismo, o Brasil entrou em crise financeira, etc. Estou convencido, porém, de que os exemplos concretos neste texto iluminam tendências que não foram radicalmente transformadas pelas circunstâncias.

- FERNANDES, F., 1985 [1965], *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, São Paulo, Ática.
- FREYRE, G., 1992 [1933], *Casa-Grande e Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, Rio de Janeiro, Record.
- GILROY, P., 1987, *There Ain't no Black in the Union Jack*, Londres, Hutchinson.
- , 1993, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso.
- GUIMARÃES, A. S., 1995, "Racismo e Anti-Racismo no Brasil", *Novos-Estudos-CEBRAP*, 43, 26-44.
- HALLI, S., 1997 [1992], *Identidades Culturais na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A Editora.
- HANCHARD, M. G., 1994, *Orpheus and Power: The 'Movimento Negro' of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*, Princeton University Press.
- HANDLER, R., 1984, "On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Québec", *Current Anthropology*, 25 (1), 55-71.
- , 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- HARRIS, M., 1964, *Patterns of Race in the Americas*, Nova Iorque, Crowell.
- , 1970, "Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity", *Southwestern Journal of Anthropology*, 26, 1-14.
- HASENBALG, C., 1979, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.
- , 1985, "Race and Socioeconomic Inequalities in Brazil", FONTAINE, P. M. (ed.), *Race, Class and Power in Brazil*, Los Angeles, Center for Afro-American Studies, University of California.
- , 1995, "Entre o Mito e os Fatos: Racismo e Relações Raciais no Brasil", *Dados*, 38 (2), 355-374.
- HASENBALG, C., e N. VALLE SILVA, 1988, *Estrutura Social, Mobilidade e Raça*, São Paulo, Vértice e IUPERJ.
- , 1993a, "Notas sobre Desigualdade Racial e Política no Brasil", *Estudos Afro-Asiáticos*, 25, 141-160.
- , 1993b, *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*, Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora.
- HAYDEN, R., 1996, "Imagined Communities and Real Victims: Self-Determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia", *American Ethnologist*, 23 (4), 783-801.
- HUTCHINSON, H., 1952, "Race Relations in a Rural Community of Bahia Recôncavo", HUTCHINSON, H. (ed.), *Race and Class in Rural Brazil*, Paris, UNESCO.
- LINNEKIN, J., e L. POYER, 1990, "Introduction" e "The Politics of Culture in the Pacific", LINNEKIN, J., e L. POYER (eds.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu, University of Hawaii Press, 4-16.
- MAGGIE, Y., 1993, "Florestan Fernandes e as Categorias Nativas", *VVAA, Encontros com a Antropologia*, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 73-83.
- MAIO, M. C., e R. V. SANTOS (eds.), 1998 [1996], *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, Fiocruz.
- McCLINTOCK, A., et al (eds.), 1997, *Dangerous Liaisons. Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- NOGUEIRA, O., 1955, "Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem", *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, vol. 1, São Paulo.
- PIERSON, D., 1967 [1942], *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact in Bahia*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- REIS, J. J. (ed.), 1988, *Escravidão e Invenção da Liberdade: Estudos sobre o Negro no Brasil*, Editora Brasiliense / /CNPq., 9-16.
- REIS, J. J., e E. SILVA, 1989, *Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SANSONE, L., e J. T. SANTOS (eds.), 1998, *Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana*, Salvador, Dynamis Editorial.
- SCHWARCZ, L. M., 1993, *O Espectáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SEYFERTH, Giralda, 1998 [1996], "Construindo a Nação: Hierarquias Raciais e o Papel do Racismo na Política de Imigração e Colonização", MAIO, M. C., e R. V. SANTOS (eds.), *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, Fiocruz, 41-58.
- SOUSA, L. V., 1997, *O Mundo de Pernas para o Ar. A Capoeira no Brasil*, São Paulo, Publisher Brasil.
- TURNER, T., 1991, "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness", STOCKING, G. W. (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, University of Wisconsin Press, 285-313.
- VALE DE ALMEIDA, M., 1988, "Por um Pós-Lusotropicalismo: Raízes e Ramificações dos Discursos Lusotropicalistas", manuscrito.
- VASCONCELOS, J., 1997, "Tempos Remotos: A Presença do Passado na Objectificação da Cultura Local", *Etnográfica*, I (2), 213-236.

- VIEGAS, S. de Matos, 1998, "Índios que Não Querem Ser Índios: Etnografia Localizada e Identidades Multi-Referenciais", *Etnográfica*, II (1), 91-112.
- WAGLEY, Ch., 1951, *Race and Class in Rural Brazil*, Paris, UNESCO.
- WILMSEN, E., e P. McALLISTER (eds.), 1996, *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago, University of Chicago Press.
- YANAGISAKO, S., e C. DELANEY (eds.), 1995, *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis*, Nova Iorque e Londres, Routledge.

Miguel Vale de Almeida

POWERS, PRODUCTS, PASSIONS:
THE AFRO-CULTURAL MOVEMENT
IN A TOWN OF BAHIA, BRAZIL

Focusing on the town of Ilhéus, Bahia, the article analyses how different actors negotiate the meanings of Afro-Brazilian culture against the background of hegemonic discourses on race, racial inequality and local politics. By means of redefining as positive bodily performances seen as essentially African and Black, the movement is engaged in a dialogue with contemporary global definitions of cultures as specific and authentic products, thus setting the stage for strategies of empowerment.

Departamento de Antropologia do ISCTE
Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)
miguel.almeida@iscte.pt