

Capítulo 3 - O Local e o Global

na afro-bahia de hoje

Vera Ribeiro (transl.)
Livio Sansone

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANSONE, L. O Local e o Global: na afro-bahia de hoje. In: *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil* [online]. Salvador: EDUFBA, 2003, pp. 140-163. ISBN 978-85-232-1197-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Capítulo 3

O Local e o Global na afro-bahia de hoje

Vimos que a cultura afro-baiana tradicional, apesar de freqüentemente celebrada por suas supostas raízes locais, tem importantes ligações transnacionais. As novas formas que a cultura negra vem assumindo na Bahia urbana tem uma orientação bem mais internacional, nem que seja apenas pelo fato de a região vir ficando cada vez mais exposta à globalização. Na verdade, o ressurgimento étnico (a redescoberta do específico) e o desenvolvimento de um sistema mundial de cultura (a generalização do específico) não precisam ser antitéticos. Considero proveitoso pensar nesses processos recentes como uma “heterogeneização global”.

A globalização ocorre através de uma troca desequilibrada de bens, símbolos e produtos culturais. Existem Primeiros Mundos e Terceiros Mundos, pontos intermediários e periferias, e ainda pontas doadoras e receptoras (Wallerstein, 1974). Isso é válido apesar de as posições e as relações de poder nos fluxos globais nem sempre serem fixas e poderem variar de acordo com os tipos de bens produzidos e circulados. Existem, por exemplo, cidades que são centros econômicos, mas são periféricas na disseminação daquela que podemos chamar de cultural popular global(izada), e cidades que são importantes pólos produtores de ícones e mercadorias associadas à tal cultura popular global que porém são relativamente marginais nos fluxos da globalização econômica e financeira (Hannerz, 1993); Appadurai, 1990). Para alguns teóricos, o efeito do processo de globalização, inclusive a distribuição mundial dos meios de comunicação de massa e a mercantilização da cultura popular (Sklair, 1991; Canclini, 1988 e 1993) tem sido positiva. Esses estudiosos identificam um aumento da crioulização e da popularização de

estilos de vida cosmopolitas, processo de que todos nós somos partícipes e espectadores (Hannerz, 1991). Outros são mais apocalípticos em suas visões do futuro (Went, 1996). Para estes, a globalização aniquila as respostas locais e reduz os direitos civis nas regiões avançadas - as regras da aldeia global são ditadas exclusivamente pelo capitalismo. Em contraste, pretendo argumentar que a globalização contém os dois aspectos: mais do que nunca, ela trouxe uma conscientização dos produtos, estilos de vida, símbolos e culturas locais de regiões muito distantes, porém, ao ampliar substancialmente os horizontes em que as pessoas em nível local avaliam suas realizações, a globalização também aumenta o sentimento de relativa privação. Esse sentimento, por sua vez, pode reduzir a capacidade de desenvolver os recursos locais tradicionais e as estratégias de sobrevivência, e fomentar a busca de novas vias de mobilidade social como, por exemplo, a emigração (Sansone, 1992). Pode ainda estimular novas formas de protesto (Walton & Seddon, 1994).

Um bom exemplo da “heterogeneização global” é o aumento das trocas simbólicas em toda a área do que Gilroy chamou de Atlântico negro. Por um lado, essa troca homogeneiza os estilos e a música dos jovens negros que vivem em países diferentes - o reggae e o hip-hop são outros exemplos de um processo que já havia iniciado com o jazz e o blues. O processo, pelo qual se criam esses novos estilos da juventude negra, parcialmente em resposta à falta de status e de oportunidades, parece ser semelhante em diferentes países (Hebdige, 1979; Gilroy, 1987 e 1993). Esse intercâmbio oferece aos negros novas oportunidades de redefinirem a “diferença” negra nas sociedades ocidentais, estetizando a negritude, por exemplo, através de estilos (juvenis) altamente visíveis e da música popular.

As tendências convergentes em culturas locais anteriormente negras e o surgimento de uma cultura negra internacional resultam de uma série complexa de fatores econômicos e culturais. Alguns fatores estruturais determinantes no meio dos negros de ambos os lados do Atlântico têm convergido (cf. Patterson, 1973, p. 237). Embora o tamanho e a posição social das populações negras variem consideravelmen-

te em cada país, e cada qual tenha seu próprio sistema de relações raciais e de história dos negros, estes parecem ter posições similares. Nos Estados Unidos, na América Latina e nos países da Europa Ocidental que tiveram uma diáspora caribenha (França, Grã-Bretanha e Holanda), os negros têm historicamente uma enorme representação entre os que vivem nas margens do mercado de trabalho. Nos últimos dez a vinte anos, a reestruturação da economia mundial, ao tornar cada vez mais flexível o processo de produção, deixou claro que os períodos de recessão e crescimento ocorrem de acordo com “leis” globais, que têm conseqüências similares no mercado de trabalho dos diversos países (Kolko, 1988, p. 305-342). Essa mudança estrutural tendeu a agravar a situação trabalhista dos negros (Wilson, 1987) e a bloquear as vias de mobilidade social que, até dez anos atrás, eram oferecidas a um grande número de negros. Os tipos de empregos no setor público, na educação e na indústria pesada que haviam permitido essa mobilidade foram reduzidos ou perderam parte de sua atração. Paralelamente à globalização da economia, a divisão do trabalho, que se baseia não apenas na classe, mas também na divisão etno-racial e nas características culturais, vem-se tornando cada vez mais transnacional. Ao mesmo tempo, numa multiplicidade de países diferentes, as atividades, os bairros, as características e as atitudes geralmente vistos por brancos e negros como “tipicamente negros” parecem estar-se tornando mais semelhantes. Esses estereótipos internacionais costumam implicar uma associação simbólica da negritude com o lazer e a naturalidade, e são mais ou menos reinterpretados dentro de cada sistema local e específico de relações sociais e cada cultura negra.

A internacionalização da cultura negra é também, evidentemente, produto da ação das próprias pessoas de cor. No capítulo anterior, vimos que importantes canais de comunicação internacional entre negros de diferentes países existem há muito tempo. Eles foram possibilitados pelos vínculos coloniais e pelas conseqüentes línguas, igrejas e esportes comuns, que mantiveram os canais de interação depois da independência. Entretanto, embora os contatos entre negros que falam uma mesma língua tenham sido relativamente intensos, até recente-

mente o intercâmbio cultural entre, de um lado, os negros de língua francesa, espanhola e portuguesa e, de outro, os de língua inglesa, foi relativamente limitado (Spitzer, 1989), à medida que pequenas elites intelectuais e artísticas de diferentes países foram criando suas próprias comunidades na Nova York do Harlem, nos anos vinte, e, em torno da noção de negritude, em Paris, nos anos trinta (Löwenthal, 1972, p. 282; Stovall, 1996). Nas últimas poucas décadas, entretanto, o intercâmbio cultural entre essas populações acelerou-se com uma velocidade notável.

Primeiro, existe o efeito bilateral da indústria fonográfica, da indústria da moda e da televisão. Por um lado, a mídia e a indústria da cultura distribuem pelo mundo inteiro imagens e estereótipos brancos sobre as pessoas negras. Essas imagens, assim como a visão dos negros como pessoas sensuais e naturais, acabam influenciando a auto-imagem e as visões de mundo dos negros e brancos no mundo inteiro. Por outro lado, os meios de comunicação mais velozes, a televisão por um custo mais baixo, o cinema, as videolocadoras, a indústria da música e a propaganda levam mais informações e poderosos símbolos coletivos de culturas (negras) distantes para um número maior de negros do que em qualquer época anterior.

Segundo, nos últimos cem anos, com uma aceleração nas últimas décadas, a migração em massa, muitas vezes para as antigas “pátrias” coloniais, levou à formação de grandes comunidades negras em países que, até pouco tempo atrás, tinham apenas uma presença negra mínima. Essas comunidades tendem a agir como pontos de ligação (transmissores e receptores) transnacionais, para uma série de símbolos e mensagens relacionados à negritude.

Terceiro, o fim dos regimes militares na América Latina e no Caribe, juntamente com a abertura da região para a importação e o turismo, assim como o aumento das oportunidades de viagens internacionais, facilitaram novas oportunidades para a produção, a resistência e a formação de redes internacionais da cultura negra. Veículos importantes da internacionalização da cultura negra foram as redes de acadêmicos (particularmente os voltados para os estudos sobre os negros e os programas e intercâmbio estudantil com países africanos), os elaboradores

da política negra, os grupos militantes negros, os agentes culturais negros e os agentes de viagem da consciência negra (que levam um número considerável de negros norte-americanos para visitar lugares históricos da Diáspora negra na África Ocidental e, mais recentemente, na Bahia, Brasil), as organizações não governamentais, as igrejas e as associações de religiões afro-americanas (Palmié, 1994; Ari Oro, 1994).

A posição central dos Estados Unidos no sistema mundial de cultura também contribuiu para a globalização das culturas e identidades negras. Historicamente, os negros norte-americanos encontram-se na ponta fornecedora do intercâmbio simbólico e econômico que leva à internacionalização da cultura negra de língua inglesa (Patterson, 1973, p. 221). Isso é fato, apesar de a África ser freqüentemente celebrada como a principal fonte de inspiração cultural e de os contatos efetivos com os países africanos virem aumentando. Nas últimas duas décadas, a música reggae e o movimento rastafári, da Jamaica, foram também uma fonte importante de inspiração. Além disso, a migração de negros do Caribe, da América Latina e da própria África para os Estados Unidos diversificou a cultura negra norte-americana. Entretanto, muitos dos símbolos, dos artefatos culturais e dos ideais que são centrais para essa cultura vêm dos Estados Unidos (desde a parafernália do nacionalismo negro até produtos de beleza para negros, os modelos usados nos cabeleireiros para negros e o lema “negro é lindo”). Para as pessoas negras fora dos Estados Unidos, a orientação para os míticos “supernegros” norte-americanos torna-se uma forma de elas se diferenciarem dos brancos locais, ao mesmo tempo reivindicando a participação negra na “modernidade” e nos rituais de consumo em massa (Vianna, 1988; Sansone, 1992b). Para muitas subculturas étnicas no mundo inteiro, o uso ostensivo de símbolos comumente associados à cultura norte-americana pode se um modo de adquirir prestígio (Schlesinger, 1987).

Até aqui, a internacionalização da cultura negra tem ocorrido particularmente entre os negros de língua inglesa dos Estados Unidos, do Caribe e da Grã-Bretanha (Gilroy, 1987, p. 153-222). Entretanto, auxiliados pelo desenvolvimento do inglês como língua mundial e pelo crescimento da indústria musical, alguns produtos culturais da cultura negra

de língua inglesa, tais como a música soul, o reggae, a parafernália rastafári e o estilo juvenil do hip-hop, atingiram e influenciaram um grande número de negros, nas últimas duas décadas, não só no Brasil (Bacelar, 1989; Viana, 1988; Sansone, 1994), mas também nas Antilhas francesas (Giraud e Marie, 1987), na República Dominicana (Venicz, 1991) e mesmo na África. O impacto deste processo no Brasil, e sobretudo na Bahia, tem sido particularmente pronunciado.

Uma nova cultura negra baiana: a cultura negra como cultura jovem

Na Bahia de hoje, em termos gerais, os jovens de cor constroem sua negritude principalmente administrando a aparência física — através de tentativas visíveis e às vezes dramáticas de reverter o estigma associado ao corpo negro. O “cabelo pixaim” é transformado num penteado afro e os “lábios grossos” em lábios sensuais e mais naturais. O julgamento pejorativo de muitos baianos de tez (mais) clara, no sentido de que os baianos mais escuros preferem roupas espalhafatosas e não conseguem vestir-se com bom gosto (“os pretos são salientes ou presepeiros”) é subvertido pela criação de uma nova aparência e uma nova moda negras, que se inspiram, em particular, numa reinterpretação da África, da América do Norte negra e da moda juvenil em geral.

Pode-se dizer que a negritude da nova geração vem adotando formas mais explícitas e até mais francas do que as gerações anteriores. As mudanças na identidade e na cultura negras, entre os jovens, são produtos de dois fatores. Existe a crise econômica que frustra as expectativas das pessoas no trabalho e há também um forte desejo de ser alguém, de estar inserido num grupo e de consumir ostensivamente no horário público de lazer. Nem o protesto político de tipo tradicional, como os partidos políticos, os sindicatos e as associações comunitárias, nem as formas tradicionais de cultura negra são vistos por esses jovens como veículos viáveis dessa nova mistura de insatisfação e desejo. As frustrações, por sua vez, aumentam a importância do consumo e do lazer ostensivos, na busca de status, dignidade e respeito.

Talvez o principal fator novo da nova identidade negra esteja em que ela se baseia na cor — na consciência da cor, no orgulho negro e na administração e apresentação originais do corpo negro — e não numa identificação com os aspectos mais tradicionais da cultura negra e numa efetiva participação neles. Esses aspectos tradicionais, dentre os quais o mais importante é o sistema religioso do candomblé e seu complexo conjunto simbólico, constituem o que tem sido convencionalmente chamado, na Bahia, nas últimas décadas, de cultura negra ou cultura afro-baiana, pelo Estado, pelas agências culturais e de turismo, pelos intelectuais negros e por parte do clero.

A diminuição da centralidade do candomblé, na definição do que é ser negro hoje em dia na Bahia, também se relaciona com o processo de secularização entre os jovens em geral. Nas duas áreas de meu estudo na Grande Salvador — Camaçari e a Cidade Baixa — os jovens são menos religiosos do que seus pais e freqüentadores menos assíduos da Igreja Católica, das igrejas protestantes e do candomblé. Quando têm um engajamento intenso com a religião, os jovens se interessam por formas relativamente novas de religiosidade. Em Camaçari, eles têm uma grande representação nas comunidades de base, que são coletividades inspiradas na Teologia da Libertação, dentro da Igreja Católica; na Cidade Baixa, eles participam de um dos diversos centros e igrejas espíritas. Todos os poucos seguidores das religiões orientais, como o budismo, são jovens. Para alguns “negros”, principalmente os que se identificam com o movimento negro, a consciência da cor pode levar a uma redescoberta do candomblé, sob um novo prisma ético. Eles usam diacriticamente o candomblé, mais como um símbolo da negritude do que por suas propriedades religiosas ou curativas. Convém enfatizar que a estreita identificação com o candomblé — fazer parte do povo-de-santo — não corresponde, como tal, a uma intensa consciência negra. Em Salvador, 28% dos que dizem gostar muito do candomblé declaram que, no Brasil, não existe discriminação racial, em comparação com 12% dos que se dizem indiferentes ao candomblé e 13% dos que o rejeitam por completo. Em contrapartida, muitas das pessoas que são indiferentes aos sistemas religiosos afro-brasileiros acham que existem problemas raciais efetivos.

Em menor grau, essa defasagem entre a identificação com o que se costuma considerar a cultura negra tradicional e a consciência negra ou identidade negra também pode ser observada entre os participantes assíduos dos blocos afro e dos sambões, assim como entre os fãs da música axé. Essas pessoas não falam com mais veemência contra o racismo, ou a favor da identidade negra, do que outros setores da população. Na verdade, para a maioria, com a exceção parcial dos “negros” mais educados, a “cultura negra” é um momento/espço em que o indivíduo pode sentir-se à vontade como preto, comunicar-se com não pretos a partir de uma posição sólida, e até tentar seduzir os não pretos com uma negritude brincalhona e sensual, mas não se associa, como tal, com o confronto com os não negros. Como aconteceu com os escravos e os negros libertos da Bahia (Reis e Silva, 1985) e de outras regiões (Genovese, 1974), muitos dos que se vêem como negros ou pretos, no Brasil, consideram a prática de sua cultura — por exemplo, reunir-se com os amigos para tomar cerveja e tocar samba no quintal — sobretudo como um espaço/momento onde negociar espaços e momentos de liberdade com os detentores do poder, bem como para se recuperar, regenerar-se, divertir-se e conseguir a dignidade que é atacada em outros momentos. Meus informantes negros tendiam a ver a prática da cultura negra como uma válvula de escape e não como um detonador, como uma forma de fugir do racismo e não como um meio de combatê-lo em fileiras organizadas.

Isso não quer dizer que a cultura negra tradicional não seja considerada importante pelos negros jovens que se dizem negros, ou que não produza símbolos étnicos passíveis de ser utilizados na formação de uma nova identidade negra. É possível que esses jovens dançam o samba de roda tradicional com menos habilidade e freqüência do que faziam seus pais quando eram moços. Eles podem até preferir outros tipos de dança mais modernos, como o samba-reggae, a versão brasileira do hip-hop ou o funk. Entretanto, eles se inclinam mais a associar o samba de roda com a negritude do que seus pais jamais sonharam fazer.

Uma segunda característica fundamental da nova identidade negra baiana é que ela se relaciona estreitamente com a cultura juvenil e a

indústria do lazer. Ao criar essa identidade, os negros jovens não só questionam a hegemonia dos brancos, como também discutem a cultura de seus pais e aquilo que identificam como o “mundo do passado” — manifestam o desejo de ser negros e “modernos”. Na verdade, essa etnia, em vez de se impor em lugar de outras identidades sociais inspiradas na idade e na classe, combina o ser preto com o ser jovem e pertencer às classes mais baixas. Trata-se, como a maioria das novas etnicidades no contexto urbano, de uma identidade multifacetada, e não de uma identidade do tipo “ou ... ou” — algo a que Flemming Rogilds (Rogilds, 1993), referindo-se à formação contemporânea da identidade entre jovens de ascendência imigrante na Dinamarca, chamou de “juvenidades” (*youthnicities*).

Através de uma nova identidade negra, os jovens negros tentam redefinir a negritude e reverter o estigma associado à sua cor. Na tentativa de consegui-lo, tornam a negritude mais espetacular, criando novos estilos negros, em particular os que são exibidos nos espaços públicos de lazer. Esses estilos são usados para relacionar a cultura negra com os símbolos da moderna indústria cultural. Através dessa tentativa, a identidade negra transforma-se numa multiplicidade de identidades juvenis, e as novas formas espetaculares assumidas pela cultura negra têm uma estreita relação com a cultura jovem. Por sua associação intrínseca com os símbolos e, vez por outra, com as práticas da indústria cultural e da indústria da moda, essa versão juvenil publicamente exibida da cultura negra transforma-se em algo mais visível e mais acessível para os não negros, pois possibilita uma participação em tempo parcial (nos fins-de-semana, nas saídas noturnas ou durante os muitos festivais baianos).

Outra característica importante dessa nova identidade negra é sua orientação internacional. Mais do que nunca, seus símbolos étnicos não provêm apenas do universo afro-brasileiro, mas também “de fora” — da reinterpretação de símbolos e produtos culturais associados aos negros de outros países (por exemplo, das antigas colônias portuguesas na África), ou com a moderna cultura negra internacional. A nova identidade negra também se inspira na descoberta de alguns aspectos da cul-

tura afro-brasileira, em particular a música de percussão e a capoeira, que foram usadas nas últimas duas décadas por artistas importantes que faziam experiências com a música internacional (por exemplo, Paul Simon), e pelos organizadores de festivais multiculturais na Europa e na América do Norte. Essa descoberta internacional de alguns dos aspectos “autênticos” da cultura afro-brasileira é altamente celebrada por uma parte crescente da mídia brasileira. Por sua vez, aos olhos dos brasileiros comuns, este reconhecimento midiático e pela indústria musical confere autoridade àqueles que estão fazendo experiências com as “raízes” da cultura negra.

Em sua forma mais patente, a internacionalização da cultura afro-brasileira pode ser ouvida, naturalmente, na música. Em todo o Brasil, a música funk (Vianna, 1988) e o reggae têm influenciado a juventude negra nos últimos vinte anos. O funk e o reggae foram transformados no samba-reggae e, mais recentemente, nos chamados bailes funk, fenômeno que será detidamente discutido no capítulo 4.

A internacionalização também pode ser observada nas técnicas e estilos para cuidar do cabelo dos negros⁵⁷ e em seu vestuário. Outras fontes estrangeiras de inspiração têm sido a parafernália estilística associada à música reggae e ao rastafarismo, a aparência associada ao hip-hop (tais como o “jeito de bebê” — com calças de brim grandes demais que deixam à mostra a roupa de baixo — e o “andar de gorila” — um jeito de andar engraçado, embora aparentemente ameaçador, que pode ser apreciado na maioria dos video-clips dos grupos famosos de hip-hop) e, entre as pessoas mais instruídas, alguns “slogans étnicos” internacionais, sobretudo os originados nos Estados Unidos, tais como “educação multi-étnica”, “ação afirmativa” e, de alguma forma, “reparação”.

A internacionalização dos aspectos da cultura negra relacionados com o lazer também vem ocorrendo entre os jovens de outros países. No Caribe de língua inglesa, na Diáspora caribenha e africana da Inglaterra, da França e da Holanda, e também na América do Norte, esse processo está mais avançado (Sansone, 1994). A internacionalização da cultura negra baiana depara com alguns obstáculos. A Bahia fica relativamente distante dos centros de produção dos novos símbolos

negros internacionais (o eixo Estados Unidos-Jamaica-Inglaterra) — uma distância que é aumentada pelas línguas, códigos raciais e, no que diz respeito os Estados Unidos e a Inglaterra, pobreza diferentes. Em Salvador, apenas uma pequena minoria dos jovens dispõe de uma parcela de renda, digamos assim, descartável, que constitui o passaporte para o consumo associado à participação ostensiva na cultura juvenil e na cultura negra internacional. Na verdade, vemo-nos diante de um paradoxo. Por um lado, na Bahia, se comparada aos países anglófonos mencionados há pouco, as “raízes africanas” estão bem próximas, por assim dizer. Nos relatos dos viajantes dos séculos XVIII e XIX, era frequente a referência à Bahia como a Atenas negra ou a Roma negra. No século XX, a “africanidade” da cultura negra baiana tradicional fascinou vários antropólogos estrangeiros de renome (Melville Herskovits, Pierre Verger, Roger Bastide e outros). As raízes africanas da Bahia inspiraram o mais célebre escritor brasileiro contemporâneo, Jorge Amado, a música popular brasileira⁵⁸ e diversas telenovelas populares. Nos últimos anos, a “africanidade” baiana tem recebido um impulso adicional de um número pequeno, mas crescente, de negros norte-americanos que, individualmente ou em grupos, visitam diferentes lugares e festas da Bahia como parte de uma busca de “africanismos” na Diáspora negra. Por outro lado, a falta de dinheiro, a barreira da língua (o português é muito menos útil nos contatos globais do que o inglês) e a falta de experiência com a indústria internacional da mídia tornam difícil, para a Bahia, deixar de ser uma das fontes de inspiração da imageria afro-americana — e da música popular brasileira, inclusive o samba (Vianna, 1995) — e passar a ser um dos centros de produção e distribuição de símbolos negros internacionais.

Rumo um sistema mais complexo de relações raciais

Na Bahia, bem como, possivelmente, em todo o Brasil, a nova identidade negra que descrevemos continua a ser bastante moderada e só se evidencia em determinados momentos — os jovens negros não

a invocam o tempo todo. A razão principal de a nova identidade negra baiana ser episódica é que, embora parte de seus símbolos seja extraída da experiência negra nos Estados Unidos, onde as comunidades negras segregadas e confinadas em guetos são freqüentemente representadas como relativamente mais unidas e solidárias, e onde as relações raciais são mais polarizadas, ela funciona sem constituir, de fato, a expressão de uma comunidade negra coesa — uma comunidade imaginária com a qual a maioria das pessoas de cor se identifica, definida com base em bairros e recursos comuns, e com interesses e política supostamente antagônicos aos dos não negros.⁵⁹ Em Salvador, esse sentimento intenso de comunhão étnica ou racial não existe nem mesmo nos bairros em que os negros constituem a maioria esmagadora. Nessa cidade, todos os bairros de classe baixa podem ser considerados como uma comunidade negra de fato (em muitas áreas, pelos dados do IBGE, os pretos e pardos correspondem a mais de 95% da população), mas não se vêem dessa maneira: parafraseando o que disse Karl Marx sobre os proletários, eles são negros “em si”, mas não “para si”. Por exemplo, embora os não brancos de Salvador constituam quase 80% do eleitorado, as tentativas dos candidatos negros de granjear votos exclusivamente em bases étnicas quase sempre fracassaram (C. Oliveira, 1991). Os líderes comunitários (negros) raramente apelam para os sentimentos étnicos; sua retórica baseia-se muito mais na classe ou na localidade. Os bairros em que eles atuam tendem a se ver como comunidades de classe baixa (fraca, pobre, de classe baixa). Dentro dos bairros, há muitas associações comunitárias, quase todas voltadas para os habitantes de uma mesma rua ou de uma parte do bairro, e também redes informais que cuidam de mendigos, deficientes mentais e crianças abandonadas do lugar. Nos raros casos que testemunhei de debate público da questão do racismo, muitas vezes como resultado direto de eu fazer perguntas sobre a “raça”, os membros dessas organizações comunitárias sempre enfatizam que seu objetivo é unir todos os habitantes de uma certa região, independentemente da cor. Até hoje, além disso, o racismo na área de Salvador não conduziu a um grande processo de polarização étnica, e ninguém, exceto um pequeno grupo de

militantes negros, fala em termos de maiorias e minorias étnicas (segundo os quais os brancos seriam uma pequena minoria). O fato de a elite econômica ser quase inteiramente branca também não é suficiente para alimentar o surgimento de um sentimento étnico. Claramente, é preciso muito mais do que uma história cultural compartilhada e uma experiência comum de pobreza e, às vezes, até de racismo, para que na população negra emergja uma identidade etno-racial. Abordarei esse ponto mais detidamente no último capítulo.

O caráter episódico ou até fraco da identidade negra, na Bahia, não significa que os temas da cor e do racismo desapareçam da lista das tensões urbanas. De fato, existem indícios de uma possível intensificação da identidade negra e da sensibilidade à discriminação racial nos próximos anos, porque esses sentimentos são mais fortes nos setores mais dinâmicos da população e nos que são mais afetados pela “modernização”, como os jovens, as pessoas mais instruídas e as de renda mais alta. Os “pretos” sentem-se relativamente não afetados por essa discriminação, sobretudo porque, em sua vida privada, no trabalho e no lazer, eles convivem com um número menor de não negros. Os negros mais jovens e mais instruídos são muito mais sensíveis à discriminação racial. Por estarem na etapa da vida em que a personalidade se molda, eles são mais curiosos sobre a exploração de estilos de vida e de regiões da cidade que vão além das fronteiras geográficas e simbólicas de sua própria comunidade. Suas redes sociais são mais variadas e multifacetadas.

Comunidade fraca, cultura forte

A nova identidade baiana negra enfatiza alguns dos dilemas das relações raciais brasileiras. Exibe um sentimento fraco de “comunidade negra”, ao lado de uma cultura negra forte e rica, que às vezes desfruta de grande reconhecimento oficial, no qual a participação pode não estar associada a uma intensa identificação com a identidade negra. Ela mostra também que a identidade negra só se cristaliza em caráter episódico ou em momentos ritualísticos (especialmente o carnaval, no

candomblé, na capoeira, no tocar e dançar samba, no tocar os tambores ao ritmo da música afro-reggae), que o racismo declarado e sutil coexiste com momentos de cordialidade inter-racial — uma cordialidade que é concreta nos bairros da classe baixa e mais simbólica na classe média — e que, em último lugar, mas não menos importante, a democracia racial é um mito fundador das relações raciais baianas, mito este que é aceito pela grande maioria e reproduzido na vida cotidiana (Sheriff, 1995 e 2001; Segato, 1999).

Todavia, a partir do início dos anos oitenta, as relações raciais baianas entraram numa nova fase, que se caracteriza pela já mencionada combinação de democratização, recessão, internacionalização e influência dos meios de comunicação de massa. Entre os negros (jovens), isso levou a uma nova sensibilidade, em termos do que significa a cidadania e também às expectativas de vida e de consumo mais altas. Em sua maioria, essas sensibilidades e essas expectativas mais altas se frustram. Tal combinação cria novas condições para o surgimento da identidade negra num contexto novo, complexo e até confuso, que abarca elementos opostos.

Por um lado, existe o desenvolvimento de uma nova identidade negra ou, pelo menos, de um tipo de orgulho negro. Há também uma nova busca da pureza na cultura afro-baiana, sobretudo em suas dimensões religiosas, que muitas vezes se expressa pela tentativa de “reafricanizar” os cultos e os ícones através da eliminação de todos os vestígios de “mistura” e sincretismo, em especial com o catolicismo popular (Agjer, 1992 e 1995). Por outro lado, há novas formas de hibridização relacionadas com as expressões culturais e religiosas negras, como a música, o carnaval, o vestuário, o cabelo e os símbolos religiosos, e há uma nova admiração pelas pessoas de cor. Existe uma percepção mais aguda do racismo, porém o novo orgulho negro nem sempre é contra os brancos, e há também um aumento contínuo de casamentos mistos (como mostra a comparação entre as cifras dos recenseamentos nacionais de 1980, 1991 e 2000. Ver também Petruccelli 2001). Talvez possamos encarar esse novo purismo e esse novo sincretismo como respostas diferentes dadas pelas mesmas pessoas

às mesmas contradições, e talvez também possamos considerar os produtos da “reafricanização” como constructos sincréticos — de tipo mais sofisticado.

Entre meus informantes, há uma diferença significativa de gerações. Isso se dá tanto em Salvador quanto em Camaçari. Essa diferença, em termos etários, é de especial importância no tocante às atitudes em relação ao trabalho, à religião e à identidade negra. Mais do que a cor, como tal, é a combinação entre cor, classe, nível de instrução e idade, que faz a diferença em termos das opiniões, das preferências e da terminologia ligada à cor. Cada vez mais, a idade e, em segundo lugar, a cor são as lentes pelas quais o indivíduo compreende e reinterpreta sua condição de classe. Por conseguinte, a combinação da idade com a consciência da cor vai produzindo, cada vez mais, o discurso do protesto e da frustração.

A percepção da cor e a terminologia da cor são bem diferentes entre pais e filhos. Estes últimos são mais instruídos, têm mais contato com os brancos e cresceram num país que, comparado ao de uma geração atrás, é muito menos dividido em termos hierárquicos e raciais. Os jovens têm uma tendência muito maior a se definir como “negros” e conseguem verbalizar melhor o que é a discriminação racial. É entre os filhos, no entanto, que se encontra a percentagem mais alta de desemprego e um sentimento mais intenso de insatisfação com o status quo. Para esses filhos, a identidade negra, o fato de serem jovens e a posição fraca no mercado de trabalho aliam-se a expectativas mais elevadas que as de seus pais. Essa mistura pode levar a desdobramentos novos e difíceis de prever.

A identidade negra, muito embora não se traduza na filiação política, como acontece na maioria dos países do hemisfério norte — sobretudo porque as idéias dos “afro-brasileiros” e da “comunidade negra” são vistas de fora e vivenciadas por dentro como culturais e não políticas — decerto tem-se feito cada vez mais presente nas relações raciais baianas, de diversas maneiras, embora ainda não intensamente no campo da política partidária. Primeiro, na esteira da reforma constitucional radical de 1988, o Estado, tanto no nível local quanto no federal, elaborou

medidas referentes à população negra, que vão desde a criação de penas muito pesadas pelo crime de racismo (por complexas razões jurídicas, poucos foram realmente condenados até hoje por esse crime), até um reconhecimento geral da cultura negra, em particular da religião, e a criação de conselhos consultivos compostos de membros de organizações negras. Além disso, na última década, o estado da Bahia legislou a favor das religiões afro-brasileiras, incluiu símbolos associados à cultura negra em suas campanhas de propaganda e introduziu no ensino público uma disciplina chamada Cultura Africana (que, no entanto, por falta de dinheiro e de pessoal, até a publicação deste livro ainda não foi implementada) (Teles dos Santos, 2000). Tendo alguma relação com o Estado, uma certa redescoberta da negritude como uma contribuição positiva para a sociedade brasileira e, em menor grau, para a política, resultou nas atividades de algumas organizações não governamentais, das igrejas (especialmente o setor da Igreja Católica inspirado na Teologia da Libertação) e do pequeno movimento negro organizado — que embora pouco conhecido pela maioria dos brasileiros de cor, mas tem recebido uma certa cobertura nos meios de comunicação de melhor qualidade (cf. Hanchard, 2001).

Segundo, a indústria do lazer também incorporou um grande número de símbolos e sons negros, seja para impulsionar as vendas de certos produtos, seja para atrair um poder aquisitivo negro de crescimento lento, mas potencialmente muito importante. Ao fazê-lo, ela conferiu à cultura negra, em suas expressões tradicionais e mais novas, uma autoridade renovada. Isso se faz notar sobretudo durante o carnaval, quando o trabalho é suspenso e, muito mais do que no passado, o centro da cidade transforma-se num *espaço negro* — um lugar em que os símbolos negros e o ser negro podem significar status.

Terceiro, como já vimos, um número crescente de pessoas de cor, sobretudo jovens, usa politicamente uma forma de identidade negra — ainda que não seja em termos de política partidária e de votação. Essas pessoas criam e usam essa identidade para reverter o estigma, geralmente associado à negritude, mas também para questionar a visão de mundo de seus pais e conquistar seu próprio acesso específico ao con-

sumo e à modernidade. Como em outros países do Atlântico negro, também na Bahia uma nova identidade negra vem-se desenvolvendo dentro da modernidade e da pós-modernidade, e não contra elas (Gilroy, 1993, p. ix).

E nesse contexto mutável que devemos discernir as mudanças na cultura baiana negra e, como dizem muitos na mídia brasileira, a “reafricanização” da Bahia. Essa mudança é realmente complexa: exibe tendências internacionalistas e de globalização, mas continua a chamar a atenção para muitas especificidades da vida brasileira. Convém frisar que vários aspectos das relações raciais brasileiras, em particular a posição dos negros na sociedade, sempre tiveram uma importância que vai além do específico — espelhando a situação dos negros na maioria dos países do Novo Mundo. A exagerada concentração de negros entre os pobres e, especialmente, entre os “pobres indignos” (grupos como os pequenos delinqüentes, os mendigos e as prostitutas, considerados indignos de qualquer medida de bem-estar social em virtude de sua conduta imoral), bem como a prática da auto-exclusão de certos empregos e lugares, percebidos como anti-negros, são espantosamente similares, mesmo se comparados a países com a variante protestante das relações raciais (cf. Hoetink, 1967).

Além disso, a cultura negra baiana vem enfrentando tendências mais e mais globalizantes. Ela se relaciona cada vez mais com o que Paul Gilroy (1993) chama de Atlântico negro. As cinco áreas em que a globalização das relações raciais e da cultura negra baianas mostra-se mais evidente são a terminologia racial (sobretudo o termo “*black*”, usado na indústria do lazer, e o termo “*brother*”, pronunciado *brodi* — usado no tratamento dado a homens e mulheres na linguagem de rua), os ideais etno-políticos (*empowerment*/empoderamento, reparação, ação afirmativa, etc.), as preferências musicais, a “reafricanização” do sistema religioso afro-brasileiro e a administração pública do corpo negro (moda, cabelo e alguns aspectos da mímica). Outro conjunto de idéias e ideais que são profundamente afetados pela globalização, e influenciam indiretamente as relações raciais, são os que se ligam às expectativas de vida dos jovens de classe baixa,

sobretudo no tocante ao consumo ostensivo. Durante a década de noventa os calçados “Nike” ou “Turbulence” tornaram-se um símbolo de status entre os jovens das favelas baianas – mais do que já foi no passado com outros sapatos ou roupa de marca. Os desdobramentos econômicos que levaram a uma crescente geração “sem trabalho” (as cifras da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio de 1996, estimam que, em Salvador, quase 20% dos jovens, na faixa etária de 18 a 25 anos, não freqüentam a escola nem trabalham, nem mesmo na economia informal) são essenciais para determinar o contexto em que são interpretados os modernos símbolos de status — no nosso caso, amiúde associados à cultura negra internacional.

Entretanto, algumas características das relações raciais baianas — as mais relacionadas com a variante ibérica das relações raciais, tais como a combinação de um alto índice de miscigenação com um sistema de classificação racial baseado num continuum de cor, ou até com situações locais específicas — parecem não ser afetadas, em sua maioria, pelas forças da globalização. É o que ocorre, por exemplo, com as “regras” básicas das relações raciais, com as quais concorda a grande maioria dos informantes, independentemente da idade e a despeito das já citadas diferenças na maneira como os baianos negros lidam com a cor e o racismo. Essas regras podem ser consideradas “locais”. Os termos raciais são usados com cautela, mas poucos são tidos como tabus. Não é chocante um indivíduo tecer comentários negativos sobre os negros (ou os brancos), mesmo na presença deles, quando um grupo racialmente misto se reúne para tomar cerveja. A proximidade e o antagonismo coexistem no mesmo espaço: negros e não negros de posição social semelhante compartilham de muitos momentos, amiúde com sincera cordialidade, em seus bairros comuns, na rua e no trabalho. Outra abordagem do racismo comum a muitas pessoas de cor, especialmente ao lidarem com pessoas de posição social mais alta, é a tendência a procurar reduzir o racismo, em vez de combatê-lo explicitamente, através da conversa inteligente, da polidez, da aparência atraente e da exibição de símbolos de status. Um terceiro aspecto comum, apesar da preferência por cabelos louros e olhos azuis, é a força dos

discursos sobre a igualdade racial, ou seja, as versões populares do mito da democracia racial assim como as expressões de uma certa solidariedade da classe baixa: “pobre é tudo igual, não enxerga a cor”, “a gente não pode dividir nosso bairro pela cor, mas por gente que presta e gente que não presta”, “todo baiano tem pelo menos uma gota de sangue negro, de modo que não se sabe quem é completamente branco”. As brigas locais dificilmente se expressam em termos raciais, como se os vizinhos intuissem que as preferências raciais têm que ser mantidas dentro de casa, sem escalar para algo público na rua.⁶⁰ Nas áreas analisadas, é característica das relações raciais a cordialidade que rege as relações sociais entre pobres e ricos. A cordialidade representa uma alternativa estratégica à polarização racial e ao uso político coletivo da identidade negra, ao mesmo tempo que é instrumental para a articulação das tentativas individuais de superar o racismo.

Outro aspecto dos hábitos raciais que não parece ser dramaticamente afetado pela modernização e, mais recentemente, pela globalização, é a atitude geral positiva, nas classes mais baixas, para com a mistura em oposição à pureza, não só com respeito à raça, mas também à música, ao carnaval e à beleza. O sucesso do tipo físico, da música ou dos trajes de uma escola de samba é determinado pela capacidade de combinar, aos olhos do espectador, diferentes elementos e origens. A fidelidade à tradição, por mais que seja relativa ao contexto, não é o parâmetro fundamental nessa avaliação. Nos últimos séculos, inúmeros intelectuais consideraram essa aceitação e essa exaltação do hibridismo e do sincretismo como específicas da sociedade brasileira (ver, por exemplo, Freyre, 1946; Buarque de Holanda, 1973; Damatta, 1987). Assim, o exemplo baiano mostra que uma nova utilização dos símbolos negros não precisa ser automaticamente associada a um aumento da polarização étnica em moldes norte-americanos ou do noroeste europeu. Negros jovens da Bahia demonstram, entre outras coisas, que os símbolos étnicos podem hoje ser usados com mais facilidade do que no passado, não só para assinalar uma diferença, mas também para se divertir em grupo ou para impulsionar a participação simbólica de um grupo específico em alguns setores da vida urbana

moderna. Para esse grupo, a diferenciação pelo uso da etnia poder ser uma maneira de participar de uma sociedade que, em certas áreas, confere capital simbólico à extravagância e à criatividade estilística (cf. Featherstone, 1991, p. 65-82; Harvey, 1993, p. 77-82).

A terminologia da cor descrita no capítulo 1, bem como sua articulação nos discursos raciais nos bairros de classe baixa em que concentrei minha atenção, correspondem a um sistema de relações raciais que se baseia numa complexa divisão racial-cultural do mercado de trabalho e do espaço urbano. Existem empregos e lugares que “pertencem” a diferentes tipos raciais e a diferentes tipos de negros (instruídos e sem instrução, muito pobres e de classe média, assertivos em termos étnicos e “cocos” — pretos por fora e brancos por dentro) (Sansone, 1992a). Essa nova divisão em linhas raciais e de classe, que se moldou nas duas últimas décadas, vem substituindo o racismo explícito e até brutal que distinguiu as relações raciais na Bahia até o passado recente (Azevedo, 1955). Nas duas últimas décadas, as divisões raciais e culturais tornaram-se mais sutis. Funcionam, sobretudo, através de novas visões essencializantes da diferença pautada pela cor, que associam a cada fenótipo certas características psicológicas e culturais peculiares. Muitas vezes, na propaganda das redes nacionais e regionais de televisão, nas letras das canções populares e também nas conversas cotidianas sobre namoro e beleza, os pretos são associados à africanidade e ao vigor físico (nos folhetos e homepages para turistas, eles são retratados em associação com coqueiros, matas, o mar e as praias, mas não com iates e saguões de hotel), os mulatos e morenos são associados à brasilidade, ao humor e à sensualidade (a maioria dos concursos de beleza carnavalescos traz a vitória das morenas ou as exhibe entre as pretas e as brancas, sugerindo que a brasilidade ideal está no meio) e os brancos são associados ao consumo de luxo (por exemplo, carros vistosos, apartamentos caros e alta moda), com a alta tecnologia e com o poder político (muitos candidatos eleitorais de tez escura ainda tendem a embranquecer suas fotos nos cartazes e folhetos). Essas idéias abarcam tanto a cultura intelectualizada quanto

a popular, e funcionam de fora para dentro, pela ação dos não negros, mas também de dentro para fora, pela ação das próprias pessoas de cor. A maioria dos porta-vozes da comunidade negra (que abrange apenas alguns setores organizados e relativamente pequenos do total da população negra) enfatiza a diferença “natural” dos pretos: eles têm a alma mais poderosa e dançam melhor. Tais diferenças “intrínsecas”, e não apenas diferenças em termos de socialização, da educação e das oportunidades de trabalho, segundo afirmam esses porta-vozes, justificam uma liderança política e uma organização negras separadas. Como se pode ver, cada grupo contribui de maneiras diferentes para essas idéias essencializadas de raça.

No cerne dessas concepções raciais, encontra-se a idéia de que os negros se relacionam com a natureza de um modo específico, que é mais autêntico, sensual, corporal e até lúdico. O pressuposto é que os negros ainda têm a seu dispor aquilo que os brancos deixaram de ter: a proximidade da natureza e a intensidade dos sentimentos (quer se relacionem com o erotismo, o sofrimento, a amizade ou o ódio). Essa idéia, tão antiga quanto a história dos contatos entre negros e brancos no Brasil e noutros lugares, sobreviveu mas foi modificada pela inserção dos negros na sociedade e, mais especificamente, no mercado de trabalho. A reencarnação moderna dessa concepção de um tipo mais natural de pessoas tornou-se um discurso importante da sociedade (pós) moderna, que se sente demasiadamente distante da natureza, por ter levado longe demais o problema de disciplinar o corpo, interferindo na sexualidade, na procriação e na morte (ver Strathern, 1995). Assim, mais do que nunca, a sociedade brasileira parece precisar de uma categoria de *homo ludens* e/ou de “homens emotivos”. A reinvenção dos “negros” como um tipo sócio-psicológico diferente vem preencher esse vazio e, enquanto isso, oferece novas oportunidades de estetização do corpo negro e da negritude no campo do lazer.

Os negrófobos, tanto os de estilo intelectualizado (“os negros têm uma personalidade que não condiz com as leis da técnica e com a modernidade”) quanto do tipo vulgar (“isso é coisa de preto”)

contribuem, é claro, para a construção desse discurso racista e desse pensamento essencialista. Talvez a principal diferença em relação ao passado esteja em que, hoje em dia, os que podemos definir como negrófilos⁶¹ também contribuem para essa construção e, em linhas mais gerais, para a criação de culturas negras locais e nem tão locais. Existe um número crescente de negrófilos intelectualizados (antropólogos, artistas, intelectuais, estrangeiros seduzidos pela “aura de magia” da Bahia) e de negrófilos mais vulgares. Estes últimos variam desde os turistas brancos em busca de emoções tropicais fortes, que assistem e, às vezes, participam de manifestações culturais ou religiosas afro-brasileiras, até os praticantes do turismo sexual.

Essa negrofilia dos brancos alimenta-se da auto-imagem de uma parte da população negra para a qual os negros têm mais *raça* (no sentido de sabor, força e garra), mais *ginga* (como capacidade natural de se movimentar sensualmente mas de modo enganador), mais *axé* (como força espiritual) e mais *suíngue* (na dança). Esses negros usam a idéia de baianidade (que incorpora uma personalidade ao mesmo tempo lúdica, moderna e natural) para se definir, vendo-a em oposição à sua antítese, que seria o clima de São Paulo, tal como retratado nas histórias exageradas de emigrantes — frio, cinzento, acelerado demais e pouco hospitaleiro. A mídia e as agências de propaganda disseminam essas imagens, que são cada vez menos negrófobas e cada vez mais positivas. Se, na maioria das revistas brasileiras, a propaganda ainda é muito elitista e exhibe poucos rostos negros, as imagens de pessoas de cor ou de símbolos associados à ascendência africana multiplicaram-se nos cartazes de propaganda de Salvador nos últimos cinco anos. Por exemplo, muitas campanhas de saúde voltadas para a prevenção têm um “estilo afro”, alguns ônibus foram pintados com cores “africanas” (e uma nova empresa de ônibus chama-se *Axé*) e imagens de homens negros, tocando instrumentos de percussão com o torso nu, tornaram-se onipresentes na propaganda de serviços ou produtos, desde a cerveja até o Banco do Estado da Bahia e as grandes cadeias de lojas.

Atualmente, é nesse contexto que se redefine o lugar da cor na divisão do trabalho e no espaço urbano.

As mudanças na cultura baiana negra e na “reafricanização” da Bahia são realmente complexas: exibem tendências internacionais e internacionalizantes, mas continuam a nos chamar a atenção para muitas das especificidades da vida brasileira.