
INTRODUÇÃO

Apresentação

Durante o período que morei em Alagoas (de 1989 a 1996) levei comigo e guardei na minha memória as imagens de uma Salvador sendo configurada por um esteticismo de inspiração afro. Tamanha intensidade e evidência que as manifestações populares produziram neste período (a partir de 1986) me deixou propenso a fixar e freqüentemente evocar tais imagens enquanto estive fora daqui, minha cidade natal. A bem da verdade, é que quando estamos exilados, a nostalgia costuma nos levar a super dimensionar as virtudes da nossa terra e do nosso povo. Mas, nostalgias a parte, hoje, tenho a impressão de que o final dos anos oitenta, foi o momento magistral da força das manifestações culturais se impondo e abrindo caminho para sua afirmação.

Este momento sublime da afro baianidade, de emergência e mobilização dos blocos afro, rompendo as barreiras da invisibilidade, transcendendo a marginalidade e, mesmo, caindo no gosto de uma “elite” normalmente reticente à tais manifestações; tudo isto me fez acreditar na possibilidade concreta da superação da discriminação racial, por um caminho alternativo, que foi exatamente a inversão de valores, afirmação da beleza negra. Consequentemente a possibilidade de uma ressignificação da raça negra .

Tal foi a motivação que me fez apresentar um projeto de pesquisa denominado “Estética negra e auto estima” para a seleção deste mestrado. Depois de aprovado e convivendo um pouco mais na cidade é que fui sentindo a necessidade de mudar o enfoque da pesquisa, já que os primeiros contatos que tive com o campo, obrigou-me a desconstruir as imagens e as crenças que tinha sobre a “negritude”.

Assim, percebi que estava diante de um campo muito mais complexo do que imaginado inicialmente. Não obstante, creio que é imprescindível conhecer quem é o jovem negro na atualidade, para daí, poder ter algum subsídio que possa especular o impacto e o legado que o movimento afro baiano lhe propiciou.

Por conseguinte, neste trabalho propus-me a investigar e analisar algumas questões raciais tomando por referência os jovens negros, sobretudo, por considerá-los herdeiros de um recente movimento cultural afro-baiano. Portanto, o alvo da presente investigação são os jovens negros que não pertencem às entidades afro culturais ou políticas, simplesmente moradores de um conjunto habitacional popular de Salvador.

Sinopse dos capítulos

O primeiro capítulo busca localizar os questionamentos acerca do conceito de raça e a sua problemática, especialmente no que se refere a dificuldade de conceituação para uma discussão teórica, haja vista, a ampla gama de significados que o termo adquiriu ao longo do tempo dificultando uma validade conceitual para diferentes realidades sócio- histórico-culturais. Para tanto, foi necessário traçar um breve histórico da noção de raça, utilizando principalmente os trabalhos de Verena Stolke (1991) e Lília Moritz Schwarcz (1993). Do mesmo modo, foi feita uma breve revisão dos estudos sobre relações raciais no Brasil e suas implicações sociais.

Foi então enfatizado os novos instrumentos teóricos de validade sociológica que permitem pensar o conceito de raça sem que sejamos obrigados a remeter-nos às abordagens naturalistas e naturalizantes. Dentre os estudiosos que contribuíram para esta nova forma de enfrentar a questão da raça, encontram-se Guimarães (1995; 1999) e Wade (1996). Para finalizar, foi enfatizada a noção de estrutura social, entrando no debate a rotulação, o seu aspecto coercitivo e opcional, com efeitos sociais e psicológicos. Para tanto, foi utilizado as discussões de Appiah (1996), Malik (1996), Giddens (1989), Poutignat e Streiff Fenart (1996)

O segundo capítulo é uma tentativa de localizar alguns pontos de tensão no debate acadêmico (especialmente) local, que trata das questões das relações raciais que enfocam o negro. Busca-se então uma reflexão crítica quanto aos caminhos que vem trilhando as discussões em torno desta temática, sobretudo quanto ao seu posicionamento teórico e político. A proposição básica deste capítulo é que a preocupação da acentuação da diferença entre negros e não negros em uma sociologia politicamente engajada, fruto da circularidade

entre militantes e acadêmicos, proporcionou em maior ou menor intensidade a reificação e essencialização da identidade negra.

Tendo os acadêmicos, apresentado uma saída possível para o enfrentamento da situação racial brasileira, ou seja, a afirmação das diferenças raciais, expôs-se então a questão: como reverter um processo tão incrustado da cultura brasileira, como é a do mito das três raças e a idéia do estado – nação? E a resposta para este problema foi a inclusão da etnicidade como complemento do racismo já em curso. Neste sentido, a etnicidade surge como um conceito chave para se pensar e idealizar uma sociedade plural, multi-cultural e multi-racial. Contou-se com os trabalhos de Da Matta (1981); Malik (1996) Ribeiro (1993;1995;1997)

Finalmente foram expostos alguns dos problemas que tem dificultado a discussão e o avanço das questões raciais, no que se refere a alternativas e novos caminhos. Do mesmo modo foram feitas algumas tentativas de resposta para tal situação

O terceiro capítulo trata efetivamente das interpretações primárias dos dados de campo, constituída pelos dados através das entrevistas com os sujeitos selecionados, seguindo um roteiro padronizado, contando também com as entrevistas esporádicas, algumas entrevistas para confirmações, além da observação participante. As bases teóricas e conceituais disponíveis foram instrumentos indispensáveis para estas primeiras interpretações, cuja organização obedeceu ao critério de respostas do roteiro de entrevista (dados pessoais, corpo, raça, relacionamentos amorosos, movimentos negros, racismo e

consumo). Em especial, ao item consumo, a teoria teve um papel significativo, sobretudo os trabalhos de Mike Featherstone sobre cultura de consumo.

Assim sendo, buscou-se adquirir um maior conhecimento e aprofundamento sobre os jovens negros, trazendo elementos que forneceram subsídios para uma interpretação mais específica posteriormente. Com isto os dados proporcionaram maior consistência nas argumentações e puderam revelar um pouco dos jovens negros da atualidade.

O quarto capítulo buscou dar prosseguimento as interpretações finais já iniciadas no capítulo anterior, tendo como meta conhecer quem é o jovem negro da atualidade e o que ele herdou da estética afro-baiana. Uma das proposições iniciais é uma reorientação social das questões relativas à aceitação da raça através da elaboração e popularização de um discurso racialista, comum apenas ao nosso tempo.

A proposição seguinte apresentada foi que a necessidade de construir uma representação cristalizada por meio da fixação de uma identidade cultural com base numa ancestralidade africana nostálgica, propiciou ao negro o florescimento de um forte discurso racial, bem como a construção de uma imagem coletiva do negro enquanto um outro, já que a representação que o negro faz de si, não se assemelha com a representação que ele faz do negro enquanto um outro. O jovem negro se afasta de aspectos emblemáticos, que normalmente é associado aos negros.

Para entender a aparente contradição foi necessário contar com o apoio dos trabalhos de Montoya Uriarte (1999) , que estabelece diferenças entre as lógicas das identidades e identificações entre demarcação de fronteiras e busca de semelhanças entre diferentes. Desta

forma foi possível entender esta complexa relação de um discurso racialista compulsivamente proferido na vida cotidiana e um afastamento dos seus aspectos emblemáticos e assim compreender melhor quem era o jovem negro. Contou-se também com os trabalhos de Edwin Reesink (1999), Peter Wade (1996; 1997) e Michel Agier(1992).

Metodologia

Problemas de percurso

Este trabalho, tendo como um dos propósitos a investigação de alguns aspectos mais subjetivos dos jovens negros, encontrou problemas e dificuldades na aplicação de determinadas técnicas devido às questões de definição racial.

Sendo raça uma construção social, como então definir quem é negro e quem não é ? Eis um problema que fatalmente está destinado a uma contradição com as proposições básicas. O problema poderia ser minimizado com o reconhecimento local das definições raciais, entretanto tal procedimento incorreria num sério risco de apresentar uma conotação arcaica do tipo eugenista, e, por sua vez, não solucionaria o problema. Logo, mesmo tendo problemas de imperfeição metodológica, e uma certa autonomia, foi estabelecida duas dimensões de definição racial: a auto definição dos sujeitos pesquisados e os critérios utilizados pelo pesquisador, principalmente na escolha dos sujeitos. Ainda neste sentido, afim de não fazer uso abusivo de aspas, e também para não adotar denominações raciais, que fazem parte do discurso acadêmico, mas, inexistentes na vida cotidiana dos sujeitos, tais como “afro – descendentes”, “afro-brasileiro”, “negro-mestiço”, etc. como se tal sujeito tivesse uma essência natural negra diluída com uma outra essência branca, que ao final, acabam por

revelar aspectos naturalizantes da classificação racial; adoto aqui, simplesmente a classificação negro (sem aspas) que será utilizado durante todo o trabalho. Este critério leva em consideração justamente a construção social e cultural da denominação racial, e que tem plena validade conceitual, sem a necessidade de um apelo à naturalidade biológica.

Por outro lado, reconhece-se a carência de indicadores mais objetivos que facilite a análise, o que em parte é suprido pela coleta em campo de dados quantitativos, que foi realizada objetivando organizar e facilitar o entendimento e o caráter qualitativo característico da pesquisa. A esses procedimentos acrescenta-se a experiência vivencial direta e a observação participante. Mas, de antemão reconhecemos as dificuldades que tal tipo de pesquisa, que pretende inter-relacionar aspectos subjetivos com aspectos objetivos da vivência dos jovens negros, aportam à narrativa científica.

Procedimentos metodológicos

Foi escolhido enquanto local para efetivar a pesquisa um espaço social onde não se encontra uma concentração maciça de negros ou de brancos, que não se caracteriza como uma favela nem tão pouco como um espaço da elite economicamente estabelecida. Portanto a escolha de um conjunto habitacional num bairro popular como o Cabula VI, traz exatamente as vantagens de não apresentar tantas distorções no que diz respeito à raça, e classe, já que a população alvo vive num espaço físico, como são os apartamentos, bastante semelhante, evidentemente tendo suas peculiaridades em termos de benfeitorias e reformas, mas que em termos gerais não traz prejuízos significativos para as nossas pretensões.

Foi tomado como principal objeto de análise os jovens negros e seus discursos, cuja escolha deve-se ao fato destes serem, por suposto, os grandes beneficiários do legado deixado pela mobilização dos blocos afros e do esteticismo negro que o período precedente proporcionou. Neste sentido, foram produzidas 38 entrevistas, sendo 20 jovens do sexo masculino e 18 do sexo feminino. A escolha destas pessoas foi feita através de redes de amizade a partir do contato com um informante chave, assim, a pesquisa ficou concentrada principalmente com os moradores dos blocos 100 a 115 e 195 a 215. A princípio, enquanto principal requisito seletivo, todas esses jovens escolhidos foram considerados negros, segundo o critério de definição racial do pesquisador¹. Contudo, na própria entrevista, foi levada em consideração a auto definição racial, como um dado fundamental para elaboração das discussões. Ainda no bairro foram realizadas entrevistas exploratórias, com jovens não negros e/ou amigos dos jovens pesquisados, moradores recentes e tradicionais, sendo que uma das fontes importante foram os pais. Além disso, houve observação participante em igrejas católica e protestante, e em outras manifestações culturais que o senso comum normalmente associa aos negros, como o candomblé, as apresentações de grupos de capoeira, os shows de pagodes, etc. Minha participação foi intensificada porque me mudei para o bairro e tinha à disposição informantes chaves, além de presenciar a maioria dos acontecimentos.

O Cabula VI e seus habitantes

O Conjunto Habitacional Cabula VI² é uma parte do bairro do Cabula. Localizado na Região Central de Salvador, com os limites no Cabula IX; os bairros de: Tancredo Neves,

¹ Levando-se em consideração obviamente a construção social e a imputação, que define o que é negro, ou seja um sujeito de pele escura com cabelos crespo (requisito fenotípico principal) nariz achatado (requisito fenotípico secundário). O capítulo I esclarece melhor o nosso posicionamento com relação a definição racial.

² Ver fig. 4 em anexo na página 120.

Nova Sussuarana, Narandiba e o Centro Administrativo³. O conjunto atualmente é composto por 252 blocos de 8 apartamentos.

A importância de todas as informações preliminares sobre o local e os habitantes, fornecidas abaixo, está na contextualização, no enquadramento, para que se possa ter uma idéia do ambiente em que as relações raciais acontece. Já que o interesse central é com relação aos jovens negros e não, especificamente, o bairro. Sendo assim, deve-se dar início a um pequeno histórico da formação do Conjunto Habitacional Cabula VI, juntamente com notas etnográficas.

O Cabula VI, do mesmo modo que vários outros conjuntos habitacionais populares de Salvador, resulta de um projeto urbanístico de habitação popular executado na década de setenta, que tinha como seu primeiro e maior objetivo suprir o déficit habitacional e equacionar com crescimento da população. Segundo as previsões da época, até o ano 2000, a população da região metropolitana de Salvador poderia elevar-se a 4 milhões de habitantes, dos quais, se fossem mantidas as proporções, quase 3,5 milhões estariam residindo em Salvador. Entretanto, a realização da construção de habitações para suprir este déficit, por si só não seria suficiente para resolver o problema. A partir deste diagnóstico planejou-se a expansão e o desenvolvimento urbano da cidade e, com este espírito desenvolvimentista, idealizaram-se os conjuntos habitacionais. Todavia, a concretização dos mesmos, não seguiu à risca a filosofia de planejamento da CEDURB.

Hoje observa-se que a estrutura, a localização e o espaçamento dos prédios,

³ As coordenadas Geográficas que definem a posição do Cabula VI são: 12° 57'26.78" e 38° 26'31.91"W

parecem ter sido construídos de forma aleatória, não respeitando nenhum planejamento original. Não se encontra, por exemplo, um planejamento, prevendo a construção de praças, quadras esportivas e áreas de lazer. A própria “ordem” dos blocos de apartamentos, sugere um labirinto, sem visão, sem horizonte, e provoca a sensação de se encontrar num ambiente sem privacidade. Um apartamento em frente ao outro, expondo a intimidade dos lares, além de varais de roupa pela janela. Este descaso, aliás, caracteriza as políticas públicas de habitação popular.

O receio de uma possível favelização que a CEDURB previa, como tinha acontecido em outros conjuntos mais isolados, não se concretizou no caso do Cabula VI. O bairro não se caracteriza como uma favela, ao contrário, verifica-se que predomina uma tendência de melhoria dos apartamentos. Alguns deles estão sendo murados e se transformando numa espécie de micros condomínios fechados. Os moradores simplesmente cercam a circunvizinhança e constroem muros, grades e garagens. Esta edificação de fronteiras é um fenômeno que vem se reproduzindo com intensidade. Ela tem por finalidade, entre outros objetivos, o de buscar proteção contra violência. Segundo um dos moradores, isto valoriza mais o imóvel, dificultando a entrada de pessoas estranhas, ladrões etc.

Outros espaços que não foram anexado pelos moradores aos blocos, foram sendo loteados, transformados em pequenos terrenos, posteriormente vendidos através da URBIS. Nestes terrenos estão se erguendo casas que, rapidamente, vão modificando a paisagem urbana original de um conjunto habitacional de apartamentos. Observa-se que as casas prontas e outras em construção têm mudado radicalmente o bairro tendendo a superar, quantitativamente, os prédios de apartamentos padronizados, que até então dominavam a paisagem. Esta forma de ocupação dos espaços coletivos talvez seja propiciado pela relativa

valorização dos terrenos, sobretudo por conta de um investimento na Av. Paralela. Nas proximidades do bairro, como a ligação da nova avenida que liga a Paralela ao Retiro, a construção da sede da construtora Odebrecht, construção de prédios de médio porte e desenvolvimento de comércio na rua Edgar Santos, proporcionando a uma tendência de desfavelização de bairros vizinhos que fazem fronteira com o Cabula VI, como é o caso de Narandiba.

Um fenômeno interessante e bem visível é uma migração crescente de pessoas que faziam parte de um segmento médio da sociedade, para bairros mais populares como é o caso do Conjunto Cabula VI. Essa “categoria”, como pode-se perceber nesta pesquisa, é geralmente formada por ex. mutuários do sistema financeiro de habitação da Caixa Econômica Federal, vítimas de transformações econômicas e sociais de caráter devastador para a classe média, que marcaram os anos 90.

Os conflitos entre os novos moradores (que pode ser caracterizados como de segmentos médios) com os mais antigos se torna quase inevitável. Os primeiros estão sempre insatisfeitos com o novo lar e afirmam que a estadia na nova moradia tem um caráter provisório, limitada ao período em que reorganizam suas vidas, muito embora, alguns já habitem no bairro há mais de seis anos. Os principais problemas são de convivência em condomínio. Os moradores tradicionais ouvem músicas populares divulgadas pelas emissoras FM, com volume elevadíssimo; fazem festas à noite sem limite de horário; jogam dominó e “carteado”, o que é um hábito. Já os novos moradores tentam normatizar o cotidiano, para estabelecer uma ordem a qual estão habituados; além disso desejam implementar benfeitorias tais como: interfone, antena parabólica, pintura e embelezamento do prédio, etc. Buscando, com isso, restabelecer um pouco dos seus antigos ambientes. A rua para os moradores

tradicionais é quase que uma extensão da casa. Geralmente à noite, os grupos de jovens adolescentes e mesmo os idosos, sentam-se na porta de casa, ou ficam escorados nos carros para conversar, sem nenhuma formalidade, e muito à vontade, os homens geralmente estão sem camisa discutindo lances de futebol, e as mulheres freqüentemente descalças com os cabelos por arrumar (de nero ou de bobs) não têm também nenhuma preocupação com a aparência, demonstrando intimidade de longo tempo. Nos finais de semanas alguns destes vizinhos compram cervejas e compartilham com tira-gostos nas proximidades dos blocos.

Alguns hábitos comuns aos segmentos médios estão se tornando cada vez mais freqüente entre os moradores, como, por exemplo, criar cães do tipo Poodle ou Cocker Spinel nos apertados apartamentos. Pela manhã e no final da tarde, os donos saem com seus cães para passeio. Não obstante, pode-se estabelecer um contraste com uma tradição rural em relação à outras pessoas. Podemos ver, por exemplo, uma família com criação de passarinhos, plantação de hortaliças ou de folhas como erva cidreira, alumã, capim santo, etc. aproveitando os espaços de terra. Estas duas tradições, urbana pequeno burguesa e num certo sentido rural dos tradicionais moradores, encontram-se com uma certa facilidade.

As crianças do conjunto normalmente constróem suas redes de amizades na rua, brincando, “batendo o baba”, “brigando de galera”. Não é visível qualquer restrição ou preconceito de cor para a inclusão do pequeno sujeito na turma. O tipo de preconceito ou discriminação, não especificamente racial, é com os garotos de bairros vizinhos, geralmente mais pobres, como os do Arenoso e Tancredo Neves. Estes são vistos pelas crianças como “maloqueiros” ou “favelados”.

Muitos dos jovens se utilizam de nomes ou apelidos que remetem à questões

raciais, só que de forma mais afetiva. Frequentemente no baba alguns termos como “negro delicio”, “meu preto”, “negão” são citados, como uma forma espontânea e carinhosa de tratamento, o que é também percebido nas expressões normalmente pejorativas e que retoma um novo significado. A exemplo de uma partida de futebol na qual um dos garotos não passou a bola para o atacante que estava livre e este exclamou: _ “ Puta que pariu ! preto é uma raça que não merece consideração mesmo!”. O mais interessante é que este atacante que exclamou tal expressão, era o que tinha característica mais “acentuadamente” negra. Ao contrário de uma reação raivosa, houve uma verdadeira gargalhada. Em um outro bloco de apartamentos, em que existe uma razoável quantidade de negros, eles apelidaram o bloco de Jamaica, fazendo alusão ao país da América central de grande contingente de negros. As ofensas raciais entre estes jovens, pelo menos no domínio público, são normalmente evitadas devido a uma reação sensível de todo o grupo, e quando acontece, transforma-se num dos motivos de uma reação física mais violenta.

Muitos destes jovens durante a noite saem com o carro de seus pais para os bares locais, e em todo bairro vemos com frequência muitos carros novos. Nas noites de fim de semana acontece uma espécie de desfile de automóveis fazendo, habitualmente, o passeio de bar em bar em busca de paquera, ostentando o brilho e o ensurdecido equipamento de som dos carros, e não é difícil encontra-los parados com os potentes auto falantes e tweeter para fora, tocando pagodes ou músicas da moda.

Nas noites de quarta-feira os sons dos pagodes nos bares e nos carros se misturam com os sons dos atabaques do candomblé de seu Daniel, um Pai de Santo branco, que tem um candomblé de caboclo normalmente frequentado por moradores de outros bairros, alguns dos quais com um poder aquisitivo relativamente alto. O seu Daniel, ao contrário do que se

imagina, não se apresenta como uma liderança carismática da comunidade, (até porque é uma figura bastante discreta) e nem o seu candomblé pode ser considerado um espaço simbólico dos moradores, já que estes, no geral, não o freqüentam. Contudo há uma convivência cordial com os moradores. Embora o bairro seja privilegiado em ter Candomblé, grupo de capoeira, pequenos grupos de pagode, etc. não há algo específico que possa ser considerado um espaço negro, um espaço simbólico ou de domínio negro.

ALGUMAS QUESTÕES SOBRE OS CONCEITOS DE RAÇA

O principal objetivo deste capítulo é localizar os questionamentos atuais sobre o conceito de raça recuperando parte da sua historicidade, bem como as suas diversas formas de construção sócio-histórico-cultural, discutindo a sua pertinência enquanto um instrumento teórico válido e necessário para a presente pesquisa.. Com isto, pretende-se utilizar noções mais confiáveis cientificamente para a compreensão de questões relativas aos jovens negros no bairro do Cabula VI.

1.0 Dificuldades de conceituação de raça

A expressão “problemática” é talvez a mais recorrente e a que mais caracteriza a introdução das discussões referentes ao conceito de raça. Isto tornou-se ainda mais evidente quando a antropologia física perdeu espaço no campo acadêmico e a noção de raça – que até aquele momento não era posta em questão – passou a ser reelaborada. Justamente por ser problemático o conceito de raça passou, mais recentemente, a ser evitado. Dentre outros motivos, por conta da extrema limitação e validade do seu caráter universal. A academia

francesa⁴ por exemplo, tem uma postura bastante reticente, sobretudo em relação ao referencial teórico que edificou tais conceitos, especialmente dos ingleses e dos americanos com longa tradição nesta área de conhecimento. Tamanho cuidado diz respeito aos significados e a validade conceitual para diferentes realidades sócio-histórico-culturais. Daí então a atenção quanto “*ao perigo que haveria de exportar sem crítica prévia conceitos forjados em um país, onde nem a realidade nem as representações da nação e da imigração [por exemplo], são as mesmas*”(Poutignat & Streiff Fenart, 1996).

No que se refere ao teor desta discussão John Rex , sumaria:

O uso dos termos “raça” e “etnia” varia muito no discurso popular e político, a tal ponto que se torna difícil promover um debate racional sobre qual será o seu emprego mais adequado por um sociólogo. Na Alemanha nazi, os Judeus foram classificados como uma raça; mais tarde a maioria dos escritores foi de opinião que eram “apenas” um grupo étnico. Anteriormente nos Estados Unidos, era costume referirem-se a diferenças étnicas quando se tratava de novos imigrantes europeus e Brancos americanos estabelecidos já há mais tempo, mas reconhecer-se que a diferença entre Negros e Brancos era de caráter racial. Mais tarde houve tendência para considerar todas as minorias, quer Negros e Mexicanos quer Americano indígena e quer Europeus quer Latino-Americanos ou Asiáticos como étnicos. No Reino Unido, por um estranho costume popular, os Negros e os Asiáticos eram considerados “imigrantes”, enquanto os verdadeiros imigrantes da Europa, da Irlanda ou da comunidade Britânica branca não eram. À medida em que foram adotadas atitudes mais positivas para com os Negros e Asiáticos, passaram eles a ser referidos, tal como outros grupos (por exemplo, os Cipriotas) como “minorias étnicas” (Rex, 1988; 37)

1.1 Histórico

⁴ Tal posicionamento refere-se a academia francesa moderna, como se sabe, as teorias raciais naturalistas, nasceram na França, a exemplo de Gobineau, Vacher de Lapouge, entre outros.

Na atualidade o significado do termo raça já não denota mais a hereditariedade biossômática que caracterizou tais estudos, especialmente os do final do sec. XIX, ou seja, determinista, naturalista e organicista (Cf. Poutignat, 1996; 41). Por conta de uma extrema problematização e complexidade, os teóricos contemporâneos estão sendo obrigados a se preocuparem um pouco mais com a historicidade do conceito:

O termo “raça” já foi visto de forma positiva como pertencente de uma mesma família, seu uso também já foi referido como descendência comum, estas argumentações deram início ao conceito de monogenia, que concebia uma origem única dos seres humanos, logo, as diferenças entre os seres humanos poderiam ser descritas através de escalas tipológicas diferentes, desde os perfeitos que se aproximavam do Éden aos outros degenerados. A conotação negativa surge principalmente na península Ibérica com a expulsão dos mouros e judeus e o crescimento da doutrina da pureza de sangue que significava descender de mulheres cristãs (Cf. Stolke 1991, 111).

As concepções biológicas surgem bem depois, no sec XIX, segundo Schwarcz (1993), com a entrada em cena de Charles Darwin com seu livro “A Origem das Espécies” em 1859 houve um grande impacto, bem como uma amenização do embate entre monogenistas e poligenistas (de perspectiva biológica) basicamente por conta da contemplação de ambas as partes: monogenistas satisfeitos com o evolucionismo da origem una da humanidade, e os poligenistas compartilhando com a teoria de Darwin, afirmavam que as espécies humanas tinham se separado e havia tempo suficiente para configurarem heranças e aptidões diversas. Desta forma a teoria de Darwin foi se popularizando e também ganhando interpretações adicionais com conceitos como: evolução, seleção natural, competição, etc. que mais tarde passaram a ser conhecidas como escolas deterministas.

A perspectiva racial era um destes tipos de determinismo, chamada então de *darwinismo social* ou *teoria das raças* que relacionava aspectos biológicos com culturais sugerindo às diferentes raças, diferentes colocações de ordens "naturais" das superiores às inferiores, os brancos ocupando a posição de superioridade. Galton (primo de Darwin), um dos pesquisadores pioneiros da eugenia acreditava que as potencialidades humanas e habilidades "naturais" eram determinadas pela herança genética. *"No que se refere a esfera política, o darwinismo significou uma base de sustentação teórica para práticas de cunho bastante conservador. São conhecidos os vínculos que unem este tipo de modelo ao imperialismo europeu, que tomou a noção de "seleção natural" como justificativa para a explicação do domínio ocidental, "mais forte e adaptado" (Hobsbawm 1977 e 1987; Néré 1975; Tuchman 1990) . O imperialismo europeu logo se utilizou e instituiu conceitos que se tornaram parte do vocabulário da cultura dominadora, "como 'raças servis' ou 'inferiores', 'povos subordinados', 'dependência', 'expansão' e 'autoridade'" (Said; 1995, 40) Este tipo de prática social atravessou todo o século XIX e continuou em nosso século, tendo como ponto máximo a década de 30 com a ascensão nazista, que tinha como projeto cumprir radicalmente uma política da eugenia para o que eles acreditavam ser a raça ariana. As conseqüências nefastas desta política foi o massacre e o extermínio de milhões de pessoas.*

No período do pós-guerra, organizações como a UNESCO encomendaram um estudo minucioso sobre as raças e suas relações. Estas organizações, a partir do resultado de suas pesquisas, se encarregaram de promover o descrédito na validade do conceito de raça, que anteriormente relacionava as potencialidades humanas às diferenças raciais. Alguns biólogos e alguns antropólogos simplesmente afirmavam que em termos estritamente biológicos a raça não existia. Isto propiciou uma carga emocional muito forte no tratamento

da questão e um cuidado excessivo no uso do termo para evitar uma postura racista, que foi eufemisticamente substituído por povos, etnias, etc. Entretanto, tal esforço não conseguiu banir a noção de raça do senso comum nem tão pouco das ciências sociais.

2.0 Os nossos problemas

No que diz respeito à consideração de irrelevância, bem com a falta de problematização dos conceitos de raça, a realidade dos estudos no Brasil, sobretudo com relação aos problemas de definição não foi diferente da encontrada em outros centros acadêmicos no mundo.

Fazendo-se aqui um breve recorte no tempo, verificamos que a idéia da miscigenação, entendida como encontro das três raças, tornou-se uma das idéias mais influentes para a intelectualidade brasileira na década de 30. Esta idéia foi defendida por Gilberto Freyre que considerava a miscigenação como benéfica para a sociedade brasileira, tomando esta postura contrária à de outros estudiosos, integrantes da tendência do chamado racismo científico, tal como Nina Rodrigues, que considerava a miscigenação como um processo de degeneração das raças, classificando-as a partir de escalas tipológicas de valores. Em tais escalas os negros e os índios são postos em situação de inferioridade. A idéia de positividade da miscigenação tinha por referência, a clássica comparação das relações raciais do Brasil (ou América Latina) com os EUA. Dito de outra forma tomava-se por parâmetro a comparação de dois sistemas de relações sociais. Por um lado, os EUA, apresentando um sistema polarizado de relações raciais, com regras de descendência racial construídas sobre bases genotípicas, bastante evidente, considerado como um “inferno racial”. Por outro, um

sistema não polarizado, com bases fenotípicas bastante confusa, onde interferem múltiplas variáveis (tempo, lugar, circunstância, poder econômico, posição social, variação fenotípica, etc.) considerado como um “paraíso racial” e popularizado enquanto uma “Democracia racial”. A noção de miscigenação, sem dúvida ajudou a construir a identidade nacional e despertou também o interesse de estudiosos estrangeiros, que buscavam um local de “convivência harmônica entre diferentes raças”. O que acabou acontecendo com as pesquisas financiadas pela UNESCO no período do pós-guerra.

Num certo sentido, o estudo pioneiro de Donald Pierson, cujo trabalho de campo foi realizado em Salvador entre 1935 e 1937, reforçou a proposição implicada no trabalho de Gilberto Freyre. A Bahia era vista, segundo Pierson (1945), como sociedade multi-racial de classe. Além disto na Bahia haveria provavelmente o mínimo ou nenhum preconceito racial, no sentido em que o termo era usado nos EUA. Não existia casta baseada na raça, mas apenas classes, não havendo portanto obstáculos para o convívio e ascensão social entre negros, mulatos e brancos. Isso não significava porém, que não havia nada que pudesse ser chamado de preconceito; mas que tal preconceito era de classe mais do que preconceito racial de casta. Não obstante, Pierson dá um peso significativo ao termo “cor” em substituição à “raça”. Como se pode ver na seguinte passagem:

Existe na Bahia, uma ordem social de livre competição, na qual os indivíduos pleiteiam uma posição baseada, principalmente, no mérito pessoal e favoráveis condições de família. Na determinação do status social, a competência do indivíduo tende a superar a origem racial.

Entretanto, a parte mais escura da população teve de lutar com as sérias desvantagens de terem pais e avós, ou outros ascendentes próximos começando “de baixo”, como escravos da classe branca dominante, e de exibirem sempre, em virtude de sua cor e outros característicos físicos, as marcas indelévels da ascendência escrava, símbolos indestrutíveis de um status inferior. (Op. cit.; 240)

A tese de Pierson, da sociedade multi-racial de classe, foi seguida por vários outros estudiosos da geração seguinte. Muito embora se posicionassem criticamente com relação à chamada “Democracia racial”, esta geração, basicamente formada pelos pesquisadores do projeto da UNESCO⁵, apresentava uma tendência geral de negar a existência e o significado das raças. O que de uma forma ou de outra se aproximava das conclusões práticas de Freyre.

Florestan Fernandes, por sua vez, foi o mais radical na denúncia de discriminação racial no Brasil, sobretudo na região sudeste onde pesquisou, sendo que sua preocupação maior era com a transição da escravidão para o capitalismo, a então chamada, “ ordem social competitiva”; uma ressaca anacrônica da escravidão que protelou e “dificultou” a integração do negro na sociedade⁶. Contudo, de uma forma ou de outra, Fernandes também estava operando um reducionismo de classe⁷, ao não problematizar as categorias raciais.

Esta geração portanto, acrescentou um papel especial à categoria nativa de “cor”, que representava mais do que uma simples pigmentação; era de fato associada ao status: *“incluía também, marcas não corporais, tais como vestimenta, modo de falar, boas maneiras, etc.”*(Guimarães: 1999; 106). De uma forma resumida, permaneceu a idéia de que no Brasil não havia um tipo de referencial racial, já que não existia regras de filiação racial objetiva, como a hipodescendência nos EUA⁸. O que existia era uma classificação pela cor, aparência física e status.

Este processo de negação da existência das raças e conseqüentemente da negação da existência do racismo, tem por conseqüência tornar invisível e natural todas as formas de

⁵ Os principais pesquisadores foram, Florestan Fernandes, Roger Bastide, Oracy Nogueira, Charles Wagley, Thales de Azevedo, Ben Zimmerman, Marvin Harris, Luiz Costa Pinto

⁶ Ver Fernandes 1965

⁷ Fernandes via então a mudança gradual de uma sociedade tradicional baseada no paternalismo, com os negros "conhecendo seu lugar" para um capitalismo democrático dentro do qual a discriminação racial não teria função; a identidade racial declinaria em face das classes. (Wade, 1996; 56)

⁸ Ideologia racial norte americana, que considera negro, todo o indivíduo com algum ancestral negro, independente dos seus traços físicos. O que popularmente ficou conhecido como “uma gota de sangue”

discriminação racial, mesmo quando estas são públicas e notórias. A discrepância entre uma prática explícita de discriminação com base em idéias de raça e sua forte negação discursiva, tornou-se insuportável para todos, e particularmente, para as vítimas do racismo, ou seja, os negros. Nos anos setenta, a insatisfação com a ideologia das relações raciais brasileiras se materializa no surgimento e crescimento dos movimentos negros e de suas organizações. Através de denúncias de desigualdade social e racial a tentativa dos movimentos negros era de dar visibilidade ao racismo, fazendo-se ouvir pela sociedade.

No final dos anos setenta, um trabalho apresentado por Carlos Hasenbalg recupera a essência dos primeiros trabalhos de Bastide que buscava explicar a perpetuação da desigualdade racial no Brasil. *“Como Bastide, Hasenbalg argumentou que racismo não era uma ressaca anacrônica da escravidão, mas era uma parte ativa da sociedade capitalista, trabalhando em favor dos brancos numa situação competitiva; raça como um atributo socialmente elaborado pode ser conceituado principalmente para aspectos subordinado da reprodução de classe social”* (Wade, 1997: 71). Do mesmo modo a pesquisa de Nelson do Valle Silva, de forma objetiva sob base de dados oficiais, mostrou o papel inequívoco do elemento raça na sociedade brasileira (Cf. Skidmore, 1991). O resultado destes trabalhos pôs em cheque a hipótese, da “chamada saída mulata”⁹, que naquele momento era considerada como o âmago do sistema de embranquecimento, até então elogiado como uma sabedoria brasileira, para livrar-se do “problema negro”. O próprio subtítulo da tese de doutorado de Hasenbalg, é esclarecedor desta questão: *“Exímia preservação de desigualdades raciais”*, ou seja, a ideologia oficial brasileira de não discriminação obteve, “sem muitos traumas”, o mesmo resultado das sociedades abertamente racistas.

⁹ Um processo de integração social dos negros lento e gradual intermediado através do mulato, num estágio de embranquecimento, sem o risco de confrontos mais radicais.

O que a grande maioria desses estudos tem em comum, entretanto, é o fato de tomarem em consideração as bases objetivas e as concepções realistas sobre as raças, com o propósito de negar ou afirmar a sua existência e relevância social.

3.0 Construção social

Estando a raça não mais entendida como uma entidade biológica, tal noção, por sua vez, era vista como uma simples idéia, uma construção mental. Sendo assim o conceito de raça foi perdendo sua validade como um conceito para muitos dos cientistas sociais. No entanto, alguns cientistas sociais, como é o caso de Michael Banton, com base nas claras constatações cotidianas de atribuições raciais, insistia em afirmar existência das raças, não enfocando as abordagens biológicas, mas observando que elas deveriam ser entendidas enquanto construções sociais, sobretudo do senso comum, já que neste campo sua validade era plena. As pessoas ao se utilizarem de uma identidade racial ou discriminarem outras com base na sua noção de raça, estariam construindo uma realidade social significativa. Para Banton, por exemplo: se a raça possui uma validade como noção sociológica, é porque é um “signo de papel”¹⁰. Tanto Banton quanto alguns outros sociólogos britânicos, como é o caso de John Rex (1988), atribuem um valor expressivo às diferenças fenotípicas. Este tipo de abordagem entretanto, corre sempre o risco de cair num processo de “naturalização” de diferenças físicas raciais, muito próximo das abordagens racistas. Para Stolke: *“As características fenotípicas que tendem a ser interpretadas como indicadores da diferença racial, são usadas para legitimar o preconceito e a discriminação raciais”*(Stolke, 1991; 106).

Que tipo de construção social são as raças afinal ? Tal construção social tem sido edificada sobre as bases objetivas das variações fenotípicas, o que conduz a um entendimento dessas variações como um elemento de existência concreta, natural e neutra. Outras abordagens, tal como em Peter Wade (1996) entretanto, tem marcado um posicionamento bastante crítico com relação a esta sustentação objetivista. Para ele: ... *“nada na cor da pele, no tipo do cabelo, na largura do nariz ou na espessura dos lábios é mais naturalmente visível ou mais discriminador que outros traços, como o tamanho dos pés, a altura, a cor dos olhos ou quaisquer outros traços de fisionomia. Na verdade tais traços têm significado apenas no interior de uma ideologia preexistente (para ser preciso: de uma ideologia que cria os fatos que organiza”*(Wade, 1994; Guimarães, 1995; 15). Ver as raças como uma construção social edificada sobre um fato biológico neutro, de variação fenotípica é afirmar que nós reconhecemos uma categorização racial independentemente da história, por isto mesmo, construindo o estudo de raça sobre uma base objetiva. (...) Isto significa que o estudo de raça é parte inseparável desta história, que é especificamente ocidental, e sobretudo diz respeito fundamentalmente a aspectos particulares de variações fenotípicas que se tornaram significativos e vitais durante o encontro e domínio colonial europeu com os outros povos. Desta forma, aquilo que é contar como o estudo das raças, não é estar circunscrito por alguma definição objetiva sobre variação fenotípica, que é passível de mudança ao longo do tempo (Cf. Wade, 1997; 15) .

Destarte, embora muitos autores admitam que a raça é uma construção social, já que esta tem sido uma saída convincente e conveniente, a neutralidade com as quais são encarados os aspectos físicos raciais, demonstra o nível de comprometimento que o conceito está sujeito. Neste sentido, o que está em jogo não são os aspectos físicos e fenotípicos em si, mas a

¹⁰ As relações raciais é objeto da sociologia nesta perspectiva, e não a raça em si mesma. Neste sentido as marcas raciais são denunciadoras. Cf. Poutignat e Streiff Fenart pg. 41

relação de domínio inserida numa estrutura social, em que alguns poucos aspectos físicos (três ou quatro) são eleitos como sinais diferenciadores, cumpridores do seu papel social.

Tendo exposto um pequeno esboço do processo histórico dos estudos raciais, bem como o seu carácter problemático característico, que vem sendo desafiado ao longo do tempo, passo então a enfatizar a aquisição de novos instrumentos teóricos que nos permite pensar o conceito de raça sem que tenhamos a obrigação de remeter às abordagens naturalistas e naturalizantes. Esta perspectiva, que vem sendo desenvolvida por Guimarães (1995;1996;1999).

“Raça é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário de um conceito que denota tão somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informada por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminado. A realidade das raças, limita-se portanto ao mundo social”. [Para ilustrar com um exemplo é interessante ressaltar uma outra passagem] “quando se consideram os naturais de um Estado mais musicais de que os outros Estados, em razão do sangue negro que corre em maior quantidade em suas veias”. Neste como em outros exemplos (...) encontra-se presente, a idéia de uma natureza geral que determina aspectos individuais ou socioculturais”. (Guimarães:1999; 09,10)

Guimarães, considerando que raça é uma taxonomia, vem tentando definir conceitualmente com precisão esta problemática noção, que longo do tempo vem proporcionando grande confusão. Para isto o autor coloca uma importante distinção nas concepções de ciência, realista e nominalista, ele mesmo, optando pela segunda concepção, que se diferencia da seguinte maneira: " *Realista, no sentido de que os conceitos científicos reproduzem entidades realmente existentes numa suposta realidade concreta, exterior e objetiva, seja aos valores, seja à observação do cientista. Ao contrário, Nominalista significa*

que esses conceitos têm existência apenas enquanto conceitos, ainda que se refira a fenômenos e fatos reais". Desta forma, "não precisamos reivindicar nenhuma realidade biológica das raças para fundamentar a utilização do conceito em estudos sociológicos" (Guimarães,1995:51). Com isso o autor ratifica seu posicionamento em relação a existência de raças e reforça sua opção por um conceito nominalista que existe apenas enquanto conceito, mas que tem efeitos em fatos reais. Ao invés, do que vem sendo comum entre estudiosos, de uma negação da raça ou de um conceito realista essencialista, imanente a um determinado grupo. Raça em si mesmo não faz sentido, a menos que prescindida de uma ideologia e crença subjetiva que tenha como fundamento exatamente as atribuições raciais, o qual o autor chama de racialismo.

... é justamente aí que aparece a necessidade de teorizar as 'raças' como elas são, ou seja, construtos sociais, formas de identidade baseadas numa idéia biológica errônea, mas socialmente eficaz para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios. Se as raças não existem num sentido estrito e realista de ciência, ou seja, se não são um fato do mundo físico, elas existem, contudo, de modo pleno, no mundo social..." (Guimarães, 1999: 64)

Afim de que a realidade não pareça como algo absolutamente ilusório, deve-se mais uma vez acentuar a existência da raça não como um idealismo objetivista, enquanto uma sub divisão das espécies humanas sustentada por um fato biológico em si. Mesmo porque, os cânones da própria biologia negam existência da raça (ver Rex, 1983; Stolke, 1991). Isto é relevante, especialmente na nossa realidade em que a nuance fenotípica que caracteriza as raças impossibilita uma delimitação objetiva. Entretanto a raça (tal como esta perspectiva aborda) não é apenas um conceito ideológico, já que faz parte da realidade social, e cuja estrutura se apoia nesta noção para naturalizar as hierarquias sociais.

3.1 Identidade racial imputada

Após a ênfase dada ao processo de construção social no que diz respeito à noção de raça, vale ressaltar o seu caráter mais evidente, contudo, muito pouco refletido, que é exatamente a noção de coerção social. A atribuição categorial aos grupos raciais minoritários a assumirem uma identidade a eles imposta. Esta questão se evidencia ainda mais, quando está em disputa a discussão sobre as identidades opcionais *versus* identidades impostas. Os partidários da noção de opção defendem a tese de que os grupos escolhem acentuar determinadas características culturais que lhes são mais significativas. Neste sentido “*Daya afirma que o estabelecimento [dos Paquistaneses] nas zonas de transição das cidades industriais é o resultado de uma escolha voluntária e racional* (Daya 1974, cit. in Poutignat e Streiff Fenart 1996; 134).

Num outro pólo estão os partidários que defendem uma sociologia estrutural, coercitiva e que num certo sentido determina os fenômenos sociais, daí portanto, que esses consideram as identidades imputadas. Para uma melhor entendimento desta questão, é interessante atentar para a discussão das questões raciais na Inglaterra e sobretudo a crítica de Malik aos autores que defendem as identidades opcionais dos chamados “Afro caribenhos” em Londres, como se estes escolhessem estabelecer voluntariamente distintivos padrões culturais como forma de afirmar sua diferença erguendo suas fronteiras. (Malik, 1996; 251 e 252).

Se isso fosse verdade contudo o racismo não seria um problema. Se nós escolhêssemos identidade como escolhemos nossa roupa toda manhã, se nós erguêssemos limites sociais como um pacote cultural, então a hostilidade racial não seria diferente de um desacordo entre amantes de Mozart com amantes de Charlie Parker, ou entre torcedores de clubes de futebol diferentes. Em outras palavras não haveria conteúdo social para as diferentes raças, simplesmente preconceito nascido fora de uma pluralidade ao gosto ou ao ponto de vista. Mas nós sabemos que a divisão racial tem um conteúdo social; não são simplesmente o produto de preferências pessoais. Isto não é os afro caribenhos, ou qualquer outro grupo racializado tenha erguido fronteiras com o resto da sociedade. É a sociedade que tem estabelecido aqueles limites racializando certos grupos e significando-os como diferente – como o próprio James reconhece quando ele comenta ‘da força centrípeta poderosa do racismo Britânico’. A juventude negra em Brixton ou no Bronx, não tem tanta escolha de sua diferença do que os judeus na Alemanha Nazista. Certamente comunidades oprimidas tem freqüentemente reatado a divisão racial adotando formas culturais particulares (...) Tais afirmações culturais não é a causa de uma identificação racial e sim um produto (ibid., 252)

Um outro aspecto que é derivado da própria noção de condições estruturais coercitivas é a idéia de rotulação, definição ou categorização social, que opera na relação dialética entre uma auto definição e a definição por outros, permitindo assim o reconhecimento mútuo, por sua vez, extremamente problemático. Cabe ressaltar aqui, para o nosso caso, que trata-se de uma situação de desigualdade e domínio, e sendo assim Guimarães enfatiza: “... o fato político de que as identidades não são escolhidas pelos sujeitos, embora sejam assumidas, de modo mais ou menos pleno” (Guimarães, 1999; 64)

Nas situações de dominação, a imposição de um rótulo pelo grupo dominante possui um verdadeiro poder formativo: o fato de nomear tem o poder de fazer existir na realidade uma coletividade de indivíduos a despeito do que os indivíduos assim nomeados de sua pertença a uma determinada coletividade” (Poutignat e Streiff Fenart, 1996; 143)

Appiah (1996) ressalta por sua vez, não apenas os efeitos sociais, mas, principalmente os efeitos psicológicos que modelam a forma com que as pessoas concebem a si mesma e aos seus projetos, bem como a expectativa que os outros tem a partir de um emblema ou de uma identidade atribuída relacionadas a um comportamento presumido.

Nós esperamos que as pessoas de uma certa raça se comporte de uma certa maneira, não simplesmente porque elas estão se ajustando ao script para aquela identidade, desempenhando aquele papel, mas, porque elas tem certas propriedades antecedentes, que são consequência do rótulo propriamente aplicado a eles. Isto é por causa da imputação da identidade racial – o processo de atribuição do rótulo para a pessoa, incluindo nós mesmos – é baseado muito mais na identificação intencional, que pode ser um espaço (intervalo) entre o que uma pessoa imputativamente é, e a identidade racial que ela desempenha: este é o espaço que torna a passagem possível. (ibid.; 79, 80)

Não obstante a imputação da identidade através da coerção social, Anthony Giddens (1989) por sua vez, nos oferece uma alternativa para que se possa pensar num certo horizonte de indeterminação. Através de uma das hipóteses fundamentais de sua teoria da estruturação, o autor ressalta a idéia de que as propriedades estruturais são concomitantemente coercitivas e facilitadoras, logo a coação não pode ser considerada como o único fator formador da estrutura. *“Cada uma das várias formas de coerção também é, pois, de diversas maneiras, uma força de facilitação. Elas servem para abrir certas possibilidades de ação, ao mesmo tempo que restringe ou nega outras” (ibid.;142)* . Uma vez mais é necessário destacar os instrumentos de poder disponível, que vão desde a aplicação direta da força ou da violência, ou a ameaça disto, até a expressão moderada de desaprovação (ibid.; 143)

No bojo da discussão de uma estrutura racial coercitiva (corretamente observada) o sujeito negro, torna-se uma figura praticamente passiva, quando não invisível, do processo. A grande questão então é pensar um certo horizonte de liberdade para os sujeitos, rotulados, em buscar sua própria definição, seja assumindo uma identidade divergente à que lhe foi imputada, ou mesmo, aceitando-a, e, invertendo o seu valor. Neste sentido, os negros de Salvador, no final dos anos 80, podem ser referendados como exemplo típico.

DIÁLOGO COM A ACADEMIA

O objetivo deste capítulo é expor uma visão panorâmica, localizando alguns pontos de debates da academia baiana que tratam das questões das relações raciais que enfocam o negro. Portanto, abrindo uma discussão sobre os desafios, dilemas e os caminhos que os estudos vem tomando nos últimos anos, proporcionando uma revisão crítica e uma reflexão quanto ao posicionamento teórico e político.

Uma das proposições básicas aqui é que a preocupação da acentuação da diferença entre negros e não negros, em uma sociologia politicamente engajada proporcionou, em maior ou menor intensidade, a reificação e essencialização da identidade negra. Este capítulo então, serve como um contraponto que complementar a discussão posterior sobre os jovens negros, aproveitando-se da perspectiva que vem caracterizando a academia.

EXPONDO OS PROBLEMAS

1.1 Conjuntura atual e sociologia engajada.

Entender as relações e hierarquias raciais, foi sempre um dos grandes desafios dos estudos sociais brasileiro moderno. Nos últimos 15 anos, com o advento da estética afro

baiana, bem como o maior espaço nos meios de comunicação do movimento negro, o interesse pelo estudo das relações raciais – mais especificamente entre negros e brancos – foi novamente se intensificando¹¹, já que os grandes debates entre os acadêmicos que marcaram a sociologia brasileira, a partir do final dos anos 70 foram ficando menos freqüente¹².

A grande novidade na capital baiana para os anos 80 e começo dos anos 90 foi um ambiente e uma conjuntura jamais vista, no que se refere a mobilização racial carismática. A intensidade, a vivência e a explícita recriação de um africanismo no lado dos blocos afro e a postura política mais contundente e radical de movimentos sociais como o MNU, despertou em muitos acadêmicos a necessidade de compreender tais manifestações sociais e culturais que se mostrava tão evidente naquele momento. Este conjunto de fatores pôde proporcionar um revigoramento das discussões sobre as relações raciais, recuperando assim, alguns dos pontos dos debates de autores como Florestan Fernandes, Thales de Azevedo e mais recentemente Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva entre outros, dando continuidade a um importante desafio; entender as intrincadas e complexas tramas das relações sociais.

Em épocas anteriores, os estudos das relações raciais foram pautados pela ponderação e um certo distanciamento dos movimentos sociais¹³, como é o caso do movimento negro. A observação de Guimarães (1999), nos é bastante proveitosa:

¹¹ Dentro da tradição dos estudos interraciais a academia baiana sempre teve uma intensa participação e sobretudo uma interação com pesquisadores estrangeiros (brasilianistas)

¹² Os trabalhos divulgados e de maior repercussão desta época foi Nelson do Valle e Silva (1978) e Carlos Hasenbalg (1979)

A postura do movimento negro dos anos 40 e 50 colidia de frente com o mainstream da intelectualidade brasileira, tanto na interpretação sociológica, quanto no plano ideológico. No plano sociológico, o pensamento negro pressupunha a existência de uma formação racial, e não apenas de classe; no plano ideológico, uma identidade negra, e não apenas mestiça (...) Isso afastava o movimento negro quer dos ideólogos da democracia racial, que tomava por realidade concreta o que era apenas um ideal, a mestiçagem racial e o sincretismo cultural, quer daqueles para quem a consciência racial era uma forma alienada ou distorcida de consciência. (Op. Cit., 86)

Os estudiosos da atualidade, por sua vez, tem se caracterizado por uma maior proximidade dos movimentos negros. Embora as relações altruístas com os respectivos objeto de pesquisa, não venha a ser nenhuma novidade, no caso dos estudos raciais em discussão, há uma demanda de setores mobilizados e mais especificamente de ativistas negros que buscam suas próprias versões da negritude. Mais do que um simples altruísmo, a característica principal deste estudo, é a formação de uma sociologia politicamente engajada, não apenas nas reflexões e discussões, mas nas próprias ações e relações com os movimentos sociais negros. Tal engajamento, que peculiarmente responde em nome de outros, seja de uma comunidade ou de uma categoria racial, como é o caso dos negros, também não chega ser novidade, nem estranheza para a sociologia e antropologia aplicada, mas certamente corre mais o risco de trazer problemas, sobretudo de ordem conceitual, como será mostrado abaixo.

Não obstante, esta parceria entre o movimento negro¹⁴ e a academia baiana, logrou o êxito em reiterar de forma mais explícita e contundente a denuncia da “democracia racial” como uma farsa que encobre o racismo, do mesmo modo realçou os questionamentos quanto a discriminação e desigualdades raciais e, o que é mais importante, popularizou o discurso

¹³ Levando-se em consideração aí, as exceções de militantes como Alberto Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento entre outros. Mas, claramente, a maioria dos autores consagrados no mínimo mantinha uma certa distância

¹⁴ O que está sendo chamado de movimento negro aqui são todos os setores politicamente mobilizados em torno das causas raciais em prol da negritude, como é o caso dos blocos afros, o MNU, etc.

racialista¹⁵, nas amplas camadas da sociedade. O movimento negro, num certo sentido, conseguiu colocar em evidência uma “ideologia racial”, o que é uma inestimável conquista, muito embora, pouco comemorada.

1.2 A peculiaridade do racismo brasileiro: Ordem racial e identidade nacional.

A ordem racial brasileira está baseada na complexa relação entre a “miscigenação racial” que é o fundamento do discurso da identidade e representação nacional; com uma hierarquia racial verticalizada e sobretudo legitimada, em que o elemento branco está situado no topo, e o restante faz parte de tipos raciais intermediários, que segue a lógica de quanto mais “negroide” mais próximo se encontrará da base. A ideologia nacional brasileira, é baseada na crença da síntese das três raças cada uma das quais contribuindo para a formação da nação e do povo brasileiro, como três partes de um todo. Esta noção das partes de uma totalidade, Da Matta (1981) denominou de “complemento natural” que, segundo o mito de origem, o branco e o índio seria a mão esquerda enquanto que o negro a mão direita de uma poderosa nação emergente, que mantinha o todo e as partes sob controle, por conta de uma estrutura social fortemente hierarquizada¹⁶.

Esta ordem hierárquica racial é mantenedora das desigualdades sociais brasileiras, assegurando ao “branco” o domínio hegemônico, e por isto mesmo não haver qualquer necessidade de segregação legal contra os negros.

¹⁵ Racialista no sentido da crença da existência das raça. Neste caso explicitando a solidariedade para com a “negritude”

¹⁶ Daí, o senhor (branco) não sentir qualquer culpa ou ameaça por está submetendo um outro homem ao trabalho escravo. (Cf. Da Matta, 1981: 75)

As proposições básicas da ideologia nacional foi apresentada e bem ilustrada nos trabalhos de Gilberto Freyre a partir da década de 30. Os estudiosos posteriores, principalmente os estrangeiros “brasilianistas”¹⁷, embora rejeitasse a visão pitoresca do paraíso racial, aproveitava muitos dos pressupostos básicos de Freyre, sobretudo no que se refere a miscigenação. Em outras palavras, eles admitiam a discriminação e o preconceito, mas que este não era baseado na raça (como casta) e sim na cor e classe, reforçando assim a idéia de que no Brasil havia de fato uma “democracia racial”. Desde então, o mito brasileiro do amálgama das três raças, sempre ficou associado ao mito da democracia racial. Como observa Roberto Da Matta:

“Pode-se, pois, dizer que “a fábula das três raças” se constitui na mais poderosa força cultural do Brasil, permitindo pensar o país integrar idealmente sua sociedade e individualizar sua cultura. Essa fábula hoje tem a força e o estatuto de uma ideologia dominante (...) Durante muitos anos forneceu e ainda fornece o mito das três raças, as bases para um projeto político e social para o brasileiro (através da tese do ‘branqueamento’ como alvo a ser buscado) ; permite ao homem comum, ao sábio e ao ideólogo, conceber uma sociedade altamente dividida por hierarquizações...” (Da Matta, 1981: 69)

Sendo assim, a peculiaridade do racismo brasileiro consiste exatamente em sua invisibilidade, que normalmente é encoberto por um tipo de ideologia que nega a existência das raças, e por tabela nega a existência do racismo. Acrescido a isto, pode-se ressaltar a naturalidade em que o racismo opera dentro das práticas sociais, sustentado por uma sólida estrutura social.

¹⁷ Donald Pierson, Marvin Harris, Charles Wagley, entre outros

1.3 O ideal multi-culturalista e multi-racialista.

Diante dos argumentos apresentados em relação ao mito de construção da nacionalidade brasileira, que engloba aí a peculiaridade do racismo encoberto, resta ao acadêmico engajado ou ao movimento negro, a estratégia de dissolver o discurso da síntese das três raças – que presume, num certo sentido, uma igualdade, uma “brasilidade” – e substituí-lo por um discurso de especificidade racial, acentuando uma desagregação das partes do todo. Tendo em vista (segundo esta ótica), que seria incompatível a convivência de uma crença na “síntese de três raças”, que formaria a ideologia básica do Estado Nação Brasileiro, com o estado de direito das diversidades raciais, o movimento negro, a partir dos anos 80, caminhou em direção da diferenciação, empunhando a bandeira de uma especificidade cultural e racial.¹⁸

Para Ribeiro, a questão que perpassa qualquer discussão racial, seja para negros, teuto-brasileiros, ou qualquer outro, “*é o imenso tabu ligado à diferenciação dentro da nacionalidade brasileira tal como foi construída.*” (Ribeiro, 1997; 85) . Diante da força da ideologia nacional, a tarefa de instituir uma diferenciação neste momento é extremamente difícil. A pauta das discussões mais recente dos estudos raciais dão conta de uma proposta de reconhecimento da diferenciação racial e das diversidades culturais, juntamente com a garantia do estado de direito destes. Como sugere Ribeiro (1993):

¹⁸ Desta forma, o movimento negro dos anos 80 caminha no sentido contrário ao movimento negro dos anos 40 e 50, que explicitamente reivindicava a integração do negro na sociedade brasileira. Guerreiro Ramos, em particular, buscará negar a existência de uma questão negra no Brasil, preferindo falar de uma questão popular – o negro no Brasil, é o povo brasileiro. Cf. Guimarães, 1999; 211

O problema brasileiro é começar a fazer abertamente (e oficialmente) distinções que permaneceram mais ou menos encobertas durante décadas, de modo a tornar possível uma política de proteção e ajuda direcionada a grupos raciais historicamente desfavorecidos. (Op. Cit., 110)

O projeto do reconhecimento de uma sociedade multi-cultural e multi-racial, como uma possibilidade mais efetiva de organização política dos negros, timidamente começa a ser discutido e desenhado no Brasil e, como é previsto, sem muitas chances de sucesso neste momento. Todavia, em alguns outros países, essas políticas de “diferenciação” já fazem parte da sua realidade.

A noção de multi culturalismo e sociedades plurais é uma velha conhecida dos países europeus mais desenvolvidos, primeiramente – antes do período da segunda guerra – surgida para o entendimento das sociedades coloniais e imposição de uma política que buscava “conservar” a cultura nativa, e ao mesmo tempo mantê-las sob controle, estabelecendo as imensas desigualdades sociais como um produto das diferenças culturais. Depois da Segunda guerra mundial entretanto, a noção da sociedade plural, multi – cultural, multi – racial, surge para se contrapor com a idéia de um estado – nação homogêneo.

O reconhecimento da sociedade brasileira como multi-cultural e multi-racial, seria um importante passo para outros projetos, como a política de discriminação positiva, ou ação afirmativa, (semelhante aos projetos norte americanos)¹⁹ que contemplasse às minorias excluídas, como os negros. Neste sentido, tal etapa permitiria a melhor visibilidade das relações raciais, que normalmente são caracterizadas pela negação, invisibilidade e segregação.

O ideal do multi-culturalismo, portanto, se insere nas questões fundamentais de Franz Boas no que se refere à estratificação social horizontalizada ao invés de verticalizada. Guardando-se as devidas proporções e o devido enquadramento, o ideal de uma sociedade multi-cultural e multi-racial brasileira, assemelha-se ao que o Secretário britânico Roy Jenkins anunciou em 1968:

“...A Inglaterra tinha abandonado a política de assimilação para imigrantes, e ao invés disso tinha adotado uma política de pluralismo, que ele descreveu como ‘a promoção da diversidade cultural acompanhado de uma igualdade de oportunidade em uma atmosfera de tolerância mútua’” (Malik, 1996; 169).

Malik, entretanto, nos alerta quanto a apologia no discurso contemporâneo de uma sociedade plural:

*“O pluralismo foi desenvolvido nos anos do pós guerra não com o sentido de estabilidade e igualdade, mas como uma acomodação para persistência de desigualdade. Os imigrantes permaneceram favelados, excluídos da parte principal da sociedade, sujeitos a discriminação e ajustando-se a seus velhos hábitos e estilos de vida como uma âncora familiar em um mundo hostil, então, tais diferenças tornam-se racionalizadas não como um produto negativo do racismo ou discriminação, mas como **um resultado positivo do multi – culturalismo.*** (Os grifos são meus. Malik, 1996;177)

¹⁹ Conjunto de ações de políticas públicas que tem como finalidade a ascensão social de categorias

DISCUTINDO OS CAMINHOS

2.1 A etnicidade como parada obrigatória nos estudos raciais

Tendo os acadêmicos apresentado uma saída possível para enfrentamento da situação racial brasileira, fica então a questão: como então começar a reverter um processo tão incrustado na cultura brasileira, como é o caso do mito das três raças e da idéia do Estado – Nação? Neste sentido, a tarefa torna-se duplamente difícil. Primeiro é reverter e minar o discurso da ideologia nacional, e segundo é reverter um dos mais bem sucedidos essencialismos que já se teve notícia, que é o do Estado–Nação. Muito embora, tal conceito tenha (segundo Erik Hobsbawm, 1990) pouco mais de 200 anos.

A primeira etapa para este processo seria justamente dando visibilidade ao racismo brasileiro, reconhecendo a injustiça de uma ordem racial hierárquica, legitimada e plenamente presente, que coloca o negro na última posição da estratificação social. Deste modo, reconhecer-se-ia (o que é óbvio) a existência das raças, já que o discurso da identidade nacional é bastante pudico a este respeito.

O ideal passa ser, então, transformar os estigmas raciais em inversão de valores. Num certo sentido, o movimento negro nos últimos anos, no que se refere aos valores estéticos em especial, tem realizado com êxito tal inversão, resultando num processo (mesmo que não definitivo) de alívio do negro. Todavia, os movimentos negros, historicamente, tem tido uma

imensa dificuldade na transformação política das identidades raciais para os negros, o que inviabilizaria um projeto futuro, ou mesmo o ideal de unidade solidária.

O grande problema, é que na tentativa do acadêmico engajado (militante), bem como o movimento negro em fazerem-se ouvir pela sociedade, torna o próprio negro como uma alteridade substancializada circunscrita numa ideologia étnica política. No afã de dar visibilidade ao racismo o acadêmico acaba por construir uma representação essencialista do negro. Sem maiores preocupações com a crítica de reificação, sobretudo devido a crença da legitimidade essencialista e validade sociológica.

Não obstante a visibilidade do racismo por meio do realce no caráter racial, a grande variação fenotípica dos sinais raciais “diferenciadores” é um sério agravante, que inviabilizaria tal estratégia se fosse encampada sozinha. Ela só se torna completa com o acréscimo da etnicidade, que entre outras coisas vai dar consistência às representações essencialistas. Neste sentido, a etnicidade surge como um conceito chave para se pensar e idealizar uma sociedade plural, multi-cultural e multi-racial. Daí o motivo dos estudos das relações raciais freqüentemente enfocarem o aspecto étnico.

Enquanto mantém a contumaz e tradicional denúncia do “mito da democracia racial” e a incessante crítica do modelo de relações raciais brasileira. Os acadêmicos vêm rejeitando qualquer perspectiva do então chamado “igualitarismo universalista”. Dito de outra forma, rechaçar o assimilacionismo e o integracionismo é a palavra de ordem. Daí, o porquê deles recorrerem à diferenciação essencialista, através da identidade étnica que, por sua vez, vem representando uma orientação teórica fundamental para os atuais estudos de relações raciais. Com isto eles neutralizam os argumentos de outras abordagens que refutam a essencialização;

justamente, acusando-as de minar o discurso do movimento e perpetuar a imobilidade política racial.

O que acontece, entretanto, é que existe também uma realidade empírica, bem como fatos que requerem uma maior atenção analítica. Por isto, é que faz-se necessário lançar a proposição de que boa parte da academia baiana nos últimos anos, tem tido uma concepção “realista” de raça, sob uma ótica primordialista, que implícita ou explicitamente estende um tipo de sentimento de pertença étnica, que normalmente é restrito a alguns setores mobilizados, para todos os negros da Bahia, sobretudo em nome de uma convergência da cultura negra.

Para uma melhor compreensão do problema que está sendo tratado, será brevemente exposta uma evolução do conceito de identidade étnica em alguns trabalhos dos acadêmicos na Bahia. O objetivo desta unidade é tão somente expor a gratuidade no uso deste conceito, que vem tomando espaço crescente nas discussões sobre relações interraciais de forma não problemática; logo, o que o trabalho se propõe não é a análise do mérito da questão etnicidade, mas, sim, uma constatação quanto ao seu caráter essencialista. Para análise proposta neste trabalho existe uma necessidade de fazer determinadas classificações como uma estratégia para entendimento e localização dos pontos dos estudos interraciais que será abordado mais abaixo. Neste caso, classifica-se em três, os tipos de identidades étnicas que vem sendo progressivamente abordadas nos estudos atuais: identidade étnica tradicional, identidade étnica relacional e as novas identidades étnicas. No intuito de dar prosseguimento às argumentações, devem ser feitas breves citações, enquadrando os trabalhos, em termos de identidade étnica. Obviamente que não se pode, aqui, dar conta da grande quantidade das produções locais. Logo, os exemplos citados servem como ilustração, já que os limites deste trabalho impedem a citação de todos os trabalhos que ressaltam a relação étnica e racial,

razão pela qual é exposto apenas alguns artigos e livros (principalmente os bem citados) que envolvem relações raciais enfocadas no negro, para que se possa compreender os caminhos que o conceito de identidade étnica vem trilhando. Sendo assim, devo expor alguns pontos que merecem uma atenção nos trabalhos selecionados.

2.2 Identidade étnica tradicional

Começando com a identidade étnica mais tradicional, que se caracteriza por uma identidade substancializada, em que se destaca uma vinculação direta entre etnicidade com a “consciência” e mobilização política de resistência negra. Um dos livros que reflete esta concepção mais tradicional é: *Etnicidade, ser negro em salvador* de Bacelar (1989), um livro pioneiro para os estudos mais recentes, que enfoca a mobilização e as novidades afro-baiana. Seu objetivo básico, foi discutir as “relações interétnicas” e sua dinâmica.

Algumas das passagens selecionadas pode traduzir o que está sendo dito: “A *ideologização da etnicidade resulta na formação de uma alta consciência política e um novo modo de articulação de interesses e conflitos*”. (Op. cit. 62) Nesta passagem o autor discute ideologia e identidade em que a primeira é um meio que possibilita atingir a segunda. O que neste caso vai dar subsídios para a descrição de um outro capítulo que se chama Identidade e Ideologia Étnica dos Negros de Salvador. “A *disseminação da cultura negra permitiu a segmentos da população negra - que jamais havia aparecido - o contato e o conhecimento dessa sua face, sendo uma importante passagem para a sua conscientização de natureza étnica*” (...) “*É exatamente a consciência da força da etnicidade que possibilita o surgimento de um novo fenômeno na política baiana*” (Op. cit. 62, 96).

Com uma abordagem semelhante, Ana Maria Morales faz uma análise através da história e trajetória de dois blocos afros de Salvador (Ilê Aiyê, e Filhos de Gandhi) com o apelo à etnicidade e suas implicações políticas que supre suas lideranças de uma representação social e legitimação para a negritude, dando-lhes condições de negociação. Neste sentido destaca-se o projeto utilitarista, contrastando com as motivações e sentidos diversos dos integrantes dos blocos. "*O apelo étnico dos blocos afro expresso na reconstrução de uma história negro africana, faz-se a partir da reelaboração de significados culturais e que a assunção de uma identidade negra está condicionada à dinâmica das relações de classe e étnicas na cidade*". (Morales, 1990).

Além do mais, Morales busca um quadro de referência teórica que possa sustentar a etnicidade entre os negros baianos, definida a partir da identidade, seja ela interna ou socialmente atribuída. Vale ressaltar uma das proposições: "*...a etnicidade externamente definida pode existir objetivamente, quer o grupo presente ou não*" (ibid.; 23) . Sendo assim, ela toma como exemplo para o contingente populacional negro os padrões de comportamento manifesto ou externamente atribuídos aos negros do tipo: o baixo nível de aspiração individual ou o apego a padrões comunitários: "*Pensando o caso baiano, poderíamos considerar a revalorização do étnico como uma forma incipiente de protesto político negro*" ? (ibid.; 29) Essa indagação de um primeiro momento do trabalho, vai progressivamente tomando corpo e se constituindo no principal aspecto da construção da etnicidade, como um meio de afirmação social e política. Mas, mesmo este trabalho que mostra características evidentes de identidade étnica tradicional, já mostra uma tendência de transformação do conceito.

Finalizando, estes trabalhos revelam então um período, em que a idéia da identidade étnica era concebida como uma forma politicamente “consciente”, que envolvia os negros, sobretudo os que tinham uma participação mais intensa com os blocos afros.

2.3 Identidade étnica relacional

Encontra-se em vários artigos a passagem de uma concepção de identidade étnica monolítica, homogênea, compacta e estática para uma identidade relacional, aberta à interação e negociação. Neste sentido, Lívio Sansone (1992; 1993; 1996) vem se destacando por enfatizar a relatividade, da então chamada “identidade étnica”, atribuída aos negros, numa sociedade complexa, cuja característica principal é exatamente a ambigüidade das relações raciais e sobretudo o sistema de classificação racial. O autor realça em seu trabalho a análise da fluidez e rigidez deste sistema de classificação que varia de acordo com o lugar, o tempo, a circunstância, tipo de conversa, etc. e desta forma, ele problematiza ainda mais o trabalho já realizado com Sanjek (1971), Harris e Kotak (1963) e outros. Sansone, entretanto, ressalta a identidade étnica dos negros, diferentemente destes últimos autores que estavam mais interessados na complexidade das definições raciais. Isto vem sendo uma estratégia fundamental para dar sustentação às suas constatações de transformação dos valores raciais, que atingiram primordialmente os negros mais jovens. ... *“Hoje a grande maioria das identidades étnicas num contexto urbano é eclética, relacional e misturada com outras identidades ligadas a classe, idade, gênero, localidade, etc. A identidade negra talvez ressalte mais ainda por ser relacional. As “diferenças entre brancos e negros e o que os distinguem, mudam muito em função do contexto e se recriam no dia-a-dia (Sansone, 1993: 75).*

Em seu trabalho, o autor compara, entre outras coisas, um conflito de gerações de negros entre tradição e modernidade, que é intrincado com o fechamento de canais de ascensão para as novas gerações. Neste sentido, o autor destaca o processo de transição de uma identidade negra mais tradicional para uma mais jovem, que é movida pelo desejo e insatisfação. " *Talvez a principal novidade da identidade negra criada pelos negros jovens seja mais o fato de se basear na cor - consciência de cor, orgulho negro, modo de disposição e a apresentação original do corpo negro - , do que a identificação e envolvimento com os aspectos mais tradicionais da cultura negra.*" (idem.1994 ; 75). Esta identidade mais jovem, que processou uma inversão de valores raciais, cujo fenômeno foi intenso nos anos 80, é vista de fato, como uma identidade étnica.

O novo conceito de identidade étnica é uma síntese das concepções tradicionais (como foi classificado primeiro) com aspectos da cultura moderna global. Por fim mesmo considerando a identidade étnica como relacional, ela ainda guarda muito dos aspectos de uma identidade étnica tradicional.

2.4 Novas identidades étnicas

Caracterizando-se como uma evolução da concepção de etnicidade e uma extensão da identidade étnica relacional dos estudos raciais da atualidade em Salvador, aparece as "Novas Identidades Étnicas" que tem como principais características o lúdico e o estético como elementos estruturadores da identidade como é o caso do trabalho de Silva (1996) sobre o baile "funk" do bairro de Periperi mais conhecido "Black Bahia": "*Os depoimentos*

colhidos junto aos freqüentadores do 'Black Bahia' enfatizam a importância do elemento lúdico e da pulsão afetiva como orientadores do sentido de pertencimento (...) as respostas também variam, mas caminham na mesma direção, como é o caso de quem se refere também à distração, empolgação, emoção, ao ambiente e ao estilo".

Em uma passagem de um trabalho de Silva* (1994), denominado “Cor Cosmética e Estilo”, ela se utiliza de proposições básicas de Michel Maffesoli para fundamentá-lo. Com isso, ela descreve a participação e a forma de inserção dos integrantes do bloco afro Ilê Aiyê; ao contrário do que normalmente se imagina, ou seja, de um dever ou exercício de conscientização política: *"Observamos que o fundamento ideológico dos laços comunitários age mais por contaminação do imaginário coletivo do que por persuasão de uma razão social"* (Maffesoli, 1987:27). Logo, para a autora, a atitude da comunidade frente ao bloco indica que seus vínculos de solidariedade estão mais próximos da participação conjunta em um mito e de uma vivência cotidiana enfaticamente lúdica, do que da luta por uma transformação racional da realidade social pela ação consciente e organizada com outros indivíduos. O vínculo mais eficiente entre a entidade e os associados encontram-se fundamentado e expresso na festa, no prazer e no gosto imediato (Silva, 1998:4). Para Maffesoli, a solidariedade que provém do novo tribalismo se constitui de uma ética da estética, que está além ou aquém do ativismo político. No mesmo sentido Silva se refere ao autor: *"lúdico para Maffesoli é aquilo que nada tem haver com finalidade, utilidade, praticidade, ou com o que se costuma chamar de realidade. É, ao invés, aquilo que estiliza a existência, que faz ressaltar as características essenciais desta"* (Op. cit. 207). Ou seja, a ênfase é na importância do elemento lúdico do baile e da pulsão afetiva como orientadores do sentido de pertença entre os participantes.

No caso do artigo de Silva (1996) há uma posição bastante oscilante com relação ao que ela acredita ser a constituição da etnicidade, e em várias passagens deixa transparecer uma certa dúvida. Entretanto o seu argumento favorável a existência do elemento de pertença que dará o fundamento étnico, é uma superposição de raça e classe: "*A localização do 'Black Bahia' no bairro de Periperi²⁰, aliada à maciça presença de uma maioria negro – mestiça de freqüentadores, são dados que particularizam os funqueiros (...) Esse contexto sustenta por si só a polêmica em torno da questão racial como elemento estruturador do sentimento de pertencimento (sic!). Mas não confirma, necessariamente, esse anunciado*" (Op. cit. 202) . Parte da sua dúvida ao que parece, é uma contradição da crença do seu referencial teórico com o seu material empírico; relatos das entrevistas de campo, que insistentemente os entrevistados afirmam (de forma categórica) não haver nenhum interesse pela reivindicação racial ou étnica nem tão pouco à militância política e ideológica negra. Neste sentido, a autora concentra sua argumentação fazendo um contraponto ao modelo de identidade étnica tradicional que é pautada pela consciência política e ideológica: "*o caráter étnico adquire uma feição mínima no universo do baile funk de Periperi, uma vez que não existe uma reivindicação cultural e, menos ainda, política durante o momento da festa*"(...) *os bailes funk reúnem participantes que se valem do uso do universo simbólico negro, e não porque aí vigore uma consciência negra, sabendo-se que o movimento negro nunca conseguiu penetrar plenamente nos bailes*"(Op. cit. 203) . Ela declara ainda, que a dimensão étnica é visível naquele local, e em algumas páginas antes, como acima descrito, afirma um "caráter étnico mínimo", ou seja, o que ela chama de étnico em alguns momentos, é o caráter político, da então chamada, "consciência negra", e por isso mesmo, no final, deixa transparecer um certo incômodo com relação aos estudos mais tradicionais, num certo sentido acrescentando elementos ao estudo das identidades e lançando desafios.

²⁰ Bairro do subúrbio ferroviário de Salvador

QUESTIONANDO OS PONTOS

3.1 Repensando as identidades étnicas

Os problemas específicos dos trabalhos que enfatizaram as “Novas Identidades Étnicas” proporcionou uma adição de elementos e busca de novos conceitos que a demanda de identidade tradicional e relacional sozinhas não dão mais conta.

Como pôde ser visto, o conceito de identidade étnica vem se tornando cada vez mais influente nos estudos interraciais, mas que, ao mesmo tempo, a lógica da definição de etnicidade proporciona uma enorme abrangência e muito pouca profundidade. Tal característica, vem sendo possível, exatamente por conta de uma flexibilidade e a arbitrariedade com que são enquadrados os grupos numa suposta identidade étnica. No caso das Novas Identidades Étnicas, mesmo não havendo nenhum elemento que justifique uma etnicidade – já que o elemento constituidor de etnicidade é obscuro e vago – ou mesmo quando a empiria mostre o contrário, a imposição conceitual é utilizada porque, a priori, trata-se de uma categoria sócio politicamente minoritária . Por vezes, a justificativa advém do fato de que a etnicidade seria considerada uma “categoria nativa”, já que é tomada como referência no interior dos movimentos negros (Cf. Agier, 1992; 111), portanto descartando a idéia do grupo étnico. Porém, quando analisado sob a ótica de uma estreita circularidade entre a academia e o movimento negro, esta justificativa se fragiliza; além do mais, o termo ou a idéia de etnicidade não seria uma referência presente para os negros de uma maneira geral.

Contudo, é legítimo então considerar apenas as relações entre negros e brancos ingleses ou norte americanos como étnica, enquanto que as relações entre os nossos negros e brancos não seriam consideradas étnicas? Como observa Sansone: ...*“Até agora, as pesquisas sobre o desenvolvimento da etnicidade negra – especialmente entre os jovens – no contexto urbano ocidental concentram-se quase totalmente na situação dos Estados Unidos e Europa Ocidental (...) A América Latina permanece à margem desse debate(...) apesar de sua imensa população negra (Whitten & Torres), de sua centralidade da antropologia afro americana (Sansone, 1994: 65)*

Em se tratando de um conceito em disputa, o trabalho da academia baiana, neste sentido é auspicioso, justamente porque constrói uma problemática local a partir da nossa realidade empírica, abrindo caminho para uma discussão e edificação teórica; muito embora sob uma perspectiva primordial e utilitarista que, como vem sendo colocada, dificulta alguns pontos fundamentais para análise. Mas em vista de que o cientista social, ao longo do tempo tem se conformado e limitado-se a constatar tão somente o caráter “problemático” dos conceitos de raça e etnicidade, (e este trabalho não é diferente) que no dizer de Eriksen: *“a etnicidade pode assumir várias formas e, posto que as ideologias étnicas tendem a enfatizar uma descendência comum, a diferença entre raça e etnicidade se torna problemática” (Guimarães: 1995; 58)*. Faz-se necessário a discussão, análise e exposição de dados que ajudem a construir estes conceitos, aceitáveis à nossa empiria. A grande questão é que quase ninguém se arrisca a definir um conceito tão complexo, sendo muito mais cômodo, apenas reconhecer o seu caráter taxonômico. De modo que, o uso abusivo do termo etnicidade vem sendo uma prática extremamente comum, desde então o que se constata, é uma constante sobreposição de conceitos de raça e etnicidade.

Como observa Malik:

Do mesmo modo que raça, a etnicidade é um termo que é usado de um modo indistintamente promiscuo sem haver um consenso quanto ao seu significado e aí continua o intenso debate entre sociólogos e antropólogos quanto ao que exatamente a etnicidade é. Contudo há um sentido geral que, se a raça descreve diferenças criadas por distinções biológicas imputadas a etnicidade a diferenças com atenção a distinções culturais (Malik, 1996;174).

A lógica da identidade étnica como uma construção social é fundamentalmente permitir identificar semelhanças e diferenças entre grupos ou categorias. Todavia, o mesmo poderia ser dito de gênero, classe e raça, portanto, assemelhando-se bastante com a lógica de outras identidades sociais. A dificuldade então, reside em como definir conceitualmente o que se pode chamar de étnico no contexto urbano de Salvador.

3.2 A situação ambígua

Os estudos das relações raciais, como foi visto acima, encontram-se numa situação extremamente ambígua, sobretudo no que se refere às questões relacionadas a identidade. Ao mesmo tempo em que se aceita as proposições pós-modernistas e pós-estruturalistas de identidades múltiplas e relacionais²¹; por conta de uma excessiva preocupação da acentuação de diferenças entre negros e não negros, em uma sociologia politicamente engajada, implícita ou explicitamente, aceita-se também a reificação e essencialização da identidade negra sob a ótica primordialista²². Não se trata aqui de rechaço a qualquer diferenciação ou

²¹ A este respeito ver (Sansone, 1996; 166) “... sobretudo num contexto urbano, no qual as redes de contato tendem a uma maior complexidade e heterogeneidade, a identidade negra, como as outras identidades étnicas se redefine, em relação com outras identidades sociais importantes, baseadas na classe, no gênero, no lugar de moradia e na faixa etária...”

²² Para as correntes primordialistas: “ligações primordiais são as que se baseiam em dados intuitivamente percebidos como imediatos e naturais da existência social, tais dados podendo ser, segundo o caso, o vínculo de sangue presumido, os traços fenotípicos, a língua, a pertença regional ou o costume” (Poutignat, 1996: 89).

essencialização, já que a racialização, bem como o preconceito e a discriminação racial como fatos (óbvios e ululantes) tem em si um conteúdo social estabelecido pela sociedade, ou seja, um tipo de essência de pleno valor sociológico, como pôde ser visto no capítulo anterior. A questão é que tipo de essencialização a academia baiana tem se utilizado e transformado as representações negras. O sentido lato em que os conceitos de raça e etnicidade são definidos, permite um acesso e uma interpretação tanto cultural quanto naturalista biologizante, o que por sua vez se caracteriza por seu aspecto a – temporal.

Na outra ponta, com relação às identidades múltiplas, o grande problema é que todas as identidades, do mesmo modo que, estilo de vida, modas, estilos musicais; são colocados em pé de igualdade e de mesmo valor social do que, por exemplo, fenômenos como a opressão racial.²³ O que quer que envolva uma concentração de negros, é tratado como étnico ou racial.

3.3 A acomodação

Além da ambigüidade os estudos das relações raciais têm apresentado uma outra característica que tem chamado bastante atenção, que é justamente o conformismo e o extenso determinismo através da ideologia da “democracia racial”. Ainda que reconhecendo o seu valor e a sua força, tal como foi apresentada acima, a ideologia da “democracia racial” vem sendo encarada como uma espécie de panacéia que explica todas as questões raciais, e que tem como resultado apenas um lamento e o reconhecimento de impotência, perante o seu poder.

²³ Cf. Malik, 1996; 251 – 252

A apresentação de uma ideologia como um plano maquiavélico deliberadamente elaborado e executado por frios estrategistas, vem demandando insatisfação e a necessidade de superação das explicações simplistas e conformistas, tal como acontece com o “mito da democracia racial”.

Mesmo para Lívio Sansone, por exemplo, que vem se destacando como uma das figuras mais representativa de uma corrente de pensamento, defensora da inclusão do conceito de identidade étnica entre os negros baianos, e portanto se utiliza da noção de falsa democracia racial como contraponto de sua discussão das relações raciais. Em seu artigo "o local e o global na Afro Bahia contemporânea (1995)", entretanto, ele deixa transparecer sua insatisfação e incômodo com o tratamento da questão do “mito da democracia racial”.

“... a existência da democracia racial como mito fundador das relações sociais no Brasil(Da Matta, 1978). Este é um mito aceito pela ampla maioria, reproduzido na vida cotidiana (Sansone, no prelo) e, de certo modo, reflete uma realidade que merece análise antropológica. Não deveria ser tratado como se fosse uma farsa imposta de cima para mascarar o racismo. Em certos domínios, como a vida familiar e o lazer, esse mito popular coexiste com a relativização da diferença de cor nas práticas sociais ...” (Sansone, 1995:78)

Como foi visto, o Brasil tem de fato uma ideologia e um tipo de relação racial singular e não pode ser simplificado a uma grande armação.

Parte deste problema pode ser compreendido como uma confusão entre duas concepções de mito, uma de conotação antropológica e outra de senso comum, como uma mentira, um engodo. A primeira refere-se ao “mito das três raças”, como o mito de construção da nacionalidade. Do mesmo modo que qualquer outro mito de construção, ou mesmo

tradição, é uma “invenção” apenas nos termos absolutos, mas é verdadeiro nos termos sócio – culturais e que dá sentido à própria existência, um sentido de origem. Sendo assim, por mais desvantagens e segregação que a ideologia nacional possa propiciar ao negro, através da manutenção das desigualdades e hierarquias raciais, ele compartilha com este mito, que está fortemente enraizado na cultura brasileira. Neste ponto de vista, o apelo à identidade étnica dos negros – sobretudo no contexto urbano de Salvador, como está sendo tratado – fica bastante comprometido, já que a crença de uma origem comum (histórias, genealogias lembranças) e sua orientação ao passado é consensualmente um requisito indispensável na construção da identidade étnica. Desta forma, mesmo quando indagado, algum negro pode até vir a elaborar um discurso de uma ancestralidade africana, entretanto, isto faz parte de uma exceção, como em alguns negros que atribuem sua origem por exemplo, Gêge, Banto ou Nagô²⁴, o que por sua vez não os impede de compartilhar com o mito da construção da nacionalidade.

Na tentativa da construção de uma identidade negra consistente, o movimento negro deu um realce à valorização de (possíveis) sinais diacríticos que pudessem marcar distinções ou contrastes, ajudando assim a concretizar o projeto de emergência do negro enquanto categoria político – racial. Entretanto toda a tentativa de construção de um marco simbólico (símbolos étnicos exclusivos instituídos pelo movimento negro), como Zumbi dos Palmares, ou o “Dia nacional da consciência negra” não vem apresentando grandes resultados quanto a uma significação para os negros, conseqüentemente sem uma função étnica ou sócio-política.²⁵

²⁴ Normalmente os que são mais ligados ao candomblé e fixam certos símbolos identitários

²⁵ Cf. Reesink, 1999.

A outra concepção de mito, no sentido de senso comum, refere-se especificamente a “democracia racial”, termo pelo qual expressa uma idéia de destituição de qualquer forma de segregação racial, o que não corresponde em absoluto à realidade brasileira. Daí o sentido de embuste, engodo ideológico, que tem sido constantemente denunciado.

O panorama atual vem demonstrando que a crença na “democracia racial” (ainda que em pequena escala) vem perdendo força nos últimos anos, especialmente entre os negros, certamente fruto de um processo de mobilização do carisma racial, e por isso não pode ser encarado como um ideal ascético aceito por todos.

A JUVENTUDE NEGRA DO CABULA VI

Este capítulo é parte efetiva das interpretações primárias dos dados de campo em que foram reunidas as respostas das entrevistas, primeiramente tipificados e posteriormente analisadas sobretudo com base na convivência e observação participante. Com isso buscou-se a organização de um quadro sistemático que pudesse dar subsídios para a compreensão da lógica do campo e dessa forma responder ao problema proposto.

O roteiro de entrevista proposto, composto basicamente por questões semi-abertas, objetivando adquirir informações pessoais, contendo cinco tópicos (Corpo, Racismo, Consumo e diversão, Movimentos negros e Relacionamentos amorosos). Este procedimento metodológico praticamente impediu a formulação de questões fechadas, conseqüentemente propiciando respostas e expressões construídas geralmente sobre a própria experiência pessoal. Por outro lado, conseguiu-se com isto não induzir as pessoas a repetirem respostas preestabelecidas. No entanto, por estar fora do controle do pesquisador, muitas das respostas obedeceram ao discurso do “politicamente correto”, que são integrantes de um tipo de repertório veiculado por segmentos dominantes na sociedade, e que freqüentemente estão em contradição com aquilo que foi vivido e apresentado como exemplo pelos próprios entrevistados.

Uma das observações que ficou evidente nos primeiros contatos do pesquisador com os pais e os filhos, foi exatamente uma abertura maior dos filhos e um discurso mais elaborado em torno da ideologia racial. Os filhos normalmente assimilam com muito mais

facilidade e intensidade uma moderna ideologia racial do que os seus pais. Com relação, por exemplo, à identificação dos pais e auto identificação no que se refere à cor ou raça, foram levantados 5 tipos de expressões para o sujeito (o filho) e 11 para identificação dos pais. A geração mais jovem tem demonstrado uma maior disposição para sua identificação como negro, simplificando as extensas expressões de identificação raciais que ainda são adotadas por seus pais, freqüentemente contrariando-os na sua avaliação, tanto de si mesmos quanto do seu filho. Por outro lado, o aumento significativo de uma auto valoração negra dos filhos deve-se principalmente à educação racial construída dentro da própria família e , neste caso, os pais têm um papel fundamental, mesmo quando estes não comunguem completamente com o discurso racial moderno.

A relação de amizade entre os sujeitos no que se refere a cor ou raça é bastante amistosa, todos eles afirmam ter amigos negros e brancos, sendo que a maioria tem mais amigos negros, e outros acreditam que este número seja equilibrado. Uma minoria afirma ter mais amigos brancos do que negro. Entretanto, um entrevistado afirmou não ter amigos brancos. Isto porque, segundo o seu discurso, ele não considera nenhum brasileiro como branco puro, e sim todos: *“nós somos misturado. Eu tenho amigos mestiços. Brancos, brancos, raça branca pura não”* o que é curioso, é que este mesmo indivíduo afirma que tem amigos negros, presumindo assim uma relação de “pureza” apenas com o branco. No decorrer da entrevista, o contexto colocado pelo sujeito sobre o mestiço equivalia a dizer branco.

1.0 Corpo

A auto identificação racial do tipo negro se fez presente na ampla maioria dos sujeitos entrevistados e, mais ainda, esta é uma tendência que cada vez mais vai acontecendo entre os jovens negros. Entretanto, uma parcela deste universo não se identifica como negro e sim com outros termos, como escuro, preto, moreno ou pardo. Vejamos então, algumas características pessoais deste grupo: por exemplo, os sujeitos que não se identificam como negros, geralmente encontram-se nos extratos sócio-econômicos baixos, apresentando baixo nível de escolaridade e de renda familiar.

Os sujeitos que se declaram morenos, acreditam e tem convicção de que não são negros. A referência de negro para eles é oriunda sempre da observação de uma outra pessoa: _ “... *ah. eu acho que negro mesmo é mais torrado do que eu*” Contudo, alguns entrevistados que se auto-identificaram como negros, como é o caso dos que se declaram escuros, não foram contundentes ao afirmarem sua cor e não demonstraram a ênfase ideológica que caracteriza o discurso dos que se identificaram como negros. Mas, com uma maior convivência, ficou claro também a sua relação solidária com a “negritude”. Ser considerado preto ou negro, neste caso, é apenas uma variação da formação discursiva política que, em muito, depende das circunstâncias do diálogo e do tipo de situação. O discurso de quem se auto identifica como negro é bem mais elaborado, mais refletido, mas, no entanto, não tão emblemático quanto de um ativista. Mas, o que é que faz com que um grupo social se auto identifique como negro de forma convicta, enquanto outros titubeiam? Atualmente, o ideal da “consciência negra” é um valor socialmente positivo e reconhecido até pelos mais conservadores. É um sinal de “consciência”, uma posição e formação discursiva “politicamente correta”. Um outro fator responsável pela identificação negra, mesmo para os

sujeitos com traços acentuadamente não negros, é a crença cada vez maior de um modelo de referência racial norte-americano, ou da bi polaridade racial, ou seja, quem não é branco é preto. Os partidários deste discurso não consideram outras formas de classificação, tais como moreno ou suas variações. Contrariando este tipo de lógica, as práticas cotidianas, por sua vez, revelam a aplicação de uma espécie de escala cromática intermediária, entre as polaridades preto e branco, socialmente construído, e ainda em pleno vigor.

Os critérios de avaliação corporal que permitem aos sujeitos se identificarem ou se declararem como pertencente a tal ou qual raça, para a grande maioria de entrevistados, é em primeiro lugar fundamentalmente a cor da pele. Este é um parâmetro comparativo, subjetivo e nem sempre claro, haja vista que, para alguns poucos, principalmente os que se declaram morenos, por mais escura que seja a cor da sua pele, acreditam sempre que existe um outro tipo ainda mais escuro, para ser considerado negro. Para uma grande parte dos que se declaram negros, é tão óbvia, sua crença na cor, que espanta questionamentos sobre isto, como por exemplo, nesta resposta: *_" Ué, minha cor! Se eu sou negra eu só posso me considerar negra"*.

Outras respostas, com certa frequência, novamente são associadas ao discurso da bi polaridade racial: raça negra ou branca, e segundo essas, em se tratando do nosso país, dificilmente haveria um "branco puro". As pessoas que se auto-identificam enquanto morenas, também relacionam sua tipificação com a cor da pele, acham que não são nem negros nem brancos: *_" Ah... que a minha cor não é negro nem é branco, mas eu acho que é uma mistura de raças"*. Observa-se este comportamento, de forma ainda mais acentuada, em outro entrevistado, com traços que inequivocamente o definiria como "negro", que também declara-se moreno, e quando indagado sobre a questão de sua morenidade, respondeu da

seguinte forma: *_" Agora me pegou pelo pé... Moreno é o costume de falar porque na realidade não existe moreno, é negro e branco. Mas eu acredito que negro seja bem mais queimadinho [mais escuro], mas não existe o moreno não"*, ou seja, mesmo havendo um forte e crescente discurso da bi polaridade, em relação a classificação racial (negro ou branco), persiste a crença da morenidade.

Um grupo de entrevistados que se auto atribuía uma determinada cor, (como todos outros) não sabia justificar tal atribuição. Este grupo é formado em sua maioria pelas pessoas que se declararam morenos. Os poucos que conseguiram justificar a cor afirmaram que tinham um tom de pele mais claro.

A dúvida ou a vacilação num tipo de resposta como essa é uma das conseqüências da falta de convicção ideológica quanto à auto identificação negra. O discurso “coerente” e “politicamente correto” dos que se declaram negros facilita suas respostas. Normalmente vem associado ao prazer, orgulho e satisfação de ser negro: *_ " Uma coisa pela minha pigmentação, e a satisfação pela raça negra e pelos fundamentos que já vem da própria raça negra, mesmo, os costumes, é o que me faz ter orgulho da raça negra, de ser negro" .* Uma outra entrevistada responde de forma semelhante: *_ “Eu ter nascido negra foi uma benção, o fato de ser bonita, ser inteligente, gostar da minha cor me faz me sentir negra, mesmo que as pessoas olhem pra mim e diga que eu não sou”.*

Os outros traços físicos definidores de uma raça (no caso da raça negra no nosso contexto), também foram associados à cor da pele, e basicamente envolveram os lábios grossos e nariz largo ou achatado. Quanto aos cabelos crespos, que comumente é referenciado como um dos traços mais definidores da “raça negra”, neste universo de pesquisa,

praticamente, não foi citado, contando apenas com uma minoria de entrevistados que discretamente fazia alguma alusão, sendo que, foram os de cabelos menos crespos que fizeram tais citações: "*me considero negra porque por ter aspectos físicos de negra (boca grande, nariz largo, cabelos crespos)* ". Tecer comentários sobre os cabelos crespos dos negros se apresenta enquanto uma questão tensa para os sujeitos pesquisados. Os homens geralmente andam de cabeça raspada ou então cortam o cabelo com a chamada máquina número 1, o que deixa o cabelo extremamente baixo. Quando perguntados sobre os motivos que os levam a cortar os cabelos dessa forma, eles normalmente desconversam, ou então dizem que é apenas uma questão de gosto, mas não conseguem disfarçar um certo incômodo com esta pergunta. Como aspecto fenotípico diferenciador, o cabelo crespo tem demonstrado um grau de significação tanto quanto a cor da pele. No caso dos homens, a manutenção do cabelo raspado é possivelmente a eliminação de um dos traços significativos. As mulheres, por sua vez, não têm essa alternativa “prática”, tendo que passar por tortuosos tratamentos e cuidados para que possam manter a aparência de cabelos lisos (desejado), apelando, para isto, para os vários cosméticos disponíveis. Nenhuma das mulheres pesquisadas usa o antigo processo de espichar os cabelos através de “ferro quente”, porém nenhuma deixa de fazer algum tipo de tratamento para alisá-los.

O vínculo de sangue presumido e a construção de uma idéia racial baseada na descendência, ou ancestralidade, ainda que pouco comentada, é presente na crença dos sujeitos. Contudo a aparência física é a resposta mais freqüente para a construção de uma identificação racial que, da mesma forma que o vínculo de sangue, tem sua crença e sustentação sobre uma noção biológica de raça.

Ainda que os indivíduos se auto declarem negros, morenos, etc. existe sempre uma certa discrepância entre a auto percepção e a percepção que outros fazem deles. A maioria dos sujeitos (47,3%) acredita que todas as outras pessoas confirmem a cor ou a raça inicialmente declarada. “ _ *Eu acho que a pessoa que olha pra um negro, diz que é negro. Eu mesmo me considero negro, pessoas que andam comigo me considera negro*”. Por mais traços físicos de aparência característica branca que o sujeito possua, ele normalmente se identifica como negro, mesmo que os amigos não concordem, isto é a decorrência de uma iniciação ideológica racial, como foi visto acima, fruto de uma educação voltada para a auto valorização racial, daí a maior ou menor consistência da adesão.

Não obstante, algumas distorções na auto percepção e na percepção por outros começam a se acentuar para alguns grupos de entrevistados. Para 10,5% algumas pessoas não consideram ou confirmam a cor ou raça que o sujeito se identificou. Como neste exemplo: _ *"Geralmente quando me chamam de morena, eu digo que eu não sou morena. O pessoal acha que ser um pouquinho mais claro do que negão é ser moreno. Já eu não acho. Eu acho que se não for branco, é negro"*. Um dos fatores responsáveis por esta distorção, o que acaba por confundir alguns sujeitos, é que boa parte das pessoas tem o cuidado, ou mesmo medo, (ainda que seja em situações despropositadas ou afetivas) de chamar o outro de negro para não o ofender: _ *"Mas tem algumas pessoas que não me chamam de negro, até com medo de me machucar. Não sei se eles acham que eu não sou negro, ou eles tem medo de me machucar. Porque eles me chamam de moreno"*. Desta forma, acreditam os outros, que chamando-los de morenos, o isentaria deste risco, tornando assim este tipo de expressão normal. Mas para alguns entrevistados estas pessoas têm consciência de que o sujeito referido é negro _ *"Às vezes acontece de passar na rua e uma pessoa mexer com você, e nunca mexe _ "oh neguinha" sempre mexe : _ " oh morena" . esse tipo de coisa. Eu acho que as pessoas*

acham que chamar você de negra é ofender". Este grupo de entrevistados acredita que geralmente são pessoas desconhecidas e pessoas brancas que tem este tipo de comportamento para com o negro.

A grande maioria dos pais, segundo os filhos, confirma a cor ou raça auto identificada quando se trata de raça negra. Boa parte disto, deve-se ao fato dos pais terem cuidado em relação à educação dos seus filhos com esclarecimentos e diálogos a respeito de sua condição racial, conforme foi declarado por vários entrevistados, e também confirmado por seus pais. Porém, 10,5% dos pais acham que seus filhos não são negros, como eles dizem ser. Daí haver uma diferença significativa entre as pessoas que se declaram morenas (13,1%) e os pais que acreditam que seus filhos são morenos (26,3%), ou seja, os jovens se apresentam como negros, mesmo quando os pais pensam que eles são morenos. Esta é uma questão bastante delicada, pois, mesmo alguns, que numa situação de entrevista como esta, não titubeiam em se declarar negro, mas com o decorrer da entrevista e conversas informais, muitas vezes confessam serem pardos, mestiços, etc. A auto identificação negra neste caso, permanece apenas no discurso. Tal atitude revela que a construção racial intermediária entre negro e branco (pardo, moreno, etc.) na prática tem valor significativo e aceitação nas práticas sociais. Revela também uma certa adesão voluntária e solidária a um tipo racial negro como podemos ver nesta declaração: *" Pra ser sincera, eu sou uma mestiça, porque na minha família tem as três raças, índia, negra e branca, teve descendentes das três raças. Mas, eu particularmente me considero negra porque por ter aspectos físicos de negra (boca grande, nariz largo, cabelos crespos) me orgulho disso, não é .. não acho defeito não".* em outro depoimento também, como conseqüência de uma rejeição a um tipo racial como moreno, uma outra entrevistada se auto declara negra, como um posicionamento "politicamente correto", e do mesmo modo que o exemplo anterior, por adesão e solidariedade: *" a maioria das pessoas*

me consideram moreninha, ou então mulata, inclusive se você olhar no meu rosto, eu não tenho traços negros, aí as pessoas dizem que eu sou moreninha".

Boa parte dos amigos não concorda com a cor ou raça auto declarada pelos entrevistados. Para 63,1% dos entrevistados que se auto identificaram como negros apenas 42,8% dos seus amigos confirmam a cor declarada. Mas às vezes inverte-se a situação, ou seja, o entrevistado se considera pardo e os amigos o consideram negro, como nesta passagem: *_" Eles me consideram parda, entendeu? Mas... como na minha sala a maioria é morena, tem poucos negros, então eles me chamam de negra, como amizade."* Um outro fato curioso, é que 18,4% dos entrevistados tem amigos que acham que eles são negros e outros que acham que eles são morenos: *_" Amigos negros me considera negra, mas a maioria dos amigos não negros acham que eu sou morena."*

2.0 Raça

Embora, boa parte dos estudiosos das relações raciais no Brasil, por muito tempo tenha considerado irrelevante os conceitos de raça, quando não a raça mesma como inexistente, o que se pode afirmar no que diz respeito ao senso comum, entretanto, é que a construção social da raça é vivenciada enquanto uma crença subjetiva. E mesmo quando artificialmente é negada, principalmente pelos partidários do igualitarismo, a atribuição racial é parte notória das práticas sociais.

Não é nenhuma novidade que no Brasil a construção racial tem um caráter marcante de indeterminação e subjetividade, contando-se aí com uma série de variáveis e circunstâncias para sua aplicação. Normalmente a classificação é edificada sob bases eminentemente fenotípica e sócio econômica, formando uma diversidade de categorias: primeiro através de nuances de cores e outros traços físicos significativos (cor, cabelos, lábios e nariz) para a ideologia racial; depois, através da situação sócio econômica que vem a ser uma caso especial e requer uma maior atenção. Este posicionamento deve-se ao fato de uma contradição entre uma ideologia racial, que este trabalho vem demonstrando com uma ideologia do embranquecimento já conhecida. A tendência de branqueamento é um consenso entre os intelectuais que estudam as relações raciais brasileiras. Tanto os que têm mais afinidades com o movimento negro, quanto os que se distanciam. Nos estudos sociais que têm como tema central o negro, a máxima “o dinheiro embranquece” foi sempre considerada como um axioma. Sendo assim, o ideal de embranquecimento é atribuído aos negros como uma forma de negação de sua condição racial. Esta questão está relacionada com uma noção tomada como garantida de que o processo de embranquecimento é uma norma geral, daí o reforço de mais um estigma relacionado ao negro como um indivíduo alienado que perpetua a imobilidade política por conta da busca deste ideal. O teor da ideologia do embranquecimento é o seguinte: mais próximo do branco estariam auto classificados os indivíduos de maior poder aquisitivo. Entretanto não foi o que mostrou o resultado desta pesquisa, cujo espaço sócio econômico não é caracterizado por grandes distorções, ou seja, um conjunto habitacional popular. Neste espaço delimitado do recorte empírico, mais próximo da auto classificação negra, está o indivíduo de maior poder sócio econômico, levando-se em consideração principalmente, renda e nível de instrução. Isto se deve principalmente a um processo de transição de inversão de valores raciais, sobretudo para uma parcela emergente, que encontra nesta identificação uma atitude “politicamente correta”, bem como a busca de

um prestígio social. Nos dados de campo, a grande maioria dos que não se identificaram como negros, tinha menor nível sócio econômico.

Esta pesquisa vem mostrando uma certa capacidade de convencimento da ideologia racial que vem se popularizando principalmente entre os negros. A ideologia racial coexiste com a ideologia do embranquecimento, criando assim situações de conflito na vida cotidiana. A medida em que a ideologia racial é abertamente afirmada, normalmente incentivada e socialmente aceita; a ideologia do embranquecimento, não menos importante, é freqüentemente, não dita, negada, não aceita socialmente, mesmo quando a sua prática é notória.

Tal inversão vem sendo conseguida por conta de um crescente idealismo racial, cujos parâmetros classificatórios vem se aproximando (ainda que de forma tímida e bastante confusa), do sistema racial norte americano. Isto tem sido marcante, ao menos no discurso, dos jovens negros. Sendo assim, expõe-se abaixo os processos ambíguos e indeterminados na tentativa de construção racial dos sujeitos, cujas respostas foram obtidas através de questões comparativas e contrastantes às quais os respondentes foram submetidos.

A declaração da cor ou da raça é quase sempre baseada numa noção sócio-cultural, enquanto que a tentativa de uma elaboração conceitual para raça, freqüentemente remete às noções escolares apreendidas sobre raças e povos, cujo conhecimento pedagógico instituído pela escola, é referente aos conceitos de base biológica. Isto fatalmente entra em rota de colisão com as práticas. Freqüentemente, quando questionado, os sujeitos desistiam de elaborar um conceito: *_" Raça é meio complicado de explicar mas..... não sei bem lhe explicar não "*, *" Isso aí agora pegou....."* Os que conseguiram, diziam a primeira coisa que

lhe vinham a cabeça, *_"Raça... mistura de cores, várias cores... sei lá, negro... sei não_"* ou então se utilizavam de longas pausas para a elaboração, sendo que algumas das respostas não havia qualquer condição de interpretação: *_" Raça pra mim é tudo, é a base"*.

A grande maioria admite não saber o que é raça. Isto porque, a raça é uma noção apreendida na vida cotidiana e que não representa uma reflexão estrito senso, de um conceito. Algumas das pessoas que refletem sobre este conceito, geralmente desperta algum interesse em movimentos negros, ou apreendeu com alguma leitura específica, como é o caso de um dos entrevistados²⁶: *_" Raça não existe pra mim, raça é uma invenção nossa mesmo. Pelo que eu conheça, nós somos tudo de uma espécie só"*²⁷... Logo, não se pode esperar muita coerência entre as questões raciais que são vivenciadas nas práticas cotidianas com uma elaboração conceitual. Tal indagação revela muito mais o nível de reflexão e de interesse em envolvimento dos sujeitos nos movimentos sociais negro, que normalmente supre esta carência de conhecimento reflexivo. Uma outra questão então, foi saber quais as raças existentes. Se na primeira proposição este último entrevistado citado, afirmou não existir raça, era de se presumir que o mesmo reafirmasse sua posição, o que não aconteceu. Vejamos então sua resposta: *_" Pra mim só existe duas a branca e a negra"*.

Um número significativo de entrevistados, da mesma forma que no exemplo acima, afirma haver uma polaridade bi racial apenas entre negro e branco. Uma parte deste grupo confirma este posicionamento como uma reação e rejeição ao tipo moreno bastante popular na sociedade brasileira. As idéias de sistemas raciais polarizados entre negros e brancos têm se

²⁶ Ao seu modo, ele expôs uma perspectiva do conceito de raça que vem ainda sendo debatida nos meios acadêmicos, ou seja, o anti – racialismo universalista.

²⁷ Investigando um pouco mais, pôde-se constatar que este posicionamento foi apreendido através de uma matéria da revista *Isto É*, que o sujeito tinha lido recentemente

tornado bastante popular entre os jovens. Com frequência, eles textualmente citam o sistema racial americano, principalmente quando se refere, ao que eles chamam de “metidos a brancos”, ou seja, pessoas intermediárias entre o negro e o branco, mas com alguns traços próximo ao branco que segundo eles se auto referem como brancos e posicionam-se de modo racista em relação ao negro. Tal referência tem influenciado bastante os jovens sobre as concepções raciais. Um outro grupo de entrevistados afirma haver uma tríade racial composta por negro, branco e índio. E ainda um outro grupo que leva em consideração além desses três tipos, as variações e miscigenações de tipos como caboclo, cafuzo mulato e mameluco. Este grupo remete-se às experiências escolares para responder a questão, enquanto que o primeiro se caracteriza por remeter-se frequentemente às experiências pessoais e posicionamento crítico e político. Tanto um grupo quanto outro, acreditam na existência da raça, principalmente nos seus aspectos biológicos “naturais”. Apenas um entrevistado afirmou não haver raças: *_" Pra mim a humanidade é uma só. Mas tem essa coisa de que um é branco outro é isso..."* Contudo, em outros momentos, havia uma clara atribuição racial deste, quando citadas como exemplo . Houve ainda casos em que os entrevistados acrescentavam figuras inusitadas: *_"Podemos dizer: Africanos indianos, japoneses, italianos. São povos diferentes, nações diferentes"* ou então esta resposta: *_" Branca, Mongol, negro"*.

A cor da pele ainda é um discriminante fundamental para o processo de identificação ou distinção de uma raça, bem como o tipo de cabelo que tem um valor definidor, apesar de pouco comentado e expressando um certo embaraço, quando questionado. Da mesma forma o entrevistados referem-se à descendência, que como se pode notar, normalmente expressa uma concepção biológica de raça. Entretanto a cultura também vem sendo lembrada (mesmo que para um número mínimo de pessoas) como critério de identificação, o que normalmente traz consigo uma ótica politizada: *_"Pela sua cultura, eu acho que é o ponto mais fundamental."*

Suas raízes". " _Pela vida da pessoa, a cultura que a pessoa leva com ela mesma. Se não for pela cultura da pessoa, eu acho que fica meio difícil, porque, aqui no Brasil, a maioria é tudo misturado". Esta última crítica segundo a qual no Brasil somos todos misturados, e por isso não pode haver critérios para identificação, é compartilhada por outros entrevistados, como podemos ver: " _ Pra mim, aqui todo mundo é preto, porque branco é só lá no exterior, não tem nada de moreno não. Aqui no Brasil não tem esse negócio de dizer que _ sou branco. Todo mundo é preto, é um mais clarinho do que o outro, mas...". O critério de uma "consciência política racial" (também como minoria), apareceu. Para estes não basta diferenciar pela cor, é necessário que se tenha "consciência". E quando o entrevistado fala em consciência, ele está se referindo diretamente aos negros: " Eu acho não pela cor, mas também pela consciência. Porque tem muitos negros que são mesmo racistas".

Foi indagado então, o que era ser negro. Parte das respostas para este questionamento tomaram como referência a si próprio, para responder o que é ser negro, e como era de se esperar para o grupo que assim se auto identificava, havia uma elaboração positiva como falar de satisfação, felicidade, preferência ou orgulho de ser negro, sendo que em alguns casos, até uma certa dose de ímpeto: _ "Ser negro, é ser tudo, é ser inteligente, ser educado, ser bonito, ser tudo, tudo". Uma outra parte das respostas, foi tomada como referência ao negro como um outro, e muitas vezes até como uma espécie de comportamento ideal e moral do negro, como neste caso: _" É ser tudo, é ser o seu caráter, tem que ter caráter pra ser negro, você não pode ser negro que só queira praticar coisa de branco, tem que ter o caráter. O branco tem mais dinheiro, e quando você [o negro] tiver com seu dinheiro você não queira fazer o que eles fazem , tem que ser mais humilde". Este interessante exemplo contrapõe-se à da opinião da maioria, que entende que ser negro é ser uma pessoa como outra qualquer.

Das pessoas que se auto identificaram como morenos, quase todas não responderam ou não souberam responder o que é ser negro, algumas mostravam-se embaraçadas. Vê-se aí uma das raras respostas de um sujeito que se auto declarou moreno _ *”Eu não sou negro, mas eu acho que, não tem diferença das outras não. Eu acho que o negro é normal como as outras. Apesar de alguns ter um preconceito, mas eu mesmo não tenho preconceito nenhum contra negro”*. A maioria das respostas, entretanto, oculta o sentido social do que é ser negro.

A construção social da raça, aqui, tem variantes extremamente complexas, contraditórias e freqüentemente incoerentes. Mesmo que normalmente se tome por referência a cor, outras variantes como situação de diálogo, circunstância, lugar etc. tem um peso que deve ser considerado. Ou seja, este é um tipo de elaboração da pratica da vida cotidiana. A elaboração conceitual e reflexiva de raça neste universo, ainda que se faça minimamente presente, o que geralmente entra em contradição com a própria vivência do sujeito em termos de relação inter-racial, tem hoje, uma tendência de crescimento, influenciada por um tipo de ideologia racial que vem sendo aos poucos instituída.

3.0 Relacionamentos amorosos e raça

Este tópico da pesquisa é singularmente importante pois objetivou-se verificar se o preconceito corrente quanto às relações amorosas envolvendo os negros encontra, efetivamente, correspondência nas práticas cotidianas. Frequentemente encontra-se de forma estereotipada a noção preconcebida no que se refere às relações raciais, e cujo pressuposto é que o negro não sente atração por pessoas da sua cor e sim por pessoas brancas, reforçando a idéia da intensidade da miscigenação. Tal questão, por sua vez, segue em paralelo a um processo de desestigmatização da raça negra, bem como um processo da inversão de valores estéticos que se contrapõe a introjeção de valores racistas. O que desta maneira tem a intenção de neutralizar um complexo de inferioridade e resgatar a altivez do negro. A partir da contraposição destas idéias divergentes é que se busca compreender o panorama atual

A preferência do relacionamento amoroso em termos raciais, para a investigação proposta, encontra normalmente as mesmas dificuldades do problema da classificação racial, que é exatamente a extrema ambigüidade e subjetividade dos critérios utilizados para defini-la. Há sempre um descompasso e uma grande flexibilidade na classificação para cada sujeito. Muitas das respostas que são consideradas, por exemplo, preta, ou escura, etc. são biotipos que percorrem a imaginação do entrevistado, quase não coincidindo com a percepção do entrevistador. Um destes entrevistado afirmou ter apenas namorado uma garota branca, e quando o pesquisador conferiu as características da garota verificou que a mesma nada tinha de branco. A mesma coisa acontece com o termo moreno. Tal termo tem uma abrangência quase que ilimitada, compreendendo os mais diversos tipos físicos. As moças morenas, na imaginação dos entrevistados, aproximam-se muito do que poderíamos chamar de brancas. São pessoas de pele bronzeada, mas, não de cabelos crespo. Foi feita várias perguntas sobre o

cabelo das morenas que um determinado grupo afirmou preferi-las, e eles responderam que seriam morenas de cabelos liso ou encaracolado. Vários outros entrevistados, por sua vez, responderam sentir atração pelo tipo negro, deixando explícita a sua preferência pelos tipos escuros, independente do tipo de cabelo.

O ínfimo número de pessoas que preferem o tipo físico racial branco revela uma crescente mudança na concepção estética dos jovens que, por vezes, afirmam textualmente não sentir atração por este tipo. Contudo, revela também o pudor que os entrevistados têm em afirmar sua atração pelo branco e a necessidade de se pautar por uma coerência racionalizada de um discurso racial. Apenas uma garota afirmou sentir-se atraída por brancos, com muitas e longas pausas, e antes da resposta, sempre uma justificativa do tipo: _ "*Não é que não me atraía, mas eu não sei o que é, mas todos os meus namorados sempre foram brancos*". Do mesmo modo alguns criam outras denominações eufemísticas para o tipo branco preferido, como morena clara, e de praxe uma justificativa: _ "*Geralmente morena clara, mas geralmente acontece muitos casos às vezes, de pessoas que me interessa negra, dela mesmo me discriminar. Tem até umas colegas minhas que me dizem : _'ah é que você só quer loira'* e eu digo pra elas é que _ "*às vezes eu tento conquistar uma de vocês, e vocês tiram tanto a esperança, que.... aí quando você me vê com uma pessoa clara, uma pessoa branca... mas não é não, da parte delas não tem discriminação nenhuma*". Um outro grupo simplesmente afirma que tanto faz. Certamente uma forma de não ser incoerente com suas ideologias raciais já expostas, mas, que por convivência, pode-se observar sua preferência pelo tipo branco.

A pergunta posterior era exatamente o oposto, ou seja, qual o tipo físico racial de pessoa que o (a) atrai. As respostas geralmente tiveram a mesma coerência lógica das primeiras, talvez até por contingência: a rejeição atrativa do tipo branco. Frequentemente acompanhada de uma justificativa do tipo: _ *“Não que eu seja racista, mas...”*. O que demonstra cuidado com a coerência do discurso e também um voto de solidariedade para com os negros. Aliás, isto tem sido uma praxe muito comum também, fora do universo da pesquisa. Existe uma necessidade compulsiva de demonstrações e gestos simbólicos de afetividade e solidariedade com categorias menos favorecidas, como no caso dos negros, que frequentemente é referido por figuras públicas da atualidade, mesmo quando se sabe que estes, pouco ou quase nada colaboram com a mudança de tal situação de relações raciais, mas o que importa para eles, é publicitar tais gestos.

Voltando aos sujeitos da pesquisa, a atração ou não atração por um determinado tipo físico racial, revela também uma tensão de classe e poder, caracterizada no imaginário coletivo de boa parte dos sujeitos, como sendo o comportamento típico do branco: _ *“Não sou racista, mas não gosto de branquinha não, branquinha de cabelo liso e tal...cheia de mordomia..... eu não gosto não. Sou atraído mais por morena”*. Para um outro sujeito, da mesma forma, o tipo que não atrai vem associado com um determinado comportamento relacionado à tensão de poder: _ *“Não me atraio por mulher amarela que fica tirando onda”*. Uma outra questão a ser destacada: são as expressões pejorativas para denominação dos brancos, demonstrando explicitamente uma não atração ou mesmo uma rejeição: _ *“Não sou chegada aos Parmalat, como diz as pessoas. Não é racismo, mas questões mesmo de atração física, eu prefiro os negros”* . Além de “Parmalat”, tem também “branquelo”, “branquelão”, “amarelo”, etc. Quase 1/3 dos sujeitos entrevistados, afirmam não sentir atração pelo tipo característico branco, o que vem a representar uma demanda crescente em busca de tipos

negros para relacionamentos amorosos. Contrariando uma das características da ideologia do embranquecimento, a opinião de muitas pessoas que crêem que os negros só sentem atração por tipos mais claros. O curioso é que este tipo de ideologia disseminada, é imaginada e mesmo comungada por boa parte dos negros, o que de uma certa forma, corrobora com a hipótese de que estes discursos refere-se ao negro enquanto um outro imaginário, e não a si próprio, como se pode ver a partir das respostas dadas à pergunta: **Em termos de raça qual o tipo de homem (mulher) que (os) as negras(os) preferem, por quê ?**²⁸ Apenas 6,6% das mulheres entrevistadas acham que os negros preferem as negras, enquanto que 47,8% dos homens acreditam que as negras preferem os negros. Neste caso 80% das mulheres negras entrevistadas acham que os negros se atraem pelas loiras e brancas, enquanto que 39,1% dos negros acham que as negras se atraem por loiros e brancos. Contudo 86,8% dos entrevistados (homens e mulheres) já namorou também com negros, sendo que 15,7% só namorou unicamente negros, e apenas 2,6% unicamente namorou com brancos. A grande maioria que namorou com negros, dizem se sentir atraídos por negros, mas não acreditam que o outro sinta atração por negros.

Um outro grupo de sujeitos, quando também perguntado sobre o tipo racial que mais, ou menos o atrai, respondeu não ter nenhum tipo específico, ou então busca na figura do "japonês", o tipo de menor atração. Neste mesmo grupo, há ainda respostas que se esquivam da pergunta inicial, tornando-se menos objetivas e também "politicamente corretas": *"É como eu lhe falei, eu não reparo tipo físico não"* ou ainda outros que se dizem atraídos por beleza interior ou virtudes internalizadas nas pessoas: *" Não sou muito de olhar pra cor não, sou muito de olhar a personalidade"*. A grande maioria dos sujeitos deste grupo, todavia, namoraram mais com brancos do que com negros. As pessoas que namoraram mais com

²⁸ Ver Qd. 10 e 11

brancos, ou então só namoraram brancos, forneceram este tipo de resposta, constituindo-se assim, quase como parte integral deste grupo. O que permite especular acerca do pudor dos sujeitos em não admitirem que sentem menos atração por negros ou mais atração por brancos, fato este, que certamente seria um contra-senso com sua ideologia e contradição com toda sua linha lógica de discurso.

4.0 Movimentos negros

O principal objetivo do movimento negro tem sido o de visibilizar o racismo e denunciar a discriminação e segregação racial, marcante na nossa sociedade. Como se sabe a característica peculiar do racismo brasileiro consiste na sua negação e invisibilidade, o que normalmente (seja de forma deliberada ou não), é assemelhado a um tipo de discriminação de classe.

Nos últimos anos, tem ocorrido, na Bahia, um processo de reversão de valores estéticos negro, acompanhado de uma grande visibilidade (sobretudo nos meios de comunicação), das representações afro-baiana, o que num certo sentido, pôde abrir caminho para um sentimento de altivez do negro, em especial, o jovem. Contudo, os movimentos negros, têm encontrado enormes dificuldades em mobilizar politicamente a população negra, não militante, para as questões relativas às identidades raciais. No Brasil, ao contrário do que ocorre nos EUA é extremamente difícil levar a cabo um projeto de unidade racial que possa dar conta da concretização de uma luta maior contra as desigualdades raciais e, em última instância, projetos de políticas públicas, tais como, as “Ações afirmativas” de inspiração norte americana.

Na tentativa da construção de uma identidade negra consistente, existe um planejamento deliberado do movimento negro em torno da valorização de sinais diacríticos, que possam marcar distinções ou contrastes, ajudando assim a concretizar o projeto de emergência do negro enquanto categoria político – racial. Entretanto toda a tentativa do Movimento Negro em construir marcos simbólicos não tem encontrado eco nas massas negras.

Um dos mais importantes marcos da cultura negra, que no caso deste universo empírico vem demonstrando ter pouca significação é o candomblé. Em termos de filiação religiosa, a religião católica (sem ligação com o candomblé) é amplamente dominante entre os sujeitos, sendo que existem pessoas bastante simpáticas ao espiritismo e também fiéis da igreja Batista. Poderíamos presumir que o candomblé por ser uma religião oriunda da cultura negra fosse adotado enquanto religião pela maioria da população negra, na nossa pesquisa os sujeitos entrevistados, sequer cogitaram essa possibilidade, embora uma pequeníssima parte freqüente ou já tenha freqüentado, alguma vez, um terreiro. A grande maioria jamais entrou em uma casa de candomblé, respeita enquanto uma religião como outra qualquer, mas não tem nenhuma relação especial, ou mais próxima. Para este universo empírico, especificamente, o candomblé não é significativo, não funciona como sinal diacrítico e legitimador, conseqüentemente sem função étnica ou sócio-política²⁹. No caso do Cabula VI, ao contrário, é facilmente perceptível a maior freqüência de negros em Igrejas pentecostais e batistas.

²⁹ Ver Reesink “*O segredo do sagrado*” (1999)

Uma das questões importantes a ser destacada neste tópico é em relação à capacidade de divulgação e penetração dos movimentos políticos negros nos segmentos não militantes. Observa-se que estas mobilizações são quase inexistentes, e estes movimentos apresentam pouquíssima capacidade de atuar enquanto instituições. Apenas uma minoria dos entrevistados revelou conhecer alguma destas instituições³⁰, e mesmo estes apenas ouviram falar, seja porque algum amigo participa, ou então por conta de algum “folder” que chegou às suas mãos. Apenas um entrevistado visitou alguma instituição de defesa dos negros através do Partido dos Trabalhadores, mas nunca chegou a participar de nenhuma reunião ou discussão. Além disso, todos os sujeitos da pesquisa afirmam nunca terem participado de nenhuma reunião, debate ou discussão, promovida por nenhuma entidade de defesa dos direitos dos negros. O local em que normalmente os sujeitos têm participado de palestras sobre o negro é no colégio por iniciativa dos professores. Basicamente em apresentações de trabalhos escolares sobre os mais variados temas que envolvem o negro, desde o processo de tráfico e escravização, até à discriminação, racismo e temas recorrentes da atualidade do negro.

O dia 20 de novembro, data de morte de Zumbi dos Palmares, conhecido, atualmente como o Dia Nacional da Consciência Negra, foi escolhido em repúdio ao 13 de Maio e tornou-se da mais importantes datas comemoradas pela luta e resistência negra. No entanto, esta data, bem como o dia 21 de março, escolhido como dia da resistência e do fim do racismo, não tem um valor significativo para a maioria da população negra. Com o objetivo de investigar a representação simbólica e o papel destas datas para os negros, foi perguntado diretamente aos entrevistados: **“O que é o dia nacional da consciência negra e qual a sua data”?**, esta pergunta obviamente já contém uma resposta implícita. E como era de se

³⁰ Ver. Quadro 12. anexo

esperar, a maioria dos entrevistados dava prosseguimento às suas opiniões acompanhando a resposta presumível que este tipo de pergunta carrega: _ *“o dia da consciência negra é um dia específico para conscientizar, todo mundo de que o racismo não tem nada a ver, e luta contra o racismo”* ou ainda: _ *“Eu acho que é o dia que a pessoa deve ter a consciência que ele é negro”*. _ *“É o dia que se vê que o negro, também é gente no país. Tem muita gente que.... só por uma pessoa ser negra, não vale nada. Simboliza que o negro também tem parte no país”* . Não obstante, nem sempre os entrevistados respondem de forma dedutiva, e até mesmo, tecem críticas à data: _ *“Eu acho que não existe um dia, porque negro tem que ter consciência de que ele é negro, todo dia, então inventaram um dia pra poder ter mídia, pra poder todo mundo saber, ouvir e vê se todos participam. Porque se não for assim....”* É interessante notar que os entrevistados que são críticos à data, colocam como uma invenção deles, no sentido de outro: _ *“É, só um dia que “eles” colocaram como simbólico, só pra amenização do racismo, mas que bem dizer, não muda nada”*. A pergunta seguinte era sobre a data do Dia Nacional da Consciência negra. Apenas 13% dos entrevistados, todos do sexo feminino, responderam corretamente. Do mesmo modo foi perguntado sobre a data da abolição da escravatura, e 34,2% dos entrevistados acertaram. Isto indica que as instituições e movimentos negros encontraram extremas limitações para divulgar as suas propostas. Além do mais os sujeitos, na sua grande maioria, demonstram um certo desinteresse e descompromisso com a militância. As escassas informações a respeito das relações raciais, cultura negra, etc. são obtidas através das escolas, da mídia ou algumas informações de jornais e revistas que tem um maior poder de circulação.

Neste sentido, foi perguntado aos entrevistados, se eles conheciam alguma revista especializada destinada ao público negro. Quase 90% conhece a revista Raça, sendo que 81,5% já leu alguma vez e 47,3% já comprou alguma vez. Sendo que, das pessoas que

responderam corretamente qual o Dia Nacional da Consciência Negra, presumivelmente as pessoas que mais têm informação sobre a luta e resistência negra, a maioria já comprou a revista pelo menos uma vez.

Com relação ao tipo de leitura que os entrevistados habitualmente fazem, foi constatado o mais variado possível, desde livros espíritas à revista em quadrinhos, passando por livros de informática, página policial, página esportiva e revistas semanais. Não foi cogitado nenhum interesse especial em leitura específica sobre o negro, além da revista Raça. Na sua maioria, estavam mais ligados aos temas que mais diretamente estão relacionados com as suas atuais condições de vida, tais como: desemprego, carreira profissional ou informações técnicas. Observa-se que, 68,4% dos entrevistados já leu alguma reportagem sobre o negro enquanto que 31,5% afirmam nunca ter lido nenhuma reportagem sobre o negro, que não fosse na revista Raça.

Foi perguntado então se o tema desperta interesse para o entrevistado, e 89,4% disseram que sim. Alguns falavam com entusiasmo que o tema desperta por demais interesse. Efetivamente ocorre nítida discrepância entre a disposição de demonstrar interesse pelo tema a as iniciativas de mobilização racial. Por outro lado, é significativo que algumas lideranças negras norte-americanas tais como: Malcon X e Martin Luther King, sejam conhecidos de vários entrevistados, embora os mesmos não apresentem tanto interesse em movimentos negro, nem despertem para a leitura nem para a história das lutas e resistência negra no Brasil.

5.0 Racismo

A característica mais peculiar do racismo brasileiro, como já foi dito em outras passagens do trabalho, é exatamente sua invisibilidade, haja vista que pelo fato das definições raciais serem operadas com bases em complexos parâmetros comparativos, sobretudo os aspectos sociais e econômicos, o nosso racismo muitas vezes é confundido com discriminação de classe. Sendo assim, a negação do racismo e o florescimento da ideologia oficial brasileira que ficou conhecida como “democracia racial” ajudou bastante a construir a noção de que os negros não têm consciência do racismo, por isso mesmo, não o combatem.

A juventude negra contraria certas crenças principalmente a da negação do racismo por parte dos negros; mostrando que ele que não é tão invisível assim. Os sujeitos da pesquisa têm plena noção da sua existência, têm um contato com a face cruel da discriminação, mesmo não tendo uma ação política organizada. O que acontece, entretanto, é que por falta de uma ação efetiva, seja pelo Estado, seja por Organizações não governamentais, esta percepção do racismo é rotinizada e naturalizada, o que ajuda ainda mais a invisibilidade característica do nosso racismo.

Perguntado sobre a existência ou não do racismo em Salvador, todos os sujeitos foram unânimes na resposta afirmativa, e na maioria das vezes nem sequer esperavam a pergunta seguinte (**Onde e em quais situações mais se manifestam?**) para nos dar muitos exemplos. Quando questionado se ele, o sujeito, já tinha sofrido algum tipo de discriminação racial, 42% disseram que sim, comentando também o fato ocorrido, muitas vezes com bastante riqueza de detalhes. O restante afirmava nunca ter sofrido, ou então não se lembrava de nada que o afetasse ou marcasse tanto, nesse sentido. Alguns, entretanto, não conseguiram evitar e

mesmo deixar transparecer o incômodo que a pergunta provocava, e para se livrar dava respostas curtas e rápidas, quebrando o ritmo da entrevista e tentando comentar outras questões. Alguns deram respostas duvidosas do tipo: "não que eu me lembre". Já outros tentaram minimizar a gravidade da discriminação e preconceito, citando casos que já aconteceu consigo, mas logo após, acrescentando: "eu não ligo não... é bobagem".

As respostas para estas questões refletem lucidez dos entrevistados em relação à existência do racismo e de sua face mais cruel, ao contrário do que se encontra em muitos dos estudos que afirmam, de forma até contundente, que os negros não têm consciência do racismo. A maioria dos que responderam nunca ter sofrido discriminação racial, utilizou expressões do tipo "ainda não sofri", "até agora não", nos deixando assim presumir que são sujeitos que se consideram discrimináveis, vivendo numa sociedade racista. Na questão seguinte, quando perguntado se o entrevistado conhecia alguém que tivesse sofrido discriminação racial, o número aumenta de 42% para 68%, sendo acompanhado também, dos mais diversos exemplos. O restante dos entrevistados que afirmaram não conhecer alguém que tivesse sofrido discriminação, alguns explicaram que provavelmente alguns dos seus amigos negros que passaram este tipo de situação, não se dispuseram a comentar a ocorrência. Outros informaram que apenas conhecia casos de discriminação noticiados por jornais e revistas. Como se pode perceber, falar sobre preconceito e discriminação racial vem aos poucos deixando de ser um tabu e a percepção do racismo se torna cada vez intensa, entretanto, ainda é difícil fazer comentários sobre si mesmo, enquanto vítima de preconceito ou discriminação racial, daí então fica mais fácil demonstrar através dos outros a existência do racismo.

As respostas mais freqüentes de lugares ou situações em que os entrevistados acreditam haver mais prática de racismo foi, a discriminação em blocos carnavalescos e também no caso de procura de emprego e ascensão na carreira profissional. Para um pouco mais da metade dos sujeitos o racismo acontece nas classes mais altas e ambientes mais refinados. Para um outro grupo de entrevistados, por sua vez, a prática do racismo independe de classe social. A opinião dos entrevistados de uma forma geral é que a prática do racismo é realizada por brancos, ricos e ignorantes. Evidentemente esta opinião não é comungada por todos, mas é o que poderíamos chamar do tipo médio do racista que os entrevistados imaginam. Outros, (minoría) generalizavam para toda a sociedade, sem um tipo específico que pudesse ser caracterizado, deixando claro que a prática do racismo pode acontecer a qualquer momento, em qualquer lugar e com qualquer pessoa, incluindo também negros.

Uma questão que despertou preocupação foi entender o que efetivamente cada indivíduo registrava enquanto racismo nas várias passagens da entrevista, pois havia a possibilidade dos sujeitos recorrerem a fatos diferenciados para ilustrar o mesmo termo. Como se sabe, nem sempre existe uma correlação exata e coerente entre a elaboração conceitual e a vivência das pessoas. Algumas pessoas chegam a dar longas pausas para elaborar uma resposta, ou um conceito de racismo, o que não é de hábito fazer no dia a dia. Por esta razão é que alguns desistem de responder (apesar de dar claros exemplos de racismo), e falam: _ *"agora você me pegou"*. Ou então colocam respostas evasivas, do tipo: _ *"racismo é uma coisa muito séria, é uma coisa que não tem perdão"* _ *"Todo mundo acha que o racismo não é uma coisa que se faça"*. Ou ainda, elaboram um conceito completamente contraditório em relação às respostas de questões anteriores. Não obstante, o racismo na opinião dos sujeitos, é basicamente um tipo de discriminação por raça, sendo que para a maioria, este tipo de prática discriminatória, só acontece contra os negros, revelando assim,

opiniões mais ou menos padronizadas, e respostas prontas, que fazem parte de uma espécie de repertório que reforça a construção social da vitimação do negro. Por outro lado, sobretudo para os sujeitos com maior nível de instrução, o racismo é um tipo de prática comum às pessoas ignorantes, e neste caso não escapam também os negros. Neste sentido, foi perguntado então se o negro geralmente era racista. Esta pergunta causou uma certa dúvida para muitos dos entrevistados que titubearam e não responderam com muita segurança. Os entrevistados ficaram divididos, alguns acharam que num certo sentido os negros são racistas, mas com uma intensidade bem menor do que os brancos. Mas para outros o negro geralmente não é racista. O que ambos os grupos concordam, é que o mínimo de comportamento racista apresentado pelos negros é dirigido para o próprio negro, quase nunca para o branco. E por último, uma minoria que acha que o negro é racista com o branco, afirma ser uma reação ao racismo que o branco criou, ocorrendo sempre numa intensidade muito menor do que numa situação oposta.

Para alguns dos entrevistados o racismo seria originário da escravidão dos negros, pois seria a partir desta que se herdou a crença numa pretensa superioridade dos brancos em relação aos negros, o que justificaria, dessa forma, a manutenção das posições sociais. Para outros, (e estas foram as respostas mais freqüentes) o racismo é decorrente da ignorância e da falta de formação das pessoas.

As formas de discriminação geralmente praticada, segundo os entrevistados, são explícitas, tais como insultos verbais, menosprezo, humilhação agressão física; ou formas mais sutis, como um simples olhar, as formas de se dirigir a uma pessoa negra, a reação de espanto das pessoas ao verem um negro em locais tais como bares, lojas de shopping etc. Alguns entrevistados interpretaram e responderam à pergunta, como se fosse as causas do

processo de desigualdade e discriminação social com relação aos negros, e então citaram exemplos de atitudes concretas mais gerais, como o isolamento, a exclusão social do trabalho e da educação, além de todas as formas de impedimento da ascensão social do negro. No caso dos exemplos citados, em grande parte existe uma imagem clássica das posições polarizadas dos brancos soberbos e arrogantes contra os negros vítimas. Estas imagens, embora sendo reais, são normalmente proferidas com ímpeto no momento do discurso, como nestas duas passagens seguintes: _”*Tipo: você vai arranjar um emprego, você as vezes é até mais qualificado, e muitas vezes é (o negro até precisa ser), o cara já é mais batalhador (Negro é uma raça de gente que luta pra caralho) . o cara [negro] vai lá, e aí o cara [da seleção] vê o cara branco, loirinho, bonitinho, muitas vezes o cara é muito mais inferior e o negro no entanto não passa. Não passa por causa de aparência*”. Nesta outra passagem, tem-se uma rara oportunidade de ver um entrevistado colocando uma situação de racismo na primeira pessoa: _ “*Assim, por exemplo, eu chego em um lugar, e eu sendo negra, em um ambiente onde só tem pessoas brancas de pele clara, eu chego em uma loja, e eles dizem : _ ‘aqui não tem nada pra você; você tá querendo roubar?’ ou : _ ‘aqui não tem nada que você possa pagar’. Tipo assim.*” Uma observação importante, para a análise deste trabalho, é que durante as perguntas que diziam respeito propriamente ao racismo, os sujeitos respondiam quase sempre, de um outro (racista discriminador) para um outro (o negro) e nunca se incluía como parte da categoria vitimada, à exceção única, da passagem acima transcrita.

Posteriormente foi investigado a disposição da participação política, envolvimento na militância, ou algum tipo de proposta para combater o racismo por parte dos entrevistados.

Qual a forma de luta contra o racismo? O tipo de resposta mais comum foi a “conscientização”. Este termo expressava diversos significados, como: esclarecimento,

informação, conversão, educação, politização, adesão, etc. Esta conscientização para alguns deveria ser dos brancos e das elites, em reconhecer o negro como um semelhante; ou então a conscientização do próprio negro, buscando informações que pudesse proporcionar segurança “auto-estima”, perseverança, prosperidade, e sobretudo ascensão social. Mas a educação foi a opinião quase unânime dos entrevistados, como a forma de combate mais eficiente contra o racismo, o que de forma alguma é contraditório com as causas, que segundo eles, é advindo da própria ignorância. Toda e qualquer agenda anti-racista deve obrigatoriamente passar pela educação. Os entrevistados reconheceram que a falta de acesso do negro à educação, a falta de informação e conhecimento das pessoas num todo, como sendo o fator desencadeador mais importante do processo do racismo.

A questão seguinte foi: “você luta contra o racismo?” Até então, o discurso fluía dentro de uma relação lógica e “politicamente correta”, mas a partir desta questão acontece um reconhecimento por parte dos entrevistados de uma idealização, do que deveria ou gostaria de fazer, mas não faz. Ou seja, essas pessoas em geral, acham correto a unidade e a luta política, mas ao mesmo tempo não tem acesso nem mesmo interesse num movimento político racial ou na militância, muito embora, expressem sua solidariedade.

A luta contra o racismo, na opinião dos entrevistados, ocorre nas formas mais práticas do dia a dia, como a altivez, imposição e reversão de valores, perante as situações que envolvam conflitos raciais: _” *Eu luto. Só pela maneira de não deixa me discriminar, eu acho que já tô lutando, já tô fazendo algo.... me impondo também, como negra*”. Um outro tipo de forma prática de luta contra o racismo, que é constantemente citada, é a intervenção moral ou educativa: _” *Eu luto. Às vezes até colocando na cabeça de pessoas, que são amigas minhas mesmo, as vezes conversando: _"pô aquele nego" e eu falei assim : _"rapaz, não tem nada*

haver esse tipo de coisa que você fala, porque uma pessoa é preta ou branca, eu acho que vai de acordo com a personalidade das pessoas. Não adianta que ele é preto ou branco, o que interessa é a personalidade é a cabeça, é o que ele pensa. Você não pode julgar ele pela cor”. Mesmo reconhecendo o racismo e a necessidade de reverter a situação racial desfavorável, boa parte dos entrevistados não acreditam numa estratégia tradicionalmente política, ela não conseguiu seduzir por falta de um resultado prático: *“ Eu acho que protesto não adianta, porque nos Estados Unidos o povo protesta, protesta, protesta, e não adianta de nada. O branco vai, e mata negro. E lá é bairro negro e bairro branco, não pode invadir. Eu acho que protesto, essas coisas não resolve nada. Minha forma de luta é não ligar pra o que os outros falam”*. Em outro exemplo, a descrença da estratégia política é também ligada ao reconhecimento do que deveria fazer: *“ Eu não acredito muito nas lutas políticas. Eu não acredito muito nisso. Eu me empenharia numa luta que fosse voltada para educação, que fosse voltada pra valorização da auto-estima. Normalmente as lutas políticas que se pregam, eu não vi muito resultado”*. Uma outra questão muito importante, que deve ser levada em consideração, é a crença no mérito individual como forma de superação do racismo *“ Eu não luto pelo racismo assim não. Eu estou estudando pra fazer minha parte”*. Como tem sido visto, a coalizão e a esperada unidade solidária em torno da raça para os jovens negros é uma possibilidade cada vez mais remota. Não foi percebido nenhum indício de uma efetiva mobilização ou mesmo uma relação mais politizada dos sujeitos, que se concentram muito mais nos interesses individuais.

Com relação às expectativas, esperanças, crença no fim do racismo ou na melhoria das relações raciais, foi observada uma divisão clara entre otimistas e pessimistas, cujas respostas se caracterizaram por uma oposição umas às outras. Para os otimistas, o racismo deve acabar num curto espaço de tempo, por estar havendo um progresso das relações raciais. Alguns

chegam a fazer previsões aproximadas de cinco anos para o fim do racismo. Para os pessimistas, por sua vez, o racismo não vai acabar exatamente pelo oposto, ou seja, por uma falta de progresso das relações raciais. Como então um mesmo argumento serve para defender posições tão extremas? Uma das observações que se pode ter neste caso é, a relação temporal (como ponto de referência), ao qual os sujeitos expressam suas opiniões. Os otimistas têm como referência, o tempo da escravidão para a atualidade. Eles acreditam que progressivamente a sociedade irá assimilar as diferenças e os negros conquistarão mais espaços, conseqüentemente as futuras gerações viverão em uma sociedade mais justa e igualitária. O tempo de referência dos pessimistas é a partir da atualidade. Eles não têm nenhuma esperança, nem vêem perspectivas de mudanças a curto ou longo prazo. Boa parte não justifica sua resposta, e os que assim o fazem, tem como justificativa para o seu niilismo o aumento no número de casos de denúncias de racismo.

6.0 Consumo

Um tópico original da nossa pesquisa refere-se aos hábitos de consumo e de lazer dos sujeitos, observações das quais se destacaram desde o início da pesquisa e, cuja finalidade foi investigar o papel do consumo na formação da sua identidade social. Com relação ao lazer, além de locais preferidos, foi surgindo a necessidade de analisar a pertinência ou não da relação entre sujeito e práticas estética culturais negra, já que normalmente existe uma correlação imediata. O interesse foi despertado a partir das primeiras entrevistas-piloto, que contrariavam as principais hipóteses da versão inicial do projeto de pesquisa, ou seja, relação direta entre estética negra, auto estima e ideologia racial.

Ao longo dos últimos 50 anos, a noção de status foi incorporada às análises das relações raciais, como uma das possibilidades de desestigmatização dos negros. Thales de Azevedo foi um pioneiro em incluir o status, bons modos, origem familiar, etc. como componentes ativos das relações raciais, pois outros estudiosos, até então, só conseguiam visualizar as relações comparativas de casta e classe. Nos dias atuais o status vem sendo intimamente relacionado com o consumo e a propriedade de determinados bens, que foram se tornando socialmente significativos, funcionando, como um indicador e uma forma de comunicação para uma diferenciação. Assim, o tênis “Mizuno”, ou basqueteira “Reebok”, passam a ser um tipo de símbolo de status, da mesma forma que o telefone celular “Startac”, ou shorts da “surf wear”, que indicam uma espécie de posição social na qual se encontra o sujeito. Vale aqui ressaltar, que este tipo de valor, como é o caso da ostentação desses bens de consumo significativos, não é somente restrito aos negros, mas um fenômeno social comum da cultura de consumo. Para o negro ou para ideologia racial, entretanto, a expectativa de consumo, o desejo de “estar de acordo” seja com a moda, seja com os códigos sociais mais sutis, etc. vem formando um tipo de identidade social, que é concorrente direta da identidade racial.

As questões seguintes foram relacionadas aos blocos afros e afoxés, em que desejava-se investigar e testar algumas hipóteses com relação à identidade negra ou um tipo de sentimento de pertença por parte dos entrevistados através da participação, das práticas estéticas, ligações afetivas ou construção da identidade negra a partir destes blocos. Foi pedido então que o entrevistado citasse todos os blocos afros que conhecia, e depois dissesse se freqüenta algum ensaio ou show de blocos afros e o porquê. Os blocos mais citados, foram os que tem maior visibilidade nos meios de comunicação, e por isso mesmo, os mais populares. Foram eles: o Ilê Aiyê e Olodum. Outros blocos foram citados com uma freqüência

mínima, como os Filhos de Gandhi, Malê de Balê e Muzenza. E outros como Badauê, Filhas de Oxum, Korin Efan, etc. além de não serem citados, jamais foram ouvidos pelos entrevistados. Um tipo de problema importante que surgiu nesta passagem foi saber o que de fato era um bloco afro e o que o caracterizava, haja vista que para os jovens, existe diferença entre blocos afros e não afros. Por isto mesmo havia uma dúvida e também uma crítica comum dos entrevistados, com relação aos blocos que ficam na fronteira entre um e outro, como o Ara Ketu, que segundo estes tinha perdido a identidade afro e se transformado apenas em um bloco e uma banda axé como outra qualquer. Quer dizer, os sujeitos, reconhecem a legitimidade e a representação dos blocos afros para a negritude, entretanto, não é o estilo de música, ou atividade de lazer da preferência destes. Não existe aparentemente uma relação direta entre os movimentos artísticos e culturais recentes, da chamada música afro-baiana com a crescente auto identificação da raça negra, ou seja, os sujeitos não se identificam como negros por conta exclusivamente da sua relação com manifestações culturais e “artísticas afro”. Esta identificação recente tem causas e relações bem mais complexas.

Vários trabalhos recentes enfocaram a relação entre a auto identificação negra com esse tipo de práticas estéticas. Não foi possível aqui, constatar essa relação; apenas um, entre todos os entrevistados, afirma freqüentar regularmente os ensaios de bloco afro. A grande maioria não freqüenta ou jamais freqüentou shows ou ensaios deste tipo de bloco. Quando perguntado o porquê, principalmente para alguns que não freqüentava, havia sempre um tipo de justificativa que funcionava como uma espécie de abrandamento. Como se eles tivessem uma obrigação de gostar deste tipo de música. Como podemos ver nestes dois exemplos quando perguntado se o sujeito freqüentava ensaios de bloco afro e por que : _” Não, por falta de tempo. Não é nem que eu não tenha interesse, até porque na escola que eu faço dança eu danço afro.” Ou então este outro : _” Não. não sei. Nada contra não. eu acho que

é .. por exemplo, o pelourinho..... é mais à noite, e à noite eu não saio, pra ver esses shows”.

Não obstante, outros não arranjavam subterfúgios, e não tinham qualquer dificuldade em assumir que não gostava de música de bloco afro: *“ Não. porque eu não gosto de Axé, e esse som afro eu não gosto e não tem jeito mesmo”.* Nenhum dos entrevistados fez alguma relação da construção da identidade ou “consciência negra” com a participação de shows ou “ensaios”, ao contrário, alguns até mesmo negavam a priori, este tipo de relação: *“ Eu já fui só ao Olodum e Ara Ketu. Porque eu gostava. Eu ia pra lá não só por causa que era um bloco afro não, mas porque era descontraído, como eu ia pra outros lugares, que não tinha nada haver com a cultura negra”.*

A questão seguinte então era saber se os sujeitos andavam em algum pagode e com que frequência. Neste caso, ao contrário dos blocos afros, a grande maioria frequenta shows de pagode com uma grande intensidade. As mesmas pessoas que arranjavam uma justificativa para não participar de shows ou ensaios de blocos afros, como falta de tempo, distância da moradia, horários inadequados etc. não alegavam os mesmos problemas quando se tratava de participar dos espaços de pagode da cidade, ou de grandes shows. Não foi cogitada, a menor relação possível, entre a participação nos pagodes com a construção de identidade negra, da mesma forma como aconteceu, na passagem da entrevista relacionada aos blocos afros. Sendo o pagode o gênero musical atualmente em alta, fazendo parte do cotidiano de muitos destes jovens, era de se esperar este tipo de reação. O que motiva os jovens a frequentar os pagodes é sem dúvida a relação hedonista com a música, a dança, a paquera, a moda.

Outros dados de consumo e lazer da preferência dos jovens negros Cabula VI, foram os Shows no clube Espanhol ou no Parque de Exposições, a frequência de bares normalmente ostentando potentes equipamento de som do carro ao abrir a mala, ou mesmo teatro, cinema pizzarias, praia etc. Com relação a compra de roupa, a maioria tem preferência em lojas da moda jovem ou “surf wear” nos shoppings da cidade, bem como suas grifes de preferência que é a calça Forum ou Zoomp. Isto reforça a idéia de inserção e participação na massa, desejo de fazer parte da moda, da onda e se distância da idéia de singularidade e diferenciação que freqüentemente é atribuída aos negros³¹.

Em décadas passadas, o negro normalmente evitava os locais ou mesmo as situações que pudesse desencadear uma discriminação racial e conseqüentemente um constrangimento. Daí que se popularizou a expressão de que “o negro conhece o seu lugar”. O jovem negro de hoje embora reconheça e tenha consciência da presença da discriminação racial, por outro lado, ele tem a seu favor o desejo e o status adquirido através do consumo, que tem um apelo muito mais forte do que as limitações raciais. Contudo, estando o racismo em foco, e sob uma “certa vigilância”, a discriminação passa a ser menos escancarada, o que abre possibilidades de outras formas de discriminações mais sutis, mas, não menos perversa, como é o caso do atendimento das lojas de grifes:

³¹ “O mundo das mercadorias e seus princípios básicos, é central para a compreensão da sociedade contemporânea” (Featherstone, 1995; 121)

– ” Já em lojas do Iguatemi, na Talps. Geralmente você entra no lugar e eles vêm logo em cima te atender. E eles demoraram, ficavam naquele remanso, chegou gente que foi atendida, saíram e eu lá esperando. Na Bale Vita, também quando eu fui comprar uma sapatilha, eu fiquei meia hora esperando atendimento, aí eu saí e não comprei nada”

Quando foi perguntado se já foi discriminado alguma vez em lojas, esta foi a resposta mais freqüente: –”Na Fórum, na Zoomp, eu me sentir discriminada. Eles pegavam roupas bem.... –"esse aqui é baratinho" como se eu não pudesse pagar, como se eu não tivesse condições de pagar aquela roupa. E eu acabei não comprando”

Nestes termos, não existe contradição entre querer “estar de acordo”, querer “ser igual”, no sentido da identidade de consumo, e a distância de uma representação e singularidade do negro, como normalmente é vista. A cultura de consumo, ao querer usar alguns bens materiais como comunicadores de posição social e status – logo diferenciadores – acaba por despertar a busca destes mesmos bens por outros, demarcando diferenças, mas fundamentalmente aproximando-os. Featherstone faz algumas observações a este respeito:

A tendência da cultura de consumo para diferenciar, para estimular o jogo das diferenças, precisa ser matizada pela observação de que as diferenças precisam ser reconhecidas e legitimadas socialmente: A alteridade total, assim como a individualidade total, corre o risco de ser irreconhecível (...) a moda encarna as tendências contraditórias de imitação e diferenciação, bem como sua suposição de que a dinâmica da moda é tal que sua popularidade e expansão conduzem a sua própria destruição ... (Featherstone, 1995; 124)

Independentemente do desejo de “estar de acordo” e de uma cultura e identidade de consumo, por sua vez, a coerção social impede o usufruto de alguns bens simbólicos. Alguns destes tornaram-se bastante significativos em Salvador, como é o caso do lazer em blocos

carnavalescos, que vem sendo popularmente chamado de “bloco de gente bonita”. Isto diz respeito diretamente aos negros, que são notoriamente e às vezes abertamente segregados. Ou seja, os sujeitos participam e se inserem na massa em relação ao consumo, mas tem plena consciência, que em alguns locais, eles são potencialmente discrimináveis, sendo uma das formas mais comuns de discriminação (citadas segundo os sujeitos), é a questão da aparência e da raça, na visão dos vendedores. Ainda que o status tenha uma importância decisiva nas relações sociais, a discriminação racial perpassa qualquer relevância adquirida por este.

NEGRO, MAS NEM TANTO !

As noções preliminares que se seguem, tem como objetivo básico, a ilustração e contextualização necessária para possibilitar a entrada da discussão. Toma-se como ponto de partida o pressuposto de que ocorre, na conjuntura, uma reorientação social no que diz respeito a aceitação da raça por parte dos negros. Logo, em nosso tempo se apresenta, enquanto novidade, uma formação discursiva popular que explicita e por vezes publiciza os aspectos raciais negros.

1.0 Traçando um paralelo.

Antes de entrar nas análises deste capítulo achamos por bem iniciar uma primeira fase desta dissertação mostrando uma tendência crescente no comportamento do jovem negro de hoje que é um discurso de auto identificação e adscrição negra. E assim iniciar a discussão sobre quem é o jovem negro de Salvador na atualidade. Para isso estamos usando pequenos exemplos comparativos entre a negação da identidade negra, no caso do trabalho de campo de Donald Pierson e apontando para uma tendência atual da relação do negro com sua auto identificação, fazendo um pequeno contraste de uma relação temporal.

No que se refere às questões raciais, mais especificamente em relação ao negro, a unidade solidária, consciência coletiva, identidade racial, foi sempre uma cobrança muito grande, por parte dos militantes negros, simpatizantes, intelectuais e estudiosos. Eles acreditavam que só através destas estratégias poderiam ser ampliadas possibilidades de combate ao racismo. O que constatamos no nosso trabalho ainda está longe de suprir estas históricas exigências. Mas efetivamente observa-se uma tendência crescente de auto identificação dos jovens como negros (mesmo para os sujeitos que não apresentam as características mais evidentes do convencionado) na atualidade. Isto é um dado bastante relevante. A facilidade e a popularização com que este tipo de auto referência vem acontecendo é o que tem chamado atenção, justamente por ser uma novidade. Este tipo de comportamento outrora era comum apenas a pouquíssimos negros geralmente partícipes de lutas contra o racismo. Não era de “bom gosto” para um negro, por mais “retinto” que fosse, expressar esta auto referência, nem mesmo referir-se a outros com esses termos.

Em alguns relatos e notas etnográficas de Donald Pierson, no seu trabalho de campo em Salvador entre 1935 e 1937, podemos perceber um contraste relativamente claro com relação às questões de identificação do negro em comparação com a atualidade. Muito embora algumas coisas permaneçam quase idênticas. Vejamos então uma destas notas, em que o pesquisador prende sua atenção ao cuidado com que os termos são usados: *“Mesmo com referência a indivíduos que estão fora do círculo das relações pessoais íntimas, raramente se usa na Bahia termos raciais. Chamar um homem de cor diretamente, “negro” ou “mulato” não é de “bom tom”. Estes termos só são empregados cara a cara, quando alguém está enraivecido, ou por qualquer outro motivo, desejoso de injuriar”* ” (Pierson; 1942: 282) . Este cuidado ainda hoje é preservado, mas sem um grau de tensão tão grande como naquela época; mesmo porque chamar alguém de negro hoje pode, ao contrário, ser

motivo de satisfação. Um dos informantes da nossa pesquisa relata este tipo de situação: _
“Mas... tem algumas pessoas que não me chamam de negro, até com medo de me machucar.
Não sei se eles acham que eu não sou negro, ou eles tem medo de me machucar. Porque eles
me chamam de moreno”.(Lima Filho: *Notas de campo*). O sujeito se reconhece como negro,
as pessoas o reconhece como negro, entretanto, ainda existe um certo cuidado pudico no
tratamento com os negros, normalmente quando não se tem intimidade.

Alguns dos entrevistados por sua vez, mesmo não tendo características raciais negras
acentuadas, e que provavelmente, seriam classificados por pesquisadores de outro período
como mulatos, fazem questão referir a si mesmos como negro³². Este contraste da auto
percepção dos “mulatos”, em dois momentos diversos, pode ser bem ilustrada com o exemplo
de Pierson: “ Ao passo que constantemente se orgulham de sua linhagem branca, os mulatos
tendem (pelo menos os mais ambiciosos entre eles), a envergonhar-se de seus parentes pretos
e a escondê-los, tanto quanto possível, aos olhos dos estranhos (...) O preto muito
naturalmente se ofende com este sentimento de superioridade por parte do mulato. Sua
atitude característica se reflete no dito comum: quem escapa de branco é preto” (*Op. cit.:*
290, 291). Por seu turno, a reprodução do discurso da “negritude” no nosso tempo, vem aos
poucos, tomando formas mais contundentes: _ “Quando eu passo na rua, as pessoas me
chama de moreninha, e eu digo que não sou moreninha, eu sou negra. Não me chame de
moreninha não porque eu sou negra”.(Lima Filho: *Notas de campo*).

Estes dois momentos distintos das relações raciais revelam uma mudança valorativa
na concepção e auto atribuição racial por parte dos negros, e uma discriminação racial menos

³² Fazendo um breve adendo, temos aí um problema de categorias raciais tomadas como certas. O que constituiu e ainda constitui um dos maiores problemas para este tipo análise de pesquisa como foi visto no capítulo I.

aberta e explícita da sociedade em geral, o que em parte foi impulsionada principalmente a partir dos anos 80 com o crescimento das pressões anti- racista.

Não é de estranhar que os negros tivessem vergonha de se auto identificarem como negros, já que a tese do embranquecimento, mais do que um ideal era um projeto concreto do Estado, que dessa forma pretendia livrar-se do “problema do negro” diluindo os gradientes de “cor” através de uma maciça imigração européia, e uma sumária proibição de imigrantes negros, como por exemplo, de negros norte americanos. (Cf. Skidmore, 1976) No nosso tempo, o ideal da “consciência negra” vem sendo incentivada por uma série de “gestos simbólicos”, tanto do Estado³³ e Meios de comunicação; quanto algumas ações efetivas de movimentos negros e blocos afros. Não obstante, a falta de igualdade de oportunidade para com os negros, bem como a dificuldade de mobilidade social junto com a manutenção dos privilégios de uma elite “branca”, ainda hoje, não deixa de ser uma ideologia de embranquecimento.

2.0 Como a ideologia racial foi possível.

Se por um lado o movimento negro teve e tem imensas dificuldades na mobilização política das identidades raciais, por outro a ideologia racial (de uma forma ou de outra) tem alcançado o destinatário final, ou seja, o negro, e em especial o jovem. Como observa Guimarães:

³³ Em julho de 1996 “ (...) Foi a primeira vez que um governo brasileiro admitiu discutir políticas públicas especificamente voltadas para ascensão dos negros no Brasil (Cf. Guimarães, 1996; 235)

“... O carisma racial não pode ser utilizado pelo movimento negro brasileiro apenas para mobilização coletiva, ou seja, a identidade negra não é essencialmente política tal como ocorre nos EUA.. A utilização do carisma racial, no Brasil, tem sido muito mais eficaz para reforçar a auto estima negra, ou seja, mais eficaz no combate à introjeção de valores racistas que no enfrentamento político do racismo” (Guimarães, 1999: 214)

O imenso esforço do movimento negro³⁴ em encarar uma hierarquia racial fortemente estruturada, resultou num balanço positivo e em vitórias valiosas para os negros, como pode ser conferido em Hasenbalg (1987); Santos (1994) ; Barcelos (1997), entre outros. Do mesmo modo os blocos afros tiveram conquistas fundamentais, que desde o repúdio inicial da sociedade em geral (mas em especial os “brancos de classe média”) com o termo e atribuição pejorativa “brau”³⁵, até a “simpatia” e reversão dos valores de beleza negra, foi uma participação incontestada na instituição de uma estética afro-baiana. Ver Silva* (1994), Risério (1981).

O presente trabalho, por sua vez, destaca a popularização do discurso racial como uma das grandes virtudes do movimento, seja ele essencialmente político e intelectual ou estético-cultural. Não obstante, a mensagem que chega até o destinatário é uma espécie de pasteurização das idéias originais do movimento, porque já vem amplamente reprocessada pelos meios de comunicação. Acrescenta-se a isto a construção das representações tradicionalistas e folclóricas do negro e da cultura negra.

Este processo se intensificou ainda no final dos anos 70, com o desenvolvimento da indústria cultural, de lazer, fonográfica e sobretudo turística, quando a representação negra torna-se um ícone da “baianidade”. O Estado, através da Bahiatursa, tornou-se um grande

³⁴ Principalmente após o Regime Militar

produtor de imagens desta representação tanto fora quanto dentro da Bahia, produzindo “lendas míticas” que transformam qualquer tipo de manifestação popular numa tradição centenária. A imagem do negro e da cultura negra passou também a ter importância enquanto marketing político, incluindo aí, as propagandas e comunicações oficiais do Estado³⁶, que como é sabido, tem dado espaço relativamente amplo às representações culturais negras. Existe de fato, um reconhecimento e uma atenção especial à cultura negra por parte do Estado, mas que tais ações permanecem apenas no nível do simbólico e não tratam efetivamente das questões propriamente sociais; melhor dito, de políticas públicas de ascensão social e igualdade de oportunidades para os negros (ver Santos, 1994).

Esta contradição pode ser compreendida com a seguinte questão: existe uma relação intrincada e interdependente entre a oligarquia política baiana, Estado, mídia³⁷, com as lideranças e representantes da negritude, mais especificamente dos blocos afro. Esta relação refere-se ao envolvimento clientelista das lideranças dos blocos Afro em contraposição à autonomia que guardam os seus integrantes em relação às negociações políticas, preservando assim seu espaço simbólico (Cf. Morales 1990). A constante presença nos meios de comunicação da representação tradicionalista do negro e da cultura negra neste sentido, é de interesse e, de fato, agrada a todos os envolvidos. Do mesmo modo, pode ajudar a reconstrução de uma imagem que até bem pouco tempo, foi sempre associada à barbárie e a rudeza. (Ver Agier, 1992; 106).

³⁵ Expressão pejorativa e racista que designa “mau gosto” na forma de se vestir (a característica principal era o uso de calças ou bermudas folgadas exageradamente acima da cintura) e de se comportar, normalmente referente aos negros.

³⁶ O Estado neste caso refere-se ao contexto local, Governo estadual e prefeitura de Salvador

³⁷ A oligarquia é detentora dos meios de comunicação principais e parte constitutiva do Estado

Este ambiente repleto de imagens, histórias, músicas³⁸, discursos e “solidariedade”, pôde resultar numa mensagem para os negros, diferente da mensagem essencialmente política do movimento negro propiciando uma formação discursiva e “politicamente correta” em torno da raça negra, mesmo quando não é presente tal convicção na ideologia racial e as práticas cotidianas sejam, muitas vezes, opostas a este discurso.

QUEM É O JOVEM NEGRO

3.1 Representações e atribuições.

A academia baiana encampou a bandeira maior do movimento negro, que foi exatamente dar visibilidade a um racismo que se caracteriza por ser invisível. Não obstante ao seu forte impacto e efeito político, esse processo, envolveu necessariamente a construção de uma representação cristalizada do negro, propiciando um terreno fértil para o florescimento de um forte discurso racial (pró negritude) por parte dos negros resgatando expressões como “raça” e “negro” com um sentido invertido em relação aos valores pejorativos a eles atribuídos. Este discurso por sua vez foi sendo elaborado como construções “politicamente corretas”, em muitas circunstâncias, sobretudo em situações de pesquisa e entrevista como

³⁸ Entre os anos de 1887 a 1992 as emissoras de rádio foram invadidas por uma onda de músicas de solidariedade para com os povos da África que ia do Egito dos Faraós à Salasiê, passando por Samora Machel e principalmente Nelson Mandela. Bandas e cantores que não tinham nenhum laço a priori com blocos afro, cantavam músicas com a explícita ênfase no negro. Poderíamos citar, se assim quiséssemos, pelo menos umas cinco centenas delas, mas, de acordo com nossas limitações, destacarei trechos de duas, para que sirva de ilustração. A primeira é da Banda Reflexus: “*Batalhas e conflitos/vítimas do sofrimento/sou eu negro bonito/desabafando o meu sentimento/de geração em geração/que é discriminada o negão/se hoje somos cultura/nosso grito de força é a nossa união...*” A outra é da Banda Mel: “*Quando você chegar/ numa nova*

esta. Dito de outra forma, os negros devolvem ao antropólogo, sociólogo a representação que eles, em muito ajudou a construir. Como observa Montoya Uriarte:

“O tema da identidade vem surgindo como tema chave das pesquisas da cidade (...) Conforme salienta Jean-Loup Amselle, ‘os objetos de estudos tornam-se eles mesmos emissores de enunciados etnológicos...Por um estranho jogo de espelhos [os negros] restitui ao etnólogo contemporâneo a imagem que o próprio etnólogo lhes deu’”
(Montoya Uriarte, 1999; 1)

O fato interessante que este trabalho pôde constatar, todavia, é que tais representações não correspondem às concepções que os negros (individualmente) fazem de si. Mas que ao mesmo tempo, corresponde com as concepções que os negros fazem de outros negros. O jovem negro identifica-se como negro, mas não incorpora para si aspectos emblemáticos (seja ele benévolo ou estigmatizados), que normalmente são associados aos negros, apesar de compartilhar das crenças e valores (positivos)³⁹ associados aos negros enquanto um outro. O sujeito quando se refere ao negro, é sempre em terceira pessoa, jamais em primeira, demonstrando assim um certo distanciamento e um indicador que pode contestar a falsa noção que normalmente temos de coletividade de uma suposta comunidade negra.

Com relação à pesquisa, percebeu-se um esforço deliberado dos sujeitos em se afastar das representações relacionadas ao corpo, como força, ritmo, habilidade, etc. e ao invés disso foi produzida uma demonstração de “refinamento”, através do vocabulário, preferências,

estação/te espero no verão/salve Salvador(...) eu sou do pelô/ o negro é raça é fruto do amor...”. Para uma melhor reflexão, vale conferir Moura (1990)

³⁹ Dentre inúmeras qualidades e referências que caracterizam esta questão, citaremos algumas selecionados em campo: bom, vítima, injustiçado, desamparado, humilhado, inferiorizado, forte, potente, ritmado e batalhador. A expressão raça muitas vezes tem uma conotação de fibra, garra, etc.

consumo, e as opiniões⁴⁰. Os sujeitos que falam de si, tentam demonstrar fundamentalmente um desejo de prosperidade e altivez. Por exemplo, eles não se percebem enquanto excluídos, vítimas, inferiores, ou outros aspectos que caracteriza o modelo clássico da percepção da negritude de uma forma geral.

3.2 Identidade cultural e ancestralidade.

No decorrer dos anos 80 em Salvador, uma característica quase consensual permeava muito dos intelectuais e, sobretudo os militantes e ativistas negros, que era exatamente a idéia sedutora de uma identidade primordial negra “despertando de um sono profundo”. A intenção de instituir uma identidade etno-política, por meio da fixação de uma identidade cultural com base numa ancestralidade africana nostálgica, passou a ser um dos grandes investimentos simbólicos dos militantes e uma perspectiva básica de alguns acadêmicos (ver Bacelar, 1989; Sansone, 1995)⁴¹. Hoje, ao menos os intelectuais, se posicionam no mínimo de forma reticente a este respeito, já que a dessubstancialização dos grupos étnicos operados por antropólogos sociais foi a principal descoberta e aquisição fundamental, que sustenta teoricamente boa parte das pesquisas atuais sobre a etnicidade. (Cf. Poutignat e Streiff Fenart, 1996).

⁴⁰ Este é um indicador contundente, porém pouco objetivo para ser demonstrado. Bourdieu, por exemplo é bastante enfático ao estender o hábitus ao corpo, postura, tom de voz, padrões de discurso, gestos, expressões faciais, etc. (Cf. Featherstone, 1995; 128). A observação participante então, torna-se ainda mais importante para captação destes sinais.

Autores consagrados e que dão sustentação teórica aos nossos acadêmicos, como Paul Gilroy, tem se preocupado cada vez mais com a desconstrução de cânones negros e africanistas (sobretudo de norte americanos) defendendo uma hibridez advinda da modernidade. Nem por isso, ele deixa de reconhecer a importância da atribuição e tradições africanas; contudo, ele chama atenção para o perigo de colocar tais tradições acima de tudo e desta forma “ *a comunidade negra se pode converter em nada mais do que um refúgio ancestral, um conceito que não capta a constante e crítica participação das comunidades negras na modernidade*” (Wade, 1997;20). Esta preocupação, num certo sentido, é também compartilhada por Michel Agier, que vê o eminente risco do antropólogo cair numa armadilha culturalista, isto é: “*fazer o mesmo trabalho de substantificação, que está sendo feito no movimento afro-baiano: recompor genealogias; eliminar qualquer idéia de geração espontânea (...) Ao recompor as possíveis genealogias, desenham-se linhas de pureza, que são princípios de dominação interna*” (Agier, 1992;107). Mesmo este trabalho, por demais influente para o acadêmico e que teve a preocupação de chamar atenção para o perigo de substantificação do negro, não evitou que o negro fosse percebido como uma representação mumificada.

Este é o típico problema da autenticidade cultural, que na atualidade vem sendo bastante discutido. Autêntico neste caso tem uma conotação de original, de enraizamento, de verdadeiro e, neste sentido, a representação essencialista imputada ao negro teria um problema de incongruência, já que a raça não é significativa para os negros as tradições afro-culturais não vem a ser uma condição indispensável do processo de identidade cultural, que como é sabido, é sempre híbrida. Especialmente no caso dos negros no contexto urbano de Salvador , ainda é mais visível a busca por uma cultura de massa advinda da modernidade. Este é um grande e espinhoso problema pra quem estuda e discute as questões raciais, mas

⁴¹ O trecho extraído em Sansone pode servir como exemplo: “... Força aglutinadora específica da cultura dos negros é o sentimento de um passado comum, na condição de escravos e desprivilegiados. A África é usada

em hipótese alguma chega a ser um problema para os sujeitos que estão sendo estudados, e sobretudo, vivenciando sua cultura.

3.3 Identidade e identificações.

O jovem negro é um ator social que constrói uma identificação racial, não essencialista e não política (nos termos que são adotados pela militância). Nesta pesquisa pôde ser constatada, que a raça (no sentido etno-político) não é significativa para ele. Todavia, ainda assim, os discursos em torno da raça são compulsivamente proferidos. Para explicar esta aparente contradição faz-se necessário o entendimento da diferença entre identidade e identificação.

Neste sentido é oportuna a discussão em um útil conjunto de questionamentos sobre identidades e identificações em Montoya Uriarte (1999).

A proposição básica da autora é que existem lógicas diferentes nos conceitos de identidade e identificação. Em seu artigo, ela primeiro expõe as características gerais dos processos de construção de identidade, ressaltando principalmente Fredrik Barth, depois ela exemplifica variedades de identidades no contexto urbano de algumas cidades. A identidade é sustentada por seu aspecto particular que visa essencialmente a demarcação de fronteiras em relação a um outro. Para Resink, Identidades e Alteridades são duas faces resultantes de um processo complexo de definições sócio-culturais de atribuição de características de semelhanças e diferenças entre as pessoas, que constituem a partir deste dispositivo

socialmente relevante, um conjunto transformado num grupo implicativo de algum grau de coletividade (Cf. Resink, 1999).

A lógica da identificação, em contraste com a lógica da identidade, não busca demarcar fronteiras, afirmar diferenças, mas procura o que é partilhado entre diferentes, valoriza a presença simultânea da diversidade sem que nenhuma singularidade particular seja afirmada. Enquanto a lógica da identidade procura diferenças, a lógica da identificação procura aproximações. Enquanto a primeira baseia-se na alteridade, a segunda baseia-se na semelhança. A lógica da identificação procura a indistinção e com isso, renuncia à construção de classificações, etiquetas, tipologias, ordenações da diversidade. Por isso, as não-identidades inscrevem-se nesta lógica das singularidades que não se afirmam, mas se dissolvem nas semelhanças, liquidificam-se temporariamente. (Montoya Uriarte, 1999; 5).

As relações dos negros de Salvador com as questões raciais operam muito mais numa lógica da identificação do que propriamente da identidade (tal como foi definido), como pode ser vista na construção de um discurso solidário para a “negritude”. Ao tornar público este discurso⁴², o sujeito aponta para uma atitude “politicamente correta”, socialmente positiva e aceita, e mais, remete para uma idéia e um sinal de “consciência”⁴³.

Ao proferir o discurso racial na vida cotidiana, o sujeito, entretanto, normalmente não busca a demarcação de diferenças, não busca a afirmação de singularidades. Ao contrário, há uma vontade de não diferenciação, de inserção na massa ou de inserção em posições de status. Apontar para sinais visíveis que expressam uma relação mais acentuada com a negritude, conseqüentemente apontando para uma diferenciação, não vem sendo encarada como regra e sim, muito mais uma exceção entre os jovens negros. A utilização de sinais emblemáticos e

⁴² Utilizo esta expressão por considerar errônea a idéia disseminada de que o negro deve “assumir a sua negritude”. Daí, creio que publicizar o discurso racial vem sendo um fenômeno bastante visível.

diacríticos da “negritude” entre os jovens negros, é antes algo excepcional do que normal. Entretanto em alguns espaços (tais como Pelourinho) em algumas circunstâncias (tais como festa de largo) os jovens negros tomam para si as representações que lhes são atribuídas por oferecer algumas vantagens, que esta noção presumida proporciona.⁴⁴

Por outro lado, outras circunstâncias, sobretudo as que se depara diretamente com policiamento, seguranças de banco ou de prédios, vendedores, etc. faz lembrar ao negro qual o espaço que a sociedade lhe reservou. Sendo assim, a identidade muito distante de uma pura escolha, (como no exemplo acima) é imputada aos negros. Estas dimensões de identidade e identificação; imputação e escolha, operam concomitantemente, na vida cotidiana dos negros de Salvador.

3.4 Negro , mas nem tanto!

O ponto crucial desta unidade, no que se refere ao caráter racial no contexto urbano de Salvador é a questão da relação de domínio por meio de uma estrutura social, sobretudo um tipo de coação complexa, ambígua e freqüentemente não declarada, mas de extrema eficiência. O combate a coação social e dominação (em tese) na ótica dos setores mobilizados, se faz por meio da articulação e mobilização política, ressaltando principalmente o espaço simbólico da identidade cultural.

⁴³ A resposta na ponta da língua de qualquer pessoa (da pesquisa), que, ao ser indagada sobre o meio para superar o racismo é exatamente a tomada de “consciência”. Este termo por sua vez, tem conotações diversas, como: esclarecimento, educação, adesão, politização, conversão, informação, etc.

⁴⁴ Em algumas circunstâncias aparentar ser um capoeirista, dançarino típico ou um componente do Olodum pode facilitar por exemplo, uma paquera com turistas ou evitar algum assalto.

O jovem negro, todavia, tem consciência da coação e da estrutura social designada (já que ele se reconhece enquanto negro), mas ao invés de uma identidade racial, ele busca sua própria definição, assumindo uma identidade da cultura de massa.

Este trabalho pôde visualizar a contemplação de uma antiga reivindicação da sociedade em geral, e dos setores mobilizados em especial, de uma postura do negro, favorável a sua auto aceitação racial. O cerne da questão até aqui discutida é justamente uma aceitação de um tipo de ideologia racial, sem uma concepção moralista, nem uma representação ancestralizada. Na Revisão Crítica da Mobilização Racial em Barcelos (1996), ele encontra uma conclusão semelhante ao que estamos tratando: *“Para Maria Maués o problema está na distância entre o ‘negro comum’ e o modelo de negro ‘africanizado’(...) adotado pela militância* (Op. cit.; 153). Ou seja, o jovem negro vem assumindo uma postura de aceitação racial, produzindo e reproduzindo um discurso racista, e portanto uma figura ativa e participativa no difícil processo de transformação social com meta a uma não opressão racial, contudo, de forma diferente da qual o movimento concebe.

A crítica que Ribeiro (1999) faz a Richard Price (1998), com relação ao assimilacionismo francês dos negros da Martinica, parece-me bastante pertinente e útil para o nosso caso:

.... Não quero parecer indevidamente antipático em minha crítica, mas é bom lembrar que os nativos de toda parte – sejam martiniquenses, brasileiros ou norte – americanos, têm esse hábito chatíssimo e perturbador de fazer o que bem entendem com suas próprias tradições e sua própria história sobretudo numa situação em que se defrontam com a modernidade e isto não ocorre porque são necessariamente alienados ou porque o governo (...) através de um plano colonial arqui–maquiavélico obrigou a tanto. (...) existe pouco ou nada que os antropólogos ou historiadores possam fazer a este respeito (...) embora eu não tenha tão pouco, nada contra a antropologia aplicada, ou engajada, sob a condição de que não

arroguem a pretensão de dizer o que os nativos devem ou não fazer. (Op. cit.; 168)

A ideologia racial não universalista, diferenciadora, que é compartilhada pelos membros dos movimentos negros corre sempre o risco de se aproximar demais das concepções moralistas. Estas tentam em policiar o desejo e moldar o comportamento de um determinado grupo à sua própria imagem, sob parâmetros definidos por sua moral.⁴⁵ A questão para os negros então é a fronteira que vai do direito de ser diferente ao direito de ser igual, ou seja, um certo horizonte de liberdade na escolha de suas identidades.

Como foi visto o movimento negro foi vitorioso na popularização do discurso da raça, sobretudo para os jovens negros, muito embora não conseguiu que ela se tornasse significativa nos aspectos políticos, mas sim, uma significativa identificação racial de caráter solidário. Creio portanto que estamos no meio do caminho de um tortuoso processo de transição, que não depende apenas da vontade ou da postura dos negros, mas fundamentalmente de políticas públicas que enfrentem a questão racial. Um processo não acabado e indefinido de uma ideologia racial que vem sendo possível, sem estar enquadrado num modelo preestabelecido para o negro.

⁴⁵ Não é incomum ouvirmos expressões do tipo: _ “Aquele negro se comporta como branco”, ou então _ “ele embranqueceu”. Da mesma forma que quando um negro normalmente rico casa-se com uma branca, e é completamente rejeitado

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quinze anos depois que a cidade de Salvador passou por uma verdadeira avalanche de manifestações culturais de inspiração afro, as questões que intrigaram os estudiosos das relações raciais ainda permanecem abertas e por serem respondidas, ou seja, qual o benefício que o esteticismo afro-baiano trouxe ao negro? Qual o balanço que pode ser feito ou quais as melhorias materiais que isto proporcionou aos negros de Salvador? Existe uma mudança no comportamento de uma determinada geração de negros, que um olhar um pouco mais arguto pode perceber e nesse sentido, deve ser considerado como um fato significativo que não pode passar em branco.

Apesar de tantos comentários e tanto destaque que ultimamente tem-se dado às representações negras, entretanto falta material empírico e grandes projetos que se proponham a entender a complexa dinâmica das relações raciais. É interessante ressaltar esta questão, justamente no instante em que as discussões da problemática racial vem esfriando.

Este trabalho pode ser visto como um esforço na busca de uma alternativa que possa dar conta da compreensão dos jovens negros, das suas concepções, suas necessidades e seus desejos. Tarefa esta, extremamente complexa e de difícil realização. Haja vista a tradição centenária da temática racial que é parte integrante da história da sociologia brasileira, debatida tanto dentro quanto fora dos círculos acadêmicos. Por isso mesmo o desafio é tão complexo e movediço quanto sedutor.

A responsabilidade do acadêmico no que se refere a análise crítica destes fenômenos sociais tão complexos se torna ainda maior, especialmente num momento delicado que envolve atores sociais distintos de diferentes segmentos da sociedade, (Estado, mídia, oligarquia política, blocos afros, acadêmicos, movimentos negros, ativistas) com diferentes interesses e posicionamentos políticos; convergentes para alguns divergentes para outros, e às vezes extremo opostos, mas que a aura da representação negra de uma forma ou de outra os mantêm ligados. A imagem cristalizada dos negros tal como é oferecida, tanto pelo movimento negro, quanto por alguns acadêmicos, é também de interesse dos setores dominantes da sociedade, na medida em que atua apenas no nível do simbólico e de quebra, obtém-se capital político suficiente para negociar com os “representantes da negritude”. Neste sentido, a questão que parece mais fundamental permanece pouco discutida, que é exatamente as políticas públicas que intervenha na manutenção e perpetuação de privilégios de determinados grupos em detrimento a outros. A preocupação maior é no eminente risco de cair no “establishment” e conseqüentemente sucumbir ao domínio, deixando passar a oportunidade de reverter uma situação de relação racial perversa. Não podemos imaginar que a “*mão invisível*” sozinha consiga minar uma estrutura social tão sólida.

ANEXOS E BIBLIOGRAFIA

Estas tabelas e apêndices em anexo não têm nenhuma pretensão estatística, servindo tão somente como um útil quadro ilustrativo comparativo. Tais dados foram colhidos no campo e diz respeito às entrevistas feitas com os atores, representando assim, uma parte do trabalho. O que por outro lado, também contou com a checagem de outros sujeitos indiretamente envolvidos na pesquisa como família, amigos, igreja, candomblé... além de uma intensa observação participante.

CARACTERÍSTICAS BÁSICAS DO UNIVERSO DA PESQUISA

RENDA MÉDIA DA FAMÍLIA Qd. 1	
Mais de 10 – salários	7
Entre 5 e 10 -	11
Menos de 5 -	8
Não sabe -	12

ESCOLARIDADE Qd. 2	
Graduação -	5
Segundo grau -	25
Primeiro grau -	8
Primário -	0

IDADE Qd.3	
Anos	
15 - 18 anos	13
19 - 22 anos	16
23 - 25 anos	9

ESCOLARIDADE DOS PAIS Qd.4		
	Mãe	Pai
Graduação -	6	7
Segundo grau -	22	20
Primeiro grau -	8	8
Primário -	0	1
Não sabe -	2	2

EM CASA HÁ CONVERSA SOBRE QUESTÕES RACIAIS Qd.6	
Há	22
Já houve	2
Não	14
COM QUE FREQUÊNCIA	
Sempre	12
De vez em quando	11
Pouco	4
Nunca	11

OCUPAÇÃO ATUAIS DOS PAIS Qd.5	
Mãe	Pai
Biblioteconomista 1	Contador 2
Bancária 1	Vendedor 1
Almoxarife 1	Desempregado 1
Dona de mercadinho 2	Jornalista 1
Vendedora 1	Falecido 2
Funcionário Público 4	Funcionário público 2
Dona de casa 11	Marceneiro 2
Contadora 1	Taxista 4
Aposentada 4	Aux. de Enfermaria 1
Secretária 1	Aposentado 8
Costureira 1	Comerciante 2
Aux. Enfermagem 3	Militar aposentado 3
Farmacêutica 1	Caminhoneiro 1
Estudante 1	Técnico da indústria 5
Doceira 2	Pintor 1
Digitadora 1	Gerente 2
Professora 2	Escriturário 1

RELIGIÃO Qd.7			
	Sujeito	Pai	Mãe
Católica	29	26	21
Batista	2		
Nenhuma	4		1
Assembléia de Deus	1		
Espírita	2	1	
Sei sho noie			1
Testemunha de Jeová			1

COR DOS PAIS SEGUNDO OS FILHOS QD.8		
Cor/Raça	Pai	Mãe
Negro	24	20
Preto	2	2
Escuro	2	2
Pardo	1	1
Mestiço	1	1
Moreno	3	6
Mulato	1	0
Claro	0	1
Misturado	0	1
Branco	2	0
Moreno claro		1

COMO SEUS PAIS SE IDENTIFICA RACIALMENTE ? Qd9			
Pai		Mãe	
Moreno	3	Morena	8
Negro	24	Negra	20
Não sabe	4	Branca	1
Preto	3	Não sabe	3
Escuro	2	Escura	1
Pardo	1	Preta	3
Cabo verde	1	Parda	1
		Mestiça	1

TIPO RACIAL QUE OS (AS) NEGROS(AS) PREFEREM Qd.10	
Opinião de 23 homem/mulher	Opinião de 15 mulher/homens
Moreno escuro 1	Morena 1
Branco 7	Branca 4
Loiro 2	Loira 8
Negro 11	Negra 1
Depende 2	Depende 1

TIPOS RACIAIS QUE MAIS NAMOROU Qd.11
Só com negros 6
Só com brancos 1
Mais com negros 18
Mais com brancos 8
Só morena 2
Igual 3

CONHECE ALGUM MOVIMENTO OU ENTIDADE SOCIAL OU POLÍTICO NEGRA ? Qd.12	
35	Não conhece
01	Conhece Grupo de Universitários Negros
01	Conhece CONEM
01	Conhece Uma entidade negra do PT de Paulo Assunção

JÁ PARTICIPOU DE ALGUMA PALESTRA SOBRE O NEGRO ? Qd.13
19 Não participou
12 Participou no colégio
03 Participou na faculdade
01 Participou no Cursinho
01 Participou no Centro de Convenções
01 Participou na Capoeira
01 Participou na Biblioteca Central

A DATA DO DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA Qd.14
5* Responderam corretamente
33 Responderam incorretamente
A DATA DA ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA
13 Responderam corretamente
25 Responderam incorretamente

CONHECE ALGUMA REVISTA ESPECIALIZADA NO PÚBLICO NEGRO Qd.15
35 Conhece a revista Raça
31 Já leu alguma vez a revista Raça
18 Já comprou alguma vez a revista Raça

JÁ LEU ALGUMA REPORTAGEM SOBRE OS NEGROS Qd.16	
26	Já
12	Não
TEM INTERESSE PELO TEMA	
34	Tenho
3	Não
1	Depende

ONDE ? EM QUAIS SITUAÇÕES O RACISMO SE MANIFESTA ? Qd.17
Blocos de carnaval
Bancos
Bares e restaurantes
No trabalho
Ruas
Em qualquer lugar
Na busca de emprego
No trabalho
Nas empresas
Apenas na classe alta