

BLOCOS NEGROS EM SALVADOR:
reelaboração cultural e símbolos de baianidade

Anamaria Morales*

CONSTRUINDO NOVAS IDENTIDADES SOCIAIS

Em 1981, durante a 33a. Reunião da SBPC em Salvador, os participantes da Mesa Redonda "O Negro e a Sociedade Brasileira" viram-se desafiados a discutir o papel das referências culturais na construção de identidades próprias, no bojo dos movimentos sociais emergentes. Tratava-se de inserir no debate sobre a condição social do negro, um tema restrito até recentemente à abordagem antropológica desenvolvida no âmbito acadêmico, através dos estudos sobre a religião negra no Brasil. Afastando-se do domínio religioso, o tema descortinava um campo de pesquisas profícuo na Bahia, abrangendo as expressões culturais negras de caráter lúdico, e envolvendo a relação da cultura com as mudanças sociais.

A pertinência do questionamento proposto era evidenciada, na década de 80, pela proliferação dos blocos carnavalescos de inspiração "afro" que ganhavam cada vez mais adeptos entre as camadas populares negras de Salvador, e mais espaço nos meios de comunicação. Esse fenômeno, identificado por alguns como um movimento de "reafricanização" do carnaval baiano (Risério, 1980), anunciava, aos olhos da própria instância acadêmica, o surgimento de "novas (dis)posições político-ideológicas e culturais do negro em Salvador" (UFBa, 1986). A partir dessas posturas emergentes, perguntava-se como se colocava o negro baiano no quadro de modernização do Estado que "em pleno frenesi da acumulação capitalista, se enchia de pólos: industrial, petroquímico e turístico" (UFBa, 1986). Como se posicionava ele no quadro político-cultural e sócio-econômico das últimas três décadas?

Mestre em Ciências Sociais pela UFBa. O texto apresentado aqui baseia-se em resultados da nossa pesquisa para a Dissertação de Mestrado Etnicidade e Mobilização Cultural Negra em Salvador. Salvador, UFBa, 1990.

Cademo CRH. Suplemento, p. 72-92, 1991

Um tal diagnóstico da situação social do negro estaria forçosamente operado no resultado de um amplo conjunto de pesquisas. Entre as múltiplas possibilidades de abordagem, uma apontava para o questionamento da negritude, procurando saber se o orgulho racial e a consciência política expressos nas manifestações culturais e lúdicas, teriam trazido mudanças para a participação dos negros na sociedade baiana.

Tratava-se, pois, de conhecer o papel desempenhado pelas agrupações negras originadas no Carnaval soteropolitano, no quadro das relações raciais e étnicas da cidade. Relações que são essencialmente políticas e econômicas, uma vez que definem a apropriação dos recursos e espaços sociais entre os diferentes grupos étnicos em confronto. E que são, por outro lado, simbólicas, pois envolvem as representações que fazem de si próprios e dos demais grupos sociais, a partir de sua inserção no contexto mais amplo (Durhan, 1980).

O recurso à etnicidade por parte das agrupações culturais negras se tornaria o foco de interesse na presente pesquisa, tomando-se como pressuposto que a identidade étnica resulta de uma construção social do grupo que a emprega (Cameiro da Cunha, 1986). No caso específico de Salvador, formulou-se a hipótese de que a ênfase étnica no discurso da negritude formulado por setores mobilizados da coletividade negra das décadas de 70 e 80, é um mecanismo que visa atender às aspirações das novas gerações por uma mudança na sua identidade social estigmatizada. Ênfase esta que procura distinguir a coletividade negra no seio da sociedade abrangente, através de símbolos étnicos e da demarcação de território e linguagem próprios.

Na Bahia, verifica-se que do binômio pobreza/cor derivaram, neste século, novas formas de classificação social, dadas as injunções do paternalismo e posteriormente do clientelismo que marcaram as relações entre os setores branco e negro da população, levando ao condicionamento da definição racial à situação de classe. Em função disso, Pierson (1942) identificaria na Salvador da década de 30 o dito popular: "Negro rico é branco e branco pobre é negro", enquanto Thales de Azevedo iria propor na década de 50, a categoria de "socialmente branco" na Bahia, referindo-se ao negro ou mestiço que ascenderam (Azevedo, 1953). A essa subversão da classificação racial, determinada socialmente, corresponderia uma pretensa democracia racial, tendo como contrapartida uma decorrente diluição dos diversos referenciais culturais, entre eles os marcos diferenciadores herdados das tradições e história negras.

Se a mestiçagem nas classes dirigentes baianas, decorrente do paternalismo já mencionado, resultou num processo de ascensão social a nível individual, por outro lado o contingente negro tem se debatido com uma identidade social estigmatizada, resultante de sua inserção entre as camadas subalternas e assentada em estereótipos associados à sua origem étnica. No caso da grande maioria dos baianos negros a identidade se constrói, nas formas de vida ou estratégias de sobrevivência, como uma identidade marginal em relação aos direitos de cidadania. Razão pela qual a identidade negra tende ainda hoje a se confundir com as situações de exclusão, enquanto que o "branqueamento" se situa do lado da ascensão social e política, obtida não só através da profissionalização pela via da instrução, mas através da integração profissional às indústrias dinâmicas da região (Petrobrás, CIA, Pólo Petroquímico) (Agier, 1988).

Paralelamente à identidade social externamente atribuída, devemos considerar também a construção de uma identidade interna ao grupo (Adams, 1989) que abarca novas formas de comportamento coletivo do negro, os efeitos da discriminação sobre sua consciência e sua autoimagem, as estratégias de superação e as elaborações intelectuais/simbólicas do ser negro (Brandão, 1987).

Esse processo de definição e redefinição da identidade social da população negra contou ao longo do século XX com estratégias diversas, que fizeram face às imposições ideológicas e às restrições indiretas à integração econômica e à participação política do negro. Sabemos que o contingente negro fez uso, antes e depois da abolição, de suas manifestações culturais e étnicas na negociação por um espaço social, junto aos setores dominantes. Se no século passado, sua cultura era associada ao "barbarismo" africano, a ser expurgado, no início deste sua integração à sociedade estava condicionada a um processo de assimilação cultural, como parte de um projeto de construção de uma identidade nacional brasileira.

Confrontado com a ideologia hegemônica da "democracia racial (e cultural) brasileira", o contingente negro seria desmobilizado e as desigualdades raciais vigentes legitimadas. Com ela evitava-se a constituição da raça como princípio de identidade coletiva e de ação política do grupo (Hasenbalg, 1979), deslocando a possibilidade de se constituir uma identidade negra, substituída então por outras identidades sociais.

Em Salvador, metrópole caracterizada por uma presença negra marcante em sua história, os mecanismos de controle sobre as manifestações étnico-culturais da população negra motivaram o

desenvolvimento de respostas sutis à dominação. Recorrendo à clandestinidade e ao aparente sincretismo religioso, ocupando o espaço público que a democratização da festa carnavalesca oferecia e aproveitando as brechas que a modernização das estruturas sociais apresentava, o contingente negro impregnou a cultura baiana de seus usos, costumes e crenças. A etnicidade que permeava cada uma de suas manifestações não foi entretanto sempre explicitada, recolhendo-se em alguns momentos a um plano subjacente, como uma estratégia necessária à sobrevivência dessa população. É sobre a flutuação que sofre o papel do referencial étnico nas representações que faz a coletividade negra acerca de si própria e de sua inserção na sociedade baiana, na segunda metade deste século, que trataremos a seguir. Teremos como pontos de referência e comparação duas agrupações negras de lazer carnavalesco, o Afoxé Filhos de Gandhi e o bloco-afro Ilê Aiyê.

CARNAVAL, ETNICIDADE E TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS EM SALVADOR

Valendo-se do caráter democrático de que se revestia a festa carnavalesca no contexto social da virada do século, os setores populares negros de Salvador delimitaram no seu interior um espaço próprio, onde suas representações, enquanto setor dominado, se fariam presentes, através dos dados culturais e étnicos de que dispunham. Mobilizadas para o Carnaval, surgem ao longo deste século as agremiações negras representadas pelos blocos, cordões, batucadas, afoxés, escolas-de-samba, blocos-de-índio e finalmente os blocos-afro, sendo marcados por uma estética própria e um sólido laço coletivo, fundados em maior ou menor grau na similitude de condição racial e no emprego dos referenciais culturais afro-baianos.

Representando ao mesmo tempo uma inversão e um reforço da ordem social, o Carnaval soteropolitano apresentaria no seu interior as segmentações correspondentes às estratificações de classes e étnicas, que se expressaram através da constituição dos blocos carnavalescos. Grupos voltados para o lazer, movidos pela sociabilidade, que se tornariam progressivamente empresas participantes do circuito capitalista de bens simbólicos.

A participação negra no Carnaval de Salvador se modificará a partir dos anos sessenta como reflexo de uma nova ordem econômico-social e das

transformações urbanas em curso nas três últimas décadas. O Carnaval modifica-se também em função da mercantilização do espaço simbólico que ele representa, articulado com a indústria cultural, com a indústria turística e com o marketing eleitoral local. Nesse contexto é que se processa a revalorização de parte da cultura negra, que irá desembocar na rentabilização da "baianidade".

A industrialização e a nova urbanização iniciadas em Salvador nas décadas de 50 e 60 com a implantação da Petrobrás e a instalação do Pólo Petroquímico, trouxeram amplas conseqüências para a organização econômica da cidade e sua estratificação social. Desencadeando um processo de modernização, a nova ordem social propiciaria também ao segmento negro e pobre da população, novas oportunidades educacionais e de emprego, elevando o nível de aspirações de sua juventude. Esta, reagindo no plano simbólico, passaria a buscar formas próprias de expressão, que se evidenciaram na sua participação carnavalesca.

A par da demanda por um lazer que correspondesse às aspirações por mudanças no status social do negro em Salvador, condizente com as transformações em curso, as iniciativas de constituição do primeiro bloco-afro na década de 70, o Ilê Aiyê, no bairro da Liberdade em Salvador, foram explicitamente orientadas para a afirmação étnica do grupo. Munidos de um discurso militante, seus fundadores davam continuidade a um movimento de reação à discriminação, presente na década de 60 entre os blocos-de-índio, nos quais a questão étnica se apresentava simbolicamente através da identificação do negro com o índio colonizado em luta com seus dominadores. Esses blocos, os Apaches, Comanches, Tupys, contrapunham a "barbárie" redentora à ordem dominante.

O dado étnico, em refluxo na primeira metade do século - primeiramente expurgado, depois diluído na proposta nacionalista de uma democracia cultural -, ressurgiu na segunda metade, marcado por conotações políticas, em consonância com os movimentos libertários que se desenvolveram no Brasil e no exterior a partir da década de 60.

Assumindo um discurso militante de afirmação étnica, o Ilê Aiyê terá como seu contraponto o Afoxé Filhos de Gandhi, símbolo de resistência cultural e lúdica negra, tornando-se ambos na década de 80 marcos de referência da negritude baiana. Entretanto, enquanto o Ilê explicita o confronto, o Gandhi reafirma a conciliação, a busca de integração e da paz social. Coerente com a postura integracionista difundida entre a coletividade negra na primeira metade do século na Bahia, os fundadores do Gandhi optam pela negociação clientelista em busca do

reconhecimento social para o grupo, dentro dos limites impostos pela ideologia dominante, ainda que questionada, da democracia racial. Os dois blocos carnavalescos formam-se em momentos diferentes do desenvolvimento da questão étnico-racial baiana, as décadas de 50 e 70, tomando-se contemporâneos na fase de ascensão da "africanização" que marcou as expressões culturais negras na década de 80. A história dessas duas agrupações recreativo-culturais será tomada como base empírica para uma reflexão sobre a construção de uma identidade negra em Salvador, procurando-se interpretar a trajetória e a representação desses blocos sobre a sociedade e a etnicidade.

GANDHI E ILÊ: RESISTÊNCIA E MILITÂNCIA CULTURAL

Para compreendermos o significado da criação das duas agrupações camavalescas negras que nos interessam, devemos nos remeter às suas origens e ao contexto da época.

Surgido entre os estivadores baianos, no período pós-guerra (1949), o Filhos de Gandhi seria formado predominantemente por trabalhadores negros, que se destacavam entre outras categorias profissionais pela politização e autonomia sindical (Félix, 1988). Imbuídos do espírito de redemocratização predominante no país e que se vincula estreitamente à conjuntura política internacional, os estivadores baianos se mostraram especialmente sensíveis à luta emancipadora de Gandhi contra a colonização inglesa, assim como à preservação da liberdade das nações e grupos humanos que o conflito mundial trazia à tona.

Durante a segunda Guerra, alinharam-se aos protestos contra o nazifascismo, o que aliado à tradição de luta sindical da categoria, os aproximaria das lideranças comunistas, fato associado à intervenção sofrida pelo Sindicato na etapa seguinte à ilegalidade do partido. 1949 representava, portanto, uma fase de recuo para a categoria. No contexto de repressão política que experimentavam, um grupo de estivadores transpôs simbolicamente para o universo festivo o seu protesto, seguindo a tradição de participação camavalesca dos cordões, que reuniam outros grupos profissionais, como os Filhos do Mar (marinheiros), Filhos do Porto (doqueiros) ou Filhos do Fogo (bombeiros).

Elegendo o discurso da paz e da disciplina, o Filhos de Gandhi procurou neutralizar a imagem que se divulgava então acerca dos trabalhadores do Porto: a "estiva vermelha" seria composta de "arruaceiros", "candomblezeiros", operários militantes e autônomos. Ao incorporar o dis-

curso de Gandhi, marcado por uma estratégia de resistência pacífica, os estivadores baianos transpuseram para o plano moral a questão da defesa de sua liberdade social, política e religiosa.

Criado inicialmente como bloco/cordão, a vinculação do Filhos de Gandhi com a religião não tardou a se evidenciar, através da afinidade de seus componentes com o Candomblé, expresso no repertório musical que logo predominou. A aproximação do bloco com o culto se processou gradualmente, com a formação de um núcleo de membros interessados em identificá-lo com o caráter de resistência pacífica e "subterrânea" dos terreiros e que permaneceria até o presente como um patrimônio simbólico sobre o qual se funda a mística do bloco.

O bloco dos estivadores teria repercussões junto à coletividade negra graças ao conteúdo ético/étnico subjacente à sua performance carnavalesca. O discurso da "resistência pacífica" comporia um dos seus princípios, evidenciando a superioridade moral do oprimido frente ao opressor. A ele viria se acrescentar a dimensão religiosa, que no caso da coletividade negra resistiu na clandestinidade dos terreiros, até que o apadrinhamento de alguns poderosos da sociedade inclusiva permitisse trazê-la a público. Assumindo, por identificação religiosa, a forma de Afoxé, o bloco dos estivadores ganhou gradativamente representatividade junto à comunidade negra de Salvador.

O surgimento do primeiro bloco negro, de inspiração explicitamente africana e de afirmação étnica, da nova geração, se deu em 1974 no bairro da Liberdade, em Salvador. A história "recontada" do bairro faz supor uma conscientização política negra na área, vista na perspectiva de que, face à dinâmica integracionista predominante (apesar das segregações espaço-raciais na cidade), ali as remanescências de resistência escrava se teriam integrado à memória coletiva. De forma que se fala da Liberdade de outrora como "a temível linha 8", em função da reputação de seus moradores jovens como "bagunceiros", em confronto com outros segmentos sociais.

Segundo o depoimento de lideranças negras¹, o jovem da Liberdade, marcado pelo inconformismo, teria, por outro lado, atendido prontamente à abertura de oportunidades advindas da modernização da cidade, do acesso à Universidade e à informação veiculada pela mídia; não só constituindo parte da mão-de-obra semi-especializada do Pólo

1 Por lideranças compreendemos organizadores ou porta-vozes de grupos e entidades culturais ou militantes do Movimento Negro de Salvador. As informações sobre a história do bairro da Liberdade estão publicadas no *Jornal Afro-Brasil*, de 12/04/86, p. 12.

Petroquímico, mas informando-se acerca do mundo exterior. Teria sido por seu intermédio que a estética "black", o black soul, os primeiros dados sobre o Movimento Negro norte-americano e a independência das jovens nações africanas se difundiriam em Salvador.

Definido por um militante negro como "lazer de classe média" e por outro como "porta-voz dos assalariados equilibrados", o Ilê Aiyê viria atender a uma necessidade de mudança na representação social que se fazia na coletividade negra até fins da década de 60. Se o Ilê surge como iniciativa de um grupo de jovens melhor informados e situados profissionalmente, é possível relacionar o processo de reclassificação social (Agier: 1990: 47) a que estavam sujeitos, com a criação do primeiro bloco-afro. Não seria esse um passo na redefinição de sua identidade social como negros?

Dispostas a dar uma resposta à imposição de critérios discriminatórios na admissão dos jovens negros pelos clubes e blocos existentes, certas lideranças da Liberdade e de outros bairros viabilizaram com a criação do Ilê Aiyê uma alternativa de participação carnavalesca própria. Lançando mão de um discurso de valorização do referencial étnico, o grupo fundador desencadearia entre os participantes a disseminação de um sentimento de orgulho racial, dotando o bloco da força simbólica responsável pelo seu notável poder de agregação.

Sem um engajamento expressamente político, o núcleo fundador do Ilê compartilhou, entretanto, as preocupações de lideranças negras da década de 70 que, abraçando um projeto de militância, voltariam seus esforços para a articulação de um Movimento Negro, em sintonia com os movimentos de contestação do exterior. Face ao momento crítico do panorama político e cultural do país, de repressão e luta pela mobilização de diferentes setores sociais, o grupo militante passaria a questionar os mecanismos e conseqüências da discriminação racial vigente. Enquanto isso, no bairro da Liberdade, crescia a resposta ao apelo dos tambores do "quilombo central":

"Quando eu digo que a gente achou o caminho, então todos nós negros que saíamos nos blocos-de-índio, nas escolas-de-samba, descobrimos que tínhamos uma casa nossa, o Ilê Aiyê. Então, todo esse povo que procurava uma identidade, um caminho, descobriu que tinha a casa dos ancestrais e vieram chegando. (...) Parece que aquele toque mágico do quilombo central, quando começou o rufar dos atabaques, foi aglomerando as pessoas." (P. B., um dos diretores do bloco).

O bloco saíria à rua pela primeira vez com cerca de 50 pessoas, tendo por tema a canção "Mundo Negro" que anunciava: "Esse é o bloco quente, que você parou prá ver; esse é o Mundo Negro, ele é o Ilê Aiyê".

Através dos signos étnicos e da ideologia compartilhada, o Ilê Aiyê corpora a mística do "estar junto" (Maffesoli, 1987), construindo um território (real e simbólico) próprio e um sentimento de pertencer a algo que identifica e valoriza o indivíduo no conjunto da sociedade. O crescimento do Ilê daria também aos grupos militantes existentes uma idéia da importância da cultura como instrumento de mobilização política entre os jovens negros. A afirmação de uma identidade específica do contingente negro, marginalizado socialmente em sua maioria, passa a destacá-lo na indiferenciação imposta aos setores populares, através da reconstrução de uma história própria baseada no resgate da herança "africana". Esse procedimento se difundiria com a criação de outros blocos, extrapolando o grupo pioneiro.

O Ilê Aiyê iria representar, em fins da década de 70, o ponto de convergência entre o trabalho educativo e cultural que antecedeu o seu surgimento e a militância propriamente dita, cujo projeto de constituição de um agrupamento expressamente político viria a se concretizar com a formação do MNU (em 1979). O Ilê, entretanto se afirmaria como um marco de militância cultural, tornando-se o modelo sobre o qual os blocos-afro surgidos posteriormente pautaram sua organização. Resistindo a pressões de grupos militantes que buscavam torná-lo um instrumento "étnico" na política formal, o Ilê permaneceu como entidade autônoma no seio do Movimento Negro, estabelecendo eventuais acordos segundo sua própria conveniência, nos momentos que bem lhe aprouveram.

NEGRITUDE E INDÚSTRIA CULTURAL

Na década de 80, um novo panorama cultural se apresenta em Salvador, marcado por uma capitalização do lazer popular pela indústria cultural, a partir do que se dá a valorização da negritude veiculada pelos blocos-afro. A indústria fonográfica e as rádios FM baianas investem no mais novo produto local, o "samba-reggae". Outros blocos de sucesso, seguidores do Ilê Aiyê, são absorvidos pelo mercado de bens culturais, tornando-se verdadeiras empresas culturais; o Olodum (1979), o Araketu (1980) e o Muzenza (1981) se expandem e são rapidamente convidados

a gravar discos², cujos temas versam sobre a africanidade em múltiplas variações.

Originalmente proposto pelo Ilê Aiyê, o samba-tema, inspirado nas nações africanas, incluiria nas versões posteriores outros países de maioria negra, abrangidos pela diáspora africana, como Cuba e Jamaica, no Caribe, enfatizando aspectos contemporâneos da luta pela libertação nacional, no continente africano e fora dele. A reelaboração dos dados históricos e étnicos apresentou resultados surpreendentes, exemplificados na aproximação proposta entre a Bahia e a Jamaica (Muzenza), a Bahia e Cuba (Malê Debalê) e a Bahia e o Egito (Olodum). O estudo do passado africano tomou rumos ecléticos, dando lugar a reelaborações de conteúdos de acordo com a tônica necessária à personalização do bloco-afro que a empregava.

A estética do bloco foi construída a partir da associação de fragmentos de ideários políticos e religiosos à realidade imediata dos jovens negros participantes. O "bloco do reggae" (Muzenza) e o "bloco dos faraós" (Olodum) tornaram-se marcas facilmente divulgadas, através da simplificação e da mitificação:

"De repente é o luxo, a energia, as semelhanças do Egito com a Bahia, que tomam conta de Salvador, através da voz possante dos cantores do Olodum, o Senhor do Universo - Deus, em busca da arca perdida e com o conhecimento de que o Egito é parte integrante do pensamento africano. Portanto nós negros da Bahia, já não somos mais escravos, libertamo-nos das correntes psicológicas; somos sim: homens e mulheres da civilização africana" (Livreto do Carnaval de 1987, Diretoria Cultural do Olodum).

Em outros casos, a consciência negra, mediada pela ideologia "Rastafari", difundida mundialmente através do reggae, seria transportada da Jamaica para a Bahia, fundindo elementos heteróclitos: religiosos, tradicionais e contemporâneos (Jah, a libertação da Etiópia, a libertação pela droga, descolonização, conflitos étnicos, subdesenvolvimento, etc).

A transformação do saber reelaborado acerca da história e das tradições culturais africanas em produto no mercado de bens simbólicos, levanta a questão da competência dos blocos para atingir os meios de comunicação e se tornarem viáveis enquanto empresas de lazer. À dis-

2 O Ilê Aiyê teve seu primeiro disco patrocinado por uma empresa privada, a Odebrecht, não comercialmente, em 1980. Só gravaria o segundo LP em 1989.

puta pelo poder do conhecimento acerca da herança africana, que legitima o grupo no âmbito da militância cultural, segue-se, no momento seguinte, a disputa pelo gerenciamento de um bem cultural negro, que a própria coletividade tenta empreender.

"Na Bahia há os que produzem e os que exploram a cultura negra. A música do Olodum, "Faraó", está sendo divulgada, mas quem vai ganhar dinheiro não são os cantores do bloco, ela foi encampada por outros. (...) Os blocos-afro geram trabalho para muita gente, que tem que se dedicar 48 horas por dia para a coisa funcionar. Essa estória de que a negrada não pode fazer nada visando lucro é política ideológica. Só os brancos podem ganhar dinheiro, os negros tem que fazer tudo por "ideal", em defesa da cultura. Aí, vem os gringos querendo filmar o bloco, sem pagar nada e depois levam e vendem caro o documentário na TV européia. Eu mando logo botar prá fora." (Vovô, dirigente do Ilê)

Resultante de uma identificação coletiva com um território e símbolos de etnicidade, a agregação de jovens negros no bloco é vivenciada acima de qualquer projeto racional, de caráter político ou econômico, como uma forma de sociabilidade que os preserva da discriminação, propiciando a auto-valorização individual e do grupo. Contudo, a mobilização alcançada vai gerar funções organizativas, que serão desempenhadas pelas lideranças, configurando a existência de uma "empresa" e de um "produto", que demandam gerenciamento e comercialização.

Através da revalorização dos dados culturais de origem africana, entre os quais se inclui o emprego de elementos religiosos³, o Ilê Aiyê e outros blocos "de massa" que o seguiram, constroem-se enquanto símbolo de baianidade, que será incorporado como produto turístico, sob a gerência de suas lideranças.

O período de ascensão da negritude baiana iria beneficiar também o Afoxé Filhos de Gandhi, que em inícios da década de 70 encontrava-se desmobilizado. O retorno do Gandhi ao Carnaval em meados dessa década marcaria uma nova fase na trajetória da entidade. Sob a

3 Exemplos de elementos religiosos são, no caso do Ilê, os rituais de soltura dos pombos e a oferenda das pipocas de Omolu na casa de Mãe Hilda (mãe-de-santo, "madrinha do bloco" e mãe de Vovô) no sábado de Carnaval no Curuzu, a presença de instrumentos ligados ao culto do candomblé e os toques característicos do mesmo.

presidência de Camafeu de Oxóssi, a busca de uma sede definitiva levaria o Gandhi a empregar os recursos que o clientelismo político local pôs à disposição das entidades que passaram a contribuir com a indústria turística baiana. A valorização da cultura popular, erigida em marca regional, rompia com os padrões elitistas predominantes nos grandes centros (vide o Movimento Tropicalista), enquanto no âmbito empresarial e administrativo projetava-se a modernização da velha Salvador, para compor um dos pólos turísticos mais importantes do país. O Gandhi, "a arma secreta do Carnaval", passa então a negociar seu peso no marketing turístico, pelo reconhecimento jurídico e social da entidade. Os compromissos clientelistas assumidos na nova fase renderiam benefícios palpáveis para a entidade, em termos de sua divulgação e promoção nos meios de comunicação.

Com um significativo apoio da mídia e a devoção de certos membros, o afoxé reestrutura-se a partir de 1976, cresce em número e estabiliza-se financeiramente, tornando-se conhecido no país e no exterior como um patrimônio da cultura popular baiana. A mística do bloco se delinaria, então, como convivência pacífica entre raças e classes, dela procurando tirar proveito as forças políticas locais, por meio das práticas clientelistas.

O discurso de diretores e fundadores mostra-se coerente, nesta segunda fase, com os compromissos estabelecidos, enfatizando a harmonia social e deslocando qualquer conflito de caráter étnico. Ao abrigar orgulhosamente sócios brancos e estrangeiros, o Gandhi procurou demonstrar sua universalidade, reforçando a busca de reconhecimento social e conferindo ao tema da "convivência pacífica" um lugar privilegiado em seu discurso.

"Nós quando fundamos o Gandhi tentamos demonstrar às autoridades que saíamos pacificamente, e resolveu-se adotar o nome de Gandhi, que era o precursor da paz no mundo. A faixa que trazemos na cintura diz "O Filhos de Gandhi pede paz", na época era Gandhi e hoje somos nós." (ex- vice-presidente do bloco)

A exigência de uma conduta impecável demonstra a preocupação em distinguir-se do comportamento "desregrado" atribuído aos blocos-de-índio, os primeiros a empregarem a violência no confronto com os "blocos de barão" na década de 70, explicitando a oposição de classes e raças no contexto carnavalesco de Salvador. A disciplina tornou-se no

Gandhi um dos pilares do discurso integracionista, visando garantir o reconhecimento social do afoxé pela sociedade baiana e a sua decorrente integração no âmbito da cultura oficial⁴. A mensagem de paz, universalmente valorizada, iria possibilitar ao Gandhi atravessar as fronteiras ideológicas de classe, assegurando-lhe o status de representante da "baianidade" e a aproximação com os poderes públicos.

"E depois de muito lutarmos e passarmos por diversos lugares, o Governo achou por bem, porque hoje nós somos folclore municipal e estadual, nos doar a sede." (ex-presidente e fundador do bloco)

CLIENTELISMO E RECONHECIMENTO SOCIAL

Tendo por base a identificação étnico-cultural negra dos setores populares, o Filhos de Gandhi, tanto quanto os terreiros de Candomblé, desempenha um duplo papel no quadro das relações sociais e raciais da cidade, fazendo da resistência cultural e da cooptação as duas faces de um mesmo jogo de negociações. Tornando-se um dos divulgadores do culto em suas apresentações públicas, o Gandhi contribuiria para a sua aceitação social e em contrapartida, ganharia ele próprio parte do "know how" clientelista desenvolvido pelos terreiros prestigiados pelo poder político.

Numa estratégia semelhante àquela das entidades religiosas afro-brasileiras, o Gandhi buscaria um respaldo oficial, tornando-se, através de registro municipal (1961) e estadual (1980), uma entidade de utilidade pública, o que seria seguido da obtenção da sede no Pelourinho (1983). Os laços estreitos entre o Gandhi e as autoridades sugerem uma instrumentalização do afoxé, visando a legitimação popular do governo, ao qual o mesmo passaria a prestar serviços durante as campanhas eleitorais, as solenidades oficiais do Estado, ou como representante da Bahia em eventos nacionais. Além da obtenção de benefícios para o grupo que administra o bloco, essa aproximação com os poderes públicos, envolvendo símbolos étnicos, teria como retorno o reconhecimento social da comunidade negra, cuja identidade é reafirmada.

⁴ Vide Revista Monumento do IPAC, nº 15, Out. 1981: "Filhos de Gandhi, há 40 anos fazem carnaval com disciplina"; Jornal da Bahia, 06/02/77: "Filhos de Gandhi, a própria história do carnaval da Bahia".

Para seus fundadores, entretanto, é ponto pacífico que o afoxé está acima das reciclagens do poder, uma vez que conta com um trunfo de ordem político-cultural, ao ter seu espaço reconhecido pública e oficialmente.

"O Filhos de Gandhi é do público. Não existe o Carnaval baiano sem o Gandhi, o Governo sabe disso. O Gandhi traz muito dinheiro para a Bahia, por isso o Governo está com o Gandhi. E se o Gandhi não estiver com o Governo, está perdido. O Gandhi era nosso, agora é do Governo e por isso tem que receber todo apoio." (ex-presidente do bloco)

O Gandhi, como os terreiros, vai recrutar na categoria política e nas classes influentes da sociedade baiana aliados importantes para sua sobrevivência e seu prestígio como entidade. Sua contradição principal será o fato de, sendo um patrimônio cultural da comunidade negra, estar atrelado aos poderes públicos.

"Se qualquer homem do poder nos convidar para qualquer lugar, o Gandhi irá, porque é de utilidade pública." (fundador do bloco)

Diversamente do Gandhi, o Ilê Aiyê tem procurado guardar sua independência não apenas em relação ao Governo, como frente aos grupos militantes e ao próprio Movimento Negro, sob alegação de não se deixar instrumentalizar, servindo de base a políticos ou partidos. Seu envolvimento com a política local, entretanto, tem se dado de forma tradicional; quer através do apoio financeiro recebido de políticos, segundo as regras convencionais do clientelismo predominante, quer através dos vínculos desenvolvidos com instâncias governamentais.

O clientelismo, prática corrente junto à população dos bairros carentes de Salvador, opera em sentido duplo em relação ao bloco. O seu prestígio e por extensão, de seus dirigentes, tem gradativamente aberto canais de obtenção de recursos e oportunidades de acesso à mídia e ao poder público. Razão pela qual o Ilê integraria a comitiva de intercâmbio cultural ao Benin, promovida pela Prefeitura de Salvador em 1987, beneficiando-se, juntamente com o Olodum, do "apoio governamental à cultura popular", o que inclui a ajuda financeira de homens públicos em campanha política. Por outro lado, a diretoria do bloco tem buscado, junto aos mesmos, respaldo para suas atividades comunitárias de caráter filantrópico.

"Eu, como dono do Ilê, na Liberdade, tenho que dar força a muita gente; tirar nequinho do xadrez, dar dinheiro prá necessidades urgentes, etc" (Vovô, dirigente do Ilê)

"90% dos blocos têm vinculação política, todos precisam de um apoio financeiro inicial até se consolidar. (...) A relação clientelista é a que mais funciona, no entanto o retorno para o político é duvidoso." (militante negro)

Por outro lado, parece não ser possível estabelecer uma relação entre a adesão dos participantes ao bloco e o apoio político à sua direção, ou aos compromissos assumidos por ela; o que foi demonstrado nas eleições para vereadores em 1988, pela parca votação obtida pelo então presidente do Filhos de Gandhi (242 votos), e pelo líder incontestável do Ilê Aiyê (781 votos), em um universo de cerca de 4 mil associados em cada uma das entidades por eles dirigidas.

O sentimento étnico, agregando um amplo setor jovem negro, ultrapassa a condição de instrumento de barganhas políticas a que as lideranças dos blocos tendem eventualmente a reduzi-los. Razão pela qual gestasse, no interior dos mesmos, uma efetiva resistência aos projetos utilitaristas que se contrapõem à força simbólica do grupo, gerada na agregação com bases diversas (condição racial, sociabilidade urbana e referenciais culturais compartilhados).

ETNICIDADE E MOBILIZAÇÃO POLÍTICA

Começando por reconstruir a imagem social da coletividade negra, enfatizando a etnicidade através da bagagem cultural, os blocos afro despertam seus participantes para um "projeto étnico" que sensibiliza os jovens negros baianos para uma mudança de comportamento no sistema de interação racial em Salvador. Internamente ao movimento de negritude, produzem-se representações acerca do papel e da composição de cada bloco, coerentes com as aspirações que mobilizam os jovens integrantes dos blocos:

"No Ilê se encontra o negro que tem ocupação definida, engajado no ciclo produtivo. No Olodum está o lumpen, desempregado, como nos Apaches. O Muzenza também é bloco de lumpen. (...) O Ilê é chamado de bloco "careta" pelo lumpen." (militante negro)

Opõe-se o status marginal do jovem negro da periferia, identificado com o reggae jamaicano, ao status integrado do jovem negro "profissionalizado", identificado com o samba-ijexá. Cria-se nas representações mencionadas duas categorias de clientela para os grandes blocos negros, a partir de um corte ideológico. Os primeiros (os do "lumpen") representando o inconformismo social associado ao protesto racial, enquanto os segundos (os dos "profissionalizados") refletiriam a perspectiva de integração ao sistema econômico a partir da valorização étnica:

"Com a entrada do reggae se dá um corte vertical na transa da negritude baiana, é uma nova ótica de compreensão política da realidade. Surge então a oposição: de um lado os adeptos do sambão e da possibilidade de criar-se uma elite negra, e de outro os adeptos do reggae, que projetam a transa cultural em direção dos negros pobres da periferia." (J.J., diretor cultural do Olodum)

Associado a temáticas simplificadas de Negritude, o "samba-reggae" não foi apenas absorvido pelo mercado fonográfico, mas converteu-se no escoadouro das ansiedades e carências do público jovem dos bairros populares por lazer, participação e reconhecimento social. Enquanto o Ilê Aiyê manteve-se fiel à proposta de valorização étnica através da reconstrução simbólica dos laços com a "Mãe. África", o Olodum e o Muzenza (e o Araketu em certa medida) procuraram reelaborar a identidade marginal das periferias da cidade (e do Centro Histórico de Salvador), difundindo uma "contra-cultura" popular e antropofágica, capaz de absorver desde mitos de grandeza relacionados à civilização africana (vide Egito), até fragmentos de doutrinas religiosas e políticas.

Enquanto no discurso dos blocos-afro a etnicidade se explicita, sofrendo reelaborações, no Filhos de Gandhi a questão étnica é deslocada pela fala da integração, caminhando em sentido contrário, portanto, à mobilização efetuada pelo Movimento Negro a partir da década de 70. Verifica-se a recusa em identificar o afoxé como bloco negro e porta-voz da comunidade, que também é negada enquanto grupo social com interesses específicos. O Filhos de Gandhi se apresenta, então, como um bloco carnavalesco democrático, veiculando valores universais - paz e integração, sem qualquer posicionamento político-racial:

"Nunca participamos de nenhum movimento de Negritude porque achamos que é racismo de dentro para fora. Hoje ainda há grandes dificuldades para o negro, mas isso não quer dizer que tenhamos de fazer também essa segregação. Acho que devemos dar bofetadas com luvas de pelica, aceitar os brancos no nosso meio ambiente, para que os façamos compreender que nós, como seres humanos, não temos a limitação que eles têm nesse sentido." (fundador e ex-diretor do Gandhi) A velha geração no Gandhi se nega a validar a expressão "comunidade negra", temendo as conseqüências de uma mobilização com bases raciais. A questão da ascensão social do negro só é concebida no processo de integração, discurso que coincide com a estratégia de luta de toda uma geração:

"A mudança da situação do negro deve vir normalmente. Os capoeiristas do Mercado Modelo não sabem assinar o próprio nome. Esse negócio de Poder Negro não adianta nada; enquanto tem cinco que estudaram, tem noventa que não sabem nada." (ex vice-presidente)

Ao explicitar em seus discursos a ética da ascensão através do trabalho e da educação, a "velha guarda" do Gandhi reproduz as expectativas de mobilidade social que marcaram a "Frente Negra" dos anos trinta⁵.

O Afoxé Filhos de Gandhi tem se revelado um bem sucedido fenômeno de cooptação de um bem cultural popular, guardando porém uma face contraditória. Apresentando-se como um bloco prestigioso, símbolo de harmonia social e da tradição baiana, o Gandhi responde aos anseios de integração da coletividade negra. Pela aproximação com a religião dos orixás, se afirma como depositário de uma mística de resistência cultural com a qual a mesma comunidade se identifica, tornando-o um patrimônio simbólico seu. Resistência à assimilação e desejo de integração compõem, portanto, a caracterização fundamental do Gandhi.

"Exorcizando" o conflito de classes e de raças, o afoxé se consolidou como porta-voz das aspirações de reconhecimento social da população negra de Salvador, expressas no orgulho de seus fundadores, quando se referem à composição do Gandhi:

"No início eram estivadores, hoje nós temos uma plêiade de homens. Nós temos do engraxate, sapateiro, mecânico de

5 Acerca da Frente Negra, consultar Fernandes (1964).

refrigeração, militares - do simples praça ao coronel, tanto da polícia como do exército e da Aeronáutica. Dentro da Marinha tem até um Almirante que é nosso sócio honorário, (fundador e ex-diretor do bloco)

Contrapondo-se ao Gandhi, o Ilê Aiyê representa a emergência de uma nova consciência social que vai se forjando no seio da jovem geração de negros, que busca romper por outros meios a rigidez da estratificação social. Contrariamente às gerações precedentes, os jovens que têm como referencial o Movimento Negro, quer sob a vertente "cultural", quer propriamente política, resistem à inserção social de segunda classe reservada à grande maioria da população negra. Respondem à mesma seja com a militância política, seja através da solidariedade grupai, de inspiração étnica.

Esta consciência negra se difunde de forma fragmentária entre os jovens mobilizados pelos blocos-afro, veiculada antes pela sensibilidade coletiva que pelo discurso racional. Referenciados nos territórios criados pela negritude e nos mitos e símbolos de etnicidade compartilhados, os integrantes do bloco vivenciam sobretudo a fruição do momento presente, apesar das adversidades postas pela ordem político-econômica.

GANDHI E ILÊ: DISCURSOS E ESTRATÉGIAS DE NEGRITUDE

Com diferentes trajetórias e discursos, o Filhos de Gandhi e o Ilê Aiyê apresentam, ambos, a socialidade negra como base para a construção do bloco, em que a sensibilidade coletiva (o "estar junto"), a construção de um território (simbólico e físico) e o recurso à memória coletiva (música, dança, sistema simbólico e história recontada) constituem os reais mecanismos de participação.

Surgidos em momentos distintos do processo de construção da identidade étnica negra em Salvador, os dois blocos estabelecem táticas diversas na representação de sua inserção na sociedade baiana. Enquanto no plano do discurso explícito o Gandhi elude a etnicidade como meio de diferenciação sócio-racial, o Ilê Aiyê faz dela sua palavra de ordem, afinado com o discurso racial negro veiculado na década de 70 pela militância que se organizava em Salvador.

Não obstante o antagonismo entre essas táticas, a estratégia de atuação social empregada pelas lideranças de um e de outro se revela

a mesma. Trata-se, em ambos os casos, de compor uma identidade étnica diferenciada para a coletividade negra de Salvador, que possa servir na negociação com os órgãos públicos administradores da cultura e do turismo, assim como no âmbito da indústria cultural, garantindo para esses grupos sua parcela de retorno na rentabilização da "baianidade" que eles expressam. Trata-se ainda, do ponto de vista das barganhas eleitorais, de assegurar para os grupos organizados benefícios concretos, como resultado da capitalização política da mobilização em torno da cultura afro-baiana.

Expressão da socialidade que caracteriza as comunidades dos bairros predominantemente negros, a aglomeração dos blocos afro exprime o instinto vital, a "potência" (Maffesoli, 1987), que assegura ao setor negro pobre algum nível de interferência sobre a sua existência imediata. Fenômeno também presente na perspectiva das lideranças, no seio das quais a lógica utilitarista predomina, levando-as a uma avaliação racional dos possíveis benefícios que a mobilização cultural pode proporcionar. Transformados por suas lideranças em "grupos de interesse", na medida em que se destacam na sociedade em função de sua potencial rentabilidade política e econômica, os dois blocos terminam por integrar-se à ordem social, pelos tradicionais mecanismos clientelistas.

A desconfiança, freqüentemente expressa de forma zombeteira pelos integrantes com respeito às pretensões de suas próprias lideranças, coexiste com o crescimento da participação nos blocos e sua consolidação como fenômeno cultural importante na sociedade.

Podemos, então, indagar se essa preservação da "mística dos blocos" pelos seus participantes ("O Gandhi e o Ilê estão acima de qualquer diretoria") não contribuiria, tanto quanto as alianças e os acordos clientelistas promovidos pelas lideranças, para a reprodução desse fenômeno. A construção de identidade que se dá nessa mobilização, comportaria não apenas o aspecto simbólico de criação de um espaço de liberdade, mas também aquele, pragmático, através do qual alguma mudança se processa na participação política e econômica da coletividade negra em Salvador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, R.

1989 Internal and external ethnicities. *Texas Papers on Latin America*. Austin, n. 89-03.

AGIER, M.

1988 Note sur les relations raciales et sociales à Bahia. *Cahier Pratiques Sociales et Travail*. Paris, n.8.

1990 Família, espaço urbano e status social. *Caderno CRH*. Salvador, n. 13, p. 39-62.

AZEVEDO, T.

1953 *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*. Paris: UNESCO.

BRANDÃO, M. de A.

1987 Relações de classe e identidade étnica. *Cadernos CEAS*, Salvador, n. 112.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1986 *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP.

DURHAN, E.

1980 A dinâmica cultural na sociedade moderna. *Arte em Revista*. São Paulo, n. 3.

FÉLIX, A.

1988 *Filhos de Gandhi* - a história de um afoxé. Salvador:

FERNANDES, F.

1964 *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática.

HASENBALG, C.

1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

MAFFESOLI, M.

1987 *O tempo das tribos*. O declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

PIERSON, D. 1971 *Pretos e brancos na Bahia*. São Paulo: Nacional (1a. ed. 1942).

RISÉRIO, A. 1980 *Carnaval Ijexá*. Salvador: Corrupto.

UFBa. Mestrado em Ciências Sociais.

1986 Documento da linha de pesquisa sobre o negro e demais minorias discriminadas. Salvador: FFCH.[s.p.]



Foto: Lázaro Roberto Zumvi -
arquivo fotográfico