



PENSANDO ÁFRICAS
E SUAS DIÁSPORAS
NEABI – UFOP

Pensando Áfricas e suas diásporas

www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/pensandoafricanas

NEABI – UFOP - Mariana/MG

Vol. 01 N. 01 – jan/jun 2016

Anais do IV Seminário Pensando Áfricas e suas diásporas

Identidade, raça e cultura no Bloco Afro Ilú Obá de Min: algumas notas etnográficas

Valéria Alves Souza*

Resumo: Este trabalho é parte da minha pesquisa de mestrado: “Os Tambores das “Iabás”: raça, sexualidade, gênero e cultura no Bloco Afro Ilú Oba De Min”, em andamento. A pesquisa se propõe analisar as formas pelas quais as integrantes do Bloco Afro Ilú Oba de Min articulam os marcadores sociais raça, gênero, sexualidade e cultura; e verificar como os discursos identitários estão sendo agenciados através de uma série de políticas culturais. Para tanto, por meio da vivência em campo junto ao Bloco, serão observadas as seguintes questões: a influência da matriz africana e afro-brasileira na constituição cultural e social cidade de São Paulo; a religião como expressão cultural e artística vivenciada pelas integrantes do Bloco; os debates teóricos sobre raça, cultura e identidade negra.

Palavras-chave: Bloco Afro Ilú Oba De Min; Raça; Cultura; Identidade negra.

Abstract: This work is part of my master's research: " Os Tambores das “Iabás”: raça, sexualidade, gênero e cultura no Bloco Afro Ilú Oba De Min ", in progress. The research intends to analyze the ways in which members of the Bloco Afro Ilú Oba de Min articulate the social markers of race, gender, sexuality and culture; and to verify how identity discourses are being dealt with through a series of cultural policies. To this end, the following questions will be observed through the experience in the field near Bloco: the influence of the African and Afro-Brazilian matrix in the cultural and social constitution of São Paulo; religion as a cultural and artistic expression experienced by the members of Bloco; the theoretical debates about race, culture and black identity.

Keywords: Bloco Afro Ilú Oba de Min; Breed; Culture; Black identity.

Introdução

Na cidade de São Paulo, desde 2004, um grupo de mulheres se reúne para planejar e organizar uma “saída” de carnaval. Este pequeno grupo torna-se um bloco carnavalesco a partir do mês de outubro de cada ano quando são abertas inscrições para qualquer mulher que deseja desfilar formando o Bloco Afro Ilú Oba De Min. O cortejo acontece na sexta-feira de carnaval e parte de um ponto central da cidade - o Viaduto Major Quintino e, se encerra no

* PPGAS – USP. E-mail: alvesvaleria@yahoo.com.br

pátio da igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos - também localizada na região central da cidade no Largo do Paysandu. A música, a dança dos orixás, os instrumentos musicais que são utilizados durante os cortejos trazem consigo alguns sentidos fundamentais para o Ilú Oba De Min: a alegria, energia, educação corporal e intelectual, o sentido de compartilhar e a representação de diferentes planos simbólicos da cultura e das religiões afro brasileiras. Esses elementos estão presentes na música, no corpo de dança e na bateria do Bloco.¹ De acordo com o relato das organizadoras do Ilú Oba, como é chamado por suas integrantes, a música e principalmente o corpo tem fundamental importância. Para além dos movimentos, da estética, o corpo torna-se um poderoso instrumento de transmissão da história e fornece um pluralismo de sentidos que ultrapassa a simples representação. O corpo expresso pela dança e pelo toque dos tambores coloca cada elemento em relação com o outro, na interação com o tempo e o espaço, favorecendo múltiplas formas de comunicação.

O objetivo desse trabalho é analisar por meio da vivência em campo junto ao Bloco Afro Ilú Oba De Min, parte dos debates sobre Cultura e Identidade negras. Para tanto, serão observadas as seguintes questões: 1- A influência da matriz africana e afro-brasileira na constituição cultural e social cidade de São Paulo .2- A religião como expressão cultural e artística vivenciada pelas integrantes do Bloco e, 3-Os debates teóricos sobre raça, cultura e identidade negra.

Este trabalho é parte da minha pesquisa de mestrado: “Os Tambores das “Iabás”: raça, sexualidade, gênero e cultura no Bloco Afro Ilú Oba De Min”, que está em andamento. A pesquisa se propõe analisar as formas pelas quais as integrantes do Bloco Afro Ilú Oba de Mim articulam os marcadores sociais, raça, gênero, sexualidade e cultura, bem como verificar como os discursos identitários estão sendo agenciados através de uma série de políticas culturais.

O Campo - experiências compartilhadas

¹ Estas informações são parte do trabalho etnográfico que realizei com componentes do Ilú Oba De Min entre 2008 e 2009, sob orientação da Professora Laura Moutinho, junto ao Departamento de Antropologia/USP. A pesquisa de Iniciação Científica contou com bolsa PIBIC/CNPq ao longo de todo este período.

O Ilú Oba De Min teve início em um evento realizado no Acervo do Viver e da Memória Afro-brasileira em São Paulo. Neste evento, as percussionistas e arte educadoras Beth Beli e Adriana Aragão ministraram uma oficina de tambores: “Toques Masculinos e Femininos e a Dança dos Orixás”. Desde então o bloco vem se apresentando em diversos eventos culturais no Brasil e na América do Sul. O Ilú Obá De Min é formado por mais de 30 percussionistas, cantoras e bailarinas, sendo que no carnaval este número chega a 80 participantes. Os homens só são permitidos na dança, configurando uma completa inversão dos papéis presentes nos grupos afros tradicionais em que homens tocam e mulheres dançam. Como proposta artística, o grupo realiza performances a partir de cantos tradicionais dos orixás e composições de algumas componentes do bloco. As canções são em português com expressões iorubá.

Nos cortejos, o Ilú Oba De Min homenageia uma ou mais mulheres que, para o bloco, são representativas para cultura afro-brasileira. As canções exaltam a beleza, a contribuição e a condição da mulher negra na sociedade; e, pela sua ligação com o candomblé, todos os anos homenageiam um orixá em específico: geralmente o “orixá de cabeça” da personalidade homenageada. Outros orixás considerados patronos ou protetores do bloco estão presentes nas músicas e são representados pelos seus “toques”. A bateria do bloco é separada por naipes e os instrumentos tocados são alfaia (instrumento usado no maracatu), djembe africano (tambor), agogô (representa o ferro), xequerê ou cabaça (instrumento que representa a força feminina e que no religioso é chamado de Abê - Agbê).

Assim como as canções, a dança dos Orixás realizada pelo Ilú Oba De Min é específica do candomblé, religião afro-brasileira que entre outras coisas baseia-se na adivinhação, no transe, no sacrifício/oferenda, na música e na dança. O candomblé possui uma estética ritual de fundamental importância, tanto nas festas, quanto nos trajes usados nas cerimônias, padronizados em modelos fixos que narram a história da cada Orixá. (SUSANNA 2004).

A proposta do grupo aloja-se em uma postura de conscientizar a mulher de seu papel na vivência e divulgação da cultura afro-brasileira. O Ilú Oba De Min se constituiu como ONG e vem realizando diversos trabalhos como: “*Ilú na mesa*”: ciclo de palestras, debates e vivências musicais, com personalidades ligadas à educação, cultura e arte negra; oficinas de

dança de matriz africana, oficinas “*Toques dos orixás masculinos e femininos*”², além de outras atividades envolvendo sempre a participação das mulheres e tendo a cultura negra como um lugar de prática cultural.³

O espaço que o Ilú utiliza para os ensaios e divulgação do bloco é o centro da cidade de São Paulo. Certamente uma das metrópoles do mundo que, pela diversidade da sua população, estaria propensa a abrigar múltiplas manifestações culturais. O Ilú se arranja neste espaço, debaixo do tradicional marco histórico de São Paulo: o Viaduto do Chá. Lá, o Bloco Afro Ilú Oba De Min ensaia, planeja, e recebe as novas pessoas que irão compor o bloco para os cortejos de carnaval.

O que nos chama atenção para este bloco carnavalesco são justamente os discursos, entendidos neste artigo como prática social que produz sentidos e que são capazes de atuar na realidade: sentidos referentes à raça, sexualidade e cultura negra, bem como à defesa de um espaço de sociabilidade onde são vivenciadas diferentes experiências afetivas e sexuais.

As relações de gênero experienciadas pelas integrantes do Bloco são fundamentais para se entender a intersecção das categorias, raça sexualidade identidade e cultura. Foi possível entender os discursos sobre gênero adotando as categorias de gênero como fluídas e performativas, em acordo com a teoria de Butler (2003), para quem a identidade sexual é instável. Para a autora, identidade de gênero é uma sequencia de atos, algo que se “faz” mais do que algo que se “é”. O sujeito não é dado, mas construído em discurso por atos performativos. Ao questionar as raízes epistemológicas do sistema sexo/gênero, criticando o modo de operação de relações binárias (gênero/sexo, homens/mulheres, sujeito/outro), e assumindo a distinção entre sexo e gênero como instável, construções “fantasmáticas” que definem o corpo são confrontadas com conceituações que pensam a identidade como fixa:

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero. A rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma. (BUTLER, 2003, p.25)

² Sobre o tema, ver Birman (2005).

³ Faz-se necessário salientar que o Ilú Oba de Min surge a partir da dissidência do Bloco afro Oriaxé, que surgiu em 1988 num salão de beleza no centro da cidade de São Paulo. Mas tanto o Oriaxé quanto o Ilú Oba De Min se inspiraram em um grupo mais antigo, o Bloco baiano Malê Debalê fundado em 1979 em Salvador.

A autora argumenta que a noção de gênero deve ser intersectada a outras modalidades de identidade, as quais também são construídas por meio de práticas e discursos, de modo que, para compreendê-lo, deve-se ter em mente contextos culturais nos quais este é produzido e sustentado. Butler também trata da concepção de gênero como estilização repetida do corpo, com ênfase na necessidade de pensar o gênero como um marcador de diferença que não está alheio a outros marcadores, tais como raça, cultura e sexualidade.

Paulicéia Afro: interações, proximidades e distanciamento.

Como dito anteriormente, a cidade de São Paulo é o palco para as apresentações do Ilú Obá De Min. Revendo elementos históricos que compõem a vida cultural da cidade, nos deparamos com uma São Paulo de intensas manifestações culturais africanas e afro-brasileiras desde o século XVIII, quando irmandades negras, terreiros de candomblés, congadas, batuques e samba, promovidos pela população negra residente na região central e nas vilas, faziam parte do cenário cultural da cidade.

Todavia, ao se tentar preservar a imagem de uma São Paulo dos Bandeirantes e dos imigrantes, as expressões culturais da população negra foram por vezes reprimidas, controladas e ocultadas pelas autoridades públicas. (MATTOS *et al*, 2008) A elite paulistana considerava essa população como estranhos à cidade, ao desenvolvimento e um perigo para a nação. Essa elite, visando consolidar-se e interagir com o capitalismo, experimentado nas nações europeias, depara-se com os resquícios da escravidão, com as manifestações culturais e religiosas negras, com uma população multicolorida por conta da miscigenação. (STEPAN, 2005). Com isso, a elite paulistana se via deslocada do que seria o ideal de uma civilização branca europeia.

Arrisco-me a aproximar a situação da população negra da cidade de São Paulo de meados do século XVIII até os anos de 1930 com a figura do estrangeiro analisado por George Simmel. Para este autor o estrangeiro é aquele que chega e permanece no local.

Mesmo que a proposta de Simmel(1908) tenha sido a de analisar a condição do migrante, é possível relacionar algumas características das vivências e interações da população negra em São Paulo como um grupo estranho aos ideais das autoridades públicas e da elite econômica e intelectual da cidade. O estrangeiro de Simmel é um indivíduo portador

de sinais de diferença, como a alimentação, a cultura, língua e costumes, podendo também vivenciar diferentes formas de interação como aproximação, estranhamento e conflitos

George Simmel não aborda esse aspecto, mas é possível analisar que, em alguns casos, o indivíduo ou os membros de um grupo podem até ter nascido no lugar e, mesmo assim, sentir(em)-se e ser(em) considerados pelos outros como estranho(s), ou seja, a figura do estrangeiro pode se parecer com a de um estranho. O estrangeiro pode estar próximo fisicamente e distante social e culturalmente. Essa relação de, ao mesmo tempo, estar perto e longe seria marcada, para Simmel, pela mobilidade e objetividade.

Assim como o estrangeiro analisado por Simmel, membros da população negra em São Paulo também foram considerados como elementos, cuja posição ambígua ressaltava e posicionava as relações. A ambiguidade do estrangeiro está no fato desse indivíduo ser um elemento do grupo, mesmo que não seja visto como parte dele pelos demais integrantes. Por essa linha analítica, é possível inferir, que a posição dos negros⁴ no Brasil e, especialmente, em São Paulo, foi determinada pelo fato de não pertencerem e não se identificarem de modo geral com o grupo situado.

Proximidade e distância tem aí uma função bem específica em se tratando das interações dos negros em São Paulo: pertencer ao grupo e ao mesmo tempo estar fora dele de certa maneira levou a uma forma específica de interação e enfrentamento. Simmel (1908) aponta que a conformidade entre distância e proximidade fornece ao estrangeiro um caráter de objetividade alocada em uma estrutura particular composta de distância e proximidade, indiferença e envolvimento. Essa objetividade pode ser descrita como liberdade, pois o estrangeiro movido pela liberdade não se prende às obrigações que de algum modo pudessem comprometer sua concepção e avaliação do que lhe é atribuído. Entretanto, Simmel aponta: “Todavia, a liberdade que permite o estrangeiro se entender e ter experiências até mesmo com suas relações mais íntimas a partir de uma perspectiva distanciada, contém muitas possibilidades perigosas” (Simmel, 1908.p.185).

Em São Paulo, essa maneira prática de enfrentamento torna-se um perigo. As manifestações culturais de negros e negras ligados à religiosidade africana juntamente com a

⁴ Neste caso, uso o termo Negro de forma genérica tendo em vista que os conceitos são construções sociais e históricas que mudam através do tempo.

incorporação de santos e ritos cristãos demonstraram uma liberdade de ação desses “estrangeiros” e de certa forma um não preconceito e proximidade ao grupo “estabelecido”. Ao mesmo tempo em que os negros, pensados aqui como estrangeiros, estão próximos no sentido de possuírem traços compartilhados no que tange ao círculo nacional e humano, (SIMMEL, 1908) distanciam-se no momento que esses traços apenas o ligam ao outro grupo pelo o que é geneticamente comum aos humanos.

Entretanto, há momentos que o estrangeiro é visto como uma não relação que conduz a uma tensão. Por conta da relação de proximidade e distância, a sua condição de origem ou de pessoa estranha devido ao seu país, neste caso à sua raça⁵, transforma-o em um elemento não comum. Simmel analisa que: “Por essa razão, os estrangeiros não são realmente concebidos como indivíduos, mas como estranhos de um tipo particular: o elemento de distanciamento não é menos geral em relação a eles que o elemento de proximidade” (SIMMEL, 1908, p.187).

A população negra da cidade São Paulo, através das manifestações culturais e religiosas, buscava em primeiro lugar a visibilidade de sua própria existência como sujeitos sociais e históricos. Seguiu-se a luta por melhores condições de vida, contra a posição tradicionalmente subordinada e explorada, tanto na esfera privada quanto na pública.

A Raça em Questão – Ilú e a Cultura Negra

O Ilú Oba De Min opera um discurso de valorização da cultura negra, mas concomitantemente aglutina em seu bloco carnavalesco todas as pessoas que queiram participar, independente da sua cor/raça. O Ilú Oba revelou-se um campo complexo no qual as ideias de cultura e raça negras adquirem contornos singulares se as pensarmos tanto em relação ao “discurso oficial” do bloco quanto às políticas de identidade em curso contemporaneamente. Ao analisar as estruturas sociais e culturais contemporâneas, alguns estudiosos apontam para a força de certas peculiaridades que fazem um Brasil aberto e plural fincar raízes.

⁵ O conceito de raça é considerado por ser uma categoria semântica e por seu conteúdo político.

Crapanzano (2002), ao realizar uma pesquisa sobre os estilos de interpretação e classificação das categorias sociais, defende a existência no Brasil de um uso não literalista de classificação, destacando a presença de uma abordagem mais retórica (e, portanto, mais plural) em relação às políticas de identidade. O autor explora de modo heurístico a comparação entre o Brasil e os Estados Unidos para discutir as diferenças relativas às classificações raciais nestes dois países. Nesta perspectiva, os Estados Unidos aparecem como um lugar onde uma moral estrita informa um modo de interpretar e construir a ação social. No estilo literalista norte americano haveria uma essencialização da palavra, um estilo interpretativo das ações sociais que insiste em um significado único, habitual e icônico que apresenta resistência a qualquer outra configuração que compreendida como distorcida, sem abrir espaço para dimensões retóricas, figurativas e pragmáticas.

A perspectiva anteriormente abordada encontra diálogo com o artigo “Culturas da Diferença” (FRY, 2003). Neste texto o autor traz uma distinta leitura sobre raça no Brasil em perspectiva comparada internacional. Fry explora a diferença entre as formas de colonização britânica e portuguesa na África Austral e no Brasil. Para o autor, os portugueses enfatizaram a lógica de assimilação em suas colônias, enquanto os britânicos focaram numa mecânica mais pautada na segregação: as identidades das colônias foram, em parte, definidas por esses ideais. Apesar de o autor não defender uma ausência de racismo, ele observa que, no Brasil, existem fronteiras imprecisas quanto à raça, ao sexo, à lei e às formas culturais e religiosas. Para o autor, os brasileiros não foram assimilados à cultura portuguesa: “No Brasil desenvolveu-se um tipo *sui generis* de manifestação cultural” (FRY, 2003: 271-316) que estaria atualmente sendo colocada em questão pelas atuais políticas de ações afirmativas.

Para a antropologia, o conceito de cultura alcança várias dimensões plurais quanto às formas da vida social. No campo da antropologia interpretativa ou simbólica, Geertz (1989) define a cultura como uma teia de significados tecida pelo homem, sistemas culturais simbólicos que orientam as ações sociais. Seu foco é desmontar as estruturas das significações: para o autor, toda ação produz símbolos, e o papel desses é produzir a nossa existência.

Na outra mão, Sahlins (1997) aponta que no processo cultural/histórico não existe uma relação estática entre o homem e os sistemas de significados. O autor parte de um postulado importante: trata-se de diluir a oposição entre estrutura e história. Estas duas categorias são fundamentais e tem que ser incorporadas totalmente no processo social: a tarefa de Sahlins é, portanto, construir uma teoria que junte estrutura e história. A cultura e a história são ordenadas culturalmente, as dimensões desse universo só se realizam uma pela outra: estrutura pela história e esta pela estrutura (cultura). O autor faz um debate linguístico que envolve a desproporção entre as palavras e as coisas, argumentando que os indivíduos estão a todo o momento resignificando a sua cultura; e esta nunca acontece da forma que o modelo

ideal prevê. A realidade muda a categoria social e as categorias culturais estão sempre em risco na realidade concreta.

Este autor depara-se com interlocutores contemporâneos criticando a cultura, e encontra problemas com os pós-modernos no interior da antropologia. Estes defendem que a antropologia tem que descartar a cultura, argumentando que ela é delimitadora, pois categoria cultura cria espaços de sujeição onde o indivíduo é aprisionado. Afirmam também que, com a globalização, não é mais possível uma ordem cultural, pois as culturas, nesse sistema, entram em um processo intenso de fragmentação, uma fragmentação da ordem cultural.

Seguindo em oposição ao conceito de cultura, surge, a partir dos anos 60, o conceito de "identidade étnica" (HOFBAUER, 2001). Com uma visão de mundo mais subjetiva, os pós-modernos argumentam a existência de "identidades múltiplas" no contexto da globalização: uma pluralidade de subjetividades (HOFBAUER, 2001). "Cria-se a ilusão daquilo que Hall (1994) denomina 'efeito super-mercado': as diversas identidades parecem flutuantes e acessíveis para os consumidores" (*ibidem*).

Stuart Hall (1994), ao estudar a construção das identidades reflete sobre algumas das questões em tela na modernidade tardia. O autor procura entender se a identidade moderna está passando por uma crise, se esta existe e quais as suas consequências: aponta que o indivíduo moderno passa por um processo de mudança havendo um declínio das antigas identidades e, este sujeito até aqui visto como unificado, está experimentando uma "crise de identidade". Hall defende que os quadros de referências que davam aos indivíduos uma ideia de proteção e estabilidade vêm sendo problematizados. O autor pensa em uma identidade cultural que está sendo transformada e as consequências dessas transformações para os sujeitos. Comenta:

Um tipo distinto de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final desse século, fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnicidade, raça e nacionalidade que nos deram localizações sólidas como indivíduos sociais. Estas transformações estão também modificando nossas identidades pessoais, enfraquecendo o próprio sentido de nós mesmos enquanto sujeitos integrados. Esta perda de um sentido de Self, é algumas vezes chamado de deslocamento ou de des-centramento do sujeito. Este conjunto de duplos deslocamentos – descentrando indivíduos tanto de seu lugar no mundo cultural e social, quanto de si mesmos constitui a "crise de identidade "para o indivíduo". (HALL, 1999, p. 82)

Em vários autores, cultura e identidade negras quase sempre se misturam representando um único modo de ação. Entretanto, estas noções também podem ser pensadas a partir da chave de interpretação de Sérgio Costa que argumenta que a:

Cultura negra é uma denominação genérica para todo o tipo de manifestação cultural relacionada com as diferentes formas de resistência da população negra contra o racismo. A idéia de identidade negra, por sua vez, não diz respeito a uma forma de vida específica ou alguma referência estética particular. Trata-se de uma alusão a um tipo de consciência política, qual seja, a assunção pública do anti-racismo, que pode assumir naturalmente formas culturais muito diversas. (COSTA, 2006, p.144).

Nos discursos das integrantes do Ilú, foi possível perceber este trânsito entre pensar uma identidade negra e vivenciar a cultura negra. Selma, ritmista do Ilú, depois da entrada e convivência com o bloco, comenta:

Passei a pensar na cultura negra. A cultura do Bloco é feita pela religiosidade, pela valorização da cultura da mulher negra, entra sexualidade, a questão do sexo frágil, mulheres que fazem a cultura do negro com bases negras, das raízes da africanidade.

Durante o percurso no campo, foi possível analisar que aspectos de vivência desta cultura negra no interior do Bloco se fundiam com uma exaltação à beleza negra, verificada principalmente a partir do comportamento que mulheres de pele mais clara adotaram no contato com o Ilú Oba. Janaína, por exemplo, que de início se auto declarou branca e depois colorida, mudou não só suas concepções em relação à sua cor de pele, mas, sua estética, seu modo de se vestir. De cabelos lisos encaracolados na ponta, agora usa tranças com miçangas coloridas, segundo ela, feitas por uma amiga todas as sexta-feiras à noite. No domingo ela desfaz: argumenta que não dá para ir ao trabalho assim, de trança. Selma, que tinha cabelos compridos, fez um corte estilo Black Power e usa uma enorme flor para enfeitá-lo. Lamenta que seu cabelo seja cacheado e que gostaria que ele fosse mais crespo. Saias, vestidos de algodão colorido, pulseiras, braceletes, também passaram a fazer parte do novo visual das novas integrantes.

Pinho (2006) observa que a Beleza Negra esta do lado contrário dos discursos da miscigenação, criando assim, um desafio às formas de leituras estáticas e fixadas a respeito da raça, gênero e corpo, levando a uma possível crise das representações sobre a nação brasileira que se configura de modo particular de “conjurar a identidade de um povo por intermédio da sexualidade como motor da história” (p. 92). Vê-se uma fluidez presente no espaço Ilú Oba, ora adotando um discurso e um comportamento de uma nação brasileira miscigenada, ora, exaltando a beleza negra pelos ideais dos movimentos políticos sociais que a constituíram.

Outro dado importante é a mercadificação dessa cultura. A indústria cultural aproveita-se desse novo contexto social: tranças tornam-se mercadorias, a beleza negra agora passa pelo mercado de consumo, pelas mídias, torna-se um novo segmento econômico. Surge um polo produtor de cultura negra, as comidas afros, as roupas, a dança, a capoeira, a tradição, agora são comerciáveis. Pinho (2006) comenta que se cria aí outra contradição: de um lado a essencialização da beleza negra e, de outro, a união da beleza negra com a

mercadoria. A cultura negra também é um espaço contraditório e de disputas visto ao longo do tempo:

Ela chegou a significar a comunidade negra onde se guardam as tradições e cujas lutas sobrevivem na persistência da experiência negra (a experiência histórica do povo negro na diáspora), da estética negra (os repertórios culturais próprios a partir dos quais foram produzidas as representações populares) e das contranarrativas negras que tentamos expressar. (HALL, 2006, p. 325)

Novamente o Ilú aparece como um espaço que propicia uma vivência cultural singular, mas uma experiência que só é permitida neste espaço. Pelas palavras de Janaína, que não pode trabalhar de tranças, vê-se ainda a presença do racismo em relação à cultura negra. A beleza negra está relegada ao campo específico de uma cultura ainda desconsiderada por uma sociedade racista. Religião, cultura negra, gênero, raça, assumem novas formas e transitam entre as essencializações dos conceitos e, por vezes, redimensionam estas identidades, criando outras ou assumindo novas formas de experimentá-las.

Ao se abordarem as discussões sobre cultura e identidade negra, faz-se necessário apresentar alguns aportes teóricos sobre os estudos das relações raciais no Brasil. A ideia de raça proposta por Oracy Nogueira (1985) é um instrumento interessante para se abordar a dinâmica das considerações de cor/raça no bloco Ilú Oba de Min. Em “Preconceito Racial de marca, Preconceito Racial de Origem”, o autor desenvolve esses dois conceitos para distinguir e analisar as formas de manifestações do preconceito no Brasil e nos Estados Unidos em um dado momento histórico, quando da vigência do o racismo legal nos Estados Unidos. O “Preconceito de Marca” faz referência à aparência, à fisionomia, aos gestos. Nesta condição, é o fenótipo que conta, qualificando a condição racial brasileira. O preconceito de marca é relacional, a discriminação pode acontecer ou não, dependendo das formas estéticas, do contexto, da convivência, status e prestígio e da sensualidade da pessoa.

O preconceito de origem se aplica à experiência norte-americana, diz respeito à ascendência. O mestiço nesta sociedade era automaticamente remetido ao grupo discriminado, sua filiação hereditária é que determinava seu pertencimento racial. Não se pode negar, porém, a tentativa de manipulações referentes à cor/raça.

Logo, da ideia de preconceito de marca se pode auferir uma ideia de raça negra no Brasil vinculada à caracterização fenotípica, aos traços físicos, e também estéticos e até “cosméticos”.

As questões relativas à mestiçagem apresentam várias facetas (são muitos os sentidos atribuídos às várias mestiçagens), inclinando-se quase sempre para o lado oposto das ideias de Freyre, que de certa forma tornaram-se hegemônicas. Nogueira (1985) argumenta que por trás dessa ideologia da miscigenação existe uma expectativa de desaparecimento do elemento índio e do elemento negro. A miscigenação seria nesta perspectiva a manifestação do preconceito racial e em uma de suas versões, prevê-se o embranquecimento da nação

brasileira através de sucessivos cruzamentos da mulher negra com o homem branco. Para Nogueira essa ideologia assimilacionista faria com que o negro abandonasse sua cultura em proveito de uma cultura nacional.

Costa Pinto (1976) por sua vez apresenta uma visão crítica ao argumentar que o negro é estudado como algo “exótico”, visto como “espetáculo” e não a partir de suas condições reais de existência. Sobre a mestiçagem, o autor aponta que na sociedade brasileira o mestiço possui o status de marginal tanto biologicamente quanto socialmente. Visto que os mestiços na maior parte são gerados por homens brancos, os filhos mestiços tornam-se ilegítimos. Para este autor, apesar disto, o mulato possui uma vantagem sobre os negros. Quanto menos preto o indivíduo for, mais oportunidades ele terá para transpor a barreira social, ele sempre estará mais próximo de ultrapassar a barreira social da cor.

Pinho (2004) analisa que o mestiço passa a ser o elemento principal da integração nacional e da modernização. Para o autor, a figura do mestiço como “salvador” formata nossa concepção de auto-imagem nacional, na qual, a história e a subjetividade intrínseca dificultam nosso desvencilhamento dessa auto-imagem. A corporalidade das negras e dos negros foi construída por elementos estigmatizantes e destrutivos e, no processo de reafirmação e valorização da cultura negra, esses estigmas podem ser revertidos, isso através do resgate da história e da valorização da auto-imagem.

As desigualdades raciais no Brasil também foram objeto de reflexão e pesquisa de intelectuais como Donald Pierson, Florestan Fernandes, Carlos Hasenbalg e Edward Telles.

Florestan Fernandes (1965) foi um dos jovens cientistas que participou do Projeto Unesco. Em seus estudos, Florestan alicerça explicações estruturais, como se os agentes sociais fossem programados pela estrutura. Fernandes contraria a visão de Gilberto Freyre a respeito da harmonia racial brasileira. Ele observa que o racismo no Brasil era comum e difundido em todos os meios, entretanto, afirma que, por culpa da escravidão, os negros não teriam condições de concorrer com os brancos no mercado de trabalho da sociedade moderna atual. Analisa que na sociedade capitalista, o preconceito e a discriminação racial eram incompatíveis com a realidade competitiva do capitalismo moderno. Observou que com o decorrer do tempo e com o desenvolvimento do Brasil, as ideias racistas desapareceriam. Outro aspecto do pensamento de Florestan foi a não incorporação da categoria *mulato* e da questão referente à miscigenação como um valor. Esta ideia ressoava para ele como um modo de eliminação dos negros na sociedade e aumentava a autenticidade da distinção racial. Florestan vai esclarecer que os negros no Brasil não adquiriram hábitos de classe operária - com a chegada do imigrante europeu para impulsionar o desenvolvimento do capitalismo: o negro foi tirado de cena, sendo que o autor culpabiliza a burguesia da época por afastar o negro do mercado e trabalho e não permitir que ele se organizasse. Aponta também que quando o negro aprendeu a se organizar de modo classista operário, os imigrantes estrangeiros

já estavam estabelecidos. A imigração, portanto, acentua um padrão de preconceito pré-existente, tornando-o mais visível.

Carlos Hasenbalg (1979) estuda o racismo como um fenômeno institucional, práticas que estão embutidas na vida social e que discriminam independente da doutrina e dos agentes sociais. Seu foco é entender o processo de discriminação e as desigualdades raciais existentes no Brasil. Em se tratando de desigualdade racial, Hasenbalg distancia-se das ideias de Florestan ao afirmar que o desenvolvimento capitalista do Brasil era compatível com o racismo, que os negros eram desqualificados e não entrariam em competição no mercado de trabalho com os brancos. Desta forma, a sociedade branca continuaria dominando e a inferioridade da população negra iria perdurar. E os negros continuariam a submeter-se à exploração material e metafórica dos brancos.

Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (1992), baseados em dados estatísticos referentes às desigualdades sociais, tais como: habitação, mortalidade, educação, se aproximam novamente de Florestan no que tange a existência de desigualdade e discriminação racial. Contudo, Hasenbalg afirma que a origem das desigualdades econômicas entre a população negra e a população branca não está na diferença de classes sociais ou na escravidão, essas desigualdades se dão pelo fato de os negros brasileiros não terem oportunidades iguais aos brancos em relação aos vários aspectos da vida social como: saúde e educação, e mais, por serem tratados como um segmento racial estigmatizado. Assim, mesmo com o desenvolvimento do capitalismo, o racismo não desapareceu e as posições de poder e privilégio tendem a continuar a ser dos brancos dominantes.

Considerações Finais

É possível concluir que o sentido de pertença racial é um processo de construção social e nesta construção, os contextos socioculturais, o histórico de vida e as experiências vividas exercem um papel fundamental. Da mesma forma, as identidades de gênero e étnico/raciais são construídas por meio das dinâmicas sociais e interações com os diferentes grupos.

Nos estudos realizados com o Bloco Ilú Oba De Min até o momento, cujo objeto específico é de investigar as práticas discursivas das componentes do Bloco sobre raça, gênero e sexualidade, organização política e cultural, foi possível notar que o Ilú Oba não se dirige a extremos em termos identitários, escapando de qualquer tipo de posição cristalizada acerca dessas classificações. Apresentam um modo específico de experienciar as categorias

gênero, raça e sexualidade, cultura e identidade negras inclinando-se para uma abertura e fluidez no que tange essas classificações e possibilitando a criação de novas.

Bibliografia:

BASTIDE, Roger & Fernandes Florestan. *Branços e Negros em São Paulo*. Editora Global, 2009.

BOTELHO, Isaura. *A política cultural e o plano das idéias*. III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador – Bahia, maio/2007

CRAPANZANO, Vicent. “Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais”. In: *Raça como retórica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002

COSTA, Sérgio. “A agonia do Brasil mestiço” In: *Dois atlânticos: teoria social, antirracismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.

FERNANDES, Cleudemar Alves. *Análise de discurso: Reflexões introdutórias*. São Carlos: Editora Clara Luz, 2008.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Editora Nacional, 1965.

FRY, Peter. "Culturas da diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral." In: *Revista Afro - Ásia*. 29/30 (2003): 271-316.

GEERTZ, Clifford. "Uma descrição densa": por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Cor, classe e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940 – 1960. IN. Maio Chor e SANTOS, Ricardo Ventura. (org). *Raça, Ciência e Sociedade*. RJ> Editora Fiocruz,

_____. “O Projeto Unesco na Bahia: uma volta crítica ao campo 50 anos depois”, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, entre 12 e 14 de junho de 2004.

GOULD. Stepen Jay. *A Falsa medida do homem*. São Paulo: Martins Fontes 1991.

HALL, Stuart. *A questão da Identidade Cultural na Pós- modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 1999

_____. “Que Negro é esse na cultura negra” In: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.

HASENBALG, Carlos Alfredo; SILVA, Nelson do Valle. "Estrutura de classes, condições de vida e oportunidades de mobilidade social no Brasil". In: *Origens e destinos: desigualdades sociais ao longo da vida*. Rio de Janeiro, Topbooks.

HOFBAUER, Andréas. "De raça à identidade, da disputa por paradigmas na 'ciência do outro'". In: *Cadernos de Campo*. N. 9. 2001

MAIO, Marcos Chor. *Demandas globais, respostas locais, a experiência da UNESCO na periferia do pós-guerra*. 2004.

MARTIUS, Carl Friedrich Von. *Como se deve escrever a história do Brasil, publicado com O Estado de Direito entre os autóctones do Brasil*. Belo Horizonte/ São Paulo, Itatiaia/ Edusp, 1982 (1988)

MATTOS et.al. "Paulicéia Afro. Lugares, histórias e pessoas". *VAI-Programa de Valorização das Iniciativas Culturais*. Prefeitura de São Paulo. São Paulo, 2008.

MOUTINHO, Laura. *Razão, Cor e Desejo: Uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivos- sexuais Inter-raciais no Brasil e na África do Sul*. São Paulo, UNESP, 2004.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte, Autêntica, 2004.

NOGUEIRA, Oracy. "Preconceito Racial de marca, Preconceito Racial de Origem"
In: *Tanto Preto Quanto Branco: Estudos de Relações Raciais no Brasil*. SP, T.^a Queiroz Editora, 1985

PINHO, Osmundo de Araújo. "O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação."
In: *Cadernos Pagu* (23). julho-dezembro 2004, pp. 89-119.