



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE

ARMANDO ALMEIDA

**A CONTRACULTURA E A POLÍTICA QUE O ILÊ AIYÊ INAUGURA:
RELAÇÕES DE PODER NA CONTEMPORANEIDADE**

SALVADOR

2010

ARMANDO ALMEIDA

**A CONTRACULTURA E A POLÍTICA QUE O ILÊ AIYÊ
INAUGURA: RELAÇÕES DE PODER NA
CONTEMPORANEIDADE**

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia.

Orientador: Professor-Doutor Renato da Silveira

Co-orientador: Professor-Doutor Paulo César Miguez de Oliveira

Salvador

2010

A447 Almeida, Armando
A contracultura e a política que o Ilê Aiyê inaugura:
relações de poder na contemporaneidade / Armando
Almeida. – Salvador: 2010.
178 f.
Orientador: Professor Doutor Renato da Silveira
Co-orientador: Professor Doutor Paulo César
Miguez de Oliveira
Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia.

1. Contracultura 2. Ilê Aiyê 3. Reafricanização
4. Anti-racismo 5. Negritude I. Universidade Federal da
Bahia II. Faculdade de Comunicação

CDU: 94(81)

RESUMO

Esta tese busca estudar a relação entre o anti-racismo que surge com a criação do bloco afro Ilê Aiyê e o contexto político e cultural do Ocidente na época. Costuma-se localizar a origem de muitos movimentos sociais contemporâneos no final dos anos 60. Naqueles anos, no Ocidente mais urbanizado e mais midiaticamente conectado, a cultura invade a política, levando para este território questões de gênero, sexo, de liberdades individuais, ambientais e de raça, entre outras. Questões que não se resolvem sem uma atitude que vá além da luta de classes e das questões econômicas. Na primeira metade dos anos 70, assiste-se na Bahia, com o surgimento do Ilê Aiyê, ao nascimento de uma ação anti-racista marcada por identidades construídas com base em princípios e valores postos em evidência a partir da contracultura e inspirados, sobretudo, pela noção norte-americana do *black is beautiful* e do *Black Power*, embalados pela *soul music* e dentro do espírito libertário daqueles anos. Os jovens que levaram o Ilê para a rua - em plena época da ditadura militar brasileira - ressignificaram a negritude contemporânea em Salvador e seu Recôncavo, e atingiram uma base central do racismo: desmontaram, como nunca, o conceito eurocêntrico de beleza. Este foi o grande diferencial do Ilê Aiyê no campo da política. A nova estética, proposta por ele, atinge frontalmente os fundamentos do racismo institucionalizado, atributo culturalmente construído e também internalizado pelo negromestiço. Sua eficácia está no foco: o Ilê atua sobre o campo da negociação simbólica, onde os valores são sedimentados e onde se determina o lugar que ocupamos no mundo. Para entender-se melhor esta questão, além dos estudos multidisciplinares que o assunto exige, buscou-se reconstituir um pouco da trama sociocultural e do contexto em que se enredavam os atores do processo antes deles colocarem, literalmente, o bloco na rua.

Palavras-chave: Ilê Aiyê, contracultura, reafrikanização, anti-racismo, negritude.

ABSTRACT

This dissertation examines the relationship between the anti-racism of the bloco afro Ilê Aiyê and the political and cultural context of the West during the period in which this group emerged. The origin of contemporary social movements are usually traced back to the late 1960s. As the West became more urbanized and inter-connected via mass media, culture permeated politics, raising questions about gender, sexuality, race, environment, and individual freedom, which were not adequately addressed by the class struggle. With the founding of Ilê Aiyê in the mid 1970s, Bahia witnessed the emergence of an anti-racist movement influenced by values of the counterculture and directly inspired by US African-American notions like *Black is Beautiful* and *Black Power*, *soul music*, and the spirit of liberation proper to that period. The young people who brought Ilê Aiyê to the streets during the period of military dictatorship, invented new meanings for blackness in Salvador and the surrounding region. In doing so, they deconstructed eurocentric ideals of beauty and thereby made a unique intervention in the realm of politics. With a new aesthetic, Ilê Aiyê directly confronted the foundations of institutionalized racism, which had been internalized by the *black-mestiço* population. Ilê Aiyê intervened in the symbolic field, where values are established and where one's place in the world is determined. Through a multidisciplinary lense, this study examines the socio-cultural story context that led the founders of this group to bring its message to the streets.

Key words: Ilê Aiyê, counterculture, reaficanization, anti-racism, blackness

NOTE SYNTHETIQUE

Cette thèse étudie la relation entre l'anti-racisme qui vient avec la création du bloco (groupe de musiciens et de personnes qui sortent dans les rues durant le carnaval) afro-brésilien «Ilê Aiyê» et le contexte politico-culturel de l'Occident à l'époque. De nombreux mouvements sociaux contemporains ont commencé généralement dans la fin des années 60. Dans ces années, l'occident est plus urbanisé et plus médiatisé, la culture envahit la politique, évoquant les problématiques des domaines liés au genre, au sexe, aux libertés individuelles, à l'environnement et enfin à la race. Des questions qui ne peuvent pas être résolues sans une attitude qui dépasse la lutte des classes et les questions économiques. Dans la première moitié des années 70 on voit à Bahia, avec l'émergence de l'Ilê Aiyê, la naissance d'une action anti-raciste marquée d'une l'identité fondée sur les principes et les valeurs. Celles ci mises en évidence à partir de la contreculture et inspirées, surtout, par la notion américaine de *black is beautiful* et par le *Black Power*, entraînés par la soul music et dans l'esprit libertaire de ces années là. Les jeunes qui ont emmené l'Ilê Aiye à la rue, durant la dictature militaire brésilienne, ont donné une nouvelle signification à la négritude contemporaine de Salvador et à la région de Recôncavo. Ils ont atteint une base centrale du racisme: ils ont démontré, comme jamais avant, le concept de *l'eurocentrisme* de la beauté. Cela a été la grande différence de l'Ilê Aiyê dans le domaine politique. La nouvelle esthétique, qu'il propose atteint frontalement les fondements du racisme institutionnalisé, attribué culturellement construit et intériorisé aussi par le mysticisme noir. Son efficace infaillible est au centre: l'Ilê agit sur le champ de la négociation symbolique, où les valeurs sont sédimentés et où le lieu que nous occupons dans le monde est déterminé. Afin de mieux comprendre ce problème, en plus des études multidisciplinaires que les demandes soumises, nous avons essayé de reconstituer un peu de la trame socioculturel et le contexte dans lequel les acteurs étaient investis à ce processus dans ces différents processus avant de mettre le bloco l'Ilê Aiye dans les rues.

Mots-clés: Ilê Aiyê, contreculture, réafricanisation, anti-racisme, négritude.

SUMÁRIO

1. Introdução	
1.1. A natureza do assunto	2
1.2. O contexto	7
2. Relações de poder na contemporaneidade ocidental	
2.1 Final dos 60: rupturas e continuidades	15
2.2 Fetiche, descentramento e o desencantamento do mundo.	19
2.3 Contracultura, pós-modernidade e formação de uma aldeia global	24
2.4 A emergência de novos movimentos sociais	27
2.5 A identidade jovem daquelas inquietações	31
2.6 Tropicália, contracultura e indústria cultural	37
2.7 A cultura invadindo o campo da política tradicional	54
2.8 A politização do cotidiano.	60
3. O Ilê Aiyê e a dimensão cultural da questão racial	
3.1 Uma nova negritude: deslocamentos culturais da ação política do Ilê	63
3.2 Questões da construção de uma identidade cultural	67
3.3 Um ser forjado na penumbra	71
3.4 Um sentimento coletivo de inferioridade	74
3.5 O eurocentrismo e a questão racial no Ocidente	76
3.6 Estado, mestiçagem e brasilidade	80
4. Tramas e atores da política inaugurada pelo Ilê Aiyê	88
5. A dimensão política da questão cultural	
5.1 Um tipo bem particular de militância e de atitude diante do racismo	126
5.2. O Ilê e os movimentos sociais contemporâneos	133
5.3. Multiculturalidade e planetarização	137
5.4. Cultura e poder: cooptação ou nova conformação?	143
6. Considerações finais	152
Referências	156

"apaches, punks, existencialistas, hippies, beatniks de todos os tempos unidos" - Caetano Veloso¹.

1. Introdução

1.1. A natureza do assunto

Na primeira metade dos anos 70 do século passado, como nunca havia acontecido antes - ao menos em dimensões tão significativas - a cidade de Salvador e seu Recôncavo coloriram-se de uma estética inspirada na África e nos negros norte-americanos. A valorização das raízes negras e a celebração da África Negra tomam maior visibilidade nas roupas, penteados, e na música. A este fenômeno, que vai muito além do Carnaval, Antonio Risério (1981) chamou de "reafricanização" do Carnaval da Bahia, apesar das ressalvas que ele mesmo faz a esse nome, como se verá adiante².

Independentemente do nome que se dê, fato é que naqueles anos tomava curso uma nova atitude da juventude negromestiça de Salvador e de seu Recôncavo diante da questão racial, fortemente marcada por uma valorização de suas características fenotípicas, expressa, sobretudo, por outro comportamento em relação às suas origens africanas e à sua negritude. Processa-se uma reconfiguração de sua identidade étnica, pode-se dizer. E é precisamente isto o que torna o fato sociocultural em questão facilmente reconhecível. São marcos delineadores desta "reafricanização", o ressurgimento do afoxé Filhos de Gandhi e, sobretudo a criação do Ilê Aiyê, síntese emblemática daquela negritude nascente.

Voltar-se para a África tem sido algo muito recorrente nas mais significativas manifestações de repúdio à marginalidade vivida pelas populações de origem africana nas Américas, sobretudo desde o pan-africanismo de W.E.B. Du Bois.

¹ Trecho da canção "Ele me deu um beijo na boca". Disco *Cores Nomes*. (Veloso, 2003, p.267).

² A emergência de um estilo black e de uma nova negritude em jovens negromestiços baianos - na primeira metade dos anos 70 - foi pioneiramente analisada por Antonio Risério em ensaio lançado no verão de 1982 sob o título de *Carnaval Ijexá* (Risério, 1981).

Voltar-se para a África é uma maneira de questionar a civilização ocidental, de buscar uma identidade comum e de combater o racismo, “recuperando” uma memória e um modelo estético e cultural, uma auto-referência capaz de fazer o negro aceitar-se. Especialmente, desde a segunda metade do século XIX e início do século XX se observa nas Américas uma intensificação do compartilhamento dos elementos culturais herdados da África. O fim da escravidão e a ampliação dos meios de comunicação, contemporâneos à expansão do capitalismo pós-revolução industrial, são possivelmente fatos que ajudam a explicar esta mudança. Posteriormente, as duas grandes guerras mundiais contribuíram para desqualificar o modelo ocidental de civilização e, com isto, estimular a luta anti-colonial. Somente depois daqueles anos é que podemos falar na formação de uma comunidade continental de descendentes de africanos nas Américas. Mas, apenas após o recrudescimento das lutas anti-raciais que marcaram o final dos anos 70 nos Estados Unidos é que passamos a visualizar com maior clareza a existência desta comunidade. A facilidade de conexão - devida a expansão dos meios de comunicação na contemporaneidade - tem viabilizado, desde então, a identificação de senso estético e valores mais próximos das “raízes africanas”; e a formação de amplas redes sociais.

A involuntária reterritorialização dos africanos e crioulos na Bahia a singularizou, pelo que ganhou de seus símbolos e saberes. Chamá-la de “Roma Negra” já é quase um clichê. Costumes e valores de origem africanos marcam o jeito de ser do povo de Salvador e do Recôncavo da Bahia desde as primeiras décadas de sua colonização. Que o Brasil, e especialmente a Baía de Todos os Santos, foram desde cedo “africanizados” parece uma obviedade. É fato que quase não se discute. Por isto, normalmente não soa estranho dizer-se que Salvador e seu entorno nunca deixaram, em certo sentido, de ser africanos.

A rigor, os africanos arrancados da África para a América não tiveram como escapar de um processo de adaptação seletiva, ainda que a partir dos elementos da cultura africana que eles trouxeram. Novas tradições foram criadas a partir destas bases. Por isto mesmo, o que daí surge é novo. Sobretudo a cultura. Novos sentidos e instituições foram necessários ao enfrentamento de novas situações, construídos conforme cada contexto ambiental e cultural de ocupação das Américas. A cultura africana tornou-se, sem haver mesmo outra escolha, em culturas afro-americanas.

“*Grosso modo* (sic), as continuidades formais diretas da África constituem mais a exceção do que a regra em qualquer cultura afro-americana” (MINTZ; PRICE, 2003, p.86). Disto decorre outra consequência definidora do caráter destas culturas que nascem no novo mundo: a transnacionalidade. Desde cedo se exercita o diálogo com outras culturas.

Não há liberdade que garanta a uma coletividade imigrante conservar seu jeito de ser e fazer. As condições materiais e intelectuais do novo ambiente exigem modos novos de viver e sobreviver. A história não foi diferente para africanos trazidos de muitas partes e etnias. Para além do limite que a própria escravidão lhes impunha, esta situação tornava ainda mais difícil, para eles, formar comunidades relativamente homogêneas no Novo Mundo. Por isto, há também certa imprecisão em se falar de herança africana no singular. Já no navio negreiro “a cultura africana” não era mais a mesma, já ali ela havia se modificado. A sua natureza é fortemente híbrida desde a origem, especialmente quando comparados à história de muitos outros atores de intercursos culturais. Parece até que, onde a matriz africana esteve mais presente nas Américas a *crioulização* das culturas envolvidas tendeu a ser mais acelerada (2003).

A matriz de origem africana continua dialogando, transformando e se transformando no *melting pot* brasileiro. Para traduzir este sentido, momentos e processos diversos, e marcantes, facilmente identificáveis ao longo da história da Bahia, podem, sem nenhum exagero, ser tratados como algo em direção a uma “africanização”, seja pela força que têm na formatação de sua cultura e na consolidação de uma hegemonia, seja demarcando um jeito de ser cuja força motriz não é européia, nem nativa. Por isto, é também compreensível o uso do prefixo “re” para distingui-la de outros momentos da história baiana que no passado podem ser associados a um tipo de explosão afro-cultural como a que aqui se estuda. Em um passado mais longínquo, por exemplo, pode-se considerar a criação dos *candomblés* como uma ação que, de algum modo, finca amarras de africanidade, apesar de toda a particularidade brasileira que lhe significa. Como também acontece com a capoeira, que aqui se cria, que a partir daqui se internacionaliza e, também, chega à África.

É bom destacar que o uso do sentido inverso da expressão também não é estranhável. Momentos em que na nossa história a matriz africana foi massacrada foram por muitos chamados de “desafricanização” de nossa cultura. Compreensível.

Vale dar alguns exemplos do que se costuma chamar de “reafricanização”. Muito ilustrativa é a já bastante exemplificada emergência no final do século XIX de diversas entidades carnavalescas que cultuavam a África: Pândegos da África, Embaixada Africana, Filhos da África, e outros nomes bem reveladores da demarcação de um território cultural, e que sobreviveram a inúmeras perseguições pelo menos até os anos 30 do século XX. Também não é um exagero entender-se como uma ação que ajuda a “reafricanizar” a Bahia e o Brasil, o movimento que reuniu escritores, intelectuais e sacerdotes de cultos afro-brasileiros em torno da revalorização das raízes africanas do Brasil por ocasião do 2º Congresso Afro-Brasileiro de 1937 em Salvador. Inaugurador de um período fortalecido por contribuições de nomes como os de Edison Carneiro, Arthur Ramos, Roger Bastide, Jorge Amado, Gilberto Freyre, Thales de Azevedo, Camargo Guanieri, Aninha Obá Biyi, Martiniano do Bonfim, entre outros.

Cabem mais dois exemplos, pelo menos. Há também quem batize de “reafricanização” a outro importante momento de revalorização das tradições de origem africana. Mais exatamente aquele momento que nos anos 60 reuniu as mais influentes Iyálorixás da época em um manifesto publicado na primeira página dos principais jornais baianos, anunciando o desejo de romper com o sincretismo e demandando dos poderes públicos, e da sociedade em geral, a legitimação de seu papel religioso e cultural junto à comunidade (CONSORTE, 1999). Também é possível identificar-se como um movimento “reafricanizante” o surgimento de toda uma corrente de artistas plásticos baianos - afinados com a segunda geração de modernistas, principalmente a partir dos anos 40 - voltados a explorar estéticas africanas. Fazem parte deste time Rubem Valentin, Mestre Didi, Mário Cravo, Carybé etc. e, mais recentemente, Renato da Silveira e outros.

E, por fim, para não correr o risco de africanizar o que não pode ser africanizado, “reafricanização” está entre aspas. Isto porque, está claro que há uma imprecisão no termo. Africanizar, estrito senso, é tornar algo africano. Reafricanizar é repetir o mesmo gesto ou ação. Mais que transplantar uma cultura, os africanos e seus

descendentes traduziram-na, hibridizaram-na e miscigenaram-se. Ressocializaram-se e reterritorializaram-se. Foram além da cópia e da simples reprodução.

Mesmo resistindo ao uso deste termo, muitos estudiosos, segundo pontos de vista diferentes, ao se debruçaram sobre algum viés do assunto em questão, cada um ao seu modo, reconhece o fenômeno sociocultural³ e o identificam por este nome, nome também aqui assumido, de modo muito econômico, para identificar o processo contemporâneo de ressignificação da negritude baiana. Não nos interessa estudar o retorno às origens africanas em si, mas o que esta atitude implicou para aquela juventude, especialmente em sua relação com o racismo. Em outras palavras, o aspecto que aqui nos interessa destacar não é propriamente o retorno às origens africanas. Mas o que através deste retorno aquela juventude conquistou politicamente.

Há algo de novo e diferente naquela atitude de idealização cultural dos valores de origem africana que se cristaliza no início dos anos 70. Na dimensão que assume a sua inserção na cultura de massas, na sua feição marcadamente *pop*, na sua afinação com as formas mais contemporâneas de expressão cultural das populações sobreviventes da diáspora negra, e mesmo na influência que exerce sobre os mais diversos aspectos da vida social, política, econômica e cultural da Bahia, e sobre o cotidiano do lugar. Desde então, os negromestiços baianos tornaram-se mais vaidosos, mais ousados, mais interpeladores do outro e mais presos aos valores associados à negritude. Cresceu espantosamente a auto-estima de amplas faixas da população negromestiça mais humilde da cidade.

Refletir sobre esta “reafricanização” de Salvador e seu Recôncavo que toma corpo na primeira metade dos anos 70 é no mínimo um rico exercício para compreender-se melhor o processo de construção de uma das identidades regionais mais instigantes do Brasil, especialmente pelo que tem emprestado à “brasilidade” e, ao mesmo tempo, pelo que é como tradução da contemporaneidade. Parece não haver dúvidas de que se trata de uma reelaboração da identidade cultural baiana. Quando nada, um rico processo de construção de novas identificações culturais da negritude local.

³ Sansone (2003), Pinho (1997a, 2004b), Santos (2005), Sousa Júnior (2007), são alguns destes.

1.2. O contexto

Fatos sociais como estes são quase sempre resultantes de um conjunto de fatores que vão se engendrando ao longo do tempo e por caminhos muito diversos. Saia-se de um período de grande expansão, conhecido como “milagre econômico”, que em certa medida amortecia e ajudava a esconder as atrocidades do regime militar. Foi também uma época marcada pela chamada crise do petróleo. Crise econômica e política escamoteada como crise energética. Fato novo, porque pela primeira vez na história, países pobres da América Latina, África e Ásia, tradicionalmente caudatários do imperialismo das grandes potências, mostravam força econômica, valorizando sua matéria-prima e enfrentando o grande cartel do petróleo. Sem esquecer que tal fato também sinalizava para o esgotamento desta fonte de energia e impunha uma contagem regressiva para sua substituição. Não por coincidência estava em seu auge o processo de descolonização dos países africanos.

O movimento estudantil também se rearticulava naquele momento. Greves e assembleias de estudantes e trabalhadores voltavam lentamente ao cenário político. Os espaços para sublevação da ordem estavam se redefinindo, e algumas brechas na estrutura de poder aos poucos iam se tornando visíveis a vários segmentos sociais, pois que em busca delas vinham há anos perseverando. As utopias contraculturais e guerrilheiras foram obrigadas a *cair na real*, como era muito comum de se dizer na época. Usar armas mais eficazes⁴. Era hora de mudar por dentro. No terreno da política tradicional optou-se por enfrentar a fera na sua própria arena. Ação que se mostrou muito meritória. Mas que não foi a única. E nunca costuma ser. As ações políticas mais comumente reconhecidas pelo senso comum como tal, muitas vezes, tendem a encobrir, involuntariamente, outras ações políticas também essenciais: as intersticiais formas de enfrentamento social. Muitas vezes criadas como alternativas para contornar as imposições do Estado de exceção e do poder dominante. Foi, pois que, em outra vertente, uma multidão muito maior ainda, avançou sobre o campo da cultura – creio

⁴ Isto também parece que vale como compreensão para certa facção dos militares. Ao que tudo indica, ganhava força uma compreensão de que a “tirania gera ódio e de que a moderação gera o consenso”, segundo já ensinavam os gregos sobre as regras do bom governar. Não se esquecendo que o consenso também é “uma maneira esperta de manter as diferenças”, como disse Renato da Silveira em sala de aula.

que possamos falar assim - fazendo desta o território privilegiado da subversão da ordem, politizando os costumes e valores até então hegemônicos. Foi nesta direção que se organizaram as feministas, os ambientalistas, os homossexuais e os negros. Só para citar aquelas frentes mais significativas de um leque muito amplo de ações que levaram o pessoal e o cotidiano para a política. Observe-se que, para todos eles, a grande questão em pauta é cultural. Suas ações exigem uma mudança de sensibilidade, comportamento e visão de mundo, que inevitavelmente devem produzir rebatimentos em todos os campos da política e nos pactos sociais. Estas novas frentes de *ações políticas não partidaristas, ou não tradicionais*, também foram significativamente alteradas e ampliadas pela proliferação, desde então, de organizações não governamentais, conquistando outras formas e visibilidades para a sociedade civil.

Não era pequena a fissura que se abria internamente com a “distensão política” que naquele momento tacitamente negociava-se com os militares golpistas representados por Geisel e que se findaria com a chamada abertura política, desembocando na anistia política e posteriormente nas eleições diretas para a presidência da república.

Nada disto aconteceria se o poder necessariamente descaracterizasse e impedisse a expressão dos cidadãos. Vale lembrar Foucault (2006). Ele avança na reflexão política, apontando espaços de luta na vida cotidiana e demonstrando que não há apenas um lugar de resistência. Ao analisar a dinâmica do poder ele enfatiza não ser este totalmente estrutural nem exclusivamente repressivo.

É neste contexto que se articula o fenômeno que se convencionou chamar de “reafricanização”. A um olhar desatento pode parecer um acaso que simultaneamente na Bahia e na Jamaica jovens que não se conheciam e não se falavam tenham sido capazes de iniciar uma mobilização que foi capaz de instalar em seus países outra visão sobre a negritude, e na negritude. Stuart Hall chega a afirmar que depois desta geração a Jamaica se tornou mais negra (2003)⁵. Não foi por mera coincidência que aqueles

⁵ Diz Stuart Hall: “o rastafarianismo exerceu um papel crucial no movimento moderno que tornou ‘negras’, pela primeira vez e irremediavelmente, a Jamaica e outras sociedades caribenhas” (2003, p.43). Ainda ele: “A nova Jamaica que emergiu nos anos 70” se tornou “culturalmente negra” e “pós-colonial”. (Idem, p.415).

jovens se afinavam com a música *pop*. Também não foi por uma mera coincidência que se espelharam nos negros americanos.

Tudo isto também não aconteceria sem a “contribuição milionária de todos os erros”⁶ cometidos pela contracultura, que poderosamente coloriu o cotidiano daquela juventude. No final dos anos 60, em grande parte dos países ocidentais, aquela significativa onda de manifestações contraculturais, quase sempre de feições jovens, marcou a política e a cultura da época, dando origem a “novas identidades culturais” na contemporaneidade. Trouxe-se para a política questões de gênero, sexo, de liberdades individuais, ambientais e de raça. Questões que transcendem a luta de classes, como se sabe. As discussões culturais que ela trouxe à baila, em dimensão de massa, colocaram definitivamente na agenda política da esmagadora maioria dos países ocidentais as chamadas questões das minorias. Risério também chama a atenção sobre o assunto em seu *Carnaval Ijexá*, de 1981. Mais recentemente ele vai buscar nos precursores da contracultura “o início de uma nova sensibilidade para a questão racial” (2007, p.259). Para ele, foi precisamente a partir da recusa ao modo americano de vida que aqueles jovens rebeldes da *beat generation* “puderam promover uma espécie de abertura antropológica, uma vinculação direta e simétrica com pessoas e signos excêntricos, do ponto de vista do sistema cultural hegemônico” (p.83).

A Segunda Guerra Mundial mostrou um lado da condição humana que veio marcar profundamente a atitude e o comportamento do homem contemporâneo. Os campos de concentração e a bomba atômica expuseram as nossas instituições e nossos valores, demonstraram uma fragilidade e um lado irracional que o nosso modelo civilizacional ainda teimava em esconder. Não havia muita escolha. A *beat generation* nasce como reação ao conformismo reinante, à apatia individualista de então. O *hipster* - antecessor do hippie - era, segundo Norman Mailer, o existencialista americano. O *enfant terrible* que saiu de dentro de si para lidar com seu entorno e sua história, que é místico, segundo ele, porque escolheu viver com a morte. Um homem que se rebela por saber que sua condição coletiva o destinava a viver constantemente ameaçado de morte pela bomba atômica, e condenado a morrer lentamente ao reprimir-se e conformar-se (MAILER, 1959, p.304-307). Uma geração que procura manter-se distante do modelo

⁶ Citação do manifesto pau-brasil, escrito por Oswald de Andrade (1995). Bem a propósito, pelo que de antropofágico há em tudo o que se discute aqui.

que reproduzia aquela sociedade, que fumava maconha, gostava da música feita pelos negros, vestia-se de maneira simples e desleixada⁷; desprezando marcas e etiquetas, e se aproximando da natureza, pondo em xeque a estrutura familiar, o casamento monogâmico e as relações sexuais.

Segundo Luis Carlos Maciel (1973) o nome *hipsters*, muitas vezes abreviado por hip, nasce entre 1951 e 1952, conforme pesquisas realizadas por Norman Mailer, mas somente chega ao grande público através de mais famoso poema, muito associado à *beat generation*, o poema “Uivo” (*Howl*), de Allen Ginsberg, publicado em 1956, facilmente encontrável na internet. Muito revelador de tudo o que diz Mailer. Esta palavra é um neologismo de *hip* (quadril), aparece nos primeiros versos de *How* como quem busca nominar o sujeito da história:

I saw the best minds of my generation destroyed by madness, starving hysterical naked, dragging themselves through the negro streets at dawn looking for an angry fix, angelheaded hipsters burning for the ancient heavenly connection to the starry dynamo in the machinery of night,....

Segundo Luiz Carlos Maciel o nome *Beatnik* teria sido cunhado em 1958 por um jornalista de San Francisco, ambientado e popularizado no sucesso do livro *On the road*, de Jack Kerouac (1984), que é de 1957 (1973, p.34). São tentativas de síntese de formas contemporâneas de atores sociais que convergiam em suas atitudes nos anos 50. Além de hippie, também a juventude dos anos 60 foi identificada por vários nomes *freaks, underground, counterculture, flower children* e *yippies*. Em 1967 foi criado, por famosos militantes hippies, entre eles Abbie Hoffman e Jerry Rubin, o *Youth International Party – YIP*, que dá origem a expressão *Yippies* para nominar seus membros. Aqui, optou-se pelo nome *hippie* para designar aquele ator social em questão, e contracultura para designar um movimento, ou fenômeno social capaz de reunir um largo universo de atores sociais identificados por uma grande insatisfação quanto ao modo ocidental de viver e de ver o mundo.

Em cada contexto histórico e sociocultural aonde chegaram os ventos da contracultura, traduções muito particulares foram surgindo, com maior ou menor

⁷ É naquele momento que se populariza o *blue jeans*. Vestimenta operária que se torna símbolo de juventude.

impacto sobre as sociedades locais. Natural consequência de convivências distintas com diferentes formas de inserção na história contemporânea. Em alguns países da diáspora negra, especialmente no Brasil e na Jamaica, à contracultura - enquanto síntese de um conjunto de manifestações culturais que eclodiram no final dos anos 60 do século passado - parece que se pode atribuir grande responsabilidade por abrir caminhos para uma nova maneira de fazer política na contemporaneidade. O tropicalismo, com mais radicalidade em sua versão pós Londres, o *reggae*, o *samba-reggae* e a atitude anti-racial assumida pelo Ilê na primeira metade dos anos 70 na Bahia podem ser citados como expressões destas leituras, bem próprias e contextualizadas.

Como consequência do que se forja no fim dos anos 60, um novo momento para a negritude se inaugura no início da década de 70, sobretudo através da internacionalização do posicionamento dos negros americanos. Bob Marley lança seu primeiro disco no mercado londrino em 1973. Gil grava Filhos de Gandhi e empurra este Afoxé para a notoriedade também em 1973. Ainda que a questão racial e da negritude somente chegue pesado em seus trabalhos quando dos discos Doces Bárbaros e Refavela (1976 e 1977, respectivamente). A ida ao festival de música na Nigéria marca os trabalhos de Gil e Caetano. Mas, o surgimento do Ilê Aiyê e a proliferação de blocos afro que o acompanha marcam muito mais. Ironicamente enviando de volta influências deles apropriadas, com muita intensidade também. As questões ligadas ao mundo da diáspora negra tomam assento em seus trabalhos de forma definitiva. Aquela também foi a época em que o *reggae* chega a nós por todos os poros e que inicia um diálogo duradouro com a população local, sobretudo com sua parcela negromestiça.

São muitas as ligações responsáveis pela conexão destes jovens de várias partes do mundo. Isto está associado a certo estágio de desenvolvimento do capitalismo, que após recuperação do Pós-Guerra incluiu através de redes informacionais amplas faixas da população urbana do planeta, especialmente nos países ocidentais. Mas também na África e no Japão. É neste momento que a voz do jovem toma dimensão de massa e consolida um processo de redefinição de seu papel, que vem se arrastando desde o século XIX. Tudo isto no mais perfeito conluio com a linguagem musical, impulsionada pela facilidade que ela tem de romper as barreiras da língua e pela popularização das tecnologias de comunicação.

Foi principalmente através da música de influência *pop*, que esta geração mais se expressou e se comunicou. Foi quem mais viabilizou a universalidade de uma “nova consciência”. Ela ajudou inclusive a romper, com mais facilidade, as diferenças de formação intelectual dos jovens de várias partes do planeta. Na África surge a *african pop music*, fazendo o caminho de volta. A música cumpriu um papel fundamental na comunicação entre os jovens ocidentais naqueles anos contraculturais, como se sabe. Especialmente o *rock and roll*. A “reafricanização” também foi *pop*. Aquela juventude era *pop*. Gostava de *rock, funk e soul*. Era fã de James Brown. Além de *ligadona* na TV, que há bem pouco havia se conectado em rede nacional, com transmissões via satélite e em cores⁸.

A contracultura foi contraditoriamente um típico fenômeno de massas. A Bahia não ficou incólume. A formação de algumas de suas “identidades pós-modernas” está associada a este momento. A política inaugurada pelo Ilê Aiyê, de que aqui se trata, é um desses casos.

O contexto lhe era favorável. Os caminhos estavam abertos para a contemporaneidade. Momento de consolidação de uma classe média e de uma elite operária na região metropolitana de Salvador, resultante da nova inserção da Bahia na economia nacional. Neste contexto é que se engendra o processo histórico batizado “reafricanização”, dando um novo sentido à “baianidade” e afinando-a com a contemporaneidade.

Não faz parte do foco deste trabalho a análise da formação de uma identidade eminentemente baiana e regional, interessa-nos a análise da construção identitária em torno de uma nova atitude política diante do racismo. O assunto aqui em pauta está circunscrito a um território bem particular do Estado: o Recôncavo da Bahia. Não pretende dimensionar o tamanho de sua repercussão em termos territoriais. Mas é evidente que o que aqui se estuda tem forte repercussões sobre este campo simbólico: a idéia de “baianidade” que “vendemos e consumimos” no nosso dia a dia. Sobre este assunto veja-se Milton Moura: *Carnaval e baianidade* (2001).

⁸ Renato Ortiz é uma referência sobre o assunto (1989).

Embora reconhecendo que a pós-modernidade continua extremamente desigual e que não tenha se constituído em nova era, “o modernismo nas ruas”, que lhe é próprio através da cultura de massas, como constata Stuart Hall, representa grande “mudança no terreno da cultura rumo ao popular – rumo a práticas populares, práticas cotidianas, narrativas locais, descentramento de antigas hierarquias e de grandes narrativas” (2003, p.337). É ainda a ele que se recorre para corroborar a análise que aqui se delineia. Para ele as lutas em torno da diferença produzem novos sujeitos e novas identidades na política e na cultura. Inauguram “um novo tipo de política cultural... que vale não apenas para a raça, mas também para outras etnicidades marginalizadas, assim como o feminismo e as políticas sexuais no movimento gay e de lésbicas.....” (p.338). É quando tomam corpo as chamadas políticas de identidade.

A síntese conceitual que aqui propomos em torno da idéia de contracultura, Stuart Hall foca no feminismo. Hall (2003) percebe que após o feminismo a vida privada tornou-se politicamente pública. Fato é que a vida individual somente torna-se significativa em contextos culturais. Segundo ele, com o movimento das mulheres nos anos 60, demo-nos conta de que uma ‘comunidade imaginada’ não é somente formada por “uma densa trama de significados, tradições e valores culturais”, sua identificação é construída a partir de muitas diferenças, sustentadas, sobretudo, “nos costumes, hábitos e rituais do dia-a-dia, nos códigos e convenções sociais, nas versões dominantes de masculino e feminino, na memória socialmente construída” (2003, p. 78).

Certamente muitas histórias conspiraram a favor daquela mudança de comportamento e atitude que marcou significativa parcela da juventude negromestiça baiana no início dos anos 70. Pode parecer plausível pensar-se que negros, índios, homossexuais e mulheres conseguiram driblar mais facilmente a censura daqueles anos mais difíceis de ditadura pelo inusitado da questão que punham na mesa. Causando estranheza e pegando a arena política despreparada para impor barreiras. Contudo, atribuir o vulto adquirido por estas questões a uma debilidade do regime diminui em muito a dimensão da força social que se desencadeava naquele instante. Subestima-a. Se assim fosse, ela seria transitória. Não é o que a realidade nos mostra. Estava em curso, naquele momento, a gestação de uma nova atitude, que ficou, e se multiplicou. Além do mais, não dá para desmerecer depoimentos como este abaixo, que se lê no *site* do Ilê:

Existiram dificuldades no início. Os negros não assumiam sua condição racial e havia o medo de serem tachados de comunistas. Esse medo era generalizado no meio da liderança negra da época. O Brasil, em 1974, vivia num clima de terror extremado, e qualquer manifestação cultural ou política que fosse diferente e viesse de encontro a padrões estabelecidos da ordem vigente, era cuidadosamente vigiada e duramente reprimida (www.ileaiye.org.br).

Vai tornando-se mais evidente que o capital não tem pátria. Os anos que precederam a crise do petróleo (1973) - que em si anunciava um novo jogo mundial de forças - viram o Brasil gradativamente se aproximar da África e do chamado Terceiro Mundo, ampliando a política externa independente iniciada nos primeiros anos da década de 60. Isto estava sinalizado pelo imediato reconhecimento brasileiro da independência de Angola e Moçambique. Começava-se a engendrar uma nova ordem mundial globalizada.

Nesta trama também estavam enredados os negromestiços baianos, pois eram parte dela. Aqueles jovens eram produtos de uma Bahia em processo de industrialização e internacionalização do capital. A atitude que desencadearam foi uma resposta a mudanças no contexto local e internacional, e, ao mesmo tempo, uma tradução deles⁹. O Ilê Aiyê não seria possível sem a ascensão social de uma parcela negromestiça da população, absorvida pela industrialização do entorno do município de Salvador, que por aqui se implantou depois do petróleo e da Petrobras. Cai como luva, para ilustrar o que se disse acima, o trecho abaixo de uma reflexão feita por Livio Sansone:

Mais negros do que nunca conseguiram obter empregos formais com oportunidades de mobilidade social, numa transição gradativa que deflagrou o início de um tipo diferente de consciência social e racial. De 1964 a 1983, a junta militar reprimiu os direitos civis e desestimulou a organização dos negros. Ainda assim, os dez anos decorridos entre o começo da década de 1970 e o da de 1980, que corresponderam a um afrouxamento do controle militar, foram um período de crescimento e criatividade para as organizações negras e a cultura negra (2004, p.43).

⁹ Muito esclarecedora sobre o assunto é a leitura do ensaio “‘*The songs of freedom*’: notas etnográficas sobre cultura negra global e práticas contraculturais locais” de Osmundo de Araújo Pinho (1997, p.181-200).

“A política do tropicalismo era fincada na estética”.
Caetano Veloso¹⁰.

2. Relações de poder na contemporaneidade ocidental

2.1. Final dos 60: rupturas e continuidades

Parece inevitável, quando paramos para analisar a contemporaneidade ocidental, e buscamos suas marcas mais fortes, ou seja, aquilo que lhe diferencia historicamente, que sejamos necessariamente levados a nos referenciar em torno dos anos finais dos 60 do século passado, quando eclodem inúmeros movimentos sociais que para ali convergiram e tomaram proporção de massa, trazendo questões culturais, secularmente inalteradas, para o campo político. A este conjunto de movimentações que aqui tratamos por contracultura.

Mais que um momento histórico de amplas repercussões econômicas, o que em geral tem singularizado os inúmeros esforços para tornar inteligível o que ali se processava tem sido a desconstrução de paradigmas. Sobressai em todos eles a dimensão cultural do impacto daqueles anos em nossa história mais recente, especialmente quando são avaliadas suas conseqüências sobre as atitudes e os comportamentos do homem contemporâneo, sobretudo sobre nossas ocidentais mentalidades. O papel determinante da economia nos arranjos sociais, diz Michael Foucault, semelhantemente à crítica que fez Max Weber em passado mais distante, foi, e tem sido o grande responsável pela negligência com as relações mais elementares de poder e pela redução de sua dimensão política na modernidade (2006, p.237). Mais uma vez, este é caso.

¹⁰ PARANÓIA., O Globo, Rio de Janeiro 20 jun., 2010. Cad. 2, p.2.

Os debates sobre pós-modernidade e contracultura têm conotações muito amplas e muito polêmicas. Inegavelmente são percursos obrigatórios para quem quer entender as razões orientadoras dos movimentos sociais que se organizaram e se multiplicaram após o final dos anos 60 e início dos anos 70. Elucidar a compreensão que aqui se tem da contracultura e da pós-modernidade, e a relação que aqui entre elas se faz, refletir sobre o que ambas têm em comum com o que se quer destacar neste trabalho, ajuda-nos a tornar mais claro o cenário em questão e a esclarecer porque suas interpretações podem nos ajudar a elucidar alguns aspectos da contemporaneidade na Bahia.

Delimitar momentos de transformação na história é quase sempre algo muito difícil de precisar. “Dá muito pano pra manga”, como se diz no popular. Ainda mais quando se considera que não há momento histórico que não resulte de uma tessitura herdada e permanentemente redesenhada, e que a cada instante apresente matizados diferentes, multiplicados mais ainda pela experiência pessoal de cada observador. Os fatos sociais são produtos de uma permanente negociação entre seus atores. Ainda assim, sabemos ser possível identificar momentos especiais de ruptura sobre a ordem social, estejam eles associados a acontecimentos marcantes, espetaculares, ou não. Não são as diferenças entre as diversas interpretações que vão nos ajudar nesta investigação, mas, sim, o que há de comum entre elas. Por isto, são as particularidades consensualmente reconhecidas daquelas transformações dos anos 60 que aqui nos interessa destacar.

Importante saber o que fez daquela uma época tão singular, a ponto de ser tão freqüentemente apontada como um *turning point* de nosso tempo mais recente. Pensar no diferencial de uma época do ponto de vista de suas conseqüências sobre a contemporaneidade traz contida a idéia de buscar-se o que lhe deu outro sentido. Tanto a contracultura quanto a pós-modernidade referenciam uma mudança. Pós-modernidade, como parece óbvio, é o período que se inicia imediatamente após uma etapa, depois de finda a modernidade, portanto. A contracultura, por sua vez, se apresentava comprometida com uma nova consciência. Queria-se uma nova era na era de *Aquarius*. Por fim, há quase um consenso, mesmo entre aqueles que vêem com estranheza a idéia de pós-modernidade, de que ali, naqueles anos, no campo da política e da cultura, algo

aconteceu que fez mudar a “ocidentalidade”. Seja ou não um momento de ruptura, ou “descentramento” do sujeito moderno.

Não se pretende, aqui, fazer a defesa da conceituação de uma pós-modernidade. Não é este o nosso objetivo, o que se quer é aproveitar a discussão que ela suscita para melhor entender o nosso objeto de estudo. Grosso modo, a atitude refratária à pós-modernidade - enquanto categoria de análise - está fundamentada, basicamente, sobre dois pontos de vista. Primeiro, para alguns autores, como se verá adiante, ela é apontada como um marco divisor da modernidade. O que ajudaria a criar a ilusão da existência de dois momentos muito distintos na história contemporânea. Algo como uma supervalorização de suas transformações. Não esquecendo que o conceito de modernidade está umbilicalmente associado ao capitalismo. Daí porque, pensar em pós-modernidade implicaria, por conseguinte, e necessariamente, numa superação de seu modelo. Segundo, outros autores, como Anthony Giddens, criticam o evolucionismo que está contido na idéia de uma etapa após outra, excessivamente positivista pela proximidade com os conceitos de progresso e desenvolvimento, muito bem apropriados pelo modo capitalista de ser. Contra estas idéias “evolucionistas”, em texto já clássico, ele radicaliza. Fala que aqueles anos finais da década de 60 no Ocidente coincidem com o ‘fim da história’. Depois deste período não se poderá falar em evolucionismo social. Precisamente comprometido com este espírito, Giddens chega a afirmar que “desconstruir o evolucionismo social significa aceitar que a história não pode ser vista como uma unidade” (1991, p.15)¹¹. Ambiguamente, Giddens fala em “nítida disparidade” quanto ao passado, reconhecendo que “estamos alcançando um período em que as conseqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas que antes” (p. 13).

Gianni Vattimo, importante ícone pós-modernista, ao identificar que há uma crise na idéia de progresso, na mesma direção constata que “em alguns de seus aspectos essenciais a modernidade acabou” (1989, p.7).

¹¹ Muitos estudiosos procuram distinguir pós-modernidade de ‘pós-modernismo’, sendo este último uma *reflexão estética* expressa por um movimento literário, artístico e também arquitetônico, caracterizado, sobretudo por mesclar alta cultura com cultura de massa (Jameson, 1991, p.107). Interpretação estética da pós-modernidade, assim se poderia dizer. Diferentemente de pós-modernidade, que traz uma idéia de transição para uma nova ordem (Giddens, 1991, p.52).

Como se pode ver, mesmo que seja para contestá-la, é recorrente a questão de ruptura no debate em curso. Isto, no entanto em nada atrapalha a nossa análise. Ao contrário, o destaque dado à ruptura está intimamente associado à elucidação do que houve de tão especial e significativo para a contemporaneidade.

Sobre a contracultura, não se pode desconhecer, há um agravante que inibe muitas investigações a seu respeito. Cristalizou-se um sentimento de que nada mudou com a contracultura. São muitos os estereótipos a ela associados. Tem pesado muito sobre ela a idéia de algo utópico e alienado do mundo concreto. Projeto de uma sociedade alternativamente inviável ao modelo civilizatório vigente; leia-se dominante. Um sonho que acabou e que foi fortemente “cooptado” pela moderna sociedade de consumo, predominantemente ocidental. Assim ficou gravado no senso comum. Assim costuma ser o veredicto sobre suas conseqüências para a contemporaneidade. A voracidade do capital teria transformado aqueles jovens que a fizeram em importantes reprodutores do “sistema”, ou mesmo demonstrado que não eram tão alternativos assim. Assim está dito.

Quando as explosões sociais do final dos anos 60 ainda não haviam tomado um rumo, ou ainda não estavam claros os caminhos a seguir, muitos cantaram o fim das utopias. John Lennon cantou no início dos anos 70 que o sonho havia acabado. E Gilberto Gil, logo depois, ainda no exílio, cantou que *quem não dormiu no sleeping bag nem sequer sonhou*. Mal interpretadas, ou não, as canções que contêm estes versos¹² são representativas do que se está tratando. De certa forma ajudaram a fixar a idéia de uma batalha perdida, de que seus “ideais libertários” desvaneceram-se, dando asas a que interpretações sobre os arranjos sociais que lhe seguiram se sustentassem na solução fácil do fato “cooptado pela cultura dominante”. Ainda que, ao anunciar o fim das utopias, eles, ao mesmo tempo, estivessem alertando para a necessidade de se inventar alternativas para que fizesse vingar aqueles ideais. Era uma espécie de alerta, de “caia na real”, depois de um período de deslumbramento. A pós-utopia não combinava com a postura *outsider*, de fato.

¹² São elas, as canções *God* (1970) de John Lennon e *O sonho acabou* (1971) de Gilberto Gil.

É ilustrativa a opinião de Frederic Jameson ao “periodizar” os anos 60. Ele chega a afirmar que aquele “sentido de liberdade” que lhe era próprio não passou de uma “ilusão histórica”. Diz ele que “com o fim dos anos 60, com a crise econômica mundial, todas as velhas contas (*sic*) infra-estruturais voltam então lentamente a pesar; e os anos 80 se caracterizarão por um esforço, em escala mundial, para proletarizar todas essas forças sociais liberadas” (1991, p. 126).

É esta também a opinião predominante sobre a presença da contracultura no Brasil. Suas interpretações brasileiras quase sempre têm enfatizado sua natureza ‘romântica e irracionalista’ como afirma Renato Ortiz (2001, p.159). Inconformado com o pioneirismo no consumo das idéias de Marcuse por parte de setores envolvidos com a contracultura, Carlos Nelson Coutinho registra em ensaio uma opinião que ilustra muito bem esta posição de grande parcela da intelectualidade brasileira: “a Escola de Frankfurt passou no Brasil da condição de estímulo intelectual à contracultura irracionalista, no início dos anos 70, para a de base teórica de uma vigorosa defesa da razão contra o surto irracionalista do atual ‘pós-moderno’” (1986, p.101). Em entrevista que concedeu a Heloísa Buarque de Hollanda e Carlos Alberto Pereira no livro *Patrulhas ideológicas*, Coutinho revela que para ele a Contracultura “se colocou [mais] como uma expressão da crise, do que como uma tentativa de resolvê-la” (1980, p. 47).

2.2. Fetiche, descentramento e o desencantamento do mundo.

É quase unânime a opinião de que a modernidade está associada a um período da história ocidental em que emerge e se consolida certo espírito do capitalismo. Para muitos a modernidade se inicia com a expansão do mercantilismo, lá por volta do século XVII, ulteriormente mundializando seu estilo e seus costumes. Este é o caso de Giddens (1991, p.11). Vattimo trata o final do século XV como o início da idade moderna. Para outros, a modernidade se inaugura ao longo da revolução industrial, com a consolidação do “modo de produção capitalista”. Este é o caso de Marx (1975), que a via como o momento em que o capital se apodera da esfera da produção, estruturando-se com base no “trabalho livre”, através do assalariamento, e de

uma sofisticada divisão de trabalho (o industrial), consolidando definitivamente uma sociedade que se organiza por intermédio de uma imensa maioria de cidadãos produtores de mercadorias. Para Weber “a organização capitalística racional do trabalho livre” é traço definidor do moderno capitalismo, junto com a estruturação industrial do trabalho: “separação dos negócios da moradia da família” como dizia ele (2002, p.26), ainda que date “o racionalismo econômico” afirmando que ele domina o Ocidente desde os séculos XVI e XVII (2005, p.337).

Do ponto de vista das atividades econômicas, há indicativos de que mudanças estruturantes estão se engendrando. Com base nas novas tecnologias de produção e comunicação, via automação, informática e avanços na transmissão e gravação de dados, os dois pilares citados acima: o assalariamento e a estruturação industrial do trabalho parecem modificar-se em seu formato. As atividades produtivas estão se desvinculando do ambiente fabril. O terciário (serviços) expandiu-se muito mais que o secundário (indústria), tornando-se, gradativamente, em todo o Ocidente desenvolvido, o maior responsável pela produção de riquezas. Novas tecnologias contemporâneas de gestão como a terceirização, as técnicas de *just in time* e de reengenharia da produção, só para citar algumas mais conhecidas, também ajudaram a viabilizar uma maior integração industrial e com outros setores, além de *home officers* e *free lancers*. Muitos trabalhadores não precisam necessariamente estar em um lugar fixo. Por controle remoto já se pode gerenciar processos produtivos sofisticados a longas distâncias, sem a presença do ser humano, dando um novo sentido à automação industrial e alterando radicalmente a industrialização e a base material da sociedade. A isto se tem dado muitos nomes: “sociedade da informação”, “economia em rede”, “capitalismo tardio”, “sociedade pós-industrial”, “sociedade da comunicação” etc. Uma realidade que convive e estimula lados também muito nefastos, onde cresce a insegurança no trabalho, o controle sobre a vida privada e a deterioração das condições de vida no planeta, de um modo geral.

Manuel Castells é, sem dúvida, um dos mais renomados estudiosos desta “sociedade em rede”. Ele fala que “estamos testemunhando um ponto de descontinuidade histórica”, e participando de um “processo de profunda reestruturação, caracterizado por maior flexibilidade de gerenciamento, descentralização das empresas e sua organização em redes”. Ainda assim, para ele, a nova sociedade que emerge é

capitalista, para tanto distinguindo entre modos de produção e modos de desenvolvimento, e entre industrialismo e informacionalismo. Esta nova sociedade emerge sem resolver as grandes questões estruturais de desigualdade social e continua marcada pela exigência sempre crescente de acumulação de capital (CASTELLS, 2003, p.119, 139).

Segundo Pierre Lévy, outro importante estudioso do assunto, as novas possibilidades de criação coletiva e colaboração em rede colocam em questão o funcionamento das instituições e a divisão social do trabalho, transformando as condições de vida da sociedade. Para ele, “o universo da cibercultura não possui nem centro nem linha diretriz”. Encantado, chega a falar “em mudança de civilização” (1999, p.111), em ameaça aos privilégios culturais e aos monopólios; e também em atualização do declínio da totalização. Para Lévy:

O estabelecimento de uma sinergia entre competências, recursos e projetos, a constituição e manutenção dinâmicas de memórias em comum, ativação de modos de cooperação flexíveis e transversais, a distribuição coordenada dos centros de decisão, opõem-se à separação estanque entre as atividades, às compartimentalizações, à opacidade da organização social (1999, p.28-29).

Com tudo isto, efetivamente ainda não é possível se vislumbrar na sociedade pós-moderna indícios de superação da lógica mercantil. O lucro continua a ser buscado “racional e sistematicamente”, sob “formas pacíficas” de obtenção pela troca; tal qual Weber identificava no espírito do capitalismo moderno (2002, p.55). Não há nada que indique também alguma alteração radical nas bases do que Marx chamou de “sociedade produtora de mercadorias”, onde identifica a supremacia da lógica mercantil e do fetiche que lhe é associado enquanto “relação social dominante” no modo de produção capitalista (1975, p. 88). É certo que o capitalismo continua selvagem.

Uma sociedade baseada na troca generalizada de mercadorias será sempre “fetichista”. E não parece haver no horizonte uma sociedade baseada em outro modelo. Ou seja, que não esteja baseado nas trocas mercantis. É sempre bom lembrar que algo útil só se torna mercadoria se for destinado à troca. É, pois, a troca que lhe dá este status. E para que ela se realize é preciso que um reconheça no outro a propriedade daquilo que está sendo trocado. É assim que a troca exige a propriedade privada. Além

disto, a troca demanda que artigos distintos sejam homogeneizados enquanto valores. Ela relaciona as mercadorias e as realiza como valores; atribuídos socialmente, segundo regras muito bem definidas, que estabelecem relações de direito, pesos, medidas, moedas, etc. Esta é a essência da atividade mercantil. Tudo isto é feito com muita naturalidade no ato da troca. É por isto que reificação e ocultamento das relações sociais andam juntas neste processo: “a igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores”. A troca dá homogeneidade de valores aos produtos do trabalho. Através dela, portanto, uma relação social assume forma de relação entre coisas. Síntese do fetichismo em Marx, parte intrínseca da produção de mercadorias. Indo um pouco mais além, a igualdade de diferentes trabalhos está assentada numa abstração que põe de lado a desigualdade. (MARX, 1975, p. 80-82).

Não se pode desconhecer, contudo, que a sociedade contemporânea tem diferenças fundamentais, sobretudo na esfera do simbólico, especialmente em relação àquela que abrigava o sistema que Marx analisou.

O “descentramento” e a fragmentação do sujeito contemporâneo no Ocidente, identificados pelos pós-modernos, resultam de uma crise de legitimidade das instituições sociais, apartadas das ações do cotidiano. Este é o fato mais marcante daqueles anos. O que torna quase inevitável arriscar-se um paralelo com o que Max Weber chamou de “desencantamento do mundo”. Para Weber, a racionalidade inauguradora da modernidade vem acompanhada de uma perda de sentido e de um ‘desendeusamento’ das estruturas de representação social. A instituição religiosa, principalmente, perde a primazia explicativa sobre o sentido das coisas. Repercutindo sobre todos os costumes por ela incutidos ao cidadão, consolidando, com isto, a base para a hegemonia da formação social capitalista, sustentada pela ciência, diga-se de passagem.

Na pós-modernidade, não apenas as relações de trabalho e produção são colocadas em xeque: também a família, a escola, o Estado, os partidos, e até mesmo a religiosidade já desencantada. O que se desfaz agora é o feitiço da racionalidade da sociedade moderna, impondo a todos outro sentido e uma outra lógica para as coisas da vida. Desfaz-se o encantamento de uma racionalidade que um dia havia desencantado o

mundo, se desfaz toda uma lógica quantitativista. A questão ambiental e a precariedade de vida de grande parte da população do planeta diante de tanta tecnologia e tanta riqueza acumulada, por exemplo, põem em xeque o padrão e a lógica ocidental de desenvolvimento: sua racionalidade. Conceitos como “descentramento” e perda de suficiência das “grandes narrativas”, enquanto totalidades e panacéias interpretativas tornam tentadora a comparação entre o “desencantamento do mundo”, de Weber, decorrente da racionalidade; e o “descentramento” dos pós-modernos; resultante do desencantamento do até então poderoso princípio da razão. De certa forma, pode-se, mesmo falar que houve um “reencantamento do mundo”, expresso na fragmentação do tecido religioso.

A tradição de pensamento que se inaugura com Max Weber, pela dimensão que dá à cultura, ajuda muito a melhor compreender a pós-modernidade. Ele nos dá a dimensão de “como as idéias se tornam forças efetivas ao longo da história”. Como se articulam as estruturas culturais. “Na complexa interação dos inúmeros e diversos fatores históricos”. Isto ele demonstra analisando como o espírito do capitalismo, para consolidar-se, precisou conquistar uma supremacia intelectual. Primeiramente, originando-se como modo de vida. Para Weber, a organização racional capitalista do trabalho torna-se força dominante na atividade econômica contemporaneamente ao ‘desencantamento do mundo’. Mais que isto, o “trabalhador livre” pressupõe uma disposição cultural somente conquistada através de “um longo e árduo processo educativo”, capaz de romper a “muralha do hábito” (2002, p.48-53, 71-72)

Corroborar para esta discussão a constatação de que a pós-modernidade é, para muitos, uma época que se inicia em função de um “descentramento”, como já se disse antes, que se traduz fortemente por um deslocamento contínuo do sujeito que já não se percebe como unificado sob o signo da razão universal. Sem possibilidades de visões de mundo coerentes que “explicam” tudo. Tanto Stuart Hall, quanto Giddens, Vattimo e Lévy vão buscar em Jean-François Lyotard a idéia de perda das “grandes narrativas” na pós-modernidade¹³. A idéia de que as referências do homem moderno já não são mais as mesmas. O que lhe dá conteúdo, em suma, é a constatação de que as identidades que davam sentido à modernidade se fragmentaram e estão produzindo

¹³ Autor do ensaio: **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

novas *personas* sociais, alterando relações de classe, gênero, raça, sexo e nacionalidade, entre outras. As referências individuais e coletivas se alteraram profundamente e perderam a sua estabilidade. Adquiriram uma provisoriedade e uma mutabilidade acelerada, fazendo crer que uma nova ordem está em curso e que se vive uma fase tardia da modernidade (HALL, 2002, p.10).

2.3. Contracultura, pós-modernidade e formação de uma aldeia global

As condições estavam dadas. Naquele momento o planeta conectava-se quase que completamente, consolidando aquilo que se chamou de “aldeia global”¹⁴. Base para o que hoje ficou conhecido como globalização. Este é o caso, por exemplo, das transformações vividas no campo das tecnologias de comunicação, representadas inicialmente pela transmissão via satélite e posteriormente pela *internet* e pelo celular, só para ficar em alguns dos mais evidentes sinais da revolução tecnológica que principiava.

Para Vattimo, a pós-modernidade está marcada pela consolidação da comunicação generalizada, materializada pela “sociedade da comunicação”, a sociedade do *mass-media*, que “abre caminho a um ideal de emancipação, que tem, antes, na base, a oscilação, a pluralidade, e por fim o desgaste do próprio ‘princípio de realidade’”. Por tudo isto, Vattimo chega à conclusão de que os *mass media* “tornaram-se elementos de uma grande explosão e multiplicação [de] visões de mundo” (1989, p.9).

A associação que alguns autores fazem da democratização da *internet*, ou do ciberespaço, como se queira, com os ideais libertários da contracultura, mereceria um aprofundamento pelo que têm de elucidativo sobre muitos traços definidores da pós-modernidade, essenciais em quase todos os perfis que dela fazem seus estudiosos, e que de alguma forma estão espaçadamente mencionados neste capítulo. Parece que não é

¹⁴ Expressão profética popularizada no final dos anos 60 pelo sociólogo canadense Marshall McLuhan através do livro **O meio é a mensagem**. Rio de Janeiro: Record, 1969. Tomada aqui como representação do nível de mundialização a que chegava o planeta, com a tecnologia reduzindo distâncias e aproximando populações, em uma dimensão inédita. Globalização não é sinônimo de igualdade, nem de democracia.

por simples coincidência que são filhas do mesmo lócus: a Califórnia. E dos mesmos atores: jovens americanos. Certamente, muito se esclareceria através do esforço de análise do perfil daqueles que com seus engenhos e atitudes construíram as condições para socializar a *internet*, e dos que continuam a militar neste campo através de milhares de iniciativas que surgem a cada instante, hoje em dia, a partir de vários cantos do planeta. Pierre Lévy fala que “o crescimento do ciberespaço resulta de um movimento internacional de jovens para experimentar, coletivamente, formas de comunicação diferentes daquelas que as mídias clássicas nos propõem”. Lévy diz ainda que “um verdadeiro movimento social nascido na Califórnia na efervescência da ‘contracultura’ apossou-se das novas possibilidades técnicas e inventou o computador pessoal” (1999, p.11, 31). Os militantes que fazem crescer o ciberespaço são em sua maioria anônimos. Pessoas engajadas na democratização de seu acesso, amadores constantemente empenhados no aperfeiçoamento de suas tecnologias de comunicação. Com a *internet* cristalizam-se novas modalidades de ação política.

Manuel Castells, compondo um retrato do “caráter contracultural” das grandes transformações vividas a partir dos anos 70 no mundo da informação, refletindo sobre o que chamou de união de certa “cultura de liberdade” e “iniciativa empreendedora” vinda dos *campi* norte-americanos, assim se expressa sobre o assunto: “É provável que o fato de a constituição desse paradigma ter ocorrido nos EUA e, com certa medida, na Califórnia e nos anos 70, tenha tido grandes conseqüências para as formas e a evolução das novas tecnologias da informação”. E continua: “Meio inconscientemente, a revolução da tecnologia da informação difundiu pela cultura mais significativa de nossas sociedades o espírito libertário dos movimentos dos anos 60” (2003, p. 43).

É fato: não há autoridade indiscutível na *World Wide Web*. As redes sociais não costumam ter centro (MARTINHO, 2003). O que as fortalece não são as individualidades, mas a intensidade de suas ligações/conexões. Com a *internet* instala-se um esquema de comunicação maciça e democrática, sem exclusão dos *mass media* e da indústria cultural, rapidamente atraídos por seu formato.

É no mínimo curioso que para Manuel Castells a apropriação da *internet* guarde relação com as “táticas maoístas de dispersão das forças de guerrilha, por um

vasto território, para enfrentar o poder de um inimigo versátil e conhecedor do terreno”¹⁵. A *internet* teria sido resultado de “cruzados tecnológicos” de uma geração de cientistas comprometidos com os ideais contraculturais, deste modo os expandindo para o mundo digital, convicta de que estava modificando o mundo e que, em função disto, habilmente construía as bases para a democratização de uma rede mundial de computadores, tirando-a da esfera exclusiva do exército e da universidade (2003, p. 44, 86). Popularizando-a, em meio ao mercado.

Também não parece ser por coincidência que Frederic Jameson destaca nas intervenções políticas dos anos 60 o que chama de “simbólico maoísmo”. Modelos político-culturais de um terceiro-mundismo inspirado em Frantz Fanon¹⁶. É ainda Jameson que argumenta ser a: “a revolução cultural [...] estratégia para romper antigos hábitos de submissão e obediência, internalizados como uma segunda natureza” (1991, p. 84, 96)¹⁷.

É simbólico desta convivência com a sociedade de massa e com a indústria cultural que a primeira transmissão via satélite do planeta tenha sido feita com imagens dos Beatles, cantando *All we need is love*. Confirmação da tese de Walter Benjamin “quanto ao papel crescente desempenhado pelas massas na vida presente” em decorrência das transformações contemporâneas das técnicas de reprodução dos bens culturais (1969, p.65). Quantidade gerando qualidade, como ele diria.

Elucida em muito a visão de Benjamin a maneira como Douglas Kellner vê a cultura da mídia. Ele a vê como “um terreno de disputa que reproduz em nível cultural os conflitos fundamentais da sociedade, e não como um instrumento de dominação”. Ainda ele: “para funcionar diante de seu público, a cultura da mídia precisa repercutir a experiência social, ‘encaixar-se’ no horizonte social do público, e assim a cultura popular da mídia haure medos, esperanças, fantasias e outras inquietações da época” (2001, p.134-138).

¹⁵ Data deste instante a invenção do Personal Computer, que pôs por terra, definitivamente, as profecias de comando dos mainframes, permitindo a milhares, não apenas o acesso à *World Wide Web*, mas também a microinformática.

¹⁶ Psiquiatra e político (1925-1961) que nasceu em Fort-de-France, Martinica, e escreveu os ensaios Fanon, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador, EDUFBA, 2008. p.194 e Os condenados da terra. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968. 275p.

¹⁷ A este respeito também escreveram Barbrook, Richard; Cameron, Andy. **A ideologia californiana**. Disponível em: <<http://members.fortunecity.com/cibercultura/vol2/idcal.html>>. Acesso em: 28 out., 2005.

Tudo isto, portanto, parece estar afinado com certo estágio de abundância do capitalismo, fortemente marcado pela consolidação de uma sociedade de massa com alto grau de urbanização. Natural, por isto, que a contracultura tenha tomado sua forma mais bem acabada a partir do modelo gerado nos Estados Unidos. País líder do capitalismo. Centro produtor e distribuidor de parte substancial da cultura popular de massa¹⁸ contemporânea.

A partir daqueles idos o “pertencimento” passa a ser compulsoriamente global. Não bastasse isto, naquele momento, o Brasil, como muitos outros países, ainda na periferia do mundo capitalista, estava deixando de ser rural para ser urbano. Metade de sua população já estava vivendo nas cidades. No recenseamento de 1970 ficou constatado que já no final daquela década o Brasil passava a ter mais de 56% de sua população vivendo no meio urbano. Citando Castells, Canclini afirma que a expansão urbana e a expansão dos meios de comunicação são causas centrais da hibridação cultural, para ele, definidora da contemporaneidade (2003, p.285). Responsáveis pela “desterritorialização dos processos simbólicos” e pela “expansão dos gêneros impuros” analisados por ele, reforçando a tese sustentada por Eliana Reis de que “o sujeito pós-colonial forma-se pela transculturação” (1999, p. 217).

2.4. A emergência de novos movimentos sociais

Recuperadas da segunda guerra mundial, muitas economias ocidentais e orientais realizaram processos de acumulação de capital capazes de incluir amplas faixas médias da população em um grande mercado, consolidando, a partir daí, um consumo de massa rapidamente globalizado. Mas não apenas no campo da tecnologia e da economia o contexto era favorável a uma ruptura cultural. Também no campo da política. A hegemonia cultural do Ocidente havia sido colocada em xeque. Por

¹⁸ Convém esclarecer que se usa a expressão cultura de massa enquanto representação de maior participação social, em termos quantitativos mesmo. No consumo de bens culturais; como consequência dos processos de industrialização. E da urbanização que lhe segue.

consequente, o eurocentrismo também. O processo de emancipação das ex-colônias européias havia recrudescido. A invasão da Tchecoslováquia pela extinta União Soviética e a guerra do Vietnã também foram duros golpes nos dois modelos de sociedade que se apresentavam ao mundo. Assistia-se a uma crise das organizações tradicionalmente estruturadas e organizadas, como os partidos políticos e os sindicatos. A virada para a década de 70 encontrou uma Europa marcada por uma diáspora negra que principia no pós-guerra, reconfigurada pela forte presença de imigrantes originários das suas ex-colônias, organizados em guetos, ocupando os piores papéis e recebendo as menores remunerações no mercado de trabalho. Estava chegando à superfície uma grave questão social da contemporaneidade européia: expressiva presença de cidadãos europeus, descendentes daqueles imigrantes, que não aceitam o lugar secundário que lhes foi reservado.

A contracultura chega à Europa de maneira bem distinta da americana. As manifestações contra as armas nucleares e em torno de questões étnicas vão estabelecer sua diferença e tomar outro colorido diante da realidade acima exposta e da história daqueles países (MILES, 2005). Renato da Silveira destaca a emergência das etnias no campo da política nos anos 70. Diz ele que a cultura tradicional entra na arena global: “nessa época, em todo o mundo, ganharam particular visibilidade os movimentos regionalistas ou nacionalistas, com a ascensão da cultura e da ‘etnia’”. E acrescenta que, tanto na França quanto na Espanha, ‘grupos étnicos’ como os bascos, os corsos e os catalães começam a reivindicar autonomia para seu território. Velhas rivalidades entre irlandeses católicos e protestantes se reacendem. Não se esquecendo de citar que os índios das Américas não deixaram por menos: também *foram à luta* (2005, p.38), colocando na ordem do dia um questionamento fundamental: não o combate à tecnologia, mas o controle da tecnologia. Isto também diz respeito a agrupamentos em torno do signifiante *Black*, como diz Stuart Hall (2002, p.86), pois que, ainda que congregue populações cultural, física, lingüística e etnicamente distintas, constituem novas identidades ‘étnicas’ na contemporaneidade face à maneira homogênea com que são tratadas pelo poder dominante. É reveladora desta associação entre cultura e aquecimento das discussões sobre questões étnicas no Ocidente a imagem de um símbolo da negritude da época: Jimi Hendrix, no festival de música de *Woodstock*, 1969, vestido de índio norte-americano, exibindo um *black power*, e imitando aviões e

metralhadoras a disparar e a se destruir, durante execução do hino nacional dos Estados Unidos. Hendrix já era em si uma síntese. Neto de uma índia Cherokee.

Giddens aponta a emergência de novos movimentos sociais como elementos diferenciadores de uma época. Eis o que ele diz sobre este último aspecto diferenciador da pós-modernidade: “Uma nova agenda social e política surgiu com a crescente proeminência de movimentos ecológicos e talvez de novos movimentos sociais em geral”.

“A ascensão de novos movimentos sociais e criação de novas agendas políticas”, leva Anthony Giddens, ainda que “circunspectamente” a afirmar que “não vivemos ainda num universo social pós-moderno, mas podemos ver mais do que uns poucos relances da emergência de modos de vida e formas de organização social que divergem daquelas criadas pelas instituições modernas” (1991, p.52-58).

As transformações contemporâneas vêm construindo novos sujeitos, novas tribos urbanas e comunidades virtuais, novas identidades, enfim. “A mobilização social, do mesmo modo que a estrutura da cidade fragmenta-se em processos cada vez mais difíceis de totalizar”, é o que diz Canclini, reforçando a idéia de que esta é uma importante característica da época globalizada com suas “estruturas microssociais de urbanidade”. É ele mesmo quem diz:

A democratização da vida cotidiana e da cultura política na segunda metade do século XX foi propiciada, sobretudo, pelos meios eletrônicos de comunicação e por *organizações não tradicionais juvenis, urbanas, ecológicas, feministas* (grifos nossos) – que intervêm nas contradições geradas pela modernização, em que os antigos agentes são menos eficazes ou carecem de credibilidade (2003, p.288-352).

Frederic Jameson, por sua vez, trata dos anos 60 não como algo uniforme, como ele diz, ou onipresente em termos do pensar e do agir, mas como ambiente de possibilidades variadas de respostas e soluções criativas ao contexto, e o pós-moderno como “um enquadramento sugestivo para explicar o que aconteceu com a cultura nos anos 60”.

O capitalismo tardio pode portanto ser definido como o momento em que os últimos vestígios da natureza que sobreviveram ao capitalismo clássico são finalmente eliminados: os anos 60 terão sido então o momento do período de transformação em que esta reestruturação sistêmica se fez em escala global (1991, p.124).

Ali, Jameson também identifica a emergência de “novas identidades coletivas”, “novos sujeitos da história”. O surgimento de novas categorias sociais e políticas que põem em xeque a movimentação clássica de classe social. “Para os militantes ocidentais, o que começou a emergir dessa guinada, a princípio meramente tática e retórica, foi um espaço político, um espaço que virá a ser articulado pelo *slogan* do movimento feminista na época: ‘o pessoal é político’”. Em “repúdio às antiquadas políticas de classe e de partido de tipo ‘totalizante’, movimentos como o feminista ‘minam e desacreditam’ as formas clássicas de ação política” (1991, p.102, 124.). Veja-se que a dimensão individual que aqui se destaca não se realiza sem ser ao mesmo tempo dimensão social e institucional.

Ainda que também enfatize o feminismo, Stuart Hall vê a contracultura indissolavelmente ligada ao “descentramento” das identidades modernas, ao “alargamento do campo das identidades e uma proliferação de novas *posições-de-identidade*, juntamente com um aumento de polarização entre elas” (2002, p. 84).

São estes novos sujeitos da história, essas novas identidades coletivas, associadas à emergência de novos movimentos sociais e a uma nova dimensão do fazer político que reforçam a idéia de que a contracultura não apenas nasce no *olho do furacão*. É o próprio furacão. É síntese e desdobramento. Resultado e produtora dos anseios de uma época comprometida em consolidar uma nova visão de mundo. Ela foi além do partidarismo: ampliou o seu campo de luta, politizando o cotidiano. Trouxe-se para o terreno da política questões tais como sexo, liberdades individuais, meio ambiente, relação homem-mulher, raça, etnia, etc., que transcendem o universo da luta de classes, porque são de uma outra ordem. Vão além de meras relações de trabalho, pois estão indissolavelmente ligadas a valores, idéias e costumes. São do campo da cultura, enfim. Questionava-se o próprio modo de viver da sociedade ocidental, ou seja, suas relações de reprodução da vida social.

2.5. A identidade jovem daquelas inquietações

A contracultura foi um movimento predominantemente de jovens, o Ilê Aiyê também, e o tropicalismo não foge a esta regra. As mais significativas radicalizações políticas dos anos 60 foram atitudes e realizações afinadas com e por uma população predominantemente jovem. Isto deve dizer muita coisa quanto a seus espíritos e motivações. Em torno deste aspecto muito coisa deve se esclarecer também.

Na segunda metade do século XX a juventude no Ocidente passa a desempenhar um papel social, cultural e político sem precedentes na história. Podemos mesmo ter muitas dúvidas quanto às razões deste fenômeno, mas não quanto a este fato. Não se trata de algo pontual e localizado em um espaço bem restrito, que se possa eventualmente ignorar. Trata-se de algo de dimensão internacional, que se manifesta com muita intensidade, inicialmente no Ocidente, mas não exclusivamente. Que cresce na razão direta da urbanização do planeta, não se restringindo aos países mais ricos. Que avança avassaladoramente após a segunda guerra mundial. Está visivelmente associado a certo nível de acumulação do capital, que passa a exigir melhor formação, forçando o aumento da oferta de ensino, inclusive universitário; com significativas implicações sobre a dilatação do período escolar e também sobre o nível de organização estudantil.

Um estudo demográfico que mapeie a mortalidade provocada por duas grandes guerras, por governos como os de Hitler, Stalin, Franco e Mussolini, por muitas epidemias, e que também meça as conseqüências de vários avanços na ciência que alteraram sobremaneira a qualidade e a expectativa de vida na primeira metade do século XX, certamente tem muito a explicar sobre este assunto. Mas o fato é que na segunda metade daquele século o jovem passa ineditamente a delimitar um território seu. Não é apenas uma categoria de análise. Conquista independência enquanto agente social, e identifica-se como uma camada social com uma cultura global. É por isso que ganha relevância teórica. E mercadológica também.

Não se conhece nada igual envolvendo jovens em épocas passadas. Em certo sentido, a juventude, como a enxergamos hoje, é algo que não existia. Ou a pessoa jovem assumia responsabilidades muito cedo e passava a ser um adulto para todos os efeitos - isso se fosse do sexo masculino, em geral, ou era ignorada como cidadão de direitos. A juventude não era invisível, nem era débil seu grau de organização, simplesmente ela não existia. A idéia de juventude se impôs historicamente.

A partir da última metade do século passado a juventude não apenas passa a se apresentar com personalidade e consciência própria, ela gradativamente tem ampliado seu raio de abrangência, numa progressão direta ao crescimento da expectativa de vida. A faixa de idade do jovem vem sendo gradativamente alargada, não contraditoriamente, em paralelo à redução do prazo para assumir determinadas responsabilidades civis. Houve um tempo em que era jovem apenas aquele que estava na faixa dos 15 aos 24 anos, como classifica o IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Mas hoje em dia muitas instituições, programas sociais e organismos internacionais voltados para a juventude a reconhece atuando dentro de uma faixa que vai dos 12 aos 30 anos, incluindo, nos seus extremos, faixas etárias identificadas tradicionalmente com a puberdade e início da fase adulta. Autores renomados como Paul Singer e Eric Hobsbawm, quando refletiram sobre a juventude, também a perceberam em faixas muito próximas a esta. Hobsbawm impressionado que a maioria da população do mundo no início dos anos 70 fosse mais jovem que nunca, chega a achar que a cultura juvenil tornou-se dominante nas economias mais desenvolvidas (1995, p.327). Para se ter uma idéia de como se deu este fenômeno no Brasil, vale observar que em 1970 a população brasileira na faixa de idade entre 15 a 24 anos era de quase 20% do total (IBGE, 1999, p.10). Este foi o momento de maior participação relativa desta população naquele século, por aqui também. A mídia da época chegava a falar com frequência de certo Poder Jovem. Muitas canções valorizavam a juventude. Se ampliarmos esta faixa para as dimensões dadas hoje para a juventude certamente chegaremos a percentuais bem semelhantes ao de Hobsbawm.

Embora muito associado à idéia de beleza e vitalidade, costuma pesar sobre o jovem um conjunto de estereótipos desqualificadores, que em geral põem dúvidas quanto à maturidade de suas ações e posições. À sua incipiência histórica se tem associado certa incapacidade para assumir responsabilidades e para opinar sobre

questões centrais da vida em sociedade. É muito comum vermos atitudes da juventude serem qualificadas como infantis. Em si um contra-senso, mas, sobretudo uma clara demonstração de caça à palavra. Tais atitudes têm contribuído para obscurecer o significado e a dimensão social, cultural e política de muitas manifestações jovens no mundo contemporâneo, a exemplo da contracultura; e, quase sempre, contraditoriamente, também para lhe aumentar o grau de coesão e o tamanho de sua territorialidade.

Inegável que podemos associar ao jovem um conjunto de características que quase sempre lhe são próprias mesmo, ou devidas. A juventude tem, por exemplo, especificidades biologicamente relacionadas. Os membros deste grupo nunca o são de forma permanente. Fato este que é sociologicamente processado. Em outras palavras, uma característica central da juventude é a transitoriedade de seus atores, como acontece com idosos, adultos e crianças; e não acontece com negros, homossexuais e mulheres, enquanto tal. A pouca idade tende a significar, além de saúde e beleza, menor conhecimento acumulado, menos experiência e, como consequência, menos competência para opinar sobre as coisas mais essenciais da vida em sociedade. É o que normalmente se pensa. Por outro lado, ao jovem também se associa a idéia de mais disposição para a aventura, aliás, mais disposição para quase tudo. Sobretudo mais disposição para enfrentar o desconhecido. O jovem costuma ser mais idealista. Quase um imortal. Também, mais informal, porque menos comprometido com as regras estabelecidas, porque não as incorporou, ou porque não as respeita, ou mesmo porque lhe são estranhas ainda. O que torna natural terem sido os costumes o foco da revolução jovem. Contudo, nada disto pode ser argumentado para desqualificar a capacidade do jovem de decidir sobre o seu destino. Nossa história recente começa a desfazer este raciocínio. Não apenas individualmente, mas matizados diversos de personalidades juvenis têm sido responsáveis por grandes transformações na contemporaneidade.

Quanto mais pobre mais distante estará o jovem dos estudos e da universidade, quanto mais pobre, mais cedo ele terá que assumir responsabilidades, e como consequência, terá uma juventude mais curta. As diferenças, enfim, são enormes, e a lista delas, imensa. Mas isto não deve obscurecer um fenômeno típico desta consolidação do jovem como ator social de grande peso, independentemente da sua classe social. Embora haja diferenças fundamentais entre atores de classes sociais

diferentes, elas não impediram um intercâmbio sem precedentes entre jovens de diferentes classes, bairros, cidades, países, línguas, culturas, etnias, raças e religiões, do sexo masculino e do feminino. A contracultura não foi um movimento que mobilizou apenas as classes de mais altas rendas. A investigação científica não apenas comete um grave equívoco, como também reproduz ideologicamente o pensamento dominante, quando reduz as rebeliões da juventude dos anos 60 ao movimento estudantil, ou mesmo quando lhe vê como a forma predominante, quase sempre tratando qualquer outra manifestação como utópica, marginal, não natural, ou como de “minorias”, privilegiando, desta forma, o pensamento acadêmico e de elite. A invenção da juventude contemporânea e a elaboração de uma nova práxis política estão diretamente associadas à cultura de massa. E a sua internacionalização também. É através dela que se faz a ponte entre os jovens de todo o Ocidente e de diversas classes sociais. Através da famigerada indústria cultural, portanto.

Nesta armadilha cai, por exemplo, Marialice Foracchi. Para ela o movimento estudantil foi a forma predominante em que se expressou o desejo dos jovens no final dos anos 60. Neste universo ela se concentra. Mesmo reconhecendo que “a concepção de contracultura é essencialmente política”, para Foracchi a contracultura ao ser fundamentalmente contestadora é de difícil definição e “corresponde a uma representação intelectual incipiente, sem estrutura definida, sem ideologia clara, a não ser a contida na afirmação de uma antiideologia” (1972, p.13). Retrato típico do *rebelde sem causa*.

Ao contrário do movimento estudantil, a contracultura não foi exclusividade de uma minoria privilegiada que teve acesso à universidade. Uma aproximação cultural se processa entre classes sociais bem distintas já desde a época da *beat generation*. Hobsbawm (1995) destaca a internacionalização do movimento contracultural e a ampliação do intercâmbio entre classes sociais distantes – este último representado por uma guinada na direção da cultura de massa, através, principalmente, da assunção de danças e músicas produzidas e consumidas em larga escala pelas populações mais pobres - como das mais importantes novidades dos anos 60. Elvis Presley é o melhor símbolo desta interação cultural. Um dos mais importantes teóricos daqueles anos, mais precisamente de anos anteriores, o escritor americano Norman Mailer já havia chamado a atenção para este fenômeno, relacionando-o à geração dos anos 50, em célebre ensaio

intitulado *The White Negro: superficial reflections on the hipster*, publicado originalmente em 1957, no mesmo ano de lançamento de *On the road*, de Jack Kerouac (1984).

Para Norman Mailer a aproximação do *hipster* - como se costumava chamar aqueles que antecederam os *hippies* - com o negro, provavelmente facilitada pela música e pelo uso da maconha, se dá porque os dois vivem à margem da sociedade, freqüentam o submundo da América. Juntos compartilham um descrédito quanto àqueles que detêm o poder, quanto a seus ideais, seu modelo de família e seu modo de vida. Mailer chega a afirmar que a ampliação do número de pessoas afinadas com aqueles ideais dependeria em muito das conquistas dos negros no século XX¹⁹. O rock é uma música criada pelos negros americanos, adotada por jovens brancos, que a popularizaram no mundo todo, sem nenhuma exclusividade de cor. Impressiona que Mailer tenha notado, ainda em seu nascedouro, fenômenos que vão se tornar mais evidentes apenas uma década depois. Impressiona, por exemplo, a sua observação de que a parte *hipster* daquela geração tenha sido atraída pelo que os negros produzem culturalmente, em cidades em que esta população é significativa (1959, p.305-306). Tal fato mereceria uma pesquisa mais aprofundada. É realmente enorme o número de cidades culturalmente marcadas pela influência africana que produziram uma versão local de muitos daqueles ideais associados à contracultura. Assim é que se vê aqui Salvador e o Ilê Aiyê.

Antonio Risério, referenciando-se em Darcy Ribeiro, também constata o mesmo fenômeno no Brasil. Ele nota que nas principais cidades brasileiras a contracultura promoveu um contato direto “entre setores jovens marginalizados e setores jovens economicamente privilegiados”, aproximando negromestiços de brancomestiços através da troca de experiências:

A juventude brancomestiça foi buscar, entre jovens pretos e pobres, alguns costumes e um discurso, com o objetivo de se contrapor à ordem social vigente, no vácuo deixado pela falência das estratégias esquerdistas. E a influência não foi de modo algum unilateral. Houve uma caótica e brilhante troca de vivências e linguagens, de grande importância no processo de superação da consciência branca no Brasil (1981, p.23).

¹⁹ “The most central is that the organic growth of Hip depends on whether the Negro emerges as a domination force in American life” (1959, p.320)

Uma das diferenças mais significativas em relação aos anos 50 foi de escala. Para ser mais exato, de tamanho. Agora a juventude se apresentava como grande massa, como multidão. Agora ela é milhares, milhões. Não eram mais pequenos grupos em grandes centros urbanos²⁰. Agora se espalhavam por grande parte do Ocidente. Sobre isso, mais uma vez impressiona a lucidez profética de Norman Mailer (ele sabia que lidava com um grupo pequeno, mas poderoso) ao prever a contracultura dez anos antes, ao prever uma revolução cultural liderada por forças sociais não proletárias. Desta vez, não posso deixar de citá-lo textualmente:

Se existem dez milhões de americanos que são mais ou menos psicopatas (e esse número é muito modesto), existem provavelmente não mais que cem mil homens e mulheres que conscientemente se vêem como *hipsters*, mas sua importância é que eles são uma elite com a potencial inexorabilidade de uma elite, e uma linguagem que a maioria dos adolescentes pode entender indistintamente, pois a intensa visão da existência do *hipster* combina com suas experiências e seus desejos de rebeldia (1959, p. 308-309)²¹.

A música tem sido um dos principais veículos de integração da juventude ocidental. Especialmente a música irradiada pela América do Norte. Nos anos 60 destacaram-se, sobretudo o *rock'n'roll* e a *soul music*, estilos musicais originalmente criados pelos pretos americanos. A internacionalização desta onda jovem está indiscutivelmente ligada à expansão da indústria cultural americana, à hegemonia cultural exercida pelos Estados Unidos no universo da cultura de massa e, conseqüentemente sobre os estilos de vida contemporâneos. A consolidação de um mercado próprio facilita a demarcação identitária. Este mercado tornou-se possível graças ao nível de acumulação e à urbanização atingida no mundo capitalista, permitindo um maior poder aquisitivo também para as camadas mais jovens da população. Sem xenofobia, jovens do Ocidente consumiram e traduziram aquelas influências musicais e culturais e produziram versões locais que rapidamente foram exportadas e consumidas em outros países. Pode-se mesmo dizer que os jovens têm

²⁰ Jorge Mautner, em entrevista dada ao jornal alternativo *O bondinho* destaca o assunto desta maneira: “Hoje em dia, isso aqui passou a ser vivência de multidões, essa é a grande diferença” (Cardoso, 2008, p.179).

²¹ “If there are ten million Americans who are more or less psychopathic (and the figure is most modest), there are probably not more than one hundred thousand men and women who consciously see themselves as hipsters, but their importance is that they are an elite with the potential ruthlessness of an elite, and a language most adolescents can understand instinctively, for the hipster’s intense view of existence matches their experience and their desire to rebel”

menos apego à teia das tradições. Bons exemplos encontram-se não apenas na música brasileira, também na poesia, na imprensa, no cinema, na relação com o *reggae* e com a música *pop* africana que invade o Ocidente nos anos 70, fortalecendo diversos arranjos de uma grande comunidade diaspórica.

Por fim, convém salientar que os jovens que demarcam seu território o fazem para contrapor-se a um poder. Alguns autores, presos à idéia de conflito entre gerações, buscam em uma gerontocracia estabelecida após a segunda guerra, uma das principais motivações para que a juventude alcançasse o nível de organização demonstrado nos anos 60, principalmente na Europa²². Algo que não está destituído de fundamento. Afinal, é de se esperar que a delimitação da identidade de uma juventude naturalmente estabeleça zonas de conflito geracional e dê forma a um *generation gap*. Mas não foi este o foco central no final dos anos 60. Não é o que domina o debate. A questão era ir de encontro a certas regras sociais que atingiam e atingem a todos indistintamente. Não se nota uma postura sectária frente ao aspecto geracional. A nova maneira de fazer política nasce provocada pela persistência de valores e tradições que a todos toca, e que já a muitos incomoda. No caso americano, especificamente, era aos valores do *american way of life* que se dirigia a contestação. Isto, sem perder de vista que quando se contesta as fórmulas feitas no passado, é à geração mais velha que se critica. A atitude velha era criticada não apenas no velho, mas também no jovem. A compreensão adulta do mundo impregna a todos. *Careta* não era apenas o velho, *quadrado* (*square*) também era alguém da mesma idade. Nunca houve idade definida para o *bunda-mole*²³. Como não lembrar o velho Karl Marx? O peso do passado não poderia lhe passar em branco. É dele uma frase sobre esse assunto que inevitavelmente marca quem a lê: “A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (1974, p. 335).

2.6. Tropicália, contracultura e indústria cultural

²² Ver Hobsbawm (1995), Miles (2004).

²³ Como muitas vezes também é chamado o *careta*.

A Tropicália, além das questões estéticas, mais próximas dos conceitos de beleza artística e literária, foi, sem sombra de dúvida, a mais completa tradução da contracultura entre nós. Não foi a única, mas foi a mais significativa. Principalmente porque revolucionou a cultura brasileira, mobilizando grandes massas. As afinidades eletivas entre as duas já chamam a atenção de alguns estudiosos faz muito tempo. Esta tese procura dialogar com alguns deles²⁴. Ainda assim, há muito a estudar sobre o universo de relações sociais que lhes rodeiam, e sobre suas conseqüências para a contemporaneidade. “Continua com sua temática aberta”, como diz Caetano Veloso ao se referir “a aventura dos anos 60” (1997, p.19). A atualidade destas questões continua exigindo novos olhares, destacadamente sobre suas ações políticas e sobre suas conseqüências estéticas na vida social. Estética e política, aliás, foram inseparáveis naqueles anos.

As principais lideranças da Tropicália tornaram-se não apenas grandes estrelas *pop*, formadores de opinião, como se diz, mas também grandes expressões da crítica comportamental que naqueles anos tomava grande impulso, e que avança muito nos anos que se seguiram. A atividade tropicalista não apenas opera na linguagem da canção, ela opera também, muito fortemente, na linguagem da política. Dizer que ela não *recalca o político*, como conclui Celso Favaretto em seu já clássico *Tropicália, alegoria, alegria*, de 1979, deixa a dimensão política dos tropicalistas para um plano secundário e acidental (p.148). Não é o caso. A Tropicália é contemporânea de novas formas ocidentais de fazer política. E incorpora isto em seu modo de ser. Tal fato está determinadamente presente em suas atividades, sem nenhum recalque.

Os anos mais efervescentes da contracultura (entre 1967 e 1969), quando ela se mostra mais nitidamente para a grande massa, são exatamente os anos da Tropicália. Quando ela nasce, cresce e morre, segundo seus autores. Isto não acontece por mera coincidência. Havia entre elas uma sintonia fina. Já são produtos de uma época global. A contracultura vai aos poucos, no Brasil, quase se confundindo com a Tropicália - tamanha interação entre elas - tomando assento na obra dos tropicalistas, lhe dando mais combustível e maior amplitude política. O que os jovens americanos trouxeram para

²⁴ Destaco, em especial, duas reflexões: Veloso (1997, p.524). Mais que um depoimento, é uma análise rigorosa do assunto em questão, realizada por aquele que foi, indiscutivelmente, ao lado de Gilberto Gil, figura central do tropicalismo. Dunn (2001). Este último trabalho, por estar voltado exatamente ao estudo das relações entre a Tropicália e a contracultura, como deixa claro seu título.

debate naqueles últimos anos da década de 60, embalados pelo *rock'n'roll*, combinava com os anseios de amplas massas urbanas de grandes cidades do mundo ocidental. Em vários aspectos afinava-se com um novo pensamento de esquerda, crítico ao comunismo ortodoxo e preocupado com as liberdades sexuais e comportamentais²⁵. A Tropicália é expressão brasileira do *turn pointing* de uma época, e que melhor se explicita sobre este aspecto no pós-tropicalismo²⁶.

Foram muitas as invenções e traduções da contracultura pelo Ocidente afora. No Brasil a Tropicália foi uma dessas. Em 1968, em especial, entrávamos na fase mais dura da ditadura militar que resistiria por mais de 20 anos. Apesar de tudo isso, tal contexto não impediu que no Brasil florescessem movimentos estético-políticos como a Tropicália, e que aquelas inquietações que marcaram o Ocidente no final dos anos 60 e início dos anos 70 deixassem de contaminar grande parcela da juventude local, tornando-se quase uma marca da juventude desta década também no Brasil. No México, do mesmo modo, a contracultura finca raízes muito fortes, apesar de muito marcada pelo massacre aos estudantes mexicanos em Tlatelolco. A onda contracultural foi muito forte também no Chile e na Argentina. Nem todos, entretanto, souberam se reinventar, nem todos estavam lastreados por uma Bossa Nova ou por um movimento antropofágico. Em alguns lugares, então, parece que nada disto aconteceu. Ao menos na dimensão de massa de que se reveste o fenômeno. Em outros países os efeitos daquela onda somente muitos anos depois se fizeram sentir. Na Espanha, é o caso da Movida Madrilenha, onde a juventude não conseguiu se exprimir antes do fim da ditadura de Franco. Na Jamaica, por outro lado, a contracultura já é visível desde muito cedo. São muitas as suas evidências na maneira como se organizaram os jovens jamaicanos em torno do *reggae* e do *rastafarianismo*. Nos Estados Unidos, entre tantas especificidades está a guerra do Vietnã, que lhe deixa marca muito profundas. Uma longa história de relações interétnicas no Brasil também impediu que a atitude anti-racista, que vai

²⁵ Além da famosa “É proibido proibir, eis algumas frases pintadas nos muros de Paris, em Maio de 68, que revelam a presença da dimensão existencial e comportamental: “A emancipação do homem será total ou não será”. “Amái-vos uns sobre os outros”. E “Gozem aqui e agora”.

²⁶ Aquela geração havia sido marcada pelo existencialismo sartriano, pelas leituras de Wilhelm Reich e vivia as agitações intelectuais de Herbert Marcuse. Um dos mais significativos intelectuais da contracultura brasileira, o jornalista, escritor, teatrólogo e filósofo, Luiz Carlos Maciel, que manteve uma coluna intitulada *underground* no jornal O Pasquim, e editor da versão brasileira do jornal Rolling Stones, era um especialista em Sartre. Ele chega a publicar em 1974 o livro *Sartre: vida e obra*, pelas José Álvaro Editor e Paz e Terra. Rio de Janeiro. As primeiras traduções dos autores da Escola de Frankfurt começam a chegar até nós muito em função das discussões que a contracultura provocava. Marcuse foi o autor disparadamente mais publicado naqueles anos. Ver Coutinho (1990, p.187).

marcar definitivamente a contemporaneidade a partir daquele momento, se manifestasse com o mesmo nível de tensão que teve o assunto nos Estados Unidos. Em suma, onde as condições históricas permitiram, pelo Ocidente afora se produziu uma versão mais ou menos particular da contracultura.

Muito do que se costuma relacionar com a pós-modernidade, tanto do ponto de vista estético, quanto político, podemos facilmente localizar no que foi a Tropicália. Isto nos faz concordar com Liv Sovik quando sustenta que a Tropicália é como o pós-moderno primeiro se manifesta no Brasil (1994). As semelhanças que encontramos entre o que se destaca como pós-moderno e a contracultura foi, aliás, por onde começamos este capítulo. Ali nos ativemos àquelas identificações que fortalecem a nossa argumentação: no final dos anos 60 considerável parcela do Ocidente urbano passa por transformações que marcarão profundamente a contemporaneidade. No centro desta transformação está o novo papel que a cultura - representada, sobretudo por uma radical mudança de valores e costumes - passa a ocupar no território da política. A contracultura, a Tropicália e muito do que se identifica como pós-moderno são expressões desta mudança.

E por falar nisto, a expressão *aldeia global* não caiu do céu a Marshall McLuhan. Ela e ele são produtos de uma história. Ela é constatação de um fato, e resultado de uma história. A Tropicália, sob este aspecto, segue uma tradição que se inicia com Gregório de Mattos, toma impulso com os modernistas, sua melhor formulação em Oswald de Andrade e sua mais radical e comunitária implementação com a Bossa Nova. Sem esquecer o que representam Brasília e a Poesia Concreta nestes termos. A Tropicália é produto e esforço de atualização de nossa história, segundo o ponto de vista de jovens barrocos baianos. Não é algo tão exótico e tão inusitado assim, como faz crer a interpretação dada por Sovik (1994). O tropicalismo é a nossa cara. Caetano e Gil foram “antenas da raça”²⁷, como são os poetas, foram capazes de dar forma a muitos anseios de grande parcela daquela juventude que com eles se identificaram²⁸. O Brasil já não era tão periférico assim. Já tinha um “Parque industrial”

²⁷ Como dizia dos poetas o poeta Ezra Pound.

²⁸ É certo que nunca foram unanimidade, não haveria como ser, isto eles nunca foram. Muito pelo contrário, sempre estiveram perto da polêmica. Aquela juventude era ainda, em sua maioria, homofóbica, machista, e achava que a luta contra o racismo, e pela preservação ambiental eram lutas menores.

²⁹ montado. A comprovação disto está na posição que o Brasil hoje ocupa na economia mundial³⁰ e na receptividade e reação aos tropicalistas. Eles estavam atendendo as exigências que nossa melhor tradição lhes impunha, em síntese. Isto explica o alto nível de empatia que se revela entre os tropicalistas e a Poesia Concreta. É muito representativo de todo este contexto que Augusto de Campos tenha escrito e publicado em jornal de grande circulação, no ano de 1966, um artigo que antevê e formula alguns dos principais fundamentos da Tropicália, sem que antes tivesse havido qualquer troca de idéias entre eles³¹, antes dos tropicalistas se lançarem. A Antropofagia os unia. “Socialmente. Economicamente e Filosoficamente”, como diria Oswald de Andrade (1995, p.47). Estas identificações vão se construindo quase imperceptivelmente, se constatando ao longo do tempo, e também se verificando em várias outras direções; apontando para o Teatro Oficina, o filme Terra em Transe, o trabalho de Hélio Oiticica, de José Agripino de Paula, Rogério Duprat, Jorge Mautner etc. etc.

As redes de informação que começavam a se agigantar a partir daqueles anos terminariam por alterar a lógica das relações entre centro e periferia. As fronteiras passam a ser mais tênues, indefinidas e cambiantes. O planeta passava então a se compartilhar culturalmente como nunca havia acontecido. Naqueles anos o mundo se conectava via satélite, as grandes redes de televisão se expandiam, já anunciando a globalização. Estava também começando o poderio cultural, econômico e político da Rede Globo de Televisão no Brasil. Em 1970 pudemos assistir à Copa do Mundo instantaneamente. Um ano antes havíamos visto as imagens do homem chegando à lua. Em 1972 já tínhamos a TV colorida. Naquela altura, mais da metade de nossa população já morava nas cidades³². Tínhamos definitivamente deixado de ser rural. A internet ainda não era, no planeta, uma realidade para muitos, ela somente torna-se de massa nos anos 90. Nossa aproximação com a maioria das novas tecnologias de comunicação foi quase instantânea, o micro-computador por aqui se popularizou muito mais rapidamente

²⁹ Título de uma canção do disco manifesto *Panis et circensis* – Caetano Veloso e Gilberto Gil – 1968.

³⁰ Questionado sobre este assunto, em entrevista que nos concedeu, Gil não titubeou: “A Tropicália não estava fora de lugar. Eles é que estavam fora de lugar”.

³¹ Estudos que posteriormente seriam publicados em Campos (1974). Neste livro estão reunidas análises pioneiras, com alto rigor técnico, da Bossa Nova, da Jovem Guarda e da Tropicália. O título do estudo aqui mencionado é “A boa palavra sobre a Música Popular”, publicado em 14/10/1966, no Jornal Correio da Manhã.

³² Em 1970 a população urbana brasileira já representava 56% do total, em 1996 chegava 78% e em 2009 estima-se que esteja em torno de 90%. Ver site IBGE: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censohistorico/1940_1996.shtm>

que em muitos países europeus. A predominância da língua portuguesa no Orkut é uma demonstração da receptividade que damos ao assunto³³.

A Tropicália surge em plena ditadura militar. Não apenas contra ela. Uma atitude política assumida através da música popular, comprometida com o meio urbano, com a universalização de seus valores e contra autoritarismos de um modo geral. Que se apropria de patrimônios culturais universais para realizar uma intervenção no campo cultural, deliberadamente em desacordo com os modelos estético-políticos idealizados pelas esquerdas de então, e ao mesmo tempo também muito marcada por uma forte insatisfação quanto à nossa realidade social.

Todos sabem que o cinema e a música foram, ao longo de todo século XX, as armas mais eficazes de consolidação da hegemonia cultural americana no Ocidente, com mais destaque para a música nos tempos da contracultura, que naturalmente se expande ao lado da indústria cultural. Já vivíamos em uma aldeia global. O *rock'n'roll* internacionalizou-se rapidamente, foi a música daquele tempo, como reza a canção³⁴. Onde a Coca-Cola estivesse os Beatles estariam. Os tropicalistas se apropriaram e absorveram este patrimônio cultural, reprocessando-o de acordo com nossas circunstâncias e nossas ferramentas. Posicionando-nos no curso da história. Colocaram o rock dentro do enorme caldeirão de estilos musicais brasileiros, incorporando-o, e criando novos formatos.

Ao mesmo tempo a Tropicália foi um movimento anti-ufanista. Que teve a coragem de enfrentar anacronismos e nacionalismos populistas; o gosto estabelecido, o maniqueísmo antiamericano dos que também faziam oposição ao regime militar e que mantinham reservas elitistas em relação à cultura de massa e à indústria cultural. Isto foi feito sem idealizar o outro e sem glorificar o nosso, expondo um Brasil cheio de contrastes a cada canção. A Tropicália processou antropofagicamente³⁵ aquele

³³ Já em 2004 - quando o Orkut ainda estava em sua fase Beta (teste) - segundo estimativa do IBGE, divulgada na revista *Época*, não menos que 49% dos usuários de todo o mundo eram brasileiros. E o Brasil já possuía mais de 33 milhões de internautas (16 de agosto de 2004).

³⁴ Referência ao verso: "Rock é o nosso tempo, baby" da canção *Chuckberry fields forever* (Gilberto Gil – 1976) gravada no registro do show *Doces Bárbaros* – 1976.

³⁵ Esta maneira culturalmente antropofágica de relacionar tradição com inovação, diga-se de passagem, foi primeiramente uma herança da atitude de João Gilberto com a Bossa Nova. A antropofagia de Oswald de Andrade, apesar de se fazer presente no disco manifesto, junto com a Poesia Concreta vão fortalecer o tropicalismo um pouco depois. Não pesa tanto em sua concepção inicial, apesar das identificações óbvias.

momento e várias das dimensões libertárias que a contracultura americana pôs em discussão, identificando, digerindo e traduzindo aquilo que dela cabia em nosso contexto, assumindo também muito de seus desafios. Em nome de um Brasil sincrético, ao mesmo tempo internacional, arcaico e futurista. Ao contrário do que a palavra levava a crer, ao tropicalismo interessava ressaltar o lado internacionalizante da cultura urbana ocidental (VELOSO, 1997, p.92). Ele fundia nacional com internacional. Foi um posicionamento brasileiro enquanto terceiro mundista³⁶, de maneira extremamente crítica a si próprio enquanto país com altos níveis de desigualdade social, e que vivia sob uma ditadura militar. Realidade bem diferente da americana e européia, mas nem por isto menos complexa.

A Tropicália foi também um projeto de brasilidade. Na contramão, pois, de um Brasil homogêneo, idealizado por ufanismos. Uma das mais fortes motivações da atitude tropicalista, sem sombra de dúvida, está relacionada a um firme posicionamento contrário a um certo nacionalismo estético e cultural, predominante sobretudo na *intelligentzia* brasileira. Para quem por sinal mais se dirigiram as críticas dos tropicalistas. Estas preocupações estão bem menos presentes na maioria da população, diga-se de passagem. A Tropicália foi um movimento de classe média e média alta, como foi o modernismo um movimento da elite intelectual paulista. Eram todos jovens universitários, em certo sentido. Como eram também aqueles que estavam comprometidos com as canções de protesto *cepecistas* e os festivais da canção. Ambos disputavam uma fatia de mercado na emergente indústria cultural brasileira. Buscavam uma hegemonia cultural e defendiam uma idéia de Brasil na mídia.

Na base desta discussão está um conceito de identidade cultural. A busca de uma “autenticidade” provocada pelo conflito entre inovação e tradição³⁷. Eis uma antiga e nova questão. Presente desde que o Brasil passou a pensar-se como nação. Presente em nossa literatura e na posição de nossos intelectuais. Muito fortemente presente na obra de José de Alencar, Lima Barreto, Euclides da Cunha e na de nossos

³⁶ Como era muito comum de se dizer na época. Ainda não éramos emergentes, pois. Para muita gente nosso subdesenvolvimento era estrutural. Vale ver esta discussão em Heloísa Buarque (1980).

³⁷ Peço licença para dar a palavra ao poeta Augusto de Campos: “Assim como há gente que tem medo do novo, há gente que tem medo do antigo. Eu defenderei até a morte o novo por causa do antigo e até a vida o antigo por causa do novo” (1978, p.7).

modernistas, por exemplo³⁸. Já houve um tempo em que o futebol, importado da Inglaterra, símbolo nacional por excelência, era criticado como algo estranho à nossa formação. É esta, pois, a questão central do movimento antropofágico de Oswald de Andrade. É o que mais incomoda na Bossa Nova, na Poesia Concreta e no Tropicalismo. Todos estes três ícones contemporâneos, incontestáveis produtos *made in Brazil*, são expressões de uma mesma atitude diante da arte e da cultura. Uma atitude antropofágica, que processa (consumindo; devorando, para ser fiel à metáfora) a informação estrangeira, num ato de canibalismo cultural, sem imitá-la, tirando o que dela pode melhor contribuir para o que fazemos, unindo-a a nossa melhor tradição, e criando com isto algo novo, voltado para o Brasil de hoje, reinventando-se e sendo capaz de competir no mercado de igual para igual, e de ser exportado, ao mesmo tempo. A Tropicália era, pois, um projeto de modernização do Brasil, também. Dentro de um espírito universalista, em diálogo com seus contemporâneos. Como expressão de seu tempo.

Assim se expressou sobre o assunto Caetano Veloso em suas memórias reflexivas, seu livro *Verdade tropical*: “Os pruridos nacionalistas nos pareciam tristes anacronismos. Ao mesmo tempo, sabíamos que queríamos participar da linguagem mundial para nos fortalecermos como povo e afirmarmos nossa originalidade” (1997, p.292). Sob este aspecto, a eficácia da música popular brasileira é incontestável. Ela é uma parte do Brasil que deu certo. Nunca precisou de reserva de mercado. Tem convivido com a música de outros países e regiões de igual para igual, interagindo, incorporando e estilizando. Se transformando, e sendo sempre aqui a mais popular, tamanha tem sido sua eficiência em sensibilizar.

Muito cedo os tropicalistas referenciaram-se em Carmem Miranda. Não apenas pelo que ela expõe de um Brasil estereotipadamente sensual, alegre e colorido, mas também como símbolo da aceitação do desafio de atuar por dentro da cultura de massa. Coerentemente, a Tropicália foi também um posicionamento no mercado. Os tropicalistas não se intimidaram diante da indústria cultural. Ao contrário, montaram uma estratégia para atuar dentro dela. Certos de que nela poderiam ter uma margem de manobra para provocar uma reflexão sobre o Brasil, e fazer história. Estavam

³⁸ Ver a este respeito Santiago (1989, p.94-123).

deliberadamente com as massas. Forma e conteúdo passam a ser outros: não se falava em nome do operariado, nem de camponeses. Nem de um povo abstrato. Tratava-se, efetivamente, de outra visão do que é popular, nacional e do que é política.

O sucesso foi muito bem planejado. Sabiam que tinham que ser de massa para fazerem vingar seus projetos. Como todos os que se aventuram pelo mundo do *show business*, precisavam do sucesso. Só assim poderiam transformar quantidade em qualidade, como fizeram. Não viam como intransponíveis os conflitos entre as duas, não tinham medo do mercado, como se vê. Percebiam que ele não é uma via de mão única, nele interagem muitas forças sociais; e muitas vontades, como consequência. Não tinham medo de serem taxados de comercialescos, nem tinham ingenuidades quanto ao papel que cumpriam enquanto *pop star*. Não era outra coisa o que também almejava Oswald de Andrade: conquistar o consumo de massa com o biscoito fino que fabricava, rompendo explicitamente com a contradição entre ser de qualidade e ser de massa. Um posicionamento totalmente contrário ao da Escola de Frankfurt, aliás, para quem a indústria cultural a tudo degrada. Contraditoriamente, ou não, a contracultura que renega a sociedade de consumo, se expande através dela. Cada uma das tribos urbanas que por ela se organiza, também intermediadas pelo mercado, toma forma, muitas vezes, de nicho que não apenas padroniza, mas também customiza.

Os tropicalistas sabiam que iriam enfrentar os mais poderosos formadores de opinião do país, e a academia, todos portadores de uma consciência para o povo e empenhados em “preservar a pureza das tradições nacionais”, o que quase sempre o faziam naturalizando nosso subdesenvolvimento, compreendido como parte de nosso caráter³⁹.

Eles sabiam exatamente o tamanho da confusão que causariam ao saírem determinados em defesa do pop internacional, e de um *iê-iê-iê* nacional. Havia entre os tropicalistas o compromisso de dar um passo além da Bossa Nova, de seguir

³⁹ “Nego-me a folclorizar meu subdesenvolvimento para compensar as dificuldades técnicas”, disse Caetano em dois depoimentos dados em 67 e 68, respectivamente à revista *Manchete e Realidade* (1997, p. 207).

criticamente sua “organicidade evolutiva”⁴⁰, inspirados em sua antropofágica lição, fiéis a uma tradição que marca a atitude de nossos compositores populares em várias épocas. Há muito tempo misturamos chiclete com banana. De modo que, o que Caetano disse sobre a Bossa Nova se encaixa perfeitamente sobre o que nos poderíamos dizer sobre a Tropicália: “significa violência, rebelião, revolução e também olhar em profundidade e largueza, sentir com intensidade e coragem, querer com decisão” (2005, p.47).

Eles sabiam que a forte presença no mercado faria a diferença. O disco manifesto fez, declaradamente, parte de uma estratégia de lançamento do grupo (VELOSO, 1997, p.147). Em sua contracapa esta preocupação e determinação estão explicitadas através de uma suposta entrevista que deixa claro saber tratar-se de um produto destinado ao mercado. Uma mercadoria mudando sensibilidades e atitudes, esta era a prova dos nove do que se queria. As capas foram também revolucionárias, um capítulo à parte, aliás. Afinal, elas são a embalagem do produto disco. A primeira impressão que dele terá o consumidor. Esta dessacralização da obra artística que os tropicalistas promovem reduz fronteiras culturais entre classes sociais; a exemplo do que fizeram os Beatles, destruindo fronteiras entre a alta cultura e a cultura de massa. Sem concessões à qualidade, pode-se dizer que a Tropicália alterou valores e comportamentos através do mercado. Aproximou o erudito e o popular, provocando um intercâmbio estético de duplo sentido entre eles. Através do mercado os tropicalistas promoveram a convivência com a pluralidade de estilos, destruindo hierarquias e desrespeitando fronteiras entre classes sociais, e entre níveis de educação (1997, p.281). Tal qual *beats* e *hippies*, os tropicalistas também valorizam as margens da cultura letrada.

O pop, a urbanidade e a industrialização, muitas vezes, se confundem. Jorge Mautner em entrevista concedida ao jornal O Bondinho ao ser questionado sobre a “industrialização da contracultura” como algo que lhe retirava a pureza e a autenticidade, que a contaminava pelo alto consumo, se posiciona considerando inocente tal ponto de vista. Pois que, na base desta discussão está uma pretensão de

⁴⁰ Expressão usada por Caetano para ilustrar esta idéia em artigo publicado em 1965, em uma revista baiana chamada *Ângulos*, depois republicado no livro *Alegria, Alegria* de Caetano Veloso. Rio de Janeiro: Pedra Q Ronca, 1977, p.10.

“neutralidade” do produto artístico, imaculado, único, monolítico e autônomo, com uma aura que se esvai quando massificado. Um ponto de vista que não enxerga estarmos cercados por uma sociedade de consumo, que a tudo absorve e integra, e que quando costumes e linguagens passam a ser por ela adotados isso só pode significar uma vitória, pois que representa a infiltração de outra cultura sobre aquela que é dominante, lhe dando outro colorido (CARDOSO, 2008, p.191). Esta é uma sutileza da batalha que se dá no campo da cultura. Nunca se a conquista em todos os níveis. Sempre representa um pacto, a formação de um consenso social. Por isso é uma questão de hegemonia, é cultural. Dito de outra maneira, seu resultado desloca o contrato social vigente, impregnando-o de novos sentidos para a vida. Uma compreensão que contrasta totalmente com a idéia de algo cooptado e diluído pela ideologia dominante⁴¹. Que não enxerga o processo histórico e o nível da negociação política que lhe dá legitimidade.

A radicalidade contracultural dos tropicalistas vai crescendo aos poucos enquanto pano de fundo. Ao lado da crítica estética que os tropicalistas realizavam com suas obras, a crítica comportamental vai neles tornando-se cada vez mais presente, tomando uma dimensão maior, se agigantando e tornando-se mais visível. Sobretudo na fase pós-tropicalista de muitos de seus protagonistas – isto se torna mais intensamente visível nos anos 70 – seguindo junto deles até os nossos dias, especialmente no trabalho de Caetano Veloso e de Gilberto Gil.

Em março de 2009, Gilberto Gil ao ser por nós entrevistado afirma que a Tropicália foi comportamental desde o início, estava comprometida com “novas formas estéticas da juventude”, na contramão de muitos “hábitos, valores familiares, métodos de educação etc. Era toda uma Paidéia que estava sendo revista”, disse ele. 1968 é o ano de lançamento do disco manifesto da Tropicália (*Panis et circensis*), dos discos *Tropicália* (de Caetano) e *Frevo Rasgado* (de Gil), é também o ano do maio francês, dos shows na boate Sucata e das apresentações de *É Proibido proibir* (Caetano) e de *Questão de ordem* (Gil) em festival da Globo. Naquele ano a contracultura se fez muito mais presente nas influências da *pop art* americana, do psicodelismo e do *neo-rock'n'roll* inglês dos Beatles e dos Rolling Stones. Até aí a questão comportamental

⁴¹ Ver, por exemplo, Favaretto (2000, p.139). E também na página 136, onde se vê que para ele o produto final da antropofagia resulta uma “relativização alegre dos valores em conflito e (n)uma degradação contínua da informação”.

ainda engatinhava na obra dos tropicalistas, principalmente diante do tamanho que viria a tomar depois, embora já estivesse muito presente no visual e no modo de vida de cada um. De certa forma acompanhando a evolução dos fatos. Pois, fato é que a ditadura tinha apertado o cerco. Estava começando o período de maior repressão. Expressar-se passou a ser cada vez mais difícil. Quase imediatamente viria o exílio. E a distensão política no Brasil só começaria em 1974. Estes acontecimentos não tinham como não deixar marcas em suas obras.

Especialmente com as canções citadas acima os tropicalistas passam a dar mais ênfase às questões comportamentais e de valores que irão marcar a contracultura⁴², deixando para trás algumas heranças do engajamento cepecista que ainda persistiam em suas obras anteriores, no formato de suas militâncias políticas através da arte. A política passa a estar presente de outra maneira em suas canções e em suas performances. O engajamento muda de cor, provocando hostilidades de todos os lados e ameaçando convenções opressivas. Está em jogo uma outra relação da arte com a política. Uma outra militância. O desatrelamento das práticas políticas vigentes não significou “distanciamento do engajamento”, como ainda hoje muitos vêem⁴³. Em realidade, a arte participante agora passa a ser de outra qualidade, e para outro desenho de público.

Caetano Veloso, na apresentação de *É proibido proibir* (1968), rebola, se fazendo acompanhar pela *performance* de um hippie americano, disposto a provocar uma reflexão política e estética naquela juventude que enchia os festivais de música, que já se sucediam desde 1965, recebendo em função disto, a maior vaia do evento; mas ganhando a batalha, pois foi assim, espetacularmente, que conseguiu mudar a música e as mentalidades de muitos brasileiros, destronando o nacionalismo populista e provocando um deslocamento na sensibilidade de grande parcela daquela juventude. Nelson Rodrigues, comentando aquele festival depois de assistir ao *taipe* pela TV, assim finaliza sua crônica, publicada em 26 de setembro de 1968: “Tivemos, pela fúria

⁴² Críticas ao cotidiano da vida “careta” são explicitadas nas canções *Panis et Circensis* (interpretada pelos Mutantes, em disco de mesmo nome), em *Eles* (no disco *Tropicália* de Caetano) e em *Ele falava nisto todo dia* (no disco *Frevo rasgado* de Gil). As “drogas”, as sabedorias orientais, outros hábitos alimentares, outra atitude diante da natureza etc. também vão, em intensidades diversas, e diferentemente em cada um, fazendo parte da vida de todos aqueles que naqueles anos buscavam “um *design* novo para a vida”, como disse Caetano Velos a propósito do que queria Hélio Oiticica (1997, p.427).

⁴³ Este é o caso de Celso Favaretto (1979, p.142). E para Heloísa Buarque também, para quem houve com os tropicalistas, a partir da relação com a contracultura, “um progressivo desinteresse pela política” (1980, p.65).

de Caetano Veloso, um momento da consciência brasileira. E vimos como sua implacável lucidez acuou e bateu a ‘jovem obtusidade’”. Não sem deixar de comentar que se tratava de “um contra 1500” e que “ainda bem que milhões de telespectadores ouviram” (...) “as verdades que precisavam ser ditas” urgentemente (2007, p.280).

Gilberto Gil, por sua vez, no mesmo festival, começa a assumir publicamente sua negritude, até então muito reservada. Inicialmente através do penteado *black power*, das túnicas afro que vestia, e do rock de Hendrix que o encantava. “Questão de ordem” é uma canção que conclama *companheiros* que pelas ruas do mundo estavam mobilizados para lutar em nome do amor (1968). Todos os estímulos vindos do “*black is beautiful*” vieram a lhe cair como luva. A partir daí Gil torna-se crescentemente em uma das mais expressivas referências para a comunidade negromestiça brasileira⁴⁴.

Este tipo de militância não chega a obscurecer o alto nível de engajamento político que os tropicalistas continuaram mantendo em relação às tradicionais questões socioeconômicas e a outras injustiças sociais. Agora, com uma diferença, sem nenhum tradicionalismo, na forma e no conteúdo, se é que podemos separá-las. Com ironia e determinação revolucionária, e muito senso crítico à nossa intelectualidade, não deixaram de se fazer presentes em muitos momentos de expressão da militância mais convencional. Naqueles anos, na passeata dos cem mil, por exemplo. *Soy loco por ti América* (de Gil e Capinam), e a gravação de *Charles Anjo 45* de Jorge Ben são canções que expõem uma simpatia pela guerrilha que vários grupos de esquerda montaram dentro de suas estratégias de resistência à ditadura. (No Brasil, naquelas circunstâncias, misturava-se Guevara com maconha e Bob Dylan). Em tempos que logo levariam ao AI5 e a uma censura cerrada, foi muita ousadia gravar versos como: “O sol se reparte em crimes / Espaçonaves guerrilhas” (*Alegria, alegria* Caetano), “E quem não dança não fala, assiste a tudo e se cala / Não vê no meio da sala as relíquias do Brasil” (*Geléia Geral* – Gil e Torquato Neto); “E no joelho uma criança sorridente, feia e morta / Estende a mão” (*Tropicália* - Caetano), etc., etc. Estes versos também falavam por nós.

⁴⁴ Ver Dunn (2001)

Não há como não relacioná-los, apesar de suas motivações sincréticas e pluralistas, aos chamados movimentos de minorias políticas no Brasil, que se proliferam já nos primeiros anos dos anos 70, se organizando em torno de questões que não se resolvem no horizonte das lutas de classe, e que cobram outra maneira de enfrentamento político, além da construção de uma outra sensibilidade. Aliás, chamar negros, homossexuais, e muitas outras diversas tribos urbanas organizadas, pelo nome de minorias não é apenas uma maneira de diminuir o que representam, é resultado também de uma dificuldade em entender o sucedido. Para a esquerda mais tradicional, questões de sexo, religião, raça, relações homem-mulher e relações homem-natureza eram questões menores. Algumas, em parte, continuam sendo. Ou, muitas vezes só não o são de fachada, isto é, para manter as aparências. São questões que avançaram tanto em um âmbito mais geral, que chegaram a tornar politicamente incorreto não reconhecer suas pertinências. Entretanto, ainda há muito até que esta institucionalização se culturalize, para que supere o universo formal e faça naturalmente parte de nossas rotinas a assunção de um outro comportamento sobre aquelas questões. O que significa dizer, em última instância, até que sejam incorporadas culturalmente. É precisamente neste território, no da mudança de comportamento, sensibilidade e visão de mundo através dos grandes meios de comunicação de massa que os tropicalistas e pós-tropicalistas foram e têm sido mais eficazes em suas ações estético-políticas.

Nada disto impediu, ou tem impedido que ao longo dos anos aqueles que podemos chamar de tropicalistas fossem e ainda sejam rotineiramente taxados de escapistas, despolitizados, esquerda festiva, odara, desbundados, alienados etc. etc. Em claras tentativas de desqualificação de seus trabalhos. Estas resistências só tornam evidente a atualidade das questões por eles trazidas para discussão. Provam que ainda há muito a fazer até que “a gente e a natureza feliz vivam sempre em comunhão”⁴⁵. Somente uma incompreensão quanto a eficácia política das atividades pós-tropicalistas e contraculturais, pode justificar outra novidade no discurso político de Fernando Gabeira, quando retorna do exílio (final de 1979), que não seja a surpresa de ver um símbolo da luta armada completamente “desbundado”, como se dizia no início dos 70. Sem lhe tirar o mérito de ter levado para o campo da política tradicional, onde sempre atuou, questões comportamentais e de valores.

⁴⁵ Referência à canção *Tigresa*, Caetano Veloso, disco *Bicho* (1977).

Segundo relatos de Caetano Veloso, Jorge Mautner já profetizava no final dos anos 60, em Londres, que “as lutas políticas do futuro se definiriam, a partir dos Estados Unidos, como lutas de minorias sexuais inspiradas na idéia de direitos civis”. Dizia ele que a velha política de lutas de classe iria acabar (1997, p.443). A contracultura foi também para o tropicalismo uma maneira de enfrentar a ditadura, como o foi para várias áreas da vida social e artística, e para muitas tribos urbanas no Ocidente. A proliferação da chamada imprensa alternativa, nanica, underground e marginal atestam esta diversidade.

Carmem Miranda foi a imagem perfeita, pelo que tinha de travesti em seu tipo, para pôr em discussão as questões sexuais em sua dimensão moral e existencial (VELOSO, 1997, p.269). Nela também estava concentrado um ideal de nossa originalidade comportamental no campo das relações sexuais, uma possível contribuição brasileira à liberdade sexual (1997, p.481). Isto é muito evidente, inicialmente, nas performances de Caetano. E, é desta maneira que a política comportamental vai gradativamente tomando mais espaço. Desde então, a sexualidade, com destaque para a homossexualidade, torna-se um tema presente em Caetano. Assim ele se refere ao assunto: “A causa da superação da hipocrisia sexual não podia deixar de ocupar posição privilegiada para mim entre os temas da onda libertária dos anos 60. E a instância da homossexualidade não pode deixar de desempenhar aí um papel central” (p.475). Torna-se marcante o seu rebolado no premeditado *happening* que foi a apresentação de *É Proibido Proibir*. Mas, muito marcadamente depois, quando a contracultura chega a seu auge entre nós. Após o regresso do exílio em Londres, no show e disco *Transa* (1972) e também no disco *Araçá Azul* (1973), “um disco para entendidos”, como foi sub-intitulado.

Entretanto, apesar de uma ainda inicialmente tímida inserção nas questões comportamentais foi pelo incômodo estranhamento que suas políticas sobre o assunto causavam à ditadura, sobretudo, mas não exclusivamente, que Caetano e Gil foram expulsos do país nos primeiros meses de 1969. A dificuldade que os militares tinham de enquadrar a todos como comunista se resolvia também com a palavra subversivo. Afinal, eles subvertiam os valores daquela sociedade. Ser e pensar como eles pensavam

justificou perseguições, humilhações, prisões, torturas, mortes e também expulsões no Brasil daqueles anos.

(O trabalho em torno de *Os Doces Bárbaros* (1976) talvez se traduza, como nenhum outro, na forma mais bem acabada da militância e engajamento contracultural que marca os pós-tropicalistas. Há ali um concentrado desta militância. Ainda eram muito forte neles os impactos causados pela contracultura. Isto é marcante, nas suas canções, nas suas performances, na postura e nos discursos de então).

Uma atitude crítica ao Carnaval brasileiro e a carnavalização de nossa imagem são marcas tropicalistas também. Tal envolvimento acaba resultando em intervenções diretas sobre ele, a partir do Carnaval de Salvador. Uma intervenção bem poderosa. Que divide o Carnaval da Bahia em antes e depois dela. Sem exagero. Muda-o radicalmente, marcando a cidade e jogando lenha na fogueira de sua nova cultura pop. Primeiro, com a gravação de *Atrás do Trio Elétrico* (Caetano Veloso), lançada no Carnaval de 1969, em pleno período de prisão dos dois principais líderes do movimento. Depois, com a gravação da canção *Filhos de Gandhi* feita por Gilberto Gil em 1973. Não há nenhum exagero em dizer, como o faz Caetano, que: “O novo Carnaval da Bahia, eletrificado, rockficado, cubanizado, jamaicanizado, popificado, dominado pelo péssimo gosto da classe média provinciana, é resultado” do tropicalismo (1997, p.50).

A gravação de *Atrás do trio elétrico* revolucionou o Carnaval da Bahia. Consolidou o Trio Elétrico - que capengava - como uma de suas marcas mais fortes, afirmando-o, tornando-o pop; e fazendo da festa, por um tempo, também um grande festival contracultural tupiniquim; fortalecendo a rua como seu espaço privilegiado e mudando a canção de nossos Carnavais. Para Gilberto Gil, *Atrás do trio elétrico* divide o Carnaval da Cidade da Bahia em antes e depois. “Quero saber quem me contestaria nesta afirmação”, disse ele na entrevista mencionada acima.

Salvador foi naqueles anos a Meca da contracultura brasileira. O Recôncavo da Bahia atraía por muitas razões. Atraía pela natureza, pela religiosidade de origem africana e pelo Carnaval. Para que esta onda toda acontecesse, Caetano Veloso foi central, compôs e gravou canções também para o Carnaval por uma boa seqüência de anos ao longo da década de 70. A radicalidade da transformação por eles provocada foi

tão grande que praticamente fez acabar com o Carnaval de salão em Salvador. A constatação da ocorrência deste fato em um curtíssimo espaço de tempo impressiona muito mais a quem sabe como era grande o número de bailes naquela época. É neste sentido que se pode dizer que o tropicalismo promoveu um maior intercurso entre classes sociais, ao ampliar a sociabilidade das ruas. “A maior comprovação disto está no Carnaval - com a capacidade de afirmação cultural e econômica que hoje ele tem - aonde o protagonismo principal vem das classes populares”, disse Gil na mesma entrevista citada.

A gravação da canção *Filhos de Gandhi*, por sua vez, chama a atenção e promove a revitalização deste afoxé, que estava a expirar. A visibilidade e crescimento espantoso de associados que passa a ter fortalecem outros seus pares, e estimula a formação de novos. Além de provocar o surgimento dos blocos afro, irmanados na afirmação de valores étnicos e anti-raciais. No rastro destas intervenções, em 1976, *Os Novos Baianos*, tropicalisticamente introduzem no Carnaval de Salvador um Trio Elétrico com equipamentos sonoros usados em show de *rock'n'roll*, elevando consideravelmente a qualidade técnica do som, aposentando definitivamente os alto-falantes e viabilizando a presença do cantor e da palavra cantada. Com isto ajudando a abrir os caminhos, junto com Moraes Moreira, para blocos de trio, e para o surgimento de diversos novos ritmos que alegrarão as décadas seguintes. É, pois que, diante de tudo isto se pode dizer que com todas as suas virtudes e defeitos o Carnaval baiano de hoje é produto direto das inquietações tropicalistas.

Vejamos o próprio Caetano fazendo uma síntese da relação contracultura, tropicalismo e indústria cultural. A citação abaixo foi retirada de um artigo-depoimento que ele encaminhou para publicação na Folha de S. Paulo, em 21 de outubro de 1993, e que posteriormente veio a ser incluído em uma coletânea de textos seus:

Queríamos acabar com a hipocrisia, ampliar o campo de percepção, reencontrar a dimensão espiritual em nossa época de grandes massas, salvar o mundo. Queríamos arte de vanguarda na indústria do entretenimento e hábitos alimentares ao mesmo tempo mais artificialmente criados e mais racionalmente naturais. Queríamos radicalizar as conquistas democráticas, romper as barreiras convencionais entre os sexos, as classes sociais e os graus de cultura e também entre as diferentes culturas e entre faixas etárias, para atingir

um individualismo pluralista nuançado dentro do mais generoso espírito comunitário.

O neo- rock'n'roll inglês e o maio francês, o tropicalismo brasileiro, o popismo nova-iorquino e o hippismo californiano – todos participaram desse clima de idéias. Esse programa utópico traria problemas, perderia a medida do possível e encontraria reações violentas e/ou obstinadas que fatalmente o levariam a uma retração. Eu, pessoalmente, com toda a luta para manter a lucidez e o poder de julgamento sobre tais ambições e os métodos intuídos para tentar levá-las a cabo, nunca me senti inclinado a abrir mão do essencial desse ideário (VELOSO, 2005, p.276).

Os tropicalistas tornam-se, também, grandes responsáveis por certa destruição da exclusividade dos padrões eurocêntricos de beleza, que acaba abalando a centralidade do etnocentrismo europeu em nós. Mudança que muito repercutiu na postura adotada pela juventude que se organiza para criar o Ilê Aiyê. As referências à nossa herança africana, escravista e racista estão presentes desde as primeiras obras dos tropicalistas. Mas elas crescem gradativamente de tamanho em seus trabalhos e em suas vidas a partir de então, tornando-se numa de suas maiores áreas de militância e comprometimento político, através de sua arte e de seus papéis como artistas, fazendo parte de suas carreiras até os nossos dias⁴⁶.

2.7. A cultura invadindo o campo da política tradicional

Análises da sociedade contemporânea levaram estudiosos como Canclini a concluir que “a busca de mediações, de vias diagonais para gerir os conflitos”, vem dando às “relações culturais um lugar proeminente no desenvolvimento político” (2003, p.349).

Como seu próprio nome indica, o foco da contracultura foi a cultura, e estava voltada a temáticas que não dizem respeito apenas a um país ou a um círculo restrito. Ao contrário, foi um movimento de massa do mundo ocidental. Matriz de atitudes

⁴⁶ Foi através deles que tomamos conhecimento do *reggae* jamaicano, em 1972, nas canções *Babylon* (Gil) e *Nine out of ten* (Caetano), gravadas durante o exílio em Londres. Antes mesmo de Bob Marley tornar-se conhecido no show business internacional através do sucesso de *Stir it up* (1973).

novas. Expressão do seu contexto e de seu “sistema de significações”, como diria Bourdieu, um estudioso atento a propriedades comuns a classes sociais distintas⁴⁷. Atento também aos traços transculturais que traduzem ou revelam aos olhos dos outros uma posição na sociedade. Ainda assim, Bourdieu não via como as classes menos favorecidas poderiam intervir no jogo das significações simbólicas enquanto veículos de poder e de política. Para ele, os “princípios de estruturação do mundo” ‘naturalizados’ e ‘interiorizados’ só podem ser abolidos “através de uma revolução simbólica” semelhante àquelas produzidas por Copérnico, Galileu e Maquiavel (2004, p.72, 23). E não seria este o caso? O formato não personalizado da revolução que vem se processando não seria uma sua particularidade?

Essa é uma posição muito semelhante àquela expressa por Adorno e Horkheimer, também quando reduzem o status do produto artístico massificado. A contracultura é visivelmente um fenômeno que contrasta com as avaliações feitas por eles quando subestimam a capacidade subversiva das massas urbanas, não contando que pudessem surgir tantos ‘outsiders’ culturais no ‘capitalismo tardio’. Para eles, a indústria cultural é apenas um instrumento de dominação, não deixando margem para qualquer negociação entre seus atores sociais. É deles a frase: “a cultura sempre contribuiu para domar instintos revolucionários bem como os costumes bárbaros” (2000, p.195, 200). Enfim, a cultura é para eles o campo da imposição, não o da negociação social.

Por tudo isso, vale continuar citando Hall. Ali, naqueles anos contraculturais, ele identifica uma nova postura política, agora centrada nas diferenças e na consolidação de novos movimentos sociais, afinados através da identidade social de seus militantes, incluindo “arenas inteiramente novas de vida social: a família, a sexualidade, o trabalho doméstico, a divisão doméstica do trabalho, o cuidado com as crianças, etc.” (2002, p.21, 45). O que, de pronto, diz respeito a valorização de outras culturas, outras éticas, etnicidades e religiosidades. Com a contracultura também se multiplicaram as Organizações Não Governamentais e com elas se expande o leque de ação política de inúmeros segmentos comprometidos em reduzir as desigualdades

⁴⁷ Como Weber, ao estudar grupos de status e estamentos. Grupos que se destacam e se distinguem mais pelo ser do que pelo ter.

sociais e culturais. Alarga-se o entendimento de que "em última análise, a luta por uma expansão do mundo da beleza, da não-violência, da calma, é uma luta política", como diria Marcuse (1979, p.51).

É possível falar-se em construção de um novo sentido global. Multicultural. Interdependente e digital. Que tem alterado radicalmente a nossa maneira de viver e representar, penetrando em todos os domínios da atividade humana e passando a compor o tecido social onde os movimentos sociais tendem a fragmentar-se em lutas locais, muitas vezes efêmeras. Para Manuel Castells a identidade⁴⁸ é o “princípio organizacional” que mais parece caracterizar as “sociedades informacionais”. A luta de classes foi de certa forma substituída pela luta de identidades. “Fonte básica de significação social”. Isto tem consolidado “um novo ser coletivo”, fazendo com que as pessoas tendam “a reagrupar-se em torno de identidades primárias: religiosas, éticas, territoriais, nacionais”, constatando ele, que “houve uma redefinição fundamental de relações entre mulheres, homens, crianças e, conseqüentemente, da família, sexualidade e personalidade” (2003, p.40-59).

A contracultura é marcada por um contradiscurso. Uma atitude anti-consumista e de repúdio ao lucro e ao comércio, à repressão de qualquer natureza, física ou cultural. Ela desloca o eurocentrismo. Com ela o Oriente passa a ser uma referência de sabedoria não apenas espiritual, mas dotado de conhecimentos médicos, nutricionais, farmacológicos, agrônômicos e de práticas cotidianas em geral. Seu jeito de ser não combina com o sentimento de culpa cristão, nem com o trabalho ascético que Weber viu na raiz da modernidade e que conflita com o desfrute da vida (2002, p.121). Está bem distante da “teodicéia do infortúnio” construída por “uma visão racional do mundo” que deu ao sofrimento um valor positivo na modernidade. Pode-se dizer que a contracultura foi verdadeiramente uma rebelião contra a racionalidade ocidental, contra a lógica do quantitativo. Parodiando Max Weber, pode-se dizer que a racionalização da conduta da vida passa a assumir várias novas formas (2005, p.317-337). Com a contracultura foram abalados dois dos mais importantes pilares da cultura européia e ocidental: o cristianismo e o culto à razão.

⁴⁸ Entendendo identidade como “um processo pelo qual um ator social se reconhece e constrói significado” com base, principalmente, em atributos culturais. (Castells, 2003, p.57-58).

Novas teorias culturais inspiraram-se em novos movimentos sociais e obrigaram a grande número de mudanças no modo como vemos os textos e reagimos a eles. Os cânones da cultura masculina, branca e européia foram desafiados, e um amplo espectro de vozes e indivíduos novos ficou sendo conhecido (KELLNER, 2001, p.127).

Particularmente, em a *Microfísica do poder*⁴⁹, Michel Foucault (2006) faz reflexões que põem, com intensidade, muito combustível na discussão, pela grande afinidade que têm com o tema em questão, sobretudo ao fazer uma reflexão sobre os mecanismos de funcionamento do poder, com ênfase na operacionalização dos micropoderes na trama social.

Fica cada vez mais evidente, ao longo dos anos, que ampliar a prática política, lhe trazendo novas temáticas foi uma inegável contribuição da contracultura. Talvez seja esta a marca mais forte do final dos anos 60. Estas novas temáticas, ao que tudo indica, sutilmente mudaram a maneira de fazer política, lhe ampliaram o leque e redefiniram papéis sociais na contemporaneidade. Não por acaso, Foucault reconhece em maio de 68 um marco que lhe tornou possível ir além nas suas inquietações filosóficas sobre penalidades, prisões e disciplinas, sobretudo pela “significação política” que questões como estas adquiriram desde então (2006, p.3). A inclusão do cotidiano na arena política é responsável, segundo ele, por um novo momento no estudo da “mecânica do poder”, precisamente por permitir analisar as “malhas mais finas da rede” social de poder⁵⁰.

Antes de seguir adiante, cabe fazer uma observação, para melhor exemplificar a natureza do poder em questão. Destaque-se que o que aqui se identifica como grandes ligas das inquietações contraculturais são precisamente questões típicas do campo da cultura, obviamente, enquanto conjunto de valores e costumes, como parecia querer significá-la aqueles que lhe batizaram. O que se trouxe à baila, sem dúvida, não faz parte do tradicional território das lutas políticas. O que estava em debate eram tabus culturais e morais. Indo mais além, questionavam-se as relações de

⁴⁹ 22ª edição de uma coletânea de textos organizada, traduzida e introduzida em 1979 por Roberto Machado, inicialmente editada no Brasil, pouco repetida em outros países.

⁵⁰ A propósito. Stuart Hall, ao registrar as rupturas provocadas pela inclusão da questão feminina nos estudos culturais, destaca “a expansão radical da noção de poder” que ela exigiu. Observa ele que o poder até então vinha quase sempre sendo pensado apenas no domínio da noção do público (2003, p.208).

reprodução da vida social no Ocidente, o chamado mundo judaico-cristão. Seus costumes e seus padrões, suas tradições e valores, suas instituições sociais, sua cultura, enfim.

Finalmente, a partir da contracultura consolida-se no Ocidente uma nova maneira do fazer político. Algo como uma legitimação da política para além do partidarismo, isto é, amplia-se o campo de luta política. Não por acaso, multiplicam-se iniciativas comprometidas com uma nova visão de mundo, sensibilidade e comportamento. Por extensão, pode-se dizer que, naquele momento, definitivamente politiza-se a cultura e o cotidiano. E, ao mesmo tempo, culturaliza-se a política.

Explicando de outra forma: não são as tradicionais questões econômicas que darão o tom das lutas que se delineiam a partir dali. Maio de 68, diga-se de passagem, não é, sob este aspecto, uma grande síntese, pois ainda estava muito marcada por um estilo tradicional de fazer política⁵¹. Resultado muitas vezes de uma visão estreita que dela se tem. Produto também de uma militância centrada na conquista do poder pela força, marcada por um ideal de confrontos violentos, evidentemente inspirados na saída operária de inspiração marxista-leninista. O pacifismo e o amor livre viriam a combinar melhor com o espírito da época. Bem como com a desobediência civil de Henry David Thoreau e o princípio da não-agressão de Gandhi, e com manifestações espetaculares e performáticas, alegres, musicais e coloridas. Negociações que se apropriam da teia de interesses e relações de uma sociedade midiática.

Também não tinha como ser diferente, suas questões centrais já não se circunscreviam nas relações de trabalho, iam além delas. A contracultura não operou territórios tão bem demarcados como o das classes sociais. As identidades que se organizam em torno de valores éticos e étnicos são multiculturais por natureza. Agora o outro está mais perto de nós. É seu vizinho, vive sob o mesmo teto, divide a mesma cama, ou pode ser um filho. Nestes casos, naturalmente busca-se por uma solução negociada. Em outras palavras, imprime-se maior ênfase na política em sua mais ampla acepção.

⁵¹ Costumes tratados como problemas menores alimentam uma mentalidade tradicional do fazer político (Macciocchi, 1977, p.139).

Esta onda jovem do final dos anos 60 surge como expressão de certo estágio de abundância do capitalismo ocidental, seguro quanto à sua capacidade de prover a sobrevivência, pelas condições materiais e intelectuais que acumulou. Marcado pela consolidação de uma sociedade de massa com um alto grau de urbanização. Vêm da América do Norte o *Gay Moviment*, o *Women's Lib*, o *Black Power* e o *Earth Day*, apenas para citar quatro importantes frentes de luta social que foram diluídas e ressignificadas a partir daqueles anos, e que viriam a ter grandes desdobramentos em anos posteriores.

O que se colocava no campo da negociação social não podia ser discutido apenas enquanto interesse de classe, embora muitas vezes não o excluísse. As questões em pauta obrigavam a que se fosse além. As questões femininas, homossexuais, étnicas, alimentares e ambientais, por exemplo, permeiam indistintamente a todas as classes. Põem em discussão o paternalismo, as relações familiares e sexuais; e cobram uma significativa mudança comportamental. Estava em questão não mais o modo de produzir, mas o modo de viver. O conceito de classe é pouco para enxergá-las. O mesmo se pode dizer, aliás, só para ilustrar, das questões afeitas às crianças, aos loucos, aos doentes, aos prisioneiros e aos índios⁵², sujeitos sem voz na engrenagem econômica, como diria Foucault.

É muito reveladora do que se diz acima, da sutileza do poder de que se trata e da trama em que está enredado, a precaução de Foucault expressa logo abaixo:

Não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder – desde que não seja considerado de muito longe – não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos (2006, p.183).

O poder agora não mais é entendido como algo que se pode tomar, não é uma “coisa” controlada por um estado-maior, mas algo que se encontra disseminado nas relações sociais.

⁵² Observe-se que, como consequência da ampliação do campo político, também naquele momento expande-se um sem número de organizações não governamentais, quase sempre voltadas ao universo destas lutas.

2.8. A politização do cotidiano

Pode-se supor, a partir do próprio pensamento de Foucault sobre o poder, que seu trabalho intelectual é em grande medida resultado de um novo modo de ligação que se estabelece entre teoria e prática na contemporaneidade, em decorrência das “lutas reais, materiais e cotidianas” dos anos 60 (2006, p.9). Ao mesmo tempo em que ampliaram o território da política, elas exigiram uma ação para além dos “aparelhos ideológicos de Estado”⁵³, citados por ele. Esta também é a razão porque para Stuart Hall - analisando o assunto a partir de sua experiência com os Estudos Culturais na Inglaterra - uma reflexão crítica sobre os vários domínios da vida e do poder veio a ser mais facilmente integrada “aos discursos sobre cultura do que sobre ‘exploração’” (2003, p.203).

Em 1976, em aula proferida no *Collège de France* sob o título *Genealogia e poder*, Foucault registra a “proliferante criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos” que se processam naquela década, referindo-se, dos mais familiares e mais sólidos, aos mais descompromissados gestos cotidianos, aspectos bem evidentes, sobretudo, nas ações que marcavam a contracultura naquele instante. As questões postas na mesa pelo *underground* (como também se tornou conhecida) parecem ter tornado inteligíveis muitos dos confrontos que vêm fazendo parte, segundo Foucault, da organização da sociedade moderna desde o século XVIII. Sociedade esta consolidada através de uma “rede produtiva que atravessa todo o campo social” (2006, p.169, 3, 8), capaz de compor uma tecnologia de poder mais barata e eficaz, pois que se afinava perfeitamente com a racionalidade exigida pelo capital.

Continuemos com Foucault: “As mudanças econômicas do século XVIII tornaram necessário fazer circular os efeitos do poder, por canais cada vez mais sutis, chegando até os próprios indivíduos, seu corpos, seus gestos, cada um de seus desempenhos cotidianos”. Falo, pois, de ardilosos mecanismos de que lança mão o poder na sociedade burguesa para fazer circular suas verdades, ou seus “aparelhos de

⁵³Expressão criada por Louis Althusser, com quem Foucault polemiza, e título de um de seus livros: **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1974. 121p.

saber”. Um sofisticado sistema que opera sem “armas, violências físicas e coações materiais”, por meandros onde o poder tomou formas diversas de soberania e se constituiu como um novo poder (2006, p.188, 214). Um poder que opera subliminarmente, segundo uma trama culturalmente constituída. Corpos constituídos de exercício do poder, disseminados, como o poder médico, são questionados pela adoção de medicinas alternativas, orientais e populares. O racismo costuma se firmar na intimidade, e a se esconder do espaço público. Foi precisamente por aí que a contracultura imiscuiu-se, minando as bases, ao que parece - por que não dizer assim - da estruturação desta rede de valores culturais e de suas conexões sociais, marcando, com isso, a contemporaneidade e a constituição da verdade pós-moderna, se assim se quiser.

A idéia de raça se materializa no corpo. À contracultura também não passou despercebida a dimensão do corpo no jogo de poder. Pode-se dizer que a partir daqueles anos vem ganhando acelerada naturalidade o direito à liberdade sobre o próprio corpo. Talvez, até, ele nunca tenha se expressado tanto. Isto pode ser exemplificado, ainda que à custa de certas visibilidades, pela ampliação do direito ao aborto nas sociedades ocidentais; no exercício do direito de impedir a própria gestação através do uso de anticoncepcionais (o caso da pílula, como ficou conhecido) e na mudança de atitude frente ao tabu da virgindade. Foi também, reconhecidamente marcante a adoção em massa de novos hábitos alimentares adquiridos a partir daqueles anos, e significativa a contestação dos conceitos de saúde e da qualidade de vida vigentes, muitas vezes, ironicamente postos contra a parede a partir da valorização de hábitos, técnicas corporais e valores típicos das culturas orientais, a exemplo da *yoga*, da macrobiótica, do *do-in*, da acupuntura etc. Pondo em xeque, inclusive, a religiosidade ocidental pela confrontação com outras maneiras de ver o mundo e as coisas. Além de promover uma outra relação com o meio ambiente, é claro.

A Foucault não escapa também como o corpo vem sendo formatado pela história, não apenas pelo ritmo exigido pelo trabalho, repouso e festa, mas como ele é “intoxicado” através dos hábitos alimentares e das leis morais. “O controle da sociedade sobre o indivíduo não se opera simplesmente pela ideologia [diz ele], mas começa no corpo, com o corpo”. A esta forma de controle ele chamou “bio-política”. Sobre este aspecto, aliás, ele radicaliza. Chega a dizer que “não é o consenso que faz surgir o corpo

social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o corpo dos indivíduos” (2006, p.80, 146).

“Ilê Aiyê, sua beleza se transforma em você...”⁵⁴”

3. O Ilê Aiyê e a dimensão cultural da questão racial

3.1. Uma nova negritude: deslocamentos culturais da ação política do Ilê

Além da dimensão de massa que marca os movimentos negros após o final dos anos 60, especialmente um aspecto merece atenção extra. Até aquele momento, grande parte da militância negra pautava-se por paradigmas construídos pelo branco e europeu. Até então ser negro era feio para grande parte da população, mesmo entre a chamada população de cor. Por todos os caminhos o negro lutava para ser igual ao branco.

Temos que ir além. Ou aquém, para sermos mais exatos. Estamos acostumados a pensar o racismo sempre no outro. Ou, o que é mais comum, do “branco” contra o “preto”. Fora de nós. E uma das características mais importantes da política que se inaugura com o Ilê talvez não tenha sido provocar a mudança de atitude no outro, como o fez em grande escala, mas, obter este resultado pelo fomento do orgulho da origem negra nos negromestiços baianos, sobretudo. Pois, é para esta população que se volta sua ação, alterando o próprio modo de representação de sua alteridade. “O *black is beautiful* só pôde acontecer no bojo de uma grande onda político-ideológica de mudança de visão que o negro tinha de si próprio”, observa Antonio Risério (2007, p.99).

Não resisto à tentação de citar o samba *Preconceito* de Wilson Batista e Marino Pinto, gravado em 1941. Uma pérola da naturalidade com que é tratada e incorporada a inferioridade de cor:

⁵⁴ *Um canto de afoxé para o bloco do Ilê* (Moreno Veloso e Caetano Veloso), canção gravada no disco *Cores Nomes*, 1982.

Eu nasci num clima quente
 Você diz a toda gente
Que eu sou moreno demais
 Não maltrate o seu pretinho
 Que lhe faz tanto carinho
 E no *fundo é um bom rapaz*

Você vem de um palacete
 Eu nasci num barracão
Sapo namorando a lua
 Numa noite de verão
 Eu vou fazer serenata
 Eu vou matar minha dor
 Meu samba vai, diz a ela
Que o coração não tem cor
 (*grifos nossos*)

Por tudo isto, o estímulo à elevação da auto-estima não deve ser subestimado. Sobretudo por ainda ser escasso o número de imagens que sinalizem positivamente para a negritude. O orgulho da “negrada” está associado à destruição de valores racistas, internalizados, enraizados também pelos próprios negromestiços, quando desvalorizam o que lhes associa ao fenótipo de origem negra e a uma estética para o seu tipo, escondendo-se ou diminuindo-se. O Ilê surgiu para modificar estes conceitos e valores. Com uma força cultural quase sem precedentes. Sem exagero, pode-se dizer que neste território ele impôs uma outra hegemonia política.

Hall chega a afirmar que a vida cultural “tem sido transformada em nossa época pelas vozes das margens”. Pois que resulta de “um novo tipo de política cultural” (2003, p.338). Desde então, em proporções gigantescas - próprias a uma sociedade de massa - ser negro está deixando de ser feio para amplas faixas da população. Isto tem especial força e peso em Salvador, onde os negromestiços ultrapassam os 80%.

Mesmo não enxergando em Fanon uma saída fora dos padrões eurocêntricos, nele encontramos muito dos fundamentos do que há de mais revolucionário e inovador nas estratégias anti-racistas que foram tomando corpo ao longo dos anos 70, quando politiza-se o campo cultural, ou culturaliza-se a política, como se queira. Este é bem o caso do Ilê Aiyê. Seu principal papel é mudar mentalidades e negociar politicamente outro lugar no mundo para o homem de cor, destacando outro senso estético. No *press release* distribuído pela assessoria de

imprensa do Ilê, destinado a divulgar suas ações no Carnaval de 2009 - quando completava 35 anos - consta uma reveladora frase quanto ao papel político a que eles se atribuem. Eles se apresentam como “um dos principais *agentes no resgate da auto-estima* (grifos nossos) e elevação da consciência da população negra da capital da Bahia”.

Veja-se o que diz Vovô⁵⁵ do Ilê na entrevista que nos concedeu em 14.11.2009:

O tema da nossa música educa. Os ensaios do bloco socializam, passam mensagens com mais força, na música e na poesia. Aqui a musicalidade sempre foi dirigida e positiva, falando do negro lindo, cheiroso, cabelo bom, de negrinho, negritude; que além de não feder é gostoso. Trabalhamos com informação e resgate da auto-estima. Orgulho de ser negro. Isto vai funcionando. Vai alterando estigmas negativos. Já fui chamado de alienado, tocador de tambor, e de falso africano até por negros.

Pode-se dizer, sem exagero, que o Ilê Aiyê ao interferir diretamente no jogo das aparências, altera seculares mecanismos de exclusão e classificação social que ao longo dos anos vêm regulando imagens e manipulando valores associados à aparência. Com isto, o Ilê expõe diferenças, ao mesmo tempo em que torna visível uma outra beleza. A beleza de um corpo e de uma história carregados de estigmas. Ao mesmo tempo em que delimita um território e marca uma posição de força, o Ilê fortalece a um enorme segmento social negromestiço, por meio do poder que lhe confere através de uma maior visibilidade que para ele conquistada.

Rita de Cassia Maia da Silva, em sua tese de doutorado: *O negro-espetáculo: o bloco afro Ilê Aiyê na resignificação e recepção da imagem do negro em Salvador* (2002) chega muito perto do que buscamos neste trabalho, não fosse a amplitude da dimensão que para a política aqui se persegue. O tema da sua tese tangencia o nosso em muitos pontos. Suas conclusões sobre o papel do Ilê são de nosso especial interesse. É grande a afinidade de nossa percepção, basta que se veja o que ela diz:

⁵⁵Antonio Carlos Santos, principal liderança do Ilê Aiyê em todos estes anos.

O Ilê Aiyê estabelece estratégias contra as crenças sociais reproduzidas em torno do estereótipo negro que foram incorporadas socialmente, conscientemente ou não, e que como consequência produzem, muitas vezes, uma espécie de autopreconceito (2002, p.168). Sua eficácia advém da sua independência em relação ao modelo eurocêntrico hegemônico (2002, p.226).

Para Silva, os espetáculos do Ilê têm o poder de romper o senso comum, de descolonizar sensibilidades – diplomaticamente reelaborando conflitos, ampliando concessões e afirmando diferenças através de estratégias de convivência e conciliação (2002, p. 52); fazendo, enfim, política com festa e exaltação à beleza. Está claro para ela que o Ilê questiona e transforma o poder instituído, ao redefinir a imagem do negro e a categorização de seus atributos; alterando o gosto comum e vários julgamentos a seu respeito. Ao conquistar visibilidade, o Ilê ajuda a reelaborar conceitos que produzem mudanças políticas na história e na realidade cotidiana, permitindo, como consequência, maiores condições de mobilidade social.

É Macalé do Ilê quem diz, em entrevista que nos concedeu em novembro de 2007: “o MNU acha que bater tambor não resolve nada. As ações e as mudanças estão acontecendo pelo tambor. Estamos conseguindo mudar a cultura e respeito pela liberdade religiosa”. O depoimento de Vovô não deixa por menos: “na Bahia a gente faz política junto com Carnaval. Só você fundar um grupo deste já é um ato político da zorra. Para o nosso dia a dia a coisa foi muito forte”.

O papel político da cultura não foi internalizado ainda por grande parcela do MNU. No filme sobre Abdias do Nascimento, cuja vida coincide com a história do movimento negro no Brasil, foram dedicados menos de trinta segundos à contribuição do Ilê Aiyê para a luta anti-racista no Brasil⁵⁶. Aos que tinham dificuldade de pensar a cultura no contexto da política, restava cunhar o clichê de esquerda festiva para aqueles que eles não conseguiam colocar no seu quadrado de militância.

Assumir a identidade negra, conforme sugere o Ilê Aiyê, significa, sem dúvida, uma profunda transformação individual de gigantescas proporções no campo social. Rita de Cassia está certa. O Ilê é “um vetor de produção de igualdade social” (SILVA, 2002, p. 65). Mas que resulta de uma negociação política. Sentir-se bonito e

⁵⁶ *Abdias Nascimento: memória negra*. Filme documentário de 95min. Direção e roteiro de Antonio Olavo. 2008.

bem com seu fenótipo, dando visibilidade a sua herança racial, é, em primeira instância, resultado de uma negociação política, inclusive consigo próprio, que se dá no campo estético, psicológico e cultural, e que repercute poderosamente no campo econômico e social. Modifica-se o gosto dominante através da reversão de valores hegemônicos (2002, p.218). Dito de outra maneira: promove-se uma revolução no campo simbólico e, com isto, alteram-se padrões sociais.

Apesar da habilidade com que as negociações sobre este assunto têm sido conduzidas, suas conquistas não se deram, nem se dão, sem algum nível de enfretamento social, variável segundo o contexto. Usar aquelas roupas, aqueles penteados, adereços, turbantes, torços e estampas foi uma ousadia ainda maior quando tentada na vida cotidiana, fora do Carnaval, para onde retornam as regras temporariamente suspensas durante a festa. Como ser diferente? A beleza negra exposta pelo Ilê cobra sua existência, sua visibilidade para além da festa, não há mais como ser camuflada. Por isto, rapidamente reverberou num campo social maior, marcando uma posição de força diante de valores hegemônicos, sobretudo por sintetizar o ideal de uma grande comunidade.

3.2 Questões da construção de uma identidade cultural

O processo de construção de identidades culturais é ambíguo por natureza. As identidades socioculturais naturalmente tendem a essencializar politicamente as diferenças. Ao mesmo tempo em que sua ação projeta um grupo social, ela também o introjeta. Ao mesmo tempo em que afirma, nega. Ao demarcar o seu território, delimita-o, também para si. Para negociar politicamente a identidade precisa circunscrever-se, dizendo quem é o outro, obrigatoriamente. Ou, quem são os outros. Não há como não reconhecer na construção do processo identitário aquelas mesmas características que, a nosso entender, Bhabha equivocadamente atribui ao estereótipo: misturado e dividido, polimorfo e pequeno, resultado da articulação de crenças múltiplas (1998, p.126).

O estereótipo apontado por Homi Bhabha como fundamental na estratégia discursiva do colonialismo, bem de acordo com o que vimos anteriormente, não é

ambivalente, nem mesmo ambíguo. O estereótipo não deixa dúvidas quanto a seus propósitos, ele é base para a dominação. As regras de dominação não podem deixar margens à dúvida, em tese não deve haver possibilidade de outras interpretações. A sutileza com que é engendrada a lógica que se sustenta no estereótipo não o torna ambíguo. O estereótipo não deixa dúvidas, está verdadeiramente carregado de sentidos pejorativos, tal qual acabou vindo a conotar a palavra clichê – seu significado primeiro. Ele foi introjetado nas sociedades coloniais (negromestiças), é verdade, e continua embasando estratégias de hierarquização, individuação e marginalização (BHABHA, 1998, p.105-127).

Por outro lado, a ambigüidade, que não está no estereótipo, está invariavelmente presente nos processos de construção das identidades culturais, indistintamente. Esta nos parece ser a confusão que Bhabha faz. Não é a suposta ambivalência do poder do discurso do estereótipo que “exige uma reação teórica e prática” para desmontar os *processos de subjetivação* que ele torna possíveis (1998, p.106). Não basta alterar a base econômica, é preciso que ela corresponda a uma outra base moral e intelectual. É esta a questão. Mas, ele tem razão quando nos cobra outra compreensão das relações entre o discurso e a política, que perturbe dogmas e moralismos quanto a opressão e a discriminação (p.126).

Para contestar o estereótipo será sempre preciso delimitar seu raio de abrangência, de uma maneira que seja capaz de deixar claro aonde sua eficácia dominadora incide, e a quem realmente atinge e reprime. Isto significa que também será preciso expor a identidade a que está associado. A investigação se complica bastante quando se constata que não existe uma linha demarcatória bem definida, nem nunca uma identidade só em cada ator social. Isto para não dizer que ela é extremamente mutável. Mais nebuloso ainda fica o assunto, quando se constata que identidade é muito confundida com estereótipo. “Negro” pode ser identidade ou estereótipo. E as duas coisas ao mesmo tempo. Mas, apenas o estereótipo não se constrói sem a identidade, mesmo que a estereotipando.

A idéia de “raça” não escapa desta ambivalência quando é tomada como base para a identificação de um grupo. Não é à toa que o mesmo Bhabha se refere à “articulação da diferença” como algo contido na “fantasia da origem e da identidade”

(1998, p.106). Com uma complicação a mais. Operar com a idéia de “raça” legitima-a, social e cientificamente, não alterando, por conseguinte, a lógica que lhe dá sentido: aquela que “articula a diferença e a divisão” (1998, p.124).

Toda identidade, portanto, demanda a diferença. Ao refletir sobre esta questão, Hall chama a atenção para os perigos de “essencializar a comunidade” no confronto com o racismo. A pura diferença somente pode acontecer se segregada. As sociedades diaspóricas e pós-modernas estão marcadas ao mesmo tempo pela hibridação e pela diferença. Por uma dupla demanda: por igualdade e diferença. Esta ambigüidade faz com que a luta pela diferença transite nas vizinhanças de um “fechamento étnico”. Todos, em realidade, somos étnicos, porque traduzimos um lugar. Mas, no mundo contemporâneo, conforme nos diz Hall, as diferenças são exponencialmente “fragmentárias” e os “repertórios despedaçados” (2003, p.83). Tudo isto exige novas ferramentas para lidar com a diferença e a identidade. Uma sociedade somente pode ser multicultural se for de mais de um grupo. A diferença não pode ser absoluta. “Em um contexto maior a particularidade é uma relação com os outros. Ela é pautada por limites quanto ‘ao que não são’” (2003, p.85).

Apesar de todos estes desafios e incongruências, Hall busca uma saída. Ele fala de uma “lógica do acoplamento” (2003, p.334). Que burla a “essencialização da diferença” e constrói uma lógica para a diferença, recusando o raciocínio binário e excludente, e substituindo o ‘ou’ pela possibilidade de um ‘e’. Pois para ele, a essencialização naturaliza a diferença, confundindo “o que é histórico e cultural com o que é natural, biológico e genético” (p.345). Hall diz que através de “uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos pela inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir” (p.345). Destacar o cidadão como negro inevitavelmente “o coloca em seu lugar”, dizia Fanon (2008, p.46). Para ele, citando Sartre, a negritude deve ser assumida como um caminho para “uma sociedade sem raças” (2008, p.121).

A postura política assumida pelo Ilê Aiyê o coloca no centro desta discussão. Não se pode negar que o Ilê Aiyê se distinguiu e se distingue por racializar a discussão, ainda que a sua grande novidade esteja na dimensão estética de sua ação anti-racista. O foco na beleza da raça negra, que necessariamente tinha que estar fora dos

padrões eurocêntricos, marca e distingue a personalidade do Ilê ainda hoje. Foi precisamente esta conjunção que fez com que ele se notabilizasse como pioneiro diante de outros blocos de negromestiços e afoxés.

Não se pode desconhecer que o Ilê tem se destacado, entre outras coisas, também por ser um bloco que não permite a entrada de brancos nos seus quadros. Neste instante a demarcação de uma identidade o aproxima de posturas que fortalecem o racionalismo herdado do modelo de primazia racial norte-americana, muito reproduzido pelo MNU: a identidade forjada na fantasia da pureza racial, fomentadora de slogans como: 100% negro. Mas, não há como escapar, para dar visibilidade à beleza da negritude é preciso destacar aqueles traços que são identitários do fenótipo, aquela parte que lhe é bem própria e que a tem feito discriminada, aquela parte, enfim, que a distingue do outro. A dialética identitária está fundada nesta contradição.

Neste, e noutros aspectos, o Ilê não pode ser tratado como padrão mais representativo da maioria dos blocos afro. Estes se estruturam majoritariamente fora da bipolaridade, como conclui Sansone (2004, p.34). Também não há como não concordar com ele que um misto de simpatia, aproximação e sedução com o “outro” se conformam com mais precisão com aquele modo de ser que principia com o Ilê (2004, p.290), e que predomina nas relações que a maioria dos outros blocos afro mantém. Seus estilos valorizam a miscigenação e o hibridismo. Neste aspecto, principalmente, eles se diferem quase radicalmente do Ilê.

Como se vê, na prática, parece não ter havido entre seus seguidores uma disposição de fazer igual. Estão mais próximos de atitudes de recusa ao “sistema” assumida pela juventude, através do uso de meios coloridos e alegres, com total desrespeito a símbolos de *status* e hierarquização social e racial. Se destacando por um ecletismo radical, com significativa valorização das diferenças e muita abertura para o outro. O que se delineou a partir do Ilê, portanto, apesar do desenho formalmente sectário, está mais próximo da cordialidade, quase sempre praticada em clima de paz e amor. A Sansone isto não escapou também. Para ele, a ‘reafrikanização’ da Bahia “mostra que um novo uso dos símbolos negros internacionais não precisa ser automaticamente associado a um aumento da polarização racial nos moldes norte-americanos ou do noroeste europeu” (2004, p.34).

Além da reverberação positiva do gesto inaugurador do Ilê, temos que reconhecer que nenhum de seus sucessores é tão marcadamente anti-racista, ou pelo menos é tão associado como tal. E isto se deve, sobretudo a esta opção radical. O Ilê optou por demarcar um território e conviver com as ambigüidades identitárias mencionadas a pouco. Aquela juventude negromestiça queria protestar contra os aspectos em que se sustenta o racismo. Isto só se mostrou possível pela inversão de valores, pela valorização destes mesmos aspectos. Uma atitude diferente dificilmente produziria o mesmo efeito sobre a institucionalidade racista.

3.3 Um ser forjado na penumbra

Esta é “uma história que se passa na penumbra”, diz Fanon (2008, p. 43). Que, além de fazer parte de um “inconsciente coletivo” - entendido como algo cultural - enclausura a todo aquele em quem está evidente o fenótipo do negro de origem africana, como se nele pudessem estar gravados valores. O que aqui se destaca está internalizado em um jeito de ser, em uma visão de mundo; se reproduz com muita naturalidade e de uma maneira bem sutil. Bem nos interstícios das relações sociais, de forma subterrânea, e em níveis epistemológicos que gravam profundamente o jeito de ser do homem de cor no Ocidente. Este racismo silencioso, que antes de ser econômico, se realiza moral e ontologicamente, não é uma exclusividade brasileira, como faz pensar Kabengele Munanga (1996, p. 217), ele se instalou onde o europeu andou colonizando, e assumiu matizados diversos, segundo cada contexto e cada processo histórico, inclusive na África.

O que aqui se estuda, pois, está além da subordinação material. É produto não apenas de uma estrutura econômica, mas também cultural, que simultaneamente lhe dá sentido e a possibilita. A liberdade econômica não dá ao negro a garantia de libertar-se da inferioridade identificada com a epiderme. Ela não é suficiente. O assunto demanda uma revolução cultural. Não é de outra coisa que deve estar falando Munanga

quando diz que “a questão racial não se resolve com a mobilidade social” (1996, p. 223).

A questão está tão fortemente enraizada em nós que também exige uma revolução no campo individual, não apenas do outro com quem se compara, mas, também do próprio negro. Esta construção ideológica engendrada em nossas relações sociais há séculos, está encravada - de diversas maneiras e intensidades - na alma do negro. Ele próprio precisa se convencer que é um semelhante. É disso que fala Kabengele Munanga quando diz que “o esforço para alcançar o branco exigia total auto-rejeição” (1986, p.32). Estamos falando, mais precisamente de um enorme complexo de inferioridade, instalado na alma do negromestiço ao longo de alguns séculos de subjugação racial. É contra este tipo de vileza ocidental em relação ao negro que, com a sutileza que o tema exige, brada e esbraveja Frantz Fanon. O que ele registra em livro é também um depoimento, lhe vem de dentro. É a experiência vivida de um negro da Martinica, empenhado em ajudar seus semelhantes a superar o medo que está encravado no homem de cor. Em grande medida, libertar o homem da cor. Por isto mesmo, fez questão de lembrar que também “o embranquecimento da raça foi e é uma preocupação do negro” (2008, p.59). A preocupação em “clarear a raça” para reduzir as discriminações sobre os futuros descendentes de uma família, como estratégia de sobrevivência, sempre esteve presente na maioria das famílias de cor brasileiras.

Sartreanamente, Fanon fala que o negro vive em “uma zona do não ser” (2008, p.26), que convive com um “complexo psicoexistencial” (2008, p.29), internalizando um arsenal de inferioridades em função da estigmatização de seu fenótipo. Como se o fenótipo fosse um defeito físico que definitivamente o condenasse a ser diferente e inferior por toda a vida, justificando sua auto-escravização. Para ele, o negro está envenenado pela representação que se faz dele: “a civilização branca, a cultura européia, impuseram ao negro um desvio existencial” (2009, p.30), exigindo dele uma verdadeira cruzada em sua vida interior para libertar-se dos arquétipos que lhe foram impostos. Quando consegue alcançar uma situação social melhor, quase sempre o negro o tem feito através da negação de seu ser. Um status mais elevado, em geral, tem coincidido com uma maior integração com o modelo europeu. O que, em última instância, tem significado esconder-se como negro, pois que sua avaliação será quase sempre feita segundo seu maior grau de assimilação. A regra vem sendo tornar o mais

invisível possível seus traços fenotípicos. Dele se esperando um comportamento contido e servil.

Até certo tempo atrás, era possível se ouvir com certa frequência alguém dizer que certa pessoa de cor escura era admirável, e por isso devia ser qualificado como um “negro de alma branca”, ou mesmo porque “sabia o seu lugar”. Quem, com mais de quarenta anos neste país, não chegou a ouvir frases como essas, e, veja-se que, naturalmente pronunciadas como elogios? Naturalmente dizia-se até, que por aqui o racismo não existia porque o negro sabia qual era o seu lugar⁵⁷. A internalização de um sentimento de inferioridade reduz o ser, diminui o sujeito e o cidadão pela raiz.⁵⁸ É este tipo de sentimento que em grande medida assegura a manutenção de condições distintas no trabalho e nas relações pessoais; urdidas em função da cor e da condição social do cidadão.

Não é de outra coisa que está falando Joaquim Nabuco no trecho de sua obra (*Minha formação*) musicada por Caetano no disco e canção título *Noites do Norte*: “a escravidão permanecerá por muito tempo como a característica nacional do Brasil”⁵⁹. Nabuco dizia que não basta acabar com a escravidão, era preciso destruir a sua obra. Muitos registraram opiniões de que as marcas das relações escravistas nos demandariam muito tempo para apagá-las de nosso jeito de ser, tamanho enraizamento se fez em nossas relações socioculturais. Sem a subversão desta lógica não há garantia de condições iguais para todos os matizes. É, pois, neste território, onde a ação das entidades que nascem e florescem após o Ilê, parecem ser mais eficazes. Mudando sensibilidades, sentimentos, opiniões, pontos de vista, posturas, visões de mundo, hábitos, costumes, valores, gostos, fortalecendo o sentimento comunitário entre os negromestiços baianos. Promovendo, enfim, a “descolonização das mentes e dos povos da diáspora negra”, como disse Hall (2003, p.336).

Muito do que se disse pode parecer esdrúxulo aos olhos de hoje, principalmente porque seus efeitos são sutis e não se mostram tão visíveis, pois caíram no lugar comum e ainda estão impregnando nosso jeito de ser, deixando marcas tão

⁵⁷ Quem nunca ouviu frases como estas: “ele é preto, *mas* é gente fina. É bicha, *mas* é boa gente”?

⁵⁸ A gagueira, por exemplo, típica em larga faixa da população mais pobre, e o olhar rebaixado, não são sinais de recalque e inferiorização introjetados.

⁵⁹ Caetano Veloso. Canção originalmente gravada no CD *Noites do Norte*. Universal Discos: 2000.

profundas, que livrar-se delas parece que ainda vai exigir muito esforço de todos. Pensamentos de superioridade racial sempre justificaram a pilhagem de outros povos e indivíduos. Foram tão eficazes em seus discursos, esses europeus, que conseguiram tornar difícil a um não europeu não alimentar coletivamente um sentimento de inferioridade.

3.4 Um sentimento coletivo de inferioridade

Durante muitas décadas, as elites e as intelectualidades das novas nações latinas da América, reproduziram um sentimento de inferioridade e incapacidade de constituir uma nação, herdado de idéias eurocêtricas e racistas que nos moldaram principalmente a partir do século XIX. A bem da verdade, isto ainda não se modificou de todo. Ainda é muito forte o *complexo de vira-lata* cunhado por Nelson Rodrigues diante da baixa-estima dos brasileiros e do sentimento de inferioridade alimentado por uma grande maioria de incrédulos quanto às possibilidades de o Brasil ter competência para ser um campeão mundial e dar certo como nação. Também não é para menos.

Ironicamente nossa história está marcada por utopias de lugar (por uma ilha chamada Brasil, pela possibilidade de um Novo Mundo e a de sermos “o país do futuro”), que teimam em convir ao lado de uma longa tradição de desigualdade social, insistentemente a nos demonstrar que ainda falta muito para sermos uma nação onde todos delas se orgulhem como cidadãos. Muitas vezes nos fazendo duvidar de nossa capacidade. Vivemos esta ambigüidade cotidianamente. As piadas que fazemos de nós mesmos são saudáveis enquanto exercício crítico, mas também estão carregadas por um sentimento de inferioridade herdado de um ponto de vista eurocêntrico, insistentemente congelando nossa história como nação que não deu certo.

São muitos os exemplos. Quem há cem anos se espantaria com as reflexões de Euclides da Cunha sobre a mestiçagem? Quando ele, influenciado por aquelas idéias que a Europa nos presenteava, toma como certo - olhe que já no iníciozinho do século passado - em um clássico como “Os sertões”, que:

A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. [e prossegue] Ante as conclusões do evolucionismo, *ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior (grifos nossos)*, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso (2000, p.267).

Nações mestiças estão sempre, por isso, destinadas a ocupar uma segunda classe no trem da história. Sem direito a mudar de categoria, por uma fatalidade biológica de formação. Assim pensava também uma esmagadora parcela de nossa *intelligentsia*. Ainda hoje, aliás, é muito forte a imagem e o sentimento de que o Brasil não é um país sério. Um país onde a corrupção é endêmica e a manutenção da pobreza e ignorância são estruturantes.

Mas nem todos aceitaram, nem aceitam, aquelas verdades eurocêntricas. Mesmo naquela época. Porém, eram uma minoria, e poucos lhe davam ouvidos. Tanto que, Manoel Bonfim (2000) continua, de certa maneira, um ilustre desconhecido, mesmo que reeditado e discutido, como vem acontecendo nas últimas décadas. Na mesmíssima época em que é lançado *Os Sertões* (1902), ele publica *A América Latina: males de origem* (1905). (“Males de origem” é um subtítulo muito revelador do que se está falando, além de naturalmente impactante). Um livro sintonizado com seu tempo, pode-se dizer, destinado a contestar as teses que condenam as nações latinas a um segundo plano por serem mestiças e a pensá-la como um conjunto de novas nações. Um autor que dialoga com Nietzsche, Comte, Tolstói, Darwin e Zola, para se ter uma idéia. Nele, Bonfim discorda das interpretações que estavam fazendo do evolucionismo de Darwin autores que defendiam a idéia de eugenia, e que a desenvolviam como se pudesse haver um ser vivo mais adaptado que outro⁶⁰. Àqueles pensadores ele rebate afirmando que sobrevivem mais facilmente não os mais fortes, mas, sim, os animais com maior capacidade de agregação. Sem rodeios, ele afirma que a célebre teoria das raças inferiores “não passa de um sofisma abjeto do egoísmo humano, hipocritamente mascarado de ciência barata, e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes” (2000, p. 796).

⁶⁰Ver Maturana, H. R. ;Varela F. J. *A árvore do conhecimento*: as bases biológicas da compreensão humana. Editora Palas Athena: São Paulo, 2004. p.127.

Mas, mesmo Manoel Bonfim, com a clareza que tinha da questão, consegue se livrar dos marcos teóricos do pensamento eurocêntrico. O seu *A América Latina* é um livro recheado daqueles mesmos ideais de progresso que marcam o pensamento da época. Nele ainda vemos o caráter ser associado à raça. Vemos índios e negros serem associados a um conjunto de aspectos negativos, tais como inconsistência de caráter, leviandade, imprevidência, indiferença pelo passado, inaptidão para o progresso, etc. (2000, p. 789), apesar de serem todos facilmente superáveis pela educação (p.794), diga-se de passagem. Ainda assim, a partir dele a mestiçagem começa a deixar de ser sinônimo de degeneração.

3.5 O eurocentrismo e a questão racial no Ocidente

Mesmo os mais despóticos governantes demandaram alguma razão que lhes justificassem e lhes legitimassem para além da força física. O domínio do conhecimento é o alicerce do poder. Até para se escravizar um povo é preciso superioridade intelectual.

Ainda que só posteriormente o eurocentrismo tenha sido fortalecido por idéias de eugenia que viriam a justificar o tipo de sociedade colonialista que se inicia no século XIX, em paralelo à escravidão, um modelo eurocêntrico de organização social toma corpo nas Américas, fazendo prevalecer sua forma de interpretar e expressar o mundo.

Com o fim da escravidão a questão racial passa para o primeiro plano, substituindo as razões religiosas na argumentação dos poderosos. Como se a colonização pudesse explicar-se por um processo de seleção natural. Gradativamente, a dominação européia foi tornando corriqueira uma suposta superioridade da raça branca, de tipo europeu, que ainda se mantém viva no senso comum até os nossos dias e que foi e tem sido a base do racismo como o conhecemos hoje. É a estigmatização do “outro” que vai justificar uma certa superioridade econômica, política e cultural do europeu. Com o fim da escravidão a nova ordem veio acompanhada de uma ideologia que

legitimava a dominação colonizadora do capitalismo, no momento mesmo em que este se apoderava da produção - pela industrialização, e tornava-se hegemônico, demandando um trabalhador livre, mais barato, mais facilmente “enquadrável”, e consumidor.

Assim se fez, e ainda se faz. Essa lógica continua fincada em fortes raízes de nosso cotidiano, permanentemente institucionalizada e mantida por uma ampla rede de relações sociais e de poder, enraizada na linguagem verbal, gestual, em hábitos, anedotas, publicidade; e de uma forma mais ampla, em nossos costumes e valores. Dito de outra maneira: sedimentada no universo da cultura, apesar de tudo o que já se conquistou neste terreno.

Frantz Fanon é uma referência sobre o assunto. Ele não apenas discute, também denuncia como ainda é forte em nosso cotidiano a reprodução da lógica que associa o branco ao rico, ao inteligente e bonito. Como modelo a ser seguido. Ele enfatiza que para o preto, ficaram reservados arquétipos contrários, e carregados de negatividade. Pois que ao preto está associada, por exemplo, a idéia de miserável, selvagem, feio, malvado, sujo, ignorante e analfabeto; e, também, é claro, a de ser forte e potente sexualmente, como convinha, dentro daquela lógica, a um animal ou a um ser humano de segunda categoria, a quem estava reservado o trabalho braçal (2008, p.147).

No Ocidente, especialmente nas ex-colônias ibéricas, a palavra assimilação resume com clareza o sentido da aculturação que permanentemente tem procurado aproximar o negro do padrão europeu. Visível não apenas na avaliação cotidiana que se faz das características fenotípicas, mas também na do vestir-se, falar, movimentar-se, comportar-se, pentear-se, etc. É sintomático que, ainda hoje, os negros considerados mais lindos sejam quase sempre aqueles que mais se aproximam daquelas características fenotípicas idealizadas, estética e culturalmente, por padrões eurocêntricos, formatados, pelo que se sabe, desde os gregos. E que tornam muito difícil para o homem de cor, até hoje, elaborar seu próprio visual e conviver com o seu corpo.

Fanon se dedicou a elucidar a dimensão cultural da questão racial do negro, aspecto central em nosso estudo, muito mais ainda neste capítulo, sobretudo por sua afinidade com o campo de ação política a que o Ilê Aiyê se permitiu naqueles anos de

ditadura militar. Mais especificamente em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), originalmente uma proposta de estudo em psiquiatria, Fanon concentra sua atenção em aspectos psicológicos e culturais da condição social do negro no chamado mundo ocidental. Ele estava convencido de que para eliminar o racismo, não basta vencer a questão no campo econômico, é preciso que isto também aconteça intelectualmente, no universo da cultura; dos costumes e valores. O negro não é produto apenas de uma dominação econômica, mas também de toda uma *estruturação psicológica*, como dizia. Tamaña certeza o fez afirmar que “só uma interpretação psicanalítica pode revelar as anomalias afetivas” em questão (p.27).

É a negociação simbólica, a negociação de valores, que determina o lugar que ocupamos no mundo. Os atributos que possuímos, conquistamos, permitimos, ou que nos foram impostos, são culturalmente construídos. Por estarem convencidos disto é que o eurocentrismo e suas representações são o tema central de Ella Shohat e Robert Stam em “Crítica da imagem eurocêntrica”. Dizem eles que a análise de seus efeitos é algo indispensável para se entender e negociar as subjetividades contemporâneas (2006, p.33), motivo porque determinaram-se a “desmontar o discurso eurocêntrico”, a que qualificam como “um mau hábito epistemológico” (2006, p.19,20). Eles percebem o quanto o eurocentrismo é algo endêmico em nossa sociedade, tamaña a força com que o identifica incorporado ao senso comum, e como faz parte de nossa educação e pensamento, permanentemente negociado com uma naturalidade tão grande que nem o percebemos. Shohat e Stam destacam que “é precisamente na esfera popular que o eurocentrismo tem sua base principal, fundada na vida cotidiana” (2006, p.27).

Como ser diferente? Podemos nos perguntar. Mas como, se este é o nosso ponto de vista? A cultura européia sempre foi hegemônica entre nós, mesmo quando ela se apresenta como norte-americana. Afinal, de onde mais expressivamente cultivamos a história, a língua, a literatura, a filosofia, a ciência, a arquitetura, o urbanismo, e também a religiosidade? Além de ideais de democracia e liberdade. Por estes meios engendrou-se a “superioridade européia” em nossas relações cotidianas e em nossa formação.

Parafraseando com Shohat e Stam, cabe aqui perguntar: não foi o europeu que dividiu o mundo em Ocidente e Oriente, nominou a África, como se não fosse

Ocidente, definiu-se centro do planeta através de Greenwich, tornou o Oriente mais e menos distante de si, inventou o novo mundo e o continente americano, fazendo valer suas verdades, sua “racionalidade” e seu modelo civilizatório a todos de todos os cantos da Terra? Verdade é que com tanta naturalidade encaramos estes fatos, que quase nunca nos questionamos sobre suas implicações sobre nós.

Inegável que a experiência do genocídio dos judeus na segunda grande guerra praticamente retirou do primeiro plano as ideologias racistas exercitadas no Ocidente até então. Mas não as erradicou. No caso específico da população marcadamente negróide, muito sangue ainda foi preciso derramar para que fossem historicamente possíveis os movimentos anti-racistas do final dos anos 60. Mesmo diante de um longo caminho pela frente. Renato da Silveira, em ensaio dedicado a analisar o papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental, intitulado *Os selvagens e a massa* (1999) também está convencido de que a grande dificuldade que temos em erradicar o racismo vem do seu alto grau de institucionalização. Segundo ele, ainda que quase não mais se defenda posturas racistas e que uma postura anti-racista esteja institucionalizada em todas as áreas que operam a formação das mentalidades, há um racismo, que ele chama de primário, que está impregnado no cotidiano de várias partes do mundo e que continuamos a reproduzir quase sempre de forma silenciosa.

Este racismo, muito bem estruturado, enraizado e urdido no século XIX, não se sedimentou displicentemente, ele é produto da positividade de uma ciência e teve a capacidade de tronar-se majoritário e hegemônico, especialmente entre as elites e a intelectualidade ocidental da época. A nossa ciência, aliás, como hoje a reconhecemos, se organizou impregnada por ideologias racistas. Ironicamente, tudo isto aconteceu naquelas décadas em que o pensamento científico se firmava no Ocidente, substituindo grande parte do pensamento religioso na busca por uma explicação mais “racional” das coisas do mundo, momento em que a ciência tornava-se “a força do Ocidente”, se apresentando como um projeto de hegemonia planetário.

O racismo científico foi “um trabalho sistemático de numerosos especialistas a serviço de (ou afinados com) uma política de conquista e subordinação, provedores de modelos éticos, valores cívicos e aspirações coletivas [...], fator

estruturante da ordem ocidental”, conclui Renato da Silveira (1999, p.93). Entravam em cena a racionalidade capitalista, o pensamento iluminista, a revolução industrial, um alto índice de urbanização, o positivismo e os ideais de progresso; a consolidação dos estados nacionais, as reformas do ensino - que afastavam o clero e atraíam a ciência - em nome de uma nova sociedade, cuja missão civilizadora cabia ao homem branco de tipo europeu. “Tudo cientificamente comprovado: a superioridade racial, cultural, religiosa, moral, artística, política, técnica, militar e industrial” (p.92). As demais raças foram “cientificamente apresentadas como refratárias ao progresso, supersticiosas, ignorantes, rotineiras, irresponsáveis, infantis, preguiçosas, despóticas e até mesmo animalescas, imorais e sanguinárias” (p.95).

3.6 Estado, mestiçagem e brasilidade

Somente com o governo Lula, começamos a ver a cultura passar a ser vista como argamassa de um povo, a ser operacionalizada, como política pública, em sua dimensão antropológica, plural e democrática. Embora o Ministério da Cultura tenha nascido - não por acaso - em paralelo ao processo de redemocratização do país. Até 2002 ele era “a cereja do bolo”, um adereço para a ação do Estado. Diga-se de passagem, a nossa parte mais bem adaptada ao neoliberalismo que marcou as duas primeiras décadas deste período. Nossa política cultural vinha sendo desenhada por um grupo seletivo de empreendedores privados, via leis de incentivo.

Já a política cultural que herdamos da ditadura estava toda ela voltada a potencializar o turismo e a vender uma “boa imagem” do Brasil. Era uma política inserida em uma lógica desenvolvimentista (SANTOS, 2005, p.79). Feita de cima para baixo, com se diz coloquialmente de uma ação autoritária e sem participação popular. Ainda hoje encontramos um bom retrato da consequência deste tipo de política pública, na maioria das prefeituras brasileiras a cultura é um apêndice da política de esporte e turismo, e, quase sempre, é apenas a promotora das festas.

Culturalmente, desde os anos 30 - especialmente após o movimento modernista e o lançamento do livro *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre - passamos, muito gradativamente, a nos orgulhar da mestiçagem. Ou pelo menos, a começar a vê-la não mais como algo que nos diminuía. Foi somente naqueles anos que começamos a buscar um lugar para o patrimônio cultural de origem africana. Ampliava-se em nós um sentimento de brasilidade, a busca por elementos de nossa nacionalidade e a formação de uma consciência nacional.

Em termos de política pública, datam daí o Ministério da Educação e Cultura, que nasce 1930 com o nome de Ministério dos Negócios da Educação e Saúde Pública, o Instituto Nacional do Livro – INL, o Museu Nacional de Belas Artes, o Sistema Nacional de Teatro e o Iphan – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (antigo Sphan). Fato é que com Freyre passamos a nos orgulhar da diversidade, e a visualizar a possibilidade de vivermos uma democracia racial, por não cultivamos o ódio racial, e por já sermos majoritariamente mestiços. Mas, é verdade também que só bem recentemente, com o País preste a se tornar a quinta maior economia mundial, é que começamos a ver quase destruído em nós o conhecido “complexo de vira lata”, denunciado por Nelson Rodrigues.

“Somos um país mestiço”, foi uma palavra de ordem muito repetida na 2ª Conferência Nacional de Cultura, realizada em março deste ano (2010). Este pensamento tornou-se hegemônico, não porque ele é de Estado, ou uma ideologia de nossa elite, virou um consenso nacional, uma das marcas de nossa identidade, que se afina e se choca com nossa institucionalizada vergonha de termos preconceito de cor⁶¹. E que não se confunde com democracia, bom que se diga. Poucos brasileiros negariam a existência de discriminação racial. Poucos também reconheceriam ter preconceito de cor (SCHWARCZ, 1998, p.181).

Mas não é nesta direção que segue a análise de estudiosos como Jocélio Teles dos Santos. Para ele, “recorrer à idéia de que somos por tradição um povo mestiço implica em deslocar a explicitação negativa de preconceito para um valor positivo de

⁶¹ Ironicamente, antes de o MNU passar a operar a partir deste ponto de vista, o movimento negro tinha um jornal editado por Abdias do Nascimento teve uma coluna escrita por Nelson Rodrigues intitulada *Democracia racial*.

intercâmbio inter-raciais” (SANTOS, 2005, p.109). Do mesmo modo, para Muniz Sodré, para ele a mestiçagem, enquanto *ethos* de transigência tem servido como filtro ao poder, além de apagar arestas. É com esta idéia na cabeça que Sodré chega a radicalizar afirmando que o sincretismo “aprisiona as singularidades” (1999, p.127). Pergunto: ser uma nação sincrética não seria o máximo de nossa singularidade?

A miscigenação é, sem dúvida, uma poderosa inimiga da segregação racial. Em outras palavras: a miscigenação, de fato, destrói a segregação racial, pela raiz. A mestiçagem desconcerta o discurso da alteridade. Gilberto Freyre sabia disto. Ele chega a afirmar, em *Sobrados e Mocambos*, que a miscigenação, a seu modo, amaciava os “antagonismos entre os extremos” (2000, p.184). A polarização simplifica nossa realidade. Todo pensamento que se funda na racialização desestrutura-se diante da mistura. São excludentes entre si.

Sansone, no trecho abaixo, ilustra muito bem com que naturalidade se processa no cotidiano o mascaramento da negritude e a nossa dificuldade de operar com a polarização racial:

Um homem que seria simplesmente ‘negro’ nos Estados Unidos ou no Canadá pode, no Brasil, ser *negro* durante o Carnaval e ao tocar ou dançar samba, *escuro* para seus colegas de trabalho, *moreno* ou *negão* para seu parceiros de copo, *neguinho* para a namorada, *preto* para as estatísticas oficiais e *pardo* na certidão de nascimento (2004, p.77).

Apenas por um viés de pensamento maniqueísta (e nisto, em geral, os marxistas foram pródigos) podemos entender ideologia como ocultamento do real. Este é um ponto de vista etnocêntrico, se crê possuidor da verdade, único a perceber a realidade das coisas. Ideologizar, não fosse a redundância, deveria significar a falsificação do pensamento, não fosse a imprecisão. Esta compreensão das coisas, não considera que todo ato humano está carregado de carga simbólica, cheio de idéias, opiniões, e visão de mundo, portanto, de ideologia. O ideal, posto à prova, de fundação de uma democracia racial é resultado de uma negociação culturalmente urdida, feita a muito custo, e por muitas gerações de brasileiros comprometidos com justiça social e

princípios democráticos. Ela nunca foi, verdadeiramente, uma política de Estado. Reduzi-la a mito é simplificar ao extremo o seu sentido em nossa formação.

O ideal de uma democracia racial está umbilicalmente associado à busca por uma superação dos conflitos raciais. Não é uma falsa consciência. Não é um palavrão. É empobrecê-la, inverter o seu sentido, supor nela um compromisso em disfarçar o conflito. A política de Estado, que conhecemos hoje, reconhece a discriminação e procura combatê-la criando órgãos, secretarias especiais, programas afirmativos e ações que possam ajudar a minimizar as desigualdades associadas à cor e ao fenótipo.

Nestes últimos anos a democracia racial tem sido apresentada pelo Estado como ideal que ainda não temos, mas que acreditamos chegar a conquistar, como poucos povos do planeta, pois trazemos em nossa bagagem histórica um passado e um presente cheio de intensos processos de intercursos étnicos. Foi o Estado na pessoa do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso quem instituiu por decreto o dia 20 de novembro como o Dia da Consciência Negra. A questão racial exige uma mudança de mentalidade da sociedade civil como um todo, outra sensibilidade; outra cultura, enfim, para que o racismo se altere desde a intimidade ao consenso geral. Sua mudança depende do que está impregnado em nós e que naturalizamos no nosso comportamento cotidiano.

Para Jocélio Teles dos Santos (2005), o poder estabelecido tem “incorporado” a população negromestiça em seu discurso, tem fortalecido o discurso da negritude, legitimando a brasilidade de manifestações culturais apropriadas e recriadas em grande parte por populações marcadamente originárias da África, como é o caso do samba, do futebol, da capoeira, do Carnaval, do candomblé e da culinária. Para ele, a relação dos menos poderosos com os mais poderosos esta marcada, basicamente, por dois momentos. Um momento de tensão e outro de apropriação, ou incorporação, ou absorção, como ele costuma nominar.

A idéia de cooptação e da capacidade devoradora e aniquiladora do mais forte ou do poder público nos persegue (SANTOS, 2005, p.144). Este tipo de raciocínio não nos permite visualizar vitórias e avanços na guerra de posição travada no campo da cultura, onde, os conflitos são permanentemente negociados e acomodados segundo um

jogo de força difícil de entender se preso a um raciocínio que só permite dois lados: o de vencido e o de vencedor. Diz o negociante experiente que o negócio é bom quando é bom para os dois lados. É por isto que para Santos a criação do Parque Histórico Nacional de Zumbi só cabe com um ato que visou diminuir a referência exclusivamente negra do gesto (2005, p.95). Uma incorporação do Estado. Não lhe passa pela cabeça que esta é uma vitória e um reconhecimento do papel que as populações vindas da África exerceram sobre nossa formação. Ela é uma acomodação de valores consensuados. Zumbi e o Quilombo de Palmares são símbolos conquistados no campo dos valores e da moral; produtos, aliás, de muita refrega bem desleal. Uma história que não seja vista desta maneira será apenas a história dos poderosos. A hegemonia é um processo de negociação política que se dá no campo cultural.

O primeiro brasileiro possivelmente nasceu mesmo entre 1500 e 1501, e logo já começou a formar a chamada população natural. A idéia de brasilidade somente toma corpo entre nós alguns séculos depois. Brasileiros eram os que viviam do Brasil. Como bem chama a atenção Moniz Sodré (1999), brasileiro era quase uma profissão, com o mesmo sufixo *eiro* de pedreiro, carpinteiro, etc. Não bastasse isto, muitos brasileiros se sentiam verdadeiramente portugueses.  ramos uma col nia. Sem personalidade própria.   de se pensar que não houvesse muita razão para que os daqui se pensassem enquanto na o.

A proclama o da independência p s na ordem do dia a essencializa o do estado-na o. Solu oes autóctones imediatamente passaram a ser idealizadas.  cones em torno de índios, araras e grandes matas já significavam, mas beiravam a exóticos símbolos de incivilidade. Naquela época a mestiçagem foi apontada como característica central das identidades nacionais de quase todos os países latino-americanos. Resultado de um processo civilizatório. Uma tentativa de reforçar a constru o de uma unidade a partir de uma homogeneidade étnica e cultural.   boa a compara o com as observa oes de Stuart Hall sobre o caráter híbrido dos países do Caribe: “A distin o de nossa cultura é manifestamente o resultado do maior entrelaçamento e fusão, na fornalha da sociedade colonial, de diferentes elementos culturais africanos, asiáticos e europeus” (HALL, 2003, p.31). Mas a soluço da mestiçagem não pareceu muito apetitosa para uma elite fundamentalmente centrada em valores europeus e ainda assentada na escravidão.

Ao que tudo indica, foi apenas diante da proximidade com a república, independência política, do rompimento definitivo dos laços com Portugal e, principalmente, da abolição legal do uso do trabalho escravo que a sociedade brasileira passou a se pensar mais profundamente como tal e a adotar largamente topônimos tupiniquins. São desta época as primeiras grandes obras dos que a interpretaram e, em grande medida ajudaram a inventar o Brasil.

A jovem república, no entanto, não incluía a população ex-escrava, que era a imensa maioria, investida de prerrogativas constitucionais e sem um lugar na tessitura social brasileira. Sem cidadania, para ser mais exato. Ao negro estava reservado um lugar inferior na escala social. Um lugar marginal. Em seu primeiro sufrágio, que, como se sabe, não era tão universal assim, votavam apenas os homens, e se fossem alfabetizados. Na época este eleitorado não totalizava 10% da população. Fração esmagadoramente branca. Das mulheres, nem se fala, estavam explicitamente fora. Elas eram ainda mais subumanas, como se vê.

Nos anos 30 aparentemente a mestiçagem deixa de ser um “mal de origem”, especialmente fortalecida pelos estudos de Gilberto Freyre, como vimos, e por um contexto que tinha um Estado Novo, ávido por um discurso nacional capaz de construir uma liga identitária para todo o país, em meio a tanta heterogeneidade. É neste momento que se fortalece a idéia da união das três raças, pela inclusão do negro. Funda-se aí “o mito da etnicidade brasileira”. A mestiçagem passou efetivamente a ser valorizada como uma importante singularidade do Brasil, simultaneamente fortalecendo-se a idéia de um país capaz de construir uma democracia racial. Um país sem distinção de origem, credo e cor.

Mas o fato é que mesmo o discurso da mestiçagem parece não ter conseguido escapar do racismo que tem permeado nossas relações sociais. Até porque, sob o guarda-chuva da mestiçagem cabe um matizado sem fim de singularidades. Embora se saiba que a imensa maioria de brasileiros é mestiça, o *amorenamento* que o discurso hegemônico da mestiçagem representa, tem tido, em parte, como antítese, o “branqueamento da raça”. Está contida ainda nela a idéia de que somente por uma aproximação com o ideário branco e europeu o brasileiro se habilitaria a construir uma

civilização; baseada, em grande parte, no fato de que o “atraso e a ignorância” da cultura negra jamais a possibilitariam. No imaginário brasileiro a alteridade africana foi sendo hegemonicamente formatada como sinônimo de debilidades físicas e morais. Incapaz de construir uma civilização (BONFIM, 2000). A miscigenação não foi capaz de mudar este estado de coisas, eliminar a hierarquia construída com base na superioridade branca. Ela não tem ainda, efetivamente, significado democracia étnica e cultural. A mestiçagem não significa a aceitação do negro.

Muniz Sodré chama a atenção para aspectos muito importantes dessa questão (2003). Conciliação e síntese fazem parte do jogo das diferenças. A “mestiçagem” é um destas sínteses conciliatórias de conflitos e diferenças étnicas e culturais, que tem incorporado peculiaridades, mas, apenas aquelas fundamentadas na proximidade fenotípica ao modo europeu. Foi por muito tempo ainda um pensamento convencido da “superioridade” da contribuição branca nesta mistura.

O fato é que gradativamente fomos deixando de ter vergonha de ser mestiço. Não se pode esquecer que a celebração da mestiçagem em Freyre foi claramente uma resposta brasileira ao segregacionismo americano e ao fascismo europeu. Um posicionamento político frente à questão recheado de valores éticos e morais, como não poderia deixar de ser (DUNN, 2006, p.39). Aquele que pode ser apontado como o grande responsável por inaugurar no Brasil um pensamento positivo em relação à mestiçagem (Gilberto Freyre), capaz de pôr por terra as bases daqueles sentimentos de inferioridade racial de que estamos tratando, é precisamente aquele que é considerado o principal autor das teses que deram sustentação ideológica aos discursos de que vivemos em uma democracia racial - freqüentemente responsabilizados por ajudar a manter as desigualdades raciais no Brasil (FREYRE, 1975).

A mestiçagem tem sido tratada como se fosse um mito, e não uma característica nacional, estatisticamente comprovada. Largamente ampliada quando se leva em conta que no Brasil o mestiço claro se considera branco, e que, em grande medida, por isso exatamente, se reconhece socialmente branco. Quase sempre se esquece que miscigenação não é sinônimo de democracia, nem elimina conflitos de interesses.

Ironicamente, hoje em dia, a mestiçagem tem sido vista por muitas facções contemporâneas do movimento negro organizado como algo que escamoteia a questão racial negra. Vale citar Sansone, quando se refere aos traços definidores do atual movimento negro organizado:

Este período assistiu ao surgimento de um novo movimento negro, que vê como sua principal tarefa desarticular a idéia de que o Brasil é uma democracia racial. Para esses ativistas, o Brasil, que vive um sistema racial baseado num *continuum* de cor, deve ser reinterpretado segundo um divisor claro nos moldes da cor (negros *vs.* brancos). (2004, p.99).

É verdade que somos um país sem endogamia racial e sem guetização identitária. Apesar disto, a desigualdade social no Brasil, baseada na cor da pele, tem sido continuamente legitimada através dos mecanismos de reprodução das representações sociais brasileiras, mantendo a população negromestiça quase sempre em situação desfavorável. Fato este, facilmente verificável nas estatísticas e nos índices que formam o IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) do brasileiro.

4. Tramas e atores da política inaugurada pelo Ilê Aiyê.

É fato, as manifestações anti-racistas contemporâneas na Bahia foram marcadamente lideradas por negromestiços que alcançaram uma melhor posição na escala social, sobretudo como consequência de uma melhor colocação no mercado de trabalho, conquistada graças ao acesso que tiveram à educação. Sem dúvida, as lideranças dos principais blocos afro fazem parte de uma “elite intelectual”. Esta é uma característica comum a todos aqueles que foram entrevistados, destacados representantes de intervenções políticas notabilizadas a partir do Carnaval. João Jorge, presidente do Olodum; França, presidente do bloco Os Negões, Alberto Pita⁶², fundador e diretor-presidente do Cortejo Afro; e Vovô e Macalé, respectivamente presidente e diretor fundadores do Ilê Aiyê, vêm de famílias onde predominou a valorização do estudo como mecanismo de ascensão⁶³. Todos eles foram estimulados por familiares a seguir nos estudos “para ser alguém na vida”. Alberto Pita, em seu depoimento, chega a destacar uma hierarquia do território, diz que eles “eram uma elite do lugar. Em todo bairro pobre de Salvador há uma elite do lugar. São os melhores do lugar. Laje [na construção] sempre foi um sinônimo de status”.

Todos estudaram em instituições públicas de ensino de muito boa reputação, especialmente na época em que estiveram fazendo o segundo grau. Alguns deles estudaram no Severino Vieira, outros na Escola Parque criada por Anísio Teixeira (Centro Educacional Carneiro Ribeiro), outros na Escola Técnica Federal do Barbalho, atual CEFET. Especialmente nos anos 60 e 70 estas instituições de ensino, ao lado de outras como o Colégio Central e o Colégio de Aplicação da Universidade Federal da Bahia - UFBA se destacavam em Salvador por atingirem certo grau de excelência. Sintomático do prestígio que tinham estas escolas é a atração que também exerciam sobre as classes de maior poder aquisitivo. João Jorge e França, que estudaram no

⁶² É o mais novo de todos eles. Cinco anos mais novo que vovô. Nasceu e se criou no Largo do Tanque, bem próximo do ambiente de onde surgiu o Ilê. Os seus irmãos eram amigos de Apolônio e de outros fundadores do Ilê Aiyê. Foi diretor de arte do Olodum por 15 anos. Fez trabalhos, sobretudo criando estampas e roupas, para o Filhos do Congo, Apaches, Guarani e Malê. E é autor dos versos “O Olodum tá hippie, o Olodum tá reggae, o Olodum tá pop, o Olodum pirou de vez”.

⁶³ Vovô assim se expressou ao ser entrevistado: “minha mãe me deu consciência da negritude e da necessidade de estudar”.

Severino Vieira, localizado no bairro de Nazaré, valorizada área urbana naqueles anos, onde ainda costumam predominar moradias de pessoas com pele mais clara, destacaram nas entrevistas concedidas por eles, que foram exceções em suas salas de aulas, quanto à cor de pele e ao fenótipo mais negróide. A valorização dada ao ensino pelas famílias destas lideranças era tão forte que elas muitas vezes patrocinavam grandes deslocamentos para que seus filhos o conquistasse em melhor qualidade. Outro entrevistado, o conhecido militante baiano Raimundo Bujão⁶⁴, mais ligado à fundação do Movimento Negro Unificado, mas também muito afinado com os ideais simbolizados pelos blocos afro, se deslocava, em sua adolescência, de Itapoã, onde morava - a mais de vinte quilômetros do centro da cidade - para estudar no Liceu de Artes e Ofícios na Sé. E, na juventude, para estudar no Severino Vieira. Assim eles dominavam o Centro da cidade, assim eles o conheciam melhor e iam se adestrando nas artes de demarcar seu território.

Estes personagens de nossa contemporaneidade são precisamente pessoas que superaram estereótipos construídos com base no fenótipo e na aparência, fixados à população negromestiça; pessoas que foram gradativamente deixando para trás em sua formação pessoal os estigmas desqualificadores, institucionalizados em nosso senso comum. Sansone chega a ponderar que “a visibilidade deste grupo [por si só, já] subverte a maioria das interpretações que associam a pobreza à negritude” (2004, p.275). O ideário da superioridade racial se sustenta na imagem de feiúra associada às características do tipo negróide, mais próximo do macaco e de tudo o que não é civilizado, associando o negro a uma preguiça inata, a uma inteligência dolente e burra; o que, naturalmente o tem tornado sinônimo de irresponsável, de ladrão, bêbado, arruaceiro, debochado, mal-cheiroso e etc. Pessoas como Pelé e vários astros negros americanos são ícones de subversão desta lógica. Cedo, os atores sociais em questão perceberam que não bastava “o estudo”. Aqueles pontos de vista estavam ainda mais que hoje fortemente institucionalizados em nossa cultura nos anos 70. É quando a militância na luta contra o racismo passa a ser central em suas vidas. É certo que a

⁶⁴ Nascido Raimundo Gonçalves dos Santos, conhecido na militância como Bujão. É um dos fundadores do PT em Salvador. Tem mais de três décadas de militância no Movimento Negro Nacional. Atualmente é integrante do Coletivo Nacional de Combate ao Racismo do PT, representando a Bahia e parte do Nordeste. Membro da Comissão Política do Novembro Negro, que reúne: Abam, Fórum de Entidades Negras da Bahia, Unegro, Araketu, Fórum Nacional de Mulheres Negras, Mundo Negro, Asaba, Asseba, Conen, OAB/BA, CUT/BA e CEN.

ascensão social com base no conhecimento e em uma maior formação educacional destrói muito dos estigmas elencados. Mas estava claro também que para não se anularem teriam que assumir uma nova postura. Contra todos os fantasmas que rondam os mencionados estigmas eles tiveram e têm ainda muito pelo que lutar. Educação é tecnologia, somente quem a detém pode disputar certas frações do poder.

A maioria deles concluiu o nível superior, mesmo que numa idade mais avançada. Embora também a maioria tenha entrado no mercado de trabalho muito cedo. A possibilidade de uma boa remuneração em função de uma grande demanda pela qualificação técnica precocemente adquirida, e a necessidade de sobrevivência, obrigou a alguns destes jovens de origem humilde a renunciar uma formação de nível superior, ou a protelar a sua formação educacional. Muito cedo, muitos deles foram atraídos por um emprego no Pólo Petroquímico de Camaçari, que estava, naqueles anos, se implantando na Bahia. As biografias de João Jorge, Vovô e França, presidentes de três dos mais destacados blocos afro do momento em Salvador, exemplificam muito bem esta história: todos eles foram “funcionários do Pólo”.

Quanto mais me aprofundava nas pesquisas necessárias a uma melhor compreensão do que buscamos elucidar aqui, mais consistente ia ficando a constelação de referências intelectuais que marcaram aqueles jovens mobilizados para dar vida ao Ilê Aiyê nos anos 70. Cem por cento dos entrevistados fizeram questão de mencionar a forte influência sobre eles exercida pela atitude daqueles que nos Estados Unidos se posicionavam e lutavam por direitos iguais para brancos e pretos. É recorrente a menção à influência americana, especialmente de Martin Luther King, Malcolm X, Angela Davis e aos Panteras Negras. E muito mais a James Brown e à *soul music*, e ao Jackson Five num discreto segundo plano. Mas também ao *Black Power*, e ao *black is beautiful*. Ao rock e à luta pelos direitos civis. A um conjunto de manifestações político-culturais, enfim, que somadas a outras tantas manifestações no campo da sexualidade, da relação entre gêneros e com o meio ambiente, por exemplo, fortaleceram uma atitude contracultural, que se internacionalizou, sobretudo entre os jovens ocidentais; certamente facilitadas pelo contexto histórico e pelo gigantesco avanço das telecomunicações e, conseqüentemente, da indústria cultural. Nenhum daqueles que entrevistei deixou de mencionar estas referências acima. Foram unânimes em seus depoimentos, tanto aqueles que criaram o Ilê, quanto aqueles que naquela época

estiveram de algum modo engajados às lutas anti-racistas negras, muitos deles hoje responsáveis pela gestão de tradicionais blocos afro de Salvador ou comprometidos com o movimento negro. Todos, hoje, cinquentões, diga-se de passagem.

Fica evidente, não só pelo nome (contra a cultura), que todas aquelas temáticas geralmente associadas à contracultura demandam uma radical mudança de valores, pois exigem uma outra atitude intelectual e ideológica. Mas não é apenas para este aspecto que se quer chamar a atenção, ou seja, ao fato de serem contra *o sistema*, o estabelecido, mas ao fato de atuarem politicamente a partir da cultura, ao fato de terem elegido este campo de atuação para em sua ação política. É isto, aliás, o que parece haver de mais revolucionário nos movimentos sociais que marcaram o final dos anos 60. Eles devem ser tratados como uma tomada de posição. Pois são, em síntese, fatos políticos que cobram mudanças no campo cultural, que repercutem no campo social, econômico, e no campo psicológico e estético, como idealizou Fanon.

Para significar a preponderância americana sobre eles, Lino de Almeida, importante liderança do movimento negro na Bahia, em um depoimento/balanço da negritude contemporânea de Salvador, numa mesa redonda sobre racismo no Brasil, na sede do Bloco Afro Os Negões, em março de 2006 - três meses antes de vir a falecer de câncer - reduz sobremaneira o impacto da independência dos países africanos naqueles anos iniciais de reorganização liderados pelo Ilê Aiyê. Alberto Pita, também falando a respeito do assunto, ao ser entrevistado, afirma não existir naquela época muita discussão sobre a descolonização da África. O referencial cultural americano era mesmo central na formação daquelas mentalidades.

Foi isto também o que disse Vovô do Ilê sobre o assunto, em entrevista que nos concedeu:

Os jovens negros tinham uma influência muito forte do movimento negro americano. Da musicalidade, da maneira de se vestir, da estética, enfim. Foi este sentimento que nos motivou a criar um bloco onde só negros pudessem participar. Naquela época, blocos como os Internacionais e os Corujas não tinham negros, que não fossem na bateria ou carregando alegorias.

As influências americanas de que estamos tratando remonta a anos bem anteriores. Remonta à difusão do *rock'n roll*, música de negros americanos, valorizada por jovens brancos nos anos 50, insatisfeitos com o *american way of life*. Remonta também aos *beatniks*, e fundamentalmente a uma seqüência de acontecimentos que tem seus momentos mais significativos e de maior impacto entre 1967 a 1972, anos de transformações contraculturais. A questão racial efervescia. Nestes anos, além dos nomes mais freqüentemente citados, e mencionados acima, destacaram-se muitos outros americanos como ícones daquela negritude que nascia. Nomes como o de Sidney Poitier, que fez um filme de muito sucesso sobre a questão racial em 1967⁶⁵ e foi o primeiro ator negro a ganhar o Oscar como ator principal em 1963; os dois atletas negros norte-americanos Tommie Smith e John Carlos que no pódio cerraram os punhos, fazendo a saudação dos Panteras Negras (*Black Panther*), na Olimpíada de 68, em protesto contra a segregação racial⁶⁶, Cassius Clay e Jimi Hendrix, são alguns bons exemplos também. O ano de 1971 foi declarado pela ONU como o *ano internacional contra o racismo*. Em 1973, numa ação ainda muito tímida, a capoeira é reconhecida como esporte nacional.

Os grandes ícones brasileiros daquela juventude foram quase sempre personalidades midiáticas, fortemente marcadas por esta cultura americana de que se está tratando. Zózimo Bubul, Dom Filó, Gilberto Gil, Cassiano, Gerson King Combo, Jorge Ben e a Banda Black Rio, são alguns dos mais significativos. Tim Maia e Toni Tornado⁶⁷, chegaram a viver alguns anos nos Estados Unidos da década de 60.

Certamente a independência de países da África que mais impactou sobre nossa gente, especialmente a de cor, foi a dos países africanos de língua portuguesa. E

⁶⁵ *Adivinhe Quem Vem Para Jantar (Guess Who's Coming to Dinner)*.

⁶⁶ Em protesto, diante das câmeras de TV, abaixaram a cabeça enquanto o hino nacional americano estava sendo executado. Após o que foram expulsos da delegação americana e do evento.

⁶⁷ Toni Tornado, hoje ator global, fazendo quase sempre papéis secundários em novela e seriados, autor do funk *Podes Crer, Amizade*, sucesso até hoje em bailes *black* Brasil afora e interprete da canção BR-3, de Antonio Adolfo e Tibério Gaspar, vencedora do V Festival Internacional da Canção (FIC), em 1970, cantor pioneiro do soul e *funk* à moda brasileira, é um caso curioso de perseguição política por questão racial. Saiu algemado depois de ter cerrado os punhos durante participação na apresentação da presidente do júri, Elis Regina, quando ela cantava *Black Is Beautiful*, dos louros Marcos Valle e Paulo Sérgio Valle, durante o VI FIC. Uma canção que tem versos como: "Hoje cedo, na rua Do Ouvidor/Quantos brancos horríveis eu vi/Eu quero um homem de cor/Um deus negro do Congo ou daqui/Que se integre no meu sangue europeu". Também porque tinha gravado no peito a tatuagem de um sol, símbolo dos Panteras Negras, entre outras atitudes consideradas ofensivas à tranqüilidade do país, foi convidado a dele se retirar.

isto só aconteceu depois do fim da ditadura de Salazar em Portugal. Guiné Bissau e Cabo Verde tornaram-se independentes em 1974, e Angola e Moçambique em 1975. Anos em que já estavam dadas as bases de estímulo para a iniciativa de se criar um Ilê. Fundado em 1974 para desfilar no Carnaval de 1975. Isto, no entanto, não torna insignificante o papel mobilizador daqueles acontecimentos, nem o processo de descolonização da África, mais fortemente marcante na década passada. Eles caíram como lenha perfeita para aquela fogueira. Os blocos afro voltavam-se para a África. Voltar-se para as origens africanas fazia parte de suas motivações. E de seu diferencial. Razão por que, não há exagero quando se chama de “reafricanização” todo aquele processo histórico conduzido por jovens negromestiços do Recôncavo da Bahia. Este, aliás, é um aspecto definidor do novo formato que se inaugura com o Ilê. Até então, os negromestiços baianos se reuniam para participar do Carnaval, ou vestidos de índios, quase sempre americanos, ou organizados em torno de blocos de embalo, arrastão e afoxés. Este último se organizava em estruturas muito presas a tradições religiosas, ainda que de origem africana, mas que, ainda assim, mantinha uma postura tímida em relação à sua africanidade e mais ainda em relação à questão racial. A diáspora de povos da África foi também um processo de “desafricanização” dos escravos e seus descendentes.

Antônio Jorge Victor dos Santos Godi, ou simplesmente Godi, professor universitário, ator, diretor de teatro, compositor e militante da negritude baiana, nascido e criado no bairro do Tororó, onde viu e viveu a criação e consolidação do bloco Apaches do Tororó, personagem atuante de toda esta histórica recente da Bahia que buscamos estudar aqui, assim reflete sobre o assunto em ensaio sobre o surgimento dos blocos afro a partir da mobilização exercitada nos blocos de índios:

Os recentes blocos de índio e blocos afro chamam a atenção, pela contemporaneidade de seus equipamentos simbólicos, na utilização eficiente dos avanços tecnológicos e releituras inusitadas dos símbolos da indústria de comunicação de massas. Tudo isso visando a afirmação de uma determinada singularidade étnica, que evolui de uma assunção travestida nos blocos de índios para uma assunção explícita nos blocos afro (GODI, 1991, p.51).

Na entrevista que nos concedeu Vovô sintetiza a novidade que trazia o Ilê como muita clareza e lucidez. Ele lembra que “já existiam blocos de negros”, o que eles

não tinham era conotação política: “o Gandhi não tinha conotação política”, resume Vovô. Certamente a radicalidade da política posta em prática pelo Ilê é tamanha, que faz Vovô pensar assim da política do Gandhi. E Macalé complementa: “queríamos um bloco que não fosse de índio, piratas, nem de mortinhas; um bloco diferente, baseado no negro americano, mas pensamos também no negro africano. Queríamos a força dos Panteras, onde todos os negros usam Black”. E complementa Vovô: “nós sabíamos que seria polêmico. Havia a ditadura. Nós fomos chamados de vermelhos. Poder negro foi o primeiro nome pensado, mas fomos aconselhados a não adotar este nome”.

Em minhas pesquisas sobre a criação do Ilê e sobre o que motivou aquela atitude, consegui identificar quatro pessoas de especial ascendência sobre os jovens que fundaram e fizeram acontecer o Ilê. Importantes intelectuais orgânicos deste processo. São eles: Mãe Hilda, Clyde Morgan, Mário Gusmão e Radovan Borojevic. Mas, rigorosamente, são cinco. O quinto ficou assim de fora porque sua posição guarda certa ambigüidade. É Macalé. Ele aqui aparece transversalmente. Era mais velho, mas ainda era um jovem. Ao mesmo tempo era mais vivido e exercia forte influência sobre o “grupo de comando”, como chamou Radovan aos que estavam mais imediatamente ao lado de Apolônio e Vovô. Ironicamente estes personagens são produto de contextos radicalmente bem diversos. Por isto mesmo, atuaram diferentemente sobre aqueles jovens. A história os uniu porque tinham pontos em comum, ainda que vividos com intensidade diversa e de diferentes maneiras. A questão racial era uma das mais significativas delas. Especialmente Clyde, Mário e Radovan tinham em comum as fortes marcas da contracultura em suas formações intelectuais.

Uma frase de Clyde, na entrevista que me concedeu, exigiu a minha atenção para o último destes nomes citados: Radovan. A frase foi esta: “A casa de Radovan foi a sede da revolução”. Lá, Clyde afirma que ouvia músicas africanas modernas (*African Pop*) e que foi lá que ele conheceu, além de outras pessoas ligadas ao Ilê, Vovô e Macalé, que, junto com Apolônio, formaram o núcleo central de sua criação. Este nome já havia aparecido bem incidentalmente no pioneiro livro de Antonio Risério, *Carnaval Ijexá* (1981). Ali, nas últimas linhas de um capítulo que trata da criação do Ilê, ele conclui, abusando mesmo da redundância, revelando algo bem revelador e cobrando uma reflexão: que havia um “iugoslavo, criado na França”, que haveria trabalhado como geógrafo em Salvador, chamado Radovan, e que teria sugerido o nome do Ilê Aiyê

(1981: 46). No filme *O Anjo Negro da Bahia* – de Élfon Rosário (2005), sobre Mário Gusmão, há um depoimento de Vovô que o coloca ao lado de Radovan como fonte de conhecimento e referências intelectuais significativas para o Ilê. “Mário estava no Ilê desde o início. Junto com Macalé⁶⁸ e Radovan, pessoas que davam informação”. Foi na casa de Radovan que Macalé e Vovô ouviram Fela Kuti⁶⁹ pela primeira vez, e o que havia de mais atual na música africana pop.

Foi assim que ficou evidente a necessidade de obter um depoimento de Radovan. Quase um desconhecido, não fosse sua rica biografia em outras áreas da atividade humana. Não foi difícil encontrá-lo. Clyde Morgan havia dito que ele era um cientista francês. No Google encontrei Radovan professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), a um ano de sua aposentadoria compulsória por completar 70 anos, e uma das maiores referências no país em células tronco do coração. Através do e-mail fornecido pelo Currículo Lattes, obtive dele a confirmação e disposição de me conceder uma entrevista em Petrópolis, onde reside. Como se vê, ele não é um geógrafo, ele é um biólogo. Radovan Borojevic é diretor do programa avançado de Biologia Celular Aplicada a medicina da UFRJ. Curioso que ele tenha sido homenageado com os títulos de Doutor *Honoris Causa* pela UFBA e Cidadão Soteropolitano pela Câmara de Vereadores, sem que em nenhuma destas ocasiões se tenha mencionado esta sua fundamental participação em algo que muda o rumo da história baiana de maneira tão radical. No dia da seção de entrega do título na Reitoria da UFBA todos foram surpreendidos com a “invasão” alegre do Ilê lhe homenageando.

Clyde é, desde 1987, professor e, atualmente, diretor artístico da companhia Sankofa African Dance and Drum Ensemble, da Universidade Estadual de Nova York, na pequena cidade de Brockport. Mantém apartamento em Salvador, onde costuma passar alguns meses todos os anos, e onde me concedeu uma longa entrevista.

⁶⁸ Macalé dos Santos, 60 anos, ator, dançarino, capoeirista e produtor cultural. Atuou no cinema em *Zumbi*, *Chico Rei*, *A Dama do Cine Xangai*, e bem recentemente no filme *Besouro* (2009), interpretando o Mestre Alípio, aquele que passa os fundamentos para o protagonista.

⁶⁹ Nigeriano, classe média, filho de uma ativista feminista e de um pai professor, militantes da luta anti-colonialista. Estuda música em Londres, onde viveu de 1958 a 1963, e onde cria uma banda que executa, segundo ele, um som *Afrobeat*. Volta para a Nigéria em meados dos anos 60. Em 69 grava seu primeiro disco e vai aos Estados Unidos, onde se impregna pelo movimento *Black Power*.

Mário faleceu em 20 de novembro de 1996. Mas, graças ao esforço criterioso de pesquisa de Jeferson Bacelar, muitos aspectos importantes de sua história foram organizados e tornaram-se acessíveis através da biografia que dele publicou (2006).

Vejam, primeiramente, as conexões de Radovan com todo este processo histórico que estamos estudando. Embora seja fenotipicamente um branco, tem uma sensibilidade aguçada para a questão étnica. Nasceu croata - filho de pai sérvio de origem bósnia e de mãe croata - onde viveu até os dezoito anos, sentindo a discriminação na pele por ser de uma tradicional etnia da Bósnia. O que o fez nunca sentir a Iugoslávia como pátria e a sentir-se um estrangeiro em casa. Falando sobre o assunto, ele ilustra a situação declarando ter sido tratado na Croácia como foram os judeus pelos alemães durante o nazismo. Vir da Bósnia era mais violentamente qualificador na Croácia do que nunca ter sido verdadeiramente um cidadão francês, mesmo possuindo esta naturalização. O desconforto desta situação o fez migrar para a França entre 1959 e 1960, e lá viver, em seus primeiros anos, como um andarilho *beatnik*. Fato curioso e ilustrativo. Ele diz que “viviam como mendigos, como hippie americano”, e que levava “uma vida totalmente paralela à sociedade”. E que era um tipo de “*beatnik* introspectivo”. Neste período esteve cantando em uma banda que fazia shows em casas noturnas. Mesmo antes do *Flower Power*, ele diz que já era paz e amor. Foi, pois, com esta turma que ele primeiramente se identificou na França.

Mas as afinidades de Radovan com a questão não se encerram por aí. Ele era alguém que havia sentido com muita força o impacto do Maio de 68 na França. E, isto lhe acontece a menos de um ano de vir viver por aqui. Naquele ano ele estava concluindo um doutorado na Universidade de Paris, defendendo uma tese sobre mecanismos celulares de regeneração. Mais uma vez os ventos contraculturais interferem no seu caminho. No final dos anos 60 o vento foi muito mais forte. Levava uma vida toda “bem traçada”, bem como mandava a tradição de sua família. Seu bisavô, seu avô e seu pai foram acadêmicos. Ele diz que Maio de 68 o “sacudiu”. Que tinha “um lado de contracultura, de proibido proibir” que “internalizou” com muita força, num espaço de dias. A resposta tinha vindo com o vento⁷⁰.

⁷⁰ Referência à canção *Blowin' In The Wind*, de Bob Dylan, um hino da época. “The answer, my friend, is blowin' in the wind, the answer is blowin' in the Wind”.

Em maio de 68 Radovan estava no meio da confusão:

Morava no centro da muvuca. Na época estava muito envolvido com meu doutorado. Tudo o que era mais careta e quadrado possível. O Maio chegou como algo inesperado e surpreendente. No meu ambiente estudantil eu não tinha nenhuma relação com as áreas humanas. Chegou como uma surpresa, muito interessante porque mexia comigo. Mostrou-me que havia outro mundo. Abriu-me os olhos.

Com tudo isto, entretanto, Radovan não teve como não se decepcionar com o dia seguinte ao Maio de 68. Para ele, um mês depois de tudo, quando se reorganizava a vida na academia, as discussões mais essenciais caíram no campo das questões materiais de sobrevivência e colocação no mercado de trabalho. “Pensava-se prioritariamente no bolso”. Não era isto que ele via como contracultura. A visão que ele tinha da contracultura estava totalmente associada com a valorização de uma vida alternativa, e à margem. Ter comemorado seu aniversário de 20 anos com mendigos embaixo de uma ponte de Paris é citado como exemplo deste espírito.

Mais uma vez o espírito aventureiro o predispôs a vir para o Brasil, três meses depois de concluir seu doutorado, novembro de 1968, em cumprimento ao serviço militar obrigatório francês, depois de obter a cidadania francesa. Quando chega à Bahia, em 1971, Radovan já tinha completado 30 anos. Ele e Clyde têm a mesma idade e chegaram à Bahia no mesmo ano. Eles eram, aqui no Brasil daqueles anos, *agentes a serviço da contracultura*. Neste ano em curso, portanto 2010, os dois completarão 70 anos. Quando chegaram a Salvador Vovô tinha apenas 15 anos. Era um menino, mas que já organizava passeios ao Litoral Norte, junto com Apolônio, que era da sua mesma faixa etária, e com Macalé que já tinha mais de 20 anos. Estamos falando de três a quatro anos antes de o Ilê desfilar na avenida.

Quando o Ilê vai para a avenida, Radovan, Clyde e Mário já eram homens maduros. Vovô ainda não tinha 20 anos. Alafiju, o nome de santo que Clyde recebe, significa pai. Mário era o “tio” de todos. Dos muitos epítetos identificados para qualificar Mário⁷¹, a imagem mais forte que fica é a de ser uma referência intelectual,

⁷¹ Eis uma pequena coleção dos mais significativos: oráculo, referencial, pilar, arquétipo, exemplo de luta, pai ancestral, consciência negra, mago, mito, símbolo, entidade, resistência, luz, inteligência, sabedoria...

especialmente para a juventude baiana dos anos 70, e para a juventude de Ilhéus⁷², onde esteve morando, nos anos 80. Uma espécie de liderança espiritual contemporânea, um Babalaô de seu tempo.

Logo nos primeiros anos Radovan conheceu Clyde Morgan e passou a freqüentar ambientes e a relacionar-se com pessoas ligadas à dança. Quase um ano depois de chegar à Bahia, Radovan faz amizade com Macalé, que conhece dançando em um espetáculo de grupo folclórico baiano (Olodumaré II) que lhe haviam sugerido para melhor conhecer o “folclore” local. “Eu tinha muito contato com Macalé. Um dançarino deste grupo. Minha referência era ele”. Os irmãos dele, Vovô e “toda uma turma ai em volta”, por sua vez, passam a freqüentar a sua casa, levados por ele mesmo: Macalé.

Bastou um final de semana em Itapoã com seus novos amigos para ele achar muito mais interessante aquela Bahia, àquela sociedade de amigos e colegas médicos que se encastelavam em clubes e em reuniões muito familiares. “Achei que o mais interessante na Bahia era a sociedade negra”. É ele mesmo quem diz que neste aspecto não foi nada original, seguiu os passos de muitos outros estrangeiros, como Pierre Verger, Carybé, e o próprio Clyde Morgan. Encantou-se por este novo mundo. Muito “rico” e “agradável”. Passou a freqüentar candomblés. Passou a ir aos “bairros de Salvador”. Conheceu Mãe Hilda, mãe de Vovô e grande liderança do Curuzu, como se sabe. Mas, apesar de demonstrar respeito e admiração por ela, freqüentou outros candomblés, especialmente aqueles que lhes foram apresentados por Ieda Alves, amiga que trabalhava na Bahiatursa – empresa de turismo do Estado da Bahia, e por Pierre Verger. Deles, o que mais freqüentou foi o Axé Opô Afonjá, casa de santo de “Mãe Estela de Oxossi”, uma das mais respeitadas Iyálorixás de Salvador. Onde Clyde é Ogã, ou seja, pessoa de elevada posição na hierarquia da Casa. Bom destacar que, costumeiramente, uma bem articulada e capilar rede de Ogãs ajuda a legitimar e dar sustentação política e prestígio aos terreiros. Eles têm a importante missão de zelar por seu Ilê, sua casa de santo.

⁷² Encaminhado por Jorge Amado, no início dos anos 80, Mário passou a ensinar inglês, teatro, e a se envolver com o candomblé e blocos carnavalescos locais. Formou uma geração de atores e levantou a auto-estima da negrada. Trabalhou como produtor, diretor, ator e fez “trabalho de cidadania”, com o disse o ator Jackson Costa no filme *O Anjo Negro da Bahia* – Élson Rosário (2005).

Estas preferências não deixaram de lhe render críticas. “Isto me criou alguns embarços”, disse Radovan Borojevic. Eram jovens e negros em sua maioria. A composição daquele grupo incomodava. “Este mal estar que eu sentia na atitude de meus colegas médicos em função de minha convivência com uma sociedade pobre, culturalmente outra e acompanhado por amigos pretos, me incomodava muito. Havia clubes e blocos que excluía negros. Isto fazia com que a questão racial fosse recorrente em nossas conversas”. Antes de ir para Salvador desfilou no Salgueiro, Carnaval do Rio de Janeiro, e foi, por isto, também repreendido pela Marinha.

Somente depois que chega ao Brasil é que Radovan Borojevic começa a ir à África. Inicialmente ele havia sido designado para desenvolver estudos sobre os recursos naturais marinhos brasileiros junto à Marinha Brasileira, chegou a participar de várias missões oceanográficas ao longo das costas americanas do Sul do Atlântico e a participar da implementação da Estação Marinha de Cabo Frio e do Laboratório de Biologia Experimental no Rio de Janeiro. Só depois disto é que ele vai para Salvador estudar sobre doenças tropicais. Foi isto que o colocou com um pé na África, para onde ele começa a ir com certa frequência a partir de 1973, e também a outros ambientes de interesse da medicina tropical, como o Haiti e Martinica. Naquela época havia sido convidado pela Cooperação Francesa a trabalhar em um projeto de estudos de universidades brasileiras em parceria com o Instituto Pasteur, que ainda mantinha filiais nas ex-colônias francesas da África. A mais importante delas ficava em Dakar, cidade que mais visitou naquele período. Viagens a França e a Suíça também foram importantes para a aquisição de discos com as últimas novidades da música pop africana que começava a chamar a atenção do mercado europeu. Macalé lembra que eles não tinham dinheiro para ter acesso a estas informações. A convivência com a Bahia e com as pesquisas de Verger e outros o fez ver a África com um duplo interesse. Não apenas pelo lado da pesquisa em biomedicina, mas também a pesquisa sobre a cultura africana. Segundo Radovan Borojevic:

Dakar é um desfile permanente de beleza na rua. Primeiro, porque o tipo físico é muito elegante e fino. São altos. Eles têm este negócio de saber se mostrar. Andam de cabeças erguidas. As mulheres andam com turbantes e brincos enormes, com roupões estampados e com muito ouro. Impressionaram-me muito pela beleza.

“Foi na época que passei a freqüentar Dakar que começamos a trabalhar na idéia do Ilê. Isto aconteceu simultaneamente ao processo de sua criação”⁷³. Segundo Radovan, foi na casa dele que eles decidiram não criar mais um bloco de índios, mas fazer um bloco de negros africanos. Estavam presentes Vovô, Macalé, Ieda Alves, e outros. Apolônio, embora não freqüentasse sua casa, porque não se dava bem com Macalé, segundo Radovan, junto com Vovô e Macalé, segundo ele, teve, mesmo, papel central na fundação do Ilê, principalmente por sua atuação como cantor e mobilizador cultural no bairro da Liberdade.

Na época, os negros se reuniam, não declaradamente, em blocos de índios⁷⁴. “Nada a ver com a história”, dizia Radovan. “Façam um bloco de negros africanos”. Segundo Borojevic, os afoxés e o renascimento do Gandhi não tiveram grande influência sobre a criação do Ilê: “o Gandhi ainda era muito associado ao sagrado na festa. O candomblé era coisa de adulto e velho. Eles eram todos jovens”. É Vovô quem diz, reforçando esta impressão: “a maioria dos negros saia em blocos de índios. Eu não saia em bloco, saia em grupos de mortalha. Os afoxés saiam de terreiros”. Estas declarações nos fazem pensar que a idealização que se fazia da África como referencial de origem e símbolo da negritude, era muito menos presa à tradição e aos formatos tradicionais.

Embora esta acima seja uma boa explicitação da disposição e espírito que moviam aqueles jovens que fizeram o Ilê, não se pode deixar passar em branco os fortes vínculos do Ilê e dos blocos afro com o candomblé. Geralmente eles têm um pé no terreiro. Com eles o sagrado e o profano saem para fazer o Carnaval. Em Salvador, especialmente nos bairros onde predominam as populações negromestiças a figura da mãe ou pai de santo reveste-se de uma autoridade central, legitimada por todos. E que

⁷³ A vida de Radovan é rica em desencadear processos. Fundou em 1980 o Banco de Células do Rio de Janeiro. Ponto de partida do Serviço para o transplante de medula óssea na UFRJ. É fundador e diretor do Programa Avançado de Biologia Celular Aplicada à Medicina da mesma universidade.

⁷⁴ Uma matéria de 1/8 de página da edição do jornal A Tarde de 5 de fevereiro de 1975, na quarta-feira que antecede o Carnaval daquele ano, antes portanto do famigerado editorial que os acusava de racistas e que reprovava sua estréia na avenida, tinha dificuldade de enquadrar o Ilê. Fala que ele concorreria na categoria acompanhada pelo Departamento de Folclore e Certames da Municipalidade. Anunciava o Ilê como uma nova “agremiação”, que sairia com “músicas estilizadas, baseadas na cultura afro-brasileira”. O nome bloco afro aparece depois.

os mais jovens desde cedo aprendem a respeitar e ouvir. Milton Moura identifica neste aspecto um ponto em comum entre os blocos afro.

Segundo ele “o que há de comum a quase todos esses grupos que alcançaram legitimidade nos seus próprios ambientes originários é a forte presença do candomblé como referência identitária, não necessariamente como culto ou vinculação litúrgica” (2001, p.215).

A imensa maioria dos blocos afro realiza a cerimônia do padê antes de começar a desfilar. Com ela pedem licença a Exu para aquela ação, soltando pombas, queimando pólvora e jogando pipocas nas pessoas presentes. Alberto Pita, do Cortejo Afro, Vovô do Ilê e João Jorge, do Olodum, são filhos de mulheres com fortes vínculos com o candomblé. Os dois primeiros são filhos de mãe de santo, respectivamente Mãe Santinha e Mãe Hilda. Não se pode menosprezar a transferência de parte deste poder para os filhos. De certa maneira, reproduzindo uma estrutura muito característica da formação de nossa sociedade. Pelo menos três filhos de Mãe Hilda fazem parte da diretoria do Ilê Aiyê, Antonio (Vovô), Nivaldo e Dete.

Mãe Hilda Jitolu foi uma importantíssima líder espiritual, especialmente no bairro da Liberdade e arredores. Foi ela uma das pessoas que aconselhou ao Ilê a não colocar o nome de “Poder Negro” no bloco. Em entrevista que nos concedeu, a menos de três meses de sua morte, ela disse que temeu que este nome viesse a tornar além da conta a dose de ousadia que representava aquela intervenção política e estética no Carnaval da Bahia. Ela tinha clareza do impacto que causariam. O seu envolvimento com o assunto a fez não deixar de envaidecer-se da grandiosidade do feito, mencionando os desdobramentos de seus impactos na vida social e cultural da comunidade, citando diversas ações sociais promovidas pelo Ilê Aiyê.

Perguntada sobre sua participação na criação do Ilê, ela disse:

Foi um apoio de mãe para filhos. Foi preciso muita força e muita compreensão para botar um bloco de negros, justamente naquele momento em que nos Estados Unidos os negros estavam revoltados. Eu estava sempre ali, aconselhando, orientando. Eles perguntaram: ‘e aí mãe, o que é que você acha d’agente fazer um bloco afro?’. Eu disse: ‘tudo bem, é a origem...’. Tivemos que ter muito cuidado. Foi muita ousadia, a música também era pesada.

Após referir-se à ousadia e à canção ela a declamou por inteiro. Abaixo, a composição de Paulinho Camafeu, popularizada nacionalmente a partir da gravação feita por Gilberto Gil, em seu disco *Refavela*, de 1977, e que faço questão de citar pela força que tem, e, sobretudo, pelo que revela daquela atitude:

Que bloco é esse? Eu quero saber.
É o mundo negro que viemo mostrar pra você.
Que bloco é esse? Eu quero saber.
É o mundo negro que viemo mostrar pra você.

Somo crioulo doído como bem legal.
Temos cabelo duro como Black Power.
Somo crioulo doído como bem legal.
Temos cabelo duro como Black Power.

Que bloco é esse? Eu quero saber.
É o mundo negro que viemos mostrar pra você.
Que bloco é esse? Eu quero saber.
É o mundo negro que viemos mostrar pra você.

Branco, se você soubesse o valor que o preto tem.
Tu tomava banho de piche, branco e, ficava preto também.
Não te ensino a minha malandragem.
Nem tão pouco minha filosofia, por quê?
Quem dá luz a cego é bengala branca e Santa Luzia.

Meu Deus

Que bloco é esse? Eu quero saber.
É o mundo negro que viemos mostrar pra você.
Que bloco é esse? Eu quero saber.
É o mundo negro que viemos mostrar pra você.

Ilê Aiyê de Paulinho Camafeu

Radovan assim se referiu sobre ela: “Mãe Hilda mantinha uma posição de rainha. Ao mesmo tempo era generosa. Dava apoio ao bloco, sempre com uma dignidade soberana”. Macalé, sobre ela fez o seguinte comentário: “se não fosse Mãe Hilda não sei se haveria Ilê. Ela dava todas as diretrizes. Estava sempre presente nos momentos mais delicados”.

Na virada dos setenta, as escolas de samba do Rio ainda eram o modelo preferido dos negromestiços baianos, que, por falta de condições financeiras, primeiro começavam a organizar-se a partir de uma batucada, sem alas. Naquela época, eles,

gradativamente começam a criar blocos que transformam o formato carioca de fazer o Carnaval da Bahia ainda, mas que não explicitavam a negritude. Os blocos permitem maior disponibilidade para a participação, são mais acessíveis financeiramente e mais descontraídos. Bastava vestir a velha “mortalha”, que logo passou a chamar-se abadá. Geralmente, o território de origem destes blocos está muito circunscrito a um bairro. Nascem a partir das relações mais próximas de uma comunidade. Era uma maneira que ela tinha de se unir para fazer a festa juntos e para invadir a cidade, com mais força. A rua era local de harmonia, mas também de rivalidades. Geralmente estes blocos começavam pequenos, como o Ilê. O primeiro bloco de índio nasce de uma Escola de Samba. O Bloco Carnavalesco Caciques do Garcia, que começa a sair em 1966, inspirado no Cacique de Ramos do Rio de Janeiro, só se oficializa em 1969 (GODI, 1991, p.53). Em outubro de 1968, nasce, também a partir de uma Escola de Samba, o Bloco Carnavalesco Apaches do Tororó. O Apaches nasce grande (com mais de 500 pessoas), fundado por jovens, torna-se a maior referência em bloco de índios da cidade, passa a atrair negromestiços de toda a cidade e chega a ter mais de cinco mil membros. Sua passagem passou a marcar o Carnaval da cidade. Apolônio, que depois criaria o Ilê, saía no Apaches. Não só ele, a grande maioria das lideranças tiveram ali uma referência fundamental e com ele manteve alguma relação de proximidade. Muitos saíram ou saíram no Apaches, França, dos Negões, João Jorge, do Olodum.

A identificação dos negros com os índios americanos indica forte influência da mídia e da indústria cultural, eles faziam parte do universo de informações que chegava através das histórias em quadrinho, ou pela televisão, pelo cinema e livrinhos de bolso vendidos em bancas de revista. Certamente isto também é um indicativo da proximidade com a causa de oprimido e de marginal à cultura e a economia dominantes, como refletiu Antonio Risério em seu *Carnaval Ijexá* (1981). Índios e negros são os não brancos. Os dois foram escravizados. Não há nenhuma novidade nesta identificação. Os negros americanos de New Orleans se vestem de índios há décadas, especialmente no Carnaval. Na Bahia, os índios estão representados por negromestiços nas congadas, nos candomblés de caboclo, no festejo 2 de Julho, etc. Godi chama a atenção de que em 1968 dos sete afoxés que desfilavam três eram ligados a candomblés de caboclo (1991, p. 59). Mas, um negro sem disfarce, mesmo, começa ainda no Apaches do Tororó, ainda que timidamente. Em 1973 ele homenageou Mãe Menininha do Gantois. Em 1974 versos e refrões em iorubá já começam a aparecer nas canções do bloco (1991, p.68).

Mas não só o Apaches foi referência para o Ilê. Macalé, entrevistado sobre o assunto, foi enfático e convincente: “Fizemos o Ilê baseados nos blocos negros que já existiam”: “Deixa a vida de Quelé”, “Vai levando” e “Filhos do Morro”. Nomes por ele citados. E, porque já estavam extintos na época, complementou: “entramos nesta lacuna”. Vale lembrar que também as tradicionais escolas de samba Diplomatas de Amaralina e os Mercadores de Bagdá estavam sendo extintas naqueles anos.

Mais ou menos um ano depois de vir viver em Salvador, Radovan se mudou para um apartamento de três quartos, localizado no Corredor da Vitória, uma das áreas mais nobres da cidade, sobretudo naquela época, com vista privilegiada para a Baía de Todos os Santos, ainda que para um prédio de padrão classe média: o edifício Apolo. Ali ele passou a promover festas para 50 a 100 pessoas toda sexta-feira.

Era um movimento, que se transformou numa exposição de beleza negra, como hoje se faz no Ilê. As moças passaram a usar roupas e turbantes que eu trazia ou segundo fotografias que eu também trazia de Dakar. Eles estavam vendo roupas africanas que não eram de baianas. Isto gerou encontros de música e de moda. Estas referências estéticas permitiram criar o conceito do que é o Ilê.

Daquelas viagens Radovan Borojevic trazia roupas, turbantes, fotografias, revistas e livros, novidades para eles. Foi deste modo que ajudou a inventar as roupas dos primeiros carnavais. Em 1978 ele começa a ir embora de Salvador e a se desligar das atividades do Ilê, naquele ano o Ilê já detinha um grande respeito e visibilidade. Radovan também trazia livros para ilustrar os temas dos primeiros carnavais, reunia bibliografias e organizava material de pesquisa. Afinal, ele é um pesquisador. Assim ele fez, selecionando nomes para o Ilê e para o Zanzibar, bar que surgiria na segunda metade da década de 70, no bairro do Garcia, parte central de Salvador, por iniciativa da mesma turma fundadora do Ilê, inclusive Vovô.

Aquela foi uma iniciativa que contou com uma presença mais marcante da família de Macalé. Os seus irmãos, Ana Célia, Neide e Bené delimitavam o “astral” do lugar, e o seu jeito de ser e se mostrar. Não foi apenas um lugar da cena Black, foi também lugar freqüentado por várias outras tribos urbanas, inclusive gays. Vovô conta que na época chegavam a dizer que ele era dono de um bar *afrogay*. Quando retorna para o Rio, Radovan ajuda Neide a montar por lá um Zanzibar.

Aquela juventude “não tinha a menor noção do que era a África”. Borojevic identifica esta lacuna, e a avalia como um defeito grave na educação desta geração. A idéia que tinham da África era formada pelos estereótipos que o cinema americano reproduzia: terra de diamantes e tigres.

Como eu tinha livros com imagens de Dakar, mostrava para eles. Mostrava uma cultura muito rica. Trazia discos, roupas senegalesas, turbantes. Discos, não de folclore, mas discos de baile. Música african-pop. Que era uma novidade. Eu trazia discos também da Europa, discos de Fela Kuti e de outros.

De um destes discos Clyde chega a retirar o tema para uma coreografia de um de seus espetáculos de dança contemporânea. Radovan cita também discos de Touré Kounda, Manu Dibango, M'Bamina e Bonga (que surge mais tarde, e que não foi grande sucesso). A maioria destes astros do pop africano ele tomou conhecimento nas passagens por Dakar, “nos inferninhos da zona portuária”. Na bagagem de Radovan Borojevic também vinham discos do Haiti e de Martinica. Ele fala que lá no Haiti tinha trio-elétrico, como na Bahia. E que ninguém por aqui sabia disto. Com amigos martiniqueses e na boate L'Escale, em Paris, descobriu alguns afro-cubanos: desde os tradicionais Mongo Santamaria e Tito Puente até Gato Barbieri “que despontava com muita influência brasileira, e mais particularmente baiana”. Nas suas festas, às sextas-feiras, tocava-se também muita música dos baianos, especialmente aqueles que tocavam algo mais “no estilo dos trios elétricos”. Estas festas e sua dimensão mobilizadora também foram comentadas por Macalé na entrevista que nos concedeu.

Cada um destes atores do processo exercia sua ascendência sobre aqueles jovens de maneira bem diversa. Radovan atuava trazendo a África mais para perto, de uma maneira bem específica, apresentando a eles uma nova estética para as roupas - no corte, no tecido e na estampa - no gosto musical, nos penteados, nos adereços, nos utensílios, na valorização dessas origens africanas, enfim, e na promoção de um maior conhecimento da cultura de seus antepassados. Um papel de mensageiro entre dois mundos, que, de outra maneira e para outro universo, também cumpria Pierre Verger, e que, Clyde Morgan também estava começando a cumprir. Eles são Exus. Clyde, a propósito, se diz “um feiticeiro que gosta de colocar a juventude na roda, ensinando e disciplinando”. Exu é precisamente aquela entidade que no candomblé é reverenciado antes de qualquer cerimônia religiosa, porque somente ele está autorizado a fazer o

intercâmbio entre o Aiyê e o Orun (ELBEIN, 1976, p.37), somente ele tem o Axé para transitar entre o mundo dos mortais e dos imortais. Ele é, portanto, o mensageiro, o que leva e traz a informação, como o deus Hermes para os gregos, Mercúrio para os romanos. É isto o que tem sido estas pessoas para a Bahia. Elas são de outro mundo. Elas eram estrangeiras, antes do Axé.

No seu estilo, Radovan interagiu com muita proximidade, promovia festas, passeios de carro (“uma Brasília facilitava o deslocamento de todos”), etc. Borojevic era “uma pessoa da festa”, como ele diz. Com Macalé, Vovô e outros, formavam um grupo de “produção de fim de semana” e com eles combinava muitas atividades. iam juntos à praia e a inúmeros eventos. “A primeira motivação para criar o Ilê foi carnavalesca, depois é que veio o desejo de protestar no Carnaval contra o racismo” (disse Vovô).

“Era um ambiente, que Mário não freqüentava porque não era muito chegado a festas e ao lúdico”, disse Radovan, para dar um exemplo da diferença de relação que mantinham com aqueles jovens. Diferenciava também a relação de Clyde Morgan com eles, limitando seu raio de influência mais imediato àqueles que dançavam, e sobre o campo dos conceitos artísticos. “Clyde não se misturava com o povão, somente com os artistas do povão”. “Clyde, por exemplo, nunca ia ao Mercado Modelo no sábado beber batida de limão com lambreta, e caipirinha. Ele era alguém que se sabia ser muito valioso para todos, e que atuava em outro território”. O que se observa, é que cada um deles estabelece uma rede social distinta. Desde cedo Morgan, se aproxima e faz amizades com intelectuais letrados, muito comprometidos com a cultura da cidade e do Recôncavo da Baía de Todos os Santos. Pessoas como Carybé, Silvio Robatto (arquiteto e fotógrafo baiano), Juana Elbein, Deoscóredes M. dos Santos - Mestre Didi, Roland Schffener, diretor, na época do Instituto Cultural Brasil Alemanha - ICBA. Diz ele: “São todos culpados”. Clyde interage de outra maneira. Ele é um pesquisador da cultura afro-brasileira. Por isto, é da natureza do seu negócio o trato com o outro, com outra cultura. Daí ser impossível tanta distância. A matéria prima de suas pesquisas está em ambientes populares. Evidente que sua inserção em Salvador foi muito além de suas atividades acadêmicas. Que ele integrou-se à cidade e a seus eventos mais significativos é um fato. E é um fato também que interagiu com um número grande de artistas, religiosos, intelectuais e acadêmicos. Tem uma natureza comunicativa e disponível. Estudou Ijexá com Nailton Badaró e capoeira com o Mestre Gato. Seu nome está

associado à fase de renascimento do Afoxé Filhos de Gandhi. Tem carteira de sócio do Gandhi desde 1975. Para lá foi levado por Camafeu de Oxossi, que era um dos diretores do Gandhi, líder da nova fase que vem depois de um ano sem sair e após a gravação da conhecida canção de Gilberto Gil, mencionada anteriormente. Como estamos vendo aqui, seu nome está indissolavelmente ligado também à formação do Ilê. Não bastasse, também à criação do Olodum.

Mário, por sua vez, era o mais velho de todos. Estava mais próximo do tipo clássico de interação com a política, acumulava experiências de militância contra a ditadura. “Eu gostava muito dele. Ele vinha em minha casa. A gente saía junto. Frequentávamos a casa de Clyde, tínhamos uma boa relação”. Mas, diz Radovan,

Mário carregava certa amargura, levava uma vida paralela e não se integrava com o grupo. Esta galera não era de droga, nem de beber muito. Mário era associado com isto. Todos andavam num Black Power muito arrumado, e Mário, não. Clyde, ao contrário, se vestia de maneira impecável, e todos o admiravam.

Clyde Morgan conhece Mário Gusmão assim que chega à Bahia. Começava aí uma amizade que durou muitos anos. Morgan não sabia português e Mário tinha um bom domínio da língua inglesa: parte de sua sobrevivência vinha de aulas particulares que ministrava. Ele fazia parte, junto com Laís Góes, de um espetáculo de nome muito curioso e ilustrativo: Udigrudi. Versão tupiniquim-nagô do nome underground, segundo aquele que advoga para si a autoria deste nome, ele que foi o seu produtor e diretor: Roberto Santana. O Udigrudi foi apresentado em Salvador, no Teatro Vila Velha, no final de 1971. Era um espetáculo que combinava música, dança e teatro; criado por Roberto Santana, em parceria com Mário Gusmão e Carmem Paternostro e montado por uma equipe que incluía além destes dois últimos também Teresa Magnavita e Laís Salgado Góes, depois Laís Morgan, com quem Clyde veio a ter dois filhos, e com quem está casado até hoje.

Fato é que esta abasileirada expressão (udigrudi) ainda é muito usada para nominar expressões artísticas e culturais: contraculturais, alternativas e marginais, especialmente do final dos 60, e dos anos 70 e 80. Este foi um nome muito usado por Glauber Rocha, e adotado pelo Pasquim, para designar pejorativamente um conjunto de filmes e cineastas de estética e motivações semelhantes entre si, e que propunha ir além do Cinema Novo: a “estética do lixo” dos filmes do também chamado cinema marginal

de Rogério Sganzele, que fez *O Bandido da Luz Vermelha* em 1968, Júlio Bressane, com *Matou a família e foi ao cinema*, de 1969, André Luiz de Oliveira, com *Meteorango Kid: o Herói Intergalático*⁷⁵, premiado no Festival de Brasília em 1969.

Mas, o pionismo do nome não é o mais interessante para o que aqui se quer entender. Mais importante é que este encontro tenha se dado em um espetáculo que dialogava com uma contracultura que fazia parte da vida deles dois: Morgan e Mário. Estes dois ícones negros daquela geração não ficaram incólumes à contracultura. Eles a processaram e a reproduziam diferentemente. Clyde fora aconselhado a retirar os brincos que usava para evitar a repressão conservadora, especialmente naqueles anos de ditadura. A atitude sincrética da estética proposta por Clyde Morgan e o diálogo permanente da tradição com a inovação, se afinavam com o espírito tropicalista e contracultural da época. Radovan fala que somente quando viu um trio elétrico foi que entendeu o Tropicalismo⁷⁶.

Ao ser entrevistado, em fevereiro de 2010, Roberto Santana, revelou uma atitude muito crítica ao espetáculo Udigrudi. Ele o vê como uma brincadeira, mal realizada, sem grandes pretensões, e que havia sido feita de uma maneira anárquica. Era um sarro com a cultura oficial, valorizando “sub-sub-produtos” da cultura, e que dialogava com o que a contracultura punha em discussão. “Mas que, efetivamente, repercutiu e tomou um sentido muito maior que o imaginado”.

Clyde tinha vindo para passar pouco tempo, conhecendo candomblés, capoeiras e Carnaval, pensando na montagem de coreografias. Ele tinha interesse na cultura afro-brasileira. A pesquisa e o estudo da cultura de origem africana era já o grande foco de sua atividade artística e acadêmica⁷⁷. “A Bahia é uma mina cultural para o negro americano” (disse ele). Disciplinado atleta, dançarino, artista plástico,

⁷⁵ Praticamente todo o cinema de longa metragem feito na Bahia neste período (68-72) dialoga com esta estética (*Caveira My Friend*, de Álvaro Guimarães - 1970; *Akpalô*, de Deolindo Checcucci e José Frazão; e *O Anjo Negro*, de José Humberto - 1972). Mário trabalhou na metade deles.

⁷⁶ Como vimos páginas atrás, parece inegável que as intervenções anuais de Caetano Veloso no Carnaval de Salvador - durante toda a década de 70 - iniciadas com a gravação da canção *Atrás do trio elétrico*, foram fundamentais para o renascimento de algumas das grandes marcas da Bahia contemporânea. O mesmo se pode dizer de Gilberto Gil, especialmente pela importância que teve na revitalização do Gandhi, e por extensão, na construção das bases que permitiram o surgimento do Ilê Aiyê. Já falamos sobre isto páginas atrás. Ainda assim, vale lembrar o quanto foram intelectuais orgânicos deste processo.

⁷⁷ No Rio, onde esteve antes de vir para a Bahia, buscou conhecer a Umbanda. Por lá ele conviveu com Julian Beck e Lanny Dale, que naqueles meses vivia acompanhado por um policial, pois havia sido preso por porte de maconha.

coreógrafo e professor, chega à Bahia em 1971. Contratado pela Escola de Dança da UFBA no ano seguinte, de certa maneira, sucede a dois europeus: a dançarina moderna Yanka Rudzka e Rolf Gelewski, pioneiros de uma escola pioneira, a primeira de nível superior do Brasil, fundada em 1956. Onde pôde desenvolver três linhas distintas e complementares de pesquisa: dança contemporânea, dança regional e uma terceira voltada para a dança africana. Seus trabalhos artísticos são marcados por fazer a tradição dialogar com a inovação, integrando música, dança, teatro, artes plásticas e composição coreográfica.

Desde cedo, Clyde passa a estudar a cultura africana e afro-americana, estimulado por uma instituição judaica. “Quando a África chegou na minha vida eu tinha de 8 a 9 anos. Foi quando assisti a uma ópera negra em uma comunidade negra dos Estados Unidos” (em entrevista concedida em outubro de 2007). Aos 18 anos (1958) começa a ter aulas de dança afro em Cleveland – EUA. Paralelamente à dança, fez bacharelado em história inglesa e literatura francesa. Também trazia no currículo a experiência de ter participado de uma companhia, na época, mundialmente muito respeitada, a de José Limón⁷⁸.

Antes de vir para o Brasil, Clyde viajou por uma dezena de países africanos e trouxe de lá muitas imagens que filmou e que foram uma das bases fundamentais de seu trabalho coreográfico na Bahia. Mas não só os dançarinos do Grupo de Dança Contemporânea da UFBA, que dirigiu por quase toda a década de 70, se apropriaram destes registros. Também os estudiosos do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da UFBA, para onde logo foi convidado a exibir as imagens que registrou na África, além dos jovens que fizeram o Ilê: “alunos” deles e de seus alunos. Macalé foi aluno de Clyde naquela época, e foi um professor para aqueles que eram mais jovens, como Vovô. Estes filmes foram de inegável valor para que muita gente em Salvador aprendesse sobre a África. Lamentavelmente, 40 anos depois, com toda a explosão contemporânea das comunicações, ainda hoje é muito débil o volume de informações e o conhecimento que temos da cultura africana.

⁷⁸ Clyde foi fortemente influenciado por José Limón, artista mexicano naturalizado americano. Um dos ícones da dança moderna dos anos 50-60 do século passado nos EUA. Limón tornou-se um dos símbolos da dança americana moderna, desenvolvendo técnica e método de composição próprios.

Com Clyde nasce uma dança moderna baiana fortemente influenciada por nossas tradições de origem africana, como o candomblé e a capoeira, instrumentalizada pelo jazz e pela dança moderna americana de José Limón. Ele foi muito feliz na interação cultural que promoveu ao mesclar dança moderna com balé clássico e com danças africanas. Reinventou a dança afro entre nós. Ainda nos anos 70, na Escola de Dança da UFBA as expressões de origem africanas eram tratadas como folclore, trabalhadas em disciplinas que tinham esta palavra no título: “dança folclórica” e “folclore musical” (OLIVEIRA, 2007, p.102). Foi gigantesca a eficácia pedagógica da ação de Clyde Morgan, especialmente para os negromestiços da Bahia pela valorização da negritude. Facilmente a Bahia reconhecia-se na riqueza cultural da matriz cultural negra, sofisticadamente estilizada.

Como nunca antes havia acontecido, Clyde abriu as portas da Escola de Dança da UFBA para a cultura afro-americana, contextualizando-a, especialmente com a cultura do Recôncavo da Bahia. Convidou capoeiristas, atores e gente de santo, muitos deles integrantes dos mesmos “grupos folclóricos” de que fala Radovan, grupos que se apresentavam para turistas no Brasil, Bahia e no exterior (como o Olodumaré e o Viva Bahia). Clyde é mais um destes iluminados articuladores entre dois mundos sociais e culturais. Um Exu contemporâneo, que trouxe outra África para nós. Fundamental para a contemporaneidade de baianos e brasileiros.

Quando Clyde chegou a Salvador a Escola de Dança da UFBA tinha apenas um homem como aluno: Júlio Vilan. Não havia negros. Na Escola de Música, apenas Vivaldo da Conceição. No ano seguinte ingressaram mais dois homens: Raimundo Bispo (Mestre King⁷⁹) e Eusébio Lobo. Em 73 ele cria um curso livre voltado a atrair homens, especialmente atores, capoeiristas, músicos e dançarinos de grupos folclóricos. Desta leva fazem parte Macalé, Manequim, Everaldo, Tarzan e Sputnik, Djalma Correia – percussionista e pessoas com fortes vínculos com o candomblé: Reginaldo Daniel Flores (Conga), filho de uma grande e importante família de eguns e orixás, hoje pai de santo em Aracaju, Sicinha de Iansã e o Babalorixá Badaró (OLIVEIRA, 2007,

⁷⁹ O capoeirista Mestre King além de passar a fazer parte do Grupo de Dança Contemporânea da UFBA, torna-se professor de dança e coreógrafo durante muitos anos no Sesc, e uma das principais referências em danças afro-brasileiras para a juventude negromestiça de Salvador. A exemplo do que fez Mercedes Baptista no Rio, primeira dançarina negra do Municipal, ao unir o erudito com o popular.

p.94). Na prática, isto também aproximava a Universidade do mundo não acadêmico, dava visibilidade a muitos negromestiços e ressignificava a cultura afro-baiana.

Em 1973 Clyde já apontava na direção do que permitiria o Ilê. Estréia o espetáculo *Porque Oxalá usa Ekodidé*, realizado a partir de um registro escrito do que circula oralmente na tradição iorubana, contextualizado pelo mestre Mestre Didi na forma de um conto. Ali ele mostrava uma África, sem estigmas, sem folclore, e elegante. Esta era a novidade, já que havia uma valorização da cultura de origem africana na Escola de Dança. Em 1956, por exemplo, Yanka Rudzka coreografou *Águas de Oxalá* e *Candomblé* entre 1957 e 1958, valorizando assuntos que eram tabus ainda naquela época, usando atabaques e outros instrumentos de percussão no palco. Ainda assim, eram espetáculos que operavam uma estética fundamentalmente européia, apesar de contemporâneas, e não tinham negros em cena. Rolf Gelewski, que assume a direção da Escola de Dança da UFBA em 1960, chega a montar *Arena conta Zumbi* sem a participação de negros, segundo depoimento de Laís Morgan (OLIVEIRA, 2007, p.58).

Em entrevista concedida em 2005 a Nadir Nóbrega Oliveira, Clyde demonstra muita clareza quando ao deslocamento que ajuda a produzir. Ele sabe que sua militância no campo estético tem uma dimensão política, expressa nas novas atitudes que desencadeia no campo da cultura e do comportamento (2007, p.36). A alteração de valores estéticos que ele ajuda a produzir, ganha expressão nos comportamentos, na visão de mundo e na produção de conhecimento.

Os discursos identitários contemporâneos nascem no final dos 60, tornaram-se a parte mais visível das agitações contraculturais, para ser mais exato. Os discursos identitários não faziam parte da agenda dos movimentos estudantis. É isto o que nos está dizendo Vovô quando diz: “Os partidos tidos como de esquerda sempre foram meio estranhos a essa coisa de religião. Militante tinha que ser ateu. Candomblé alienava. Hoje, são todos Ogãs confirmados, mas antes não queriam conta...”. As questões da mulher, dos homossexuais e negros podiam ficar para depois da revolução. Esta parte da esquerda somente inclui estas questões em suas agendas no final da década de 70, com a anistia e provocados por políticos como Fernando Gabeira. Estes assuntos também não estavam na pauta de discussão do movimento estudantil. “As bandeiras que combatiam a ditadura não incluíam os negros”, disse França, de Os Negões, em seu depoimento.

Raimundo Bujão fez questão de registrar este assunto, opinando ter havido uma inabilidade das lideranças acadêmicas, que por influências de um pensamento ocidental que vinha de Lênin e Marx, as fazia não incluir a dimensão espiritual (“circular e tridimensional”) que vem dos atabaques, fundamental na identidade do povo negro e na sua relação com o outro. Jocélio Teles dos Santos identifica um conflito de “culturalistas” com “políticos” (2005), como se através da cultura não se fizesse política.

Muito cedo Mário Gusmão se filia ao “partido” da negritude. Muito cedo ele se contamina deste espírito. A questão racial que ele assume é inegavelmente sua⁸⁰. É com muita naturalidade que ele vai destilando suas experiências de homem de cor baiano nos quarenta anos que antecedem a criação do Ilê. O estado de espírito que se instala com a contracultura estabelece as condições favoráveis para o tipo de militância que a partir dali, para Mário, se inicia. É naquele momento de inflexão de sua história pessoal que ele torna-se o mestre, o pedagogo. Passa a exercitar um tipo de militância bem típico da transição dos anos 60 para os anos 70 - anos mais duros da ditadura militar no Brasil, com espaços limitados para outros tipos de engajamento - desligado de partido político, de entidades, de grupos, e de vínculos religiosos, embora transitasse e exercesse influência sobre muitos espaços distintos destes universos.

Mário não se manifestava partidariamente, não se iniciou em nenhum das Casas de Santo que freqüentou, estava ligado a muitos blocos afro⁸¹ e afoxés e também se dava bem com diversas correntes do movimento negro. Falava pouco, saía pouco e recebia muitos em sua casa, especialmente jovens, como convém a um Babalaô. Desde o início dos 70 ele torna-se uma referência para a juventude negromestiça de Salvador; sem deixar de se relacionar bem com os mais velhos, nem com seus contemporâneos. O universo da militância negra que acolheu Mário como guru era bem grande e diverso. Em 1970 ele já tinha mais de 40 anos e era um nome no teatro e no cinema. Politicamente falando, ele era uma enzima, aglutinadora e mobilizadora. Este se torna seu estilo.

⁸⁰ A sua homossexualidade ele deixa para o campo privado. Assumir publicamente a barra da homossexualidade tornaria muito mais árdua a sua vida. Baiano, pobre, preto, homossexual, artista e maconheiro: muito estigma para uma pessoa só. Compreensível que ele não tenha comprado esta briga.

⁸¹ Além do Ilê, Mário esteve perto da fundação do Olorum Baba Mi, da Caixa D'Água e do Olodum, especialmente na implantação do Bando de Teatro Olodum, e na pesquisa de um jeito negro de interpretar.

Não se pode negar que a africanidade de Mário Gusmão tenha se acentuado com a viagem à África. Mas, bem antes da ida a África, em 1977, e um pouco antes da prisão, em março de 1973⁸², por porte de “drogas”, Mário já havia assumido seu papel de militante anti-racial. Um novo movimento negro nasce com o Ilê. E, deste movimento, desde cedo, Mário fazia parte também. Já mencionamos o depoimento de Vovô no documentário sobre Mário (O Anjo Negro da Bahia, de Éilson Rosário - 2005). Vejamos o que diz Macalé a respeito:

Quando surgiu o Ilê eu já era uma pessoa famosa. Já tinha feito muitas propagandas. Já era amigo de Mário Gusmão. Ele me orientou muito, me deu as diretrizes quanto aos preconceitos e quanto às maldades. Todos tinham aproximação com Mário. Era uma referência para todos. Era muito nítida a sua consciência anti-racista.

É bem possível que em 1971 Mário Gusmão ainda vivesse contradições em torno de sua negritude. Roberto Santana, em depoimento que me concedeu sobre Mário Gusmão, com quem conviveu bastante até aquele ano, diz que até ali ele escondia ter ligações com o candomblé, ocultava sua africanidade. Supunha Roberto que ele assim agia porque temia críticas, que na época ainda era muito comum em grande parcela da população mais letrada, para quem o candomblé era símbolo de incivilidade e ignorância. Mas, que ao mesmo tempo, já era, em 1971, uma pessoa muito preocupada com as questões raciais, segundo o mesmo Roberto Santana. Ele repreendia quem lhe chamasse de negão, dizendo que deste modo ele estava sendo identificado pela cor. Mantinha-se sempre bem informado sobre as movimentações anti-raciais nos Estados Unidos, costumava ler revistas americanas, a que tinha acesso através de relações que mantinha com americanos que trabalhavam na Bahia. Por um bom período, nos anos 50, Mário Gusmão havia trabalhado para uma empresa americana que precisou de alguém daqui que soubesse falar bem o inglês.

Este Mário Gusmão, grande ator e dançarino, nasce em uma região de forte tradição escravista, o Recôncavo da Bahia, quando ainda a escravidão não tinha muito mais que quarenta anos de extinta oficialmente. Filho de mãe lavadeira e cozinheira. Desde cedo frequenta o candomblé, e as atividades da Irmandade da Boa Morte, com a avó, em Cachoeira, onde nasceu e viveu até os 20 anos. Por tudo isto, não consta ter tido

⁸² Onde ficou por 56 dias. E onde, muito certamente, sentiu com mais intensidade as agruras de ser um homem de cor.

dificuldade de adaptação a Salvador, uma cidade muito maior. Onde começa a conviver com o pai. Um intelectual negro de vida financeira resolvida, com boa rede de relacionamentos na cidade e que muito lhe estimulou a ler e a se aperfeiçoar no inglês, que como autodidata já havia aprendido para falar como falavam seus astros do cinema⁸³. A admiração e importância do pai na sua vida estão representadas no sobrenome paterno que passou a assumir sem que ele conste no seu registro de nascimento. Esta sintonia com o pai o fez passar a frequentar, e a passar temporadas, na Ladeira do Curuzu, onde ele residia, e de onde, muitos anos depois, sairia o Ilê Aiyê para as ruas da cidade.

Mário não tinha como abandonar a sua identidade negra. Ela era ele. Ele é um exemplar perfeito de uma nobreza típica do Recôncavo da Bahia. “Nobreza brau”, como diz o verso de uma canção de Caetano sobre esta nobreza crioula contemporânea⁸⁴. Sua visão de mundo cresce com as leituras, com os estudos, com as convivências e com a arte, especialmente quando se torna ator. Ele tornou-se o primeiro ator negro de uma escola de teatro pioneira no Brasil. Aluno de Martins Gonçalves, João Augusto, Agostinho da Silva, Lina Bo Bardi, Gianni Rato, Luiz Carlos Maciel, Oton Bastos e Nilda Spencer, num momento em que o Brasil ganhava uma Copa do Mundo de Futebol, construía Brasília, ouvia Bossa Nova e discutia Poesia Concreta. A televisão chegava a Salvador e a Universidade Federal da Bahia vivia um momento transformador de significativas proporções, comandado pelo Reitor Edgar Santos. Em 1959 é criado o CEAO – Centro de Estudos Afro Orientais. Este, aliás, pioneiro de um reposicionamento brasileiro independente em direção à África, uma visionária invenção do professor Agostinho da Silva, citado acima. Por força daquele ambiente também saíam o Cinema Novo e o Tropicalismo⁸⁵.

Ainda em 1959 Mário Gusmão faz o Cristo negro de *O Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna. Em 1963 fez um papel central na montagem de *A Prostituta Respeitosa*, peça que discute racismo, prostituição e imperialismo com a densidade e radicalidade do pensamento de Jean Paul Sartre. Foi estudando as questões

⁸³ Mário era um rei africano. Além da altura, da postura, do porte atlético e da beleza; ser ator, negro, e um intelectual com certo domínio da língua inglesa o tornava raro no final da década de 50.

⁸⁴ Letra da canção *Neide Candolina* (Caetano Veloso), incluída no disco *Circuladô*, 1991.

⁸⁵ Ver *Avant-garde na Bahia*, de Antonio Risério, São Paulo: Instituto Lina Bo e P. M. Bardi, 1995. 259p

da negritude em função desta encenação que Mário chegou ao antropólogo Vivaldo da Costa Lima, com quem logo passaria a construir uma duradoura amizade (Bacelar, 2006, p.91). Nesta época também estudou com Julio Braga, seu primo, conhecido estudioso do assunto. Esteve desde os primeiros momentos da criação do grupo Teatro dos Novos. Até 1971 ele foi um dos atores que mais subiu ao palco do Teatro Vila Velha. Trabalhou em mais de 20 peças durante este período. Além dos autores já citados também interpretou textos de Alfred Jarry, Oswald de Andrade, Jonathan Swift, Maiakovski e Castro Alves.

No Teatro Vila Velha se exercia uma cultura de resistência à ditadura pela via da cultura, sem vínculos com o CPC. Foi neste ambiente, e acumulando estas experiências, que Mário viveu os anos mais duros da repressão militar. Muito naturalmente, as transformações contraculturais do final da década de 60 também encontram guarida no grupo Teatro dos Novos.

Mesmo com muitas reservas, mesmo achando o ambiente do Vila Velha um tanto irracional, caótico, desarticulado e cheio de drogados, Jeferson Bacelar reconhece ser ele também um ambiente criativo e espontâneo. E acrescenta que embora fosse marcado por um antiintelectualismo, também o era por “exercícios da liberdade”, propensos ao experimentalismo, mais próximo da natureza e distante da tecnologia. Ele também o via místico, com uma atitude crítica à sexualidade estabelecida, onde a mulher tinha outro papel e onde o racismo era posto a prova, ainda que exclusivamente associado à questão de classe, como ele diz (2006, p.112).

Carregada de rótulos, esta descrição de um ambiente que o espírito criativo dos artistas do Vila capturaram, era, em grande medida e segundo suas especificidades, o mesmo que predominava em muitos meios urbanos do Ocidente habitado por jovens, naqueles tempos de contraculturas. Contra os efeitos perversos desta onda, aqueles que faziam o Teatro Vila Velha não estavam protegidos. Estas transformações começam a tomar um formato de grande massa a partir de 1967. Em cada contexto vai tomando um formato próprio, se modificando e tomando rumos distintos ao longo do tempo, até o final da década de 70, pelo menos. A contracultura no Brasil não cresceu “impulsionada pela realidade política” (BACELAR, 2006, p.121), ela cresceu *apesar* da ditadura. Esta

é a verdade. Como um Mário Gusmão poderia desconhecer a ditadura, a pobreza e o racismo? Se com eles convivia cotidianamente.

Se Jeferson Bacelar, na qualidade de seu principal biógrafo, tivesse uma visão menos estigmatizada sobre a contracultura, talvez tivesse percebido que não foi a prisão, nem mesmo a ida a África que lhe tornaram um militante da negritude. Isto aconteceu muito antes, como decorrência do acúmulo das experiências elencadas acima, resultado de seu processo histórico, sem o que ele não se sensibilizaria com as transformações contraculturais. Foram elas que lhe permitiram as condições necessárias para optar por este caminho para a sua atitude política diante da vida. É isto o que fica de mais evidente da leitura dos fatos.

Para Jeferson Bacelar as pessoas “embarcaram”⁸⁶ na contracultura por falta de opção, ou desespero. Para ele, ela foi uma busca de libertação pela fuga da ordem social vigente, expressa no uso das “drogas”, na vida alternativa e nas roupas e cabelos. Marcada por um individualismo anti-social, acomodado, classe média, “desestabilizador dos códigos sexuais” e alienado (2006, p.122). Tal modo de ver a vida só poderia levar ao fogo do inferno, não poderia jamais ser capaz de fomentar e ser fomentado por uma revolução pessoal e coletiva. A verdade, é que a realidade é mais complexa. O simplismo deste ponto de vista tem impedido uma avaliação clara de um fenômeno de que já não se desconhece a importância para a contemporaneidade. O que fica claro mesmo quando se tenta desmerecê-la.

Façamos uma pausa para comentar, ainda que de passagem, a idéia de alienação associada ao uso de “drogas”. Não fazer isto soaria como uma omissão. Imperdoável pela dimensão cultural de que se reveste. Quem pode negar que este é um tabu? E, que como tal, também se sustenta em valores culturais? A luta pelo direito de usá-las é uma decorrência natural da luta pelo direito de dispor do próprio corpo, que mencionamos páginas atrás, e que inclui a questão do aborto. Contrapondo-se ao fracassado militarismo das políticas públicas sobre “drogas” - que não distingue usuário de comerciante, tratando aquele como cúmplice - inúmeros estudiosos das ciências humanas têm buscado superar o simplismo destas ações trazendo para esta discussão

⁸⁶ Para ele, quando as pessoas não “embarcaram” na Contracultura, elas foram “seduzidas”, ao pecado, digo eu.

uma visão multidisciplinar, fortalecendo uma posição que garanta ações mais democráticas e plurais, provendo apoio, informação e tratamento aos dependentes, ou em via de (LABATE; MACRAE *et al*, 2008). As “drogas” estão presentes em todas as culturas. Estão associadas às necessidades materiais de sobrevivência e às necessidades espirituais. São muitas, e de efeitos variados. Seus processos de criminalização se baseiam em valores morais, e racistas, muitas vezes. Muitas “drogas” são legais, e, muitas vezes, não são percebidas como tais. Muitas “drogas” ilegais, por sua vez, não causam dependência. Como se vê, mais uma vez estamos diante da cultura como campo de negociação social. Estamos falando do poder negociado no campo do simbólico, operando na alteração de hábitos e valores. Mário fazia parte de uma nova atitude sobre o assunto. “Drogas, sexo e *rock’n roll*” popularizou-se como um slogan que traduzia o momento. Não fosse seu tom folclórico e redutor de significado, seria um bom slogan, mas vale como ilustração. Vale mesmo dizer que avançamos muito pouco neste território. O poder expresso sobre nosso corpo tem demonstrado uma capacidade gigantesca de manutenção de status. A Lei de Drogas, de 2006 (Lei 11.343/06), e o reconhecimento do direito de uso religioso do Ayahusca, sancionado este ano, ainda são marcos legais muito tímidos e carregados de polêmica. Isto se pode ver claramente pela repercussão que estes assuntos obtém na mídia.

Segundo Bacelar, a ascensão de Mário Gusmão é exemplo de importante componente de preservação de um sistema de “assimilação” pela negação da negritude. De um modelo de tolerância, que restringe oportunidades, e que é sustentado na troca de favores por obediência (2006, p.123), reduzindo, com isto também, em muito, o grau de complexidade da realidade e o jogo de suas forças sociais, tornando simplista a base de análise do desencadeamento de processos fundamentais para outra atitude da juventude soteropolitana diante dos conflitos raciais. A luta diária por um lugar ao sol, travada nos interstícios da vida cotidiana, disputada palmo a palmo, e que gradativamente vem sedimentando a conquista de outra mentalidade, desaparece completamente nesta redução do real. A educação ainda é o meio mais seguro de ascensão social para a população mais pobre. A luta pelas cotas para os negros na universidade pública opera dentro desta lógica. Passar a dominar as técnicas do dominador é condição *sine qua non* para combatê-lo em seu território, diria qualquer estrategista.

A educação é efetivamente um meio para a superação de conflitos porque tem a capacidade de eliminar visões de mundo racistas. Além da qualidade de sua música, o fato de ser cantado em inglês, não se pode desconhecer, facilitou em muito a consolidação do *reggae* internacionalmente. Falar o português para diversas etnias de Moçambique é única possibilidade de ter uma melhor condição de vida (FRY, 2003). Foi isto o que disseram aqueles que em campanhas de alfabetização daquele país recusaram-se a iniciar-se na língua nativa. Se Mário não tivesse acumulado o conhecimento e a experiência que lhe capitalizava simbolicamente, ele não teria tido a sabedoria que lhe dava ascendência sobre aqueles jovens. Era a educação e o conhecimento acumulados por Mário que o permitam entender aquele seu tempo. Sem *know how* político ele não teria ajudado a desencadear processos sociais irradiadores de uma atitude positiva quanto aos traços de origem africana. É precisamente a partir daquelas transformações, que marcaram o Ocidente em fins dos anos 60, que a negritude passa a ser assumida em massa. Neste contexto estava inserido Mário Gusmão. Não apenas Mário assume a sua negritude na virada dos anos 60 para os setenta. Muitos negros brasileiros passam a exibir seus penteados *black*, pós Hendrix e James Brown. Jogadores de futebol e artistas, e a juventude negromestiça do Rio de Janeiro também, aos poucos ela foi “assimilando” uma nova atitude diante de seu fenótipo negróide. A história pessoal de Gilberto Gil é um bom exemplo disto, conforme vimos em capítulo anterior. E como está brilhantemente desvendada por Antonio Risério em texto publicado no livro de Gil, *Expresso 2222* (1982), organizado por ele. Mário era produto deste meio, produto desta história. Mário não passou incólume ao Woodstock, à Contracultura e à sua religiosidade. Foi símbolo daquele modo de encarar o mundo. Foi capa do Verbo Encantado, principal jornal underground baiano da época: 1971/1972.

Nada melhor que deixar o próprio Jeferson Bacelar ilustrar as conseqüências daquela vida cultural vivida por Mário, fazendo teatro, cinema e televisão, na Salvador dos anos 60, sobre a sua formação intelectual e a sua atitude diante da contemporaneidade:

Mário, nos seus diversos personagens, ‘esteve’ na Europa e nos Estados Unidos e ‘correu’ o Brasil, entrelaçando-se, nessa ‘viagem’, o passado e o presente. Mais que nunca, a multiplicidade de contextos da sua ‘caminhada’ proporcionou-lhe a abertura para o conhecimento da vanguarda do pensamento ocidental (BACELAR, 2006, p. 115).

Mário, naquele momento, não apenas embarcava nos aspectos místicos da contracultura, mas também, de forma progressiva, encontrava-se com a sua religiosidade afro-brasileira (2006, p.126).

O mesmo tipo de raciocínio, retirando do ator negro a capacidade de interferir na história, transformando-a, desenvolve Nadir Nóbrega Oliveira. Segundo ela, o fato da Escola de Dança, estimulada por Clyde Morgan, passar a valorizar tradições de origem africana, arregimentando capoeiristas, dançarinos de grupos folclóricos e gente ligada a candomblé, seria “uma forma de escamotear o preconceito contra o negro, escondendo-se sob as danças negras”. Deste modo, a Escola estaria reproduzindo valores da sociedade destinados a manter uma imagem de democracia racial, segundo Nadir Oliveira (2007, p.88).

Clyde chega a Salvador carregado de valores ligados à negritude e à africanidade. Sua aceitação na Escola de Dança significa uma valorização do que ele representava. Isto pode ser interpretado como um câmbio institucional, produto das transformações culturais de que aqui tratamos, e que o próprio Clyde, de algum modo, representava. Suposição mais verossímil, mais contextualizada. Uma instituição não é um bloco monolítico, ela é feita por pessoas, de diferentes pensamentos. A sua gestão costuma representar um modelo hegemônico no seu meio, mesmo em uma ditadura. Pois, de alguma legitimidade ela também precisa para se sustentar. Na Escola de Dança da UFBA não devia ser diferente. Clyde representava uma atualização. E foi. Ali, naquela Escola ele representava uma vitória das lutas anti-raciais contemporâneas, não só baianas. Esta atitude passava a fazer parte da hegemonia política que legitimava aquela gestão. Passar a fazer parte da hegemonia política daquela Escola significa passar a também lhe dar o tom, a também moldar o seu jeito de ser, ainda que à margem de seu currículo eurocêntrico. A independência e autonomia conquistadas por Clyde para dirigir o Grupo de Dança Contemporânea da Universidade Federal da Bahia foi a vitória de um processo, possibilitada por um contexto, e viabilizada por um conjunto de forças que veio deixar marcas profundas, não apenas na dança e em tudo que lhe rodeia, mas também na valorização de uma estética próxima à maioria. Bom lembrar que a Bahia fora a matriz do Tropicalismo, todo ele conduzido por pessoas saídas daquela Universidade.

Voltando a Mário Gusmão. Em 1968 ele estrela um espetáculo que combina ópera, com novela, rádio, teatro, história em quadrinhos (Stopem, Stopem). Indústria cultural, tropicalismo. Versão tupiniquim da contracultura. É também neste ano que ele faz a famosa cena cavalcando com uma lança na mão, como um São Jorge, em o Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro, que rendeu o prêmio de melhor direção em Cannes a Glauber Rocha. Em 1970, Mário estuda a obra de Nina Rodrigues, Édison Carneiro, Roger Bastide e visita vários terreiros para participar como ator e produtor de um espetáculo sobre candomblé, A Suíte dos Orixás, montado e dirigido por João Augusto. Os testemunhos que temos elencados aqui é que ele já, ali, conhecia muito dos “fundamentos” religiosos das religiões dos orixás (BACELAR, 2006, p.113).

Em 1972 Mário faz o personagem principal de o Anjo Negro, de José Humberto. A afirmação da negritude que a sua figura representa faz com que Jeferson Bacelar veja neste filme a antecipação da ‘revolta cultural negra’, pela afirmação da singularidade das raízes africanas, que ele põe em cena. E porque, segundo ele, este filme prenuncia “um novo tipo de negro, livre e combativo, capaz de reagir ao processo de assimilação” (2006, p.137).

Mário Gusmão e Clyde Morgan foram dois arquétipos negros de sua época. Clyde, aliás, ainda o é, continua um belo homem. Muito revelador da afinidade e dos valores que uniram nossos personagens é o depoimento de Clyde a Bacelar.

Mário era o primeiro negro brasileiro que eu via com conhecimento de teatro e dança modernos. Um negro mais ou menos de minha altura, da minha cor, que estava se expressando numa área fora do circuito folclórico. Eu estava buscando conversas, diálogo com pessoas conscientes dessa problemática. Encontrei nesse homem, Mário Gusmão, um brasileiro alerta, vivo, atento, para o que é ser negro numa sociedade moderna (2006, p.138).

Conheceram-se no final de 1971. Mário vinha de uma série de aulas de dança ministradas pela professora da Escola de Dança, Dulce Aquino. Mais estimulado ainda por Clyde, Mário envereda-se pela dança. Não há exagero em dizer que com Clyde ele se africaniza radicalmente. Em 1973 faz parte do espetáculo *Por que Oxalá usa Ekodidé*, mencionado acima. Esta parceria dura por toda a década de 70. Clyde torna-se seu, amigo, protetor e mestre. Com ele realiza alguns trabalhos de significativa importância, com ele, inclusive vai a África em 1977 apresentar o espetáculo *Oxossi*

N'Aruanda, no Segundo Festival Mundial de Artes e Cultura Negras, na Nigéria. Foi tão forte esta relação que, lamentavelmente, a saída de Clyde de volta para os Estados Unidos, desestabiliza a sua vida.

Paralelamente àquela juventude que fez o Ilê, vários outros grupos de negromestiços que dariam origem a núcleos ou a instituições do movimento negro organizado, ou de luta pela afirmação das heranças africanas reuniam-se em locais como as escadarias do Teatro Castro Alves, o Cemitério de Sucupira, na Terça da Benção no Pelourinho, e no bar do Juvená. Famosos pontos de encontro da juventude negromestiça de Salvador organizada contra o racismo.

Vovô, que na época usava um grande Black Power, no depoimento que nos concedeu, fala que tinha conhecimento de um grande número de pessoas que se afinariam com as idéias que motivaram a criação do Ilê. Não só na população da Liberdade, mas também em diversos outros bairros da cidade para onde se deslocava para festa, jogos de futebol, carurus, praias, aniversários, intercâmbio de discos dos Jackson's Five, James Brown e Tim Maia, “onde fazia conhecimento com os dançarinos dos bairros ‘os browns’”. Havia uma vontade coletiva, uma *blaquitude* que não tinha sido ainda suficientemente codificada e estruturada como sua expressão.

Com o objetivo de valorizar a contribuição do negro para a cultura brasileira, um destes grupos de jovens negros sensibilizados quanto à questão racial, criou o Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, em 1974, e passou a reunir-se no ICBA – Instituto Cultural Brasil Alemanha, que os albergava como sede provisória. Naqueles anos de ditadura, o ICBA, por gozar de status quase diplomático, foi um reduto de resistência à ditadura. Onde a censura pouco agia. E onde se podia ver e conhecer muita coisa que a ela incomodava, especialmente no campo das linguagens artistas, da literatura e da filosofia. Local que também deu guarida ao trabalho de Clyde Morgan.

Nessa época Renato da Silveira, era muito amigo de Clyde. Revelou-me que dialogava muito com ele sobre cultura negra. Esta, aliás, é uma temática de que ele jamais se desgrudou, tanto em sua produção intelectual, quanto em sua produção artística. A oficina de serigrafia do ICBA que coordenava era um *point*, também freqüentado por Mário Gusmão, de quem fez um retrato, sobre um Exu que serigrafou.

Renato fez vários cartazes para o Grupo de Dança Contemporânea da UFBA, inclusive o cartaz de *Porque Oxalá usa ekodidé*.

Foi também em 1974, que o Mestre Didi e Juana Elbein criaram a Secneb – Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, conforme está registrado no site da Instituição, para unir:

A experiência de figuras exponenciais da comunidade negra brasileira à de cientistas sociais, intelectuais e artistas, objetivando realizar uma política cultural capaz de contribuir para uma compreensão mais profunda e significativa dos valores e do papel histórico da civilização negro-africana na constituição da nação brasileira⁸⁷.

É sabido que Mário Gusmão, à sua maneira descompromissada das rotinas, e dos processos, transitava por todos estes lugares por onde circulava ou se reunia a negrada organizada, e que sua opinião tinha um peso muito grande neste meio. Em 1975, ano de estréia do Ilê, há registro de uma entrevista concedida por Mário em que ele faz virulentas acusações ao racismo no Brasil, onde alerta à comunidade negra para a necessidade de conhecer as riquezas de suas origens e para atinar quanto à beleza da raça negra (BACELAR, 2006, p.168).

Certamente, esta intrincada teia de relações pessoais e intelectuais que até aqui estudamos está conectada a muitas outras ramificações. Por serem tantas, parecem até infinitas. No entanto, a tessitura e a trama das relações sociais que aqui se viu, já formam um filme de bom tamanho e um cenário que nos permitem elucidar muito do significado do gesto de criar o Ilê Aiyê. Gramsci, em sua busca por melhor compreender o funcionamento da enorme teia do poder, da construção de uma vontade coletiva e da formação de uma vontade política capazes de envolver de diversas maneiras os atores sociais em seus processos de interação cultural, aperfeiçoa e opera com conceitos que são essenciais a um exercício intelectual sobre o assunto. Refiro-me, em especial, às suas idéias sobre intelectual orgânico, sociedade civil e bloco histórico. A um destes conceitos, neste momento, é oportuno fazer destaque, o de intelectual orgânico. A abrangência que ele ganha em Gramsci nos permite incorporar a diversidade de

⁸⁷ <<http://www.mestredidi.org/secneb.htm>>

interações sociais que a vida urbana e midiática contemporânea nos enreda, especialmente neste caso em estudo.

A questão racial nos obriga a usar o conceito de rede social, seu desenho parece bem adequado a uma análise que transcende o campo dos interesses de classe. São muitos os intelectuais orgânicos que participaram da trama que fez com que inúmeras variáveis se conjugassem para fazer acontecer o Ilê Aiyê. E eles pertencem a classes e origens muito distintas. Verificam-se conexões em todos os níveis: locais, municipais, estaduais, nacionais e internacionais. Há conexões de tipos os mais distintos, de raças, de cores, origens e interesses.

Podemos dizer, sem medo de errar, que todos os personagens aqui elencados como centrais para a criação do Ilê foram intelectuais orgânicos deste processo. Elos de grandes redes sociais. Para não deixar dúvidas, estamos falando de Mãe Hilda, Vovô, Apolônio, Macalé, Clyde Morgan, Radovan Borojevic, Mário Gusmão, França, João Jorge, Alberto Pita, Bujão e Godi. Acrescente-se a seus elos de redes sociais a proximidade com uma enorme teia midiática de influência. Eles ocupam lugares diferenciados na articulação de poderes, são interpretes da realidade em seu raio de abrangência. São uma elite, pensante, sim. Partes de uma grande trama. Concepções latentes de um contexto simbólico contracultural. O intelectual orgânico é aquele a quem cabe um papel decisivo no desencadeamento de atitudes, e na mudança e consolidação de valores. Ele é, para Gramsci, um ator muito específico da história contemporânea, que ele distingue do intelectual tradicional - aquele que ajuda a formar opinião com base no conhecimento letrado. Que terreno fértil lhe permitia a contracultura: questionava os valores ocidentais e contrapunha outros saberes ao discurso letrado dominante.

Sem pintar todas as ovelhas de uma só cor, Gramsci chega à conclusão de que todos nós, em certo sentido, podemos ser intelectuais orgânicos, ou atuar como tal, porque de algum modo, ou em certas circunstâncias, lideramos processos de consolidação da vontade política de um grupo, seja ele familiar, de amigos ou entre colegas. É neste sentido, que todos podem ser intelectuais orgânicos. Alguns o são apenas em determinados papéis, e outros não. E, outros quase nunca desempenham este papel. Esta formulação está afinada com a compreensão de que a vida social e

cotidiana nos obriga a tomar partido a todo instante. A fazer política, portanto. Pois também fazemos política fora do campo institucionalizado para ela, sem ser militante de um partido político, registrado ou não, e sem participar da vida partidária. Foi isto o que fizeram aqueles jovens do Ilê Aiyê quando colocaram aquele “poder negro” nas ruas. De outro ângulo, Foucault evidencia a questão de modo muito igual, para ele: “cada um de nós é no fundo, titular de um certo poder e, por isso, veicula o poder” (GRAMSCI, 2006, p.160).

O conceito de sociedade civil, por sua vez, nos ajuda a juntar estas partes, a unir as individualidades. Ele está associado à natureza orgânica de um agrupamento social, à construção de uma mentalidade hegemônica e, em última instância, à legitimação do Estado como poder político. É precisamente dentro desta organicidade, que podemos dizer: para Gramsci todo homem exerce certa atividade intelectual, adota uma linha de conduta moral deliberada, e contribui para defender e fazer prevalecer certa visão do mundo (GRAMSCI, 1978, p.7-8).

Para Gramsci os intelectuais não são um grupo social autônomo, muito menos independente. Cada rede social cria, organicamente, suas próprias categorias de intelectuais. São eles que ajudam a dar sentido cultural, político e econômico à sua comunidade (1978. p.3). Econômico também, pois sim. É Gramsci mesmo quem diz: o empresário é um intelectual orgânico, sim, pois que domina uma técnica e exerce uma liderança intelectual. O intelectual orgânico é aquele que tem “capacidade dirigente e técnica” e que, em função disto, é um “organizador de massas” (1978, p.4). O intelectual, visto desta maneira, é aquele que opera no campo da formação de mentalidades. O que os faz *orgânicos* é estarem afinados com alguma especialização, mais elaborada, demandada por alguma rede social. Aqueles jovens do Ilê sabiam que haveria muita simpatia da parte de um grupo muito grande de negromestiços. Faltava ousadia. Mas faltava também aquilo que foi seu grande diferencial: a valorização de uma estética mais próxima do negão. Sucesso é empatia. E fazer sucesso era também uma necessidade daquele empreendimento.

A história produziu aqueles jovens do Ilê. Os fez organizadores de uma nova cultura. Em seu modo de ser eles foram orgânicos, por estar comprometidos como organizadores/construtores de sua rede social. E, para concluir esta digressão, vale

lembrar, mais uma vez, que a educação, como algo que transcende o universo escolar - e que se destaca como importante diferencial de todos os atores envolvidos nesta trama - é o mais eficaz instrumento de formação intelectual e de elaboração das especialidades a que Gramsci se refere. O aqui se confirma.

Para finalizar, vale dizer que não há nenhuma novidade na interação entre intelectuais orgânicos de grupos sociais distintos, como a que aqui se analisou. Ainda que a contracultura tenha isto como uma de suas marcas, como vimos em outro capítulo, não podemos desconhecer que nossa história está marcada por este tipo de intercursos socioculturais. Assim têm sido construídas grandes narrativas nacionais. Muito ilustrativo é o ensaio de Hermano Vianna sobre cultura popular e a construção da identidade nacional. Em *O mistério do samba* (1995), Hermano enfatiza os intercursos étnicos e as negociações transculturais entre diversos atores sociais envolvidos no processo de elevação do samba a símbolo nacional. Chega inclusive a registrar um encontro que reuniu no Rio de Janeiro de 1926, em uma boemia regada a cachaça e samba, nada menos que Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Donga, Villa-Lobos, Pinxinguinha e Prudente de Moraes Neto, entre outros. É dele a citação abaixo:

A invenção do samba como música nacional foi um processo que envolveu muitos grupos sociais diferentes. O samba não se transformou em música nacional através dos esforços de um grupo social ou étnico específico, atuando dentro de um território específico (o “morro”). Muitos grupos e indivíduos (negros, ciganos, baianos, cariocas, intelectuais, políticos, folcloristas, compositores eruditos, franceses, milionários, poetas – e até mesmo um embaixador norte-americano) participaram, com maior ou menor tenacidade, de sua “fixação” como gênero musical e de sua nacionalização (VIANNA, 1995, p.151).

5 A dimensão política da questão cultural

5.1. Um tipo bem particular de militância e de atitude diante do racismo

Como separar política de cultura, se uma não existe sem a outra? Como demarcar um campo estético sem produzir deslocamentos políticos? O conceito de hegemonia captura esta relação com muita precisão. Ele é concebido como resultado de pactos políticos negociados culturalmente. Dito de outra maneira, o que dá sustentação a um poder estabelecido é a hegemonia conquistada - com base em permanente negociação (fato este, eminentemente político) - em torno de um ponto de vista capaz de tornar-se consensual.

O Ilê Aiyê, pode-se dizer, provocou um outro ponto de equilíbrio hegemônico, uma outra pactuação política, em torno das relações raciais na Bahia e de uma maior visibilidade das contribuições culturais mais marcadamente afro-americanas, ao produzir um deslocamento cultural de peso, por assim dizer, referenciando toda uma população negromestiça. Esta é a tradução do que se vê e do que se viu até aqui. Podemos dizer que o Ilê deslocou um denso bloco histórico, como diria Gramsci. Ou, que alterou a *governamentalidade* em várias áreas da atividade social, como diria Foucault, marcando uma posição política definitiva no campo de batalha das relações sociais e raciais na Bahia, e no Brasil.

Os conceitos de hegemonia em Gramsci e a análise dos micro-poderes em Foucault são respostas muito úteis à reflexão sobre o jogo de forças no campo das ideologias e das mentalidades que nos enredamos neste estudo. Os dois investigaram o ambiente cultural que engendrou o capitalismo moderno, redimensionando o peso das idéias e dos valores na divisão social do trabalho, e da riqueza e do poder no mundo contemporâneo. Tamanha afinidade com o assunto em pauta é o que me impediu de poupá-los, talvez até exagerando um pouco, por tanto citá-los.

Embora seja o Ilê Aiyê reconhecidamente um grande marco, inaugurador de uma nova atitude da população negromestiça da Bahia frente ao racismo, ele é comumente ignorado enquanto tal quando se dimensiona politicamente a militância anti-racista contemporânea. Em geral, toma-se como referência deste tipo de ação e postura política frente ao assunto, a militância que se origina do chamado Movimento Negro Unificado (MNU), organizado em 1978; quase simultaneamente em São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. É de se esperar que isto seja consequência da compreensão sobre política que costuma predominar no senso comum e que também baliza grande parte da investigação científica sobre o assunto. Normalmente quando se trata do universo da política, do seu campo de atuação, relega-se, quando não se desconhece totalmente, a negociação política que se desenrola fora do raio delimitado institucionalmente para ela, fora da “esfera da política”⁸⁸. É, pois, precisamente na contramão desta postura que a análise aqui empreendida se movimenta. Parte-se da necessidade de uma compreensão mais ampla do fazer político na interpretação de determinadas conformações sociais. Que inclua as práticas individuais, a permanente disputa cotidiana, e que vá além dos canais oficiais de negociação política e do âmbito de suas tradicionais instituições. Sem esta atitude teórica teria sido muito difícil pensar politicamente o “fenômeno” Ilê Aiyê. Porque é exatamente por estes espaços “extra-oficiais” da vida política que o Ilê Aiyê tem sido mais eficiente e onde sua militância mais tem significado. É este é o cenário que historicamente explica e permite o Ilê. É este alargamento de visão do campo de ação política que vem lá da virada dos 60, incorporando novos atores sociais, que lhe dá sentido. Este é, possivelmente, o grande diferencial da política na contemporaneidade⁸⁹.

Não há como evitar comparações com modos tradicionalmente consolidados do exercício da política. Como uma maneira mesmo de destacar sua diferença.

⁸⁸ Expressão muito usada na filosofia política clássica e na ciência política.

⁸⁹ É muito oportuno citar um depoimento dado por Gilles Deleuze, em conversa com Foucault, intitulada *Os intelectuais e o poder*, onde ele apropriadamente chama a atenção para esses formatos não tradicionais de negociar novos consensos e legitimar outras vozes de que estamos falando: “Para nós a realidade não passa de modo algum pela política, no sentido tradicional de competição e distribuição de poder, de instâncias ditas representativas do tipo PC e CGT” (2006, p.74-75).

Tudo aquilo que mais fortemente se inaugura com a atitude do Ilê, de um modo ou outro, permanece vivo e viçoso. Não se diluiu. Não se confundiu. Suas ações continuam independentes e peculiares. Ainda que sua sede compartilhe com o MNU a mesma ladeira, no mesmo bairro da liberdade, e muitos de seus membros transitem nas duas militâncias, eles permanecem delimitando territórios próprios de ação social e política. Não se confundindo, portanto. Muitas vezes, até, se atritando, como vimos em vários depoimentos relatados aqui.

Não há como ignorar que o Ilê Aiyê provocou uma onda de negritude, fundamental também à reorganização do movimento negro no Brasil, e do MNU. Fato este, por sinal, de que o Ilê parece estar convencido. Assim está documentado em seu *site*, em texto destinado a relatar sua história: “a movimentação dos negros baianos em épocas mais recentes e *com características e reivindicações novas e atualizadas* (grifos nossos), tem como seu ponto de partida a criação, em novembro de 1974, do Bloco afro Ilê Aiyê, no Curuzu” (www.ileaiye.org.br). Embora as tais ações posteriores possam realmente articular-se a partir de “características e reivindicações novas e atualizadas”, a verdade é que a rearticulação dos movimentos negros não substituiu o papel e a ação social e política do Ilê e dos blocos afro que seguem na trilha por ele aberta.

A ação que se desencadeia com o Ilê Aiyê, forjada por jovens negromestiços da periferia de Salvador, e que rapidamente repercute sobre o cotidiano da cidade, alterando-o profundamente, tem marcas muito próprias. A sua política não transita pelas vias tradicionais. Ela é de uma outra natureza. Atende a outro tipo de demanda. Como vimos, ela opera sobre o campo das práticas culturais. Opera mudanças de comportamentos e de visão de mundo. Nos anos 70, quase de repente, a população negromestiça baiana, maçicamente, se dá conta de que negro é lindo. Graças ao Ilê, que se tornou muito popular e passou a mobilizar e a referenciar multidões de negromestiços.

Entrevistado durante o Carnaval de 2007, o diretor e militante do Coletivo de Entidades Negras da Bahia – CEN - BA, Ari Sena, enfatizou a dimensão cultural das mudanças que se processaram a partir dos primeiros anos da década de 70, sintetizando-a pelo fato da geração de seu filho crescer sem ter vergonha de ser negro. Afinal, negar a negritude, em última instância, é uma forma de se proteger do racismo. É, pois, aí que

está a radicalidade da mudança que se processa a partir daquele instante. É significativa a população que passa a assumir sua negritude e que, em função disto, conquista certa visibilidade. É muito grande o número de negromestiços que sai de uma postura fundada na assunção de modelos eurocêntricos e brancos para uma estética que valoriza as origens africanas e diaspóricas. Esta é, possivelmente, a diferença mais fundamental desta nova atitude frente ao racismo. Milton Moura formula o assunto de modo muito direto, diz ele que “o inédito é a afirmação da pele negra como capa e miolo do texto identitário do afro” (2001, p.223). É tamanha a radicalidade da questão. Assumir-se negromestiço é quase sempre uma revolução pessoal, ainda hoje, sobretudo quanto mais próximo do fenótipo negróide estiver o ator social. Imaginemos como não era há 35 anos.

Está aqui uma clara demonstração de que a questão racial não é apenas uma questão de igualdade de direitos civis, mas também de construção de uma nova sensibilidade e atitude social capaz de alterar hábitos e valores impregnados desde a escravidão na cultura ocidental e na sociedade brasileira. Esta é sem dúvida uma refrega eminentemente política. O fato de se processar no campo cultural não se pode mais obscurecer esta dimensão. É isso que se quer destacar aqui, com todas as ambigüidades, ambivalências e contradições que rodeiam o assunto.

Apenas medidas legais, inclusivas ou repressivas, não bastam para eliminar a situação desigual de negros, homossexuais, mulheres e para responder à questão ambiental, por exemplo. Elas exigem uma mudança cultural em uma base sedimentada e estruturada há séculos e de diversas formas; como já vimos em capítulo anterior. É grande a dimensão, e complexas as mudanças exigidas nas relações de poder em questão. Em grande parte porque o poder de que se está tratando está em toda parte - tão sutil, que na maioria das vezes o reproduzimos com “naturalidade”, sem nada dele perceber, simplesmente porque faz parte de nosso modo de ser. Também não está apenas no outro, está impregnado em nós e nas relações mais íntimas, pessoais e familiares. Também não está circunscrito a classes. Está impregnado em nosso dia a dia em diversos níveis e formatos, em uma teia bastante entremeada.

A teia das relações socioculturais de que estamos tratando, vista através dos exemplos a seguir, torna-se bem ilustrativa da natureza do que se fala aqui, ainda que de

modo muito superficial: em qualquer condição social, ser mulher, preta ou homossexual põe a pessoa em desigualdade, mesmo que esta pessoa pertença a uma classe de grande poder aquisitivo. Ao mesmo tempo, constata-se que o machismo está também nas mulheres - quando criam seus filhos à imagem e semelhança de nossa sociedade machista, e que o racismo está também no negro - quando se diminui pela cor que tem, e que, também a “homofobia” está na homossexualidade que se auto-reprime e que se culpa, que rejeita sua própria inclinação, como se pecado fosse amar alguém do mesmo sexo. Questões como estas demandam mudanças de atitude, de alterações comportamentais, morais, éticas e de valores sociais de diversos e múltiplos agrupamentos. Evidenciam-se como campos de luta não institucionalizados para o embate político, que se aglutinam de maneira muito heterogênia e mutante. Ao mesmo tempo, ao se projetarem politicamente, exigem outro equilíbrio hegemônico, formado por outros e variados níveis de pactuação.

Antes de seguir adiante, convém ainda continuar distinguindo a reação que se desencadeia a partir do Ilê Aiyê. Isso nos ajuda a ter mais clareza quanto ao que o diferencia politicamente. Nem o Ilê, nem o movimento negro contemporâneo, foram pioneiros nas lutas anti-racismo. Embora sejam marcos delas pela dimensão e mudanças que provocaram. Esta luta é velha. Começa lá atrás, quando a questão central ainda era a escravidão. Afinal, não se escravizava branco nas Américas. Índios e mestiços, sim. Bem souberam disso aqueles que para aqui vieram como escravos. Pois, foi justamente neste embate cotidiano, nesta constante negociação que a vida social exige - produzindo acomodações de toda espécie - que os africanos trazidos para o Brasil, e seus descendentes, mais demonstraram habilidades em fazer valer um seu certo jeito de ser.

Novas tradições foram criadas. A matriz européia foi hegemônica desde o princípio, já vimos isto. Não ser única, entretanto, significa não ter excluído de todo as outras matrizes. Os africanos não foram passivos, dentro de suas possibilidades estavam sempre resistindo. O processo histórico de formação cultural dificilmente é unilateral. Senso estético, paladar e culinária, sistema de valores, linguagem gestual, jeito de andar, de cumprimentar, pegar e olhar, por exemplo, são negociados numa esfera muito sutil das relações sociais, muitas vezes inacessível ou não tão explícita, enquanto tal, fazem parte de um universo da refrega política quase sempre menosprezada pelo campo de

visão dominante. Atento a estas particularidades, Milton Moura as inclui na dinâmica de construção do que ele chama de “texto identitário” (2001).

Ao longo destes últimos séculos muitos mecanismos de subversão da ordem foram postos em prática. É de há muito que a população negromestiça marca posição e toma partido no mundo das apropriações simbólicas, ressignificando também o patrimônio cultural europeu; sincretizando suas práticas religiosas, hibridizando a música de origem africana com a musicalidade lusitana, africanizando o Carnaval, reinventando festas católicas, ou incorporando falares africanos na língua portuguesa. Além, é claro, do que fez e tem feito na culinária, na dança, e no campo das afetividades. Não é por coincidência que nossos símbolos de brasilidade, que mais fortes se destacam, ou são ou estão gravados pelas contribuições da “negrada”. Os exemplos do samba, futebol, capoeira, candomblé e Carnaval, já nos enchem as medidas. Retomando: observe-se que este tipo de embate social de que estamos tratando não se encerra com a abolição, nem é uma exclusividade de negromestiços. Ele envolve, diz respeito e é *modus operandi* de todo tecido social. É parte “estruturante” da vida em sociedade, para ser mais preciso.

Falo do poder que se negocia no dia a dia, em torno das relações pessoais, no campo do simbólico e na acomodação de hábitos e costumes. Ele geralmente se difere do embate pela força e violência. Ele não se confunde com a revolta armada, nem com a luta legislativa em torno da lei e do direito. Institucionaliza-se por outras vias. Em geral ele não se apresenta entre vencidos e vencedores. Quase sempre é um arranjo. Uma combinação. Um acerto. Resultado de “um toma lá dá cá”. Algo permitido, em troca daquilo.

Antonio Risério, em um esforço de análise sobre este assunto durante o período escravista, identifica duas estratégias bem distintas. Uma, ele identifica por “estratégia do quilombo” e a outra por “estratégia do terreiro”. A primeira se destaca pelo uso da força ou da fuga. E a segunda, pela negociação no campo do simbólico (2007, p.270). Próprios dos processos de resistência/acomodação cotidianos. É deste ângulo que aqui se vê o sincretismo religioso e o hibridismo cultural. E é este o campo de análise que aqui interessa destacar: o da “estratégia do terreiro”. É muito antiga a figura do malandro como representação de uma resistência pacífica e cotidiana.

Eduardo Silva, refletindo sobre a resistência negra no período escravista, chega a afirmar que “os escravos negociaram mais que lutaram abertamente contra o sistema”, conquistando e preservando espaços, disputados a cada instante de seu dia a dia (1989, p.14). Mesmo no século 20, quando o foco não mais é a condição escrava, ações que convergem para uma ou outra atitude são frequentes em nossa história, através, por exemplo, das Frentes Negras e da imprensa negra, por um lado, e também do samba e do futebol, por outro. Formas distintas de negociar e lidar com o simbólico. João Reis e Renato da Silveira ilustram muito bem o que aqui se diz sobre a dinâmica das relações políticas, tomando por base as relações no período escravista brasileiro: “os desarmados, pela própria condição, foram obrigados a usar como armas principais a *tecnologia política* (grifos nossos) que sua cultura lhes tinha legado e a criatividade que sua inteligência e sensibilidade desenvolveram” (1986, p.62).

O estilo e o formato do movimento negro são muito diferentes daqueles com que entidades como os blocos afro, tipo o Ilê, mobilizam seus membros e simpatizantes: com festa, música, alegria e até com a benção dos Orixás. O chamado movimento negro, por sua vez, costuma se destacar, sobretudo, por uma atuação no terreno clássico da política e da reflexão sociológica: a dos direitos civis e socioeconômicos. As linhas prioritárias do plano de ações do MNU em sua luta contra o racismo, expostas no *site* da entidade, apontam para lutas de “combate à violência policial, discriminação racial no trabalho, manipulação política da cultura negra (*sic*), exploração sexual da mulher negra e violência racial nos meios de comunicação”. Além disto, fala em elaborar uma “proposta política de educação e saúde voltada para as necessidades do povo negro e de todos os oprimidos” (www.mnu.org.br).

O movimento negro contemporâneo, que se inaugura com o MNU, é filho de um contexto diferente do Ilê. Ainda que em plena ditadura, ele é filho de um outro momento dela. Eram anos de anistia política e de volta à normalidade na vida partidária. Vivia-se um ambiente de abertura política, conquistado precisamente graças à perseverança e habilidade de diversos segmentos e setores organizados da sociedade civil que, como minhocas, diga-se de passagem, foram encontrando ou abrindo frestas.

Abrir frestas, aliás, foi uma expressão muito usada na época⁹⁰. O regime não apenas *afrouxou-se*, como disse Sansone (2004), ele também foi afrouxado. Sem isto, possivelmente, tão cedo não haveria anistia e “democratização”. Um bom exemplo do que se diz é o próprio Ilê Aiyê, que, sem política partidária, causou eficientemente uma revolução na atitude do negromestiço diante de sua cor e de seu lugar na sociedade brasileira, marcando, com isso, uma importante posição política daquela população, sem, contudo chegar ao poder.

É esclarecedor da dimensão que se tinha da intervenção proposta, o que está registrado no site do Ilê: “os negros que se reuniam para brincar/fazer o Carnaval no Ilê Aiyê tinham consciência de que também estavam fazendo política, além de cultura”. Mais preciso, talvez fosse dizer que se está fazendo política pela via da cultura.

A ação do Ilê e dos blocos afro transita marcadamente no campo cultural, no campo do simbólico. Ela interfere sobre o comportamento de considerável parcela da população negromestiça baiana, transformando sentimentos negativos de ampla faixa da população baiana quanto aos seus traços de origem negra, em algo positivo e mobilizador, enquanto base para uma nova inserção social do negromestiço brasileiro. O Ilê opera toda esta mudança de imagem através de uma estética afirmativa. Parece evidente que o orgulho marca e, sobretudo distingue a atitude contemporânea de grande parcela da população negromestiça frente às nossas heranças negroafricanas. A ascensão social dos negromestiços, agora, começa fortemente a se dar sem a negação de nossas origens africanas. E com isto, ela vai sutilmente desconstruindo conceitos fundadores de nossas relações sociais, alterando relações de poder através da produção de outros sentidos.

5.2. O Ilê e os movimentos sociais contemporâneos

⁹⁰ Edgard Morin, Cornelius Castoriadis e Claude Léfort publicaram um livro logo após os acontecimentos de Maio de 68, que se intitula *Maio/68: A Brecha* (1968). Lido por muitos que aqui no Brasil estavam comprometidos com a resistência à ditadura militar, mas que, infelizmente, não consegui encontrar.

O grande inspirador dos blocos afro, o Ilê Aiyê, estava na mais perfeita sintonia quanto aos novos espaços que se impunham à política. O formato assumido pelo Ilê e pela grande maioria dos blocos afro é o de uma associação civil. Com modelo de funcionamento e papel bem semelhantes aos assumidos pelas Organizações Não Governamentais – ONGs - na contemporaneidade. Esta modalidade de militância é uma tradução das heranças deixadas pelos movimentos sociais que marcaram o fim da década anterior. Toma impulso precisamente depois das lutas pelos direitos civis nos EUA, de maio de 68 e do movimento *hippie*, que configuraram aquilo que aqui se chama de contracultura. Note-se que este tipo de militância cresceu e se multiplicou exatamente após o período de deslumbramento do *hippismo*, que se esmorece basicamente em 71/72. Foi precisamente a partir dali que se deu sua explosão contemporânea. Resultado do desencantamento do campo institucionalizado da política e do amadurecimento das posturas políticas que marcaram aquela época. As lutas das minorias e a expansão das ONGs, em grande medida, são produtos da falência da exclusividade dos meios tradicionais do fazer política, postos contra a parede pelos jovens da contracultura e rapidamente percebidos por muitos militantes de esquerda. A via institucionalizada do espaço político estava, naquele momento, sendo questionada e redefinida onde o capitalismo havia incorporado amplas massas de consumidores médios ao mercado. Foi a partir dali que uma nova sensibilidade frente à questão racial começou a massificar-se. A emergência das questões ambientais, raciais, femininas, homossexuais, das crianças, dos malucos, dos índios, étnicas etc. etc. exige novas formas de expressão da vontade coletiva e novas frentes de militância; demanda uma capilaridade que vá além dos canais oficiais de representação e cobra maior participação da sociedade civil.

Isto explica porque há uma proliferação, sem precedentes na história do Ocidente, de ONGs a partir dos 70. O Terceiro Setor, espaço de atuação das ONGs, sofre uma radical transformação com a onda que se inicia naqueles anos, marco divisor, tanto qualitativa quanto quantitativamente. Desde então, cresce exponencialmente o número de ONGs Ocidente afora. Elas nascem comprometidas com os ideais libertários que vão dar a cara àquele instante. Desta vez, sem a marca da filantropia, com uma disposição de operar mais abertamente no campo político institucionalizado, e, sobretudo no não institucionalizado, redimensionando o campo político dos costumes, da moral e da vida cotidiana, distinguindo-se sobremaneira de reconhecidos clubes

fechados e comprometidos com a reprodução da ordem e do *status quo*, tradicionais frentes de sustentação dos valores dominantes. O modelo de ONG que marca aquele momento também não pode ser confundido - sem nenhum demérito ao papel social que muitas delas desempenham - com entidades de classe, ou ONGs de partido, ONGs de empresas, ONGs criadas direta e indiretamente pelo Estado, clubes de futebol, partidos políticos etc.

São muitos os formatos institucionais que podem fazer uma entidade ser classificada como uma ONG, enquanto associação civil indutora de políticas públicas. Por isso, é preciso destacar uma diferença fundamental entre os dois tipos de militância que aqui se compara. O MNU, ainda que tenha se organizado dentro do formato de uma Organização Não Governamental, não se destaca naquilo que a diferencia, a atuação fora do campo institucionalizado para a política. O MNU faz uma militância sintonizada com os interesses partidários e sindicalistas. Ele atua de maneira muito semelhante a uma modalidade muito específica de ONG, especialmente aquelas que se destacam através do combate e das denúncias. O MNU se movimenta politicamente de uma maneira bem semelhante ao de uma militância partidarista de esquerda. Sua principal frente de ação se dá através dos sindicatos de classe. E, se não se circunscreve nas relações de trabalho, é em torno delas que se movimenta. Assim Vovô nos falou a respeito da política que faz: “O Ilê foi uma novidade, pelos temas africanos, pela proposta de reescrever a história da África, por mostrar uma outra versão dela, uma outra lógica. Sem militância partidária”.

Mesmo buscando destacar os aspectos empresariais - que efetivamente existiam, mas que nunca foram o forte da maioria dos afro - Marcelo Dantas não deixa de reconhecer que as entidades afro por ele estudadas nascem muito informais e “sob a forma de associações e grupos culturais” (1996, p.151).

São, pois, estas diferenças que se quer aqui realçar em relação à militância que nasce com o Ilê. Ela é um novo tipo de engajamento político. Dando às negociações no campo da cultura uma outra dimensão política. Sua atuação opera mudanças no campo do simbólico. A questão do preconceito de cor e do racismo exige uma abordagem que supere os limites das disputas entre classes sociais e das questões meramente econômicas, com se vê. Esta é uma característica muito própria das frentes

de lutas que se organizaram a partir da contracultura. Elas exigem outras acomodações na base das relações de dominação, nas zonas de articulação do poder, sutilmente enraizadas na vida social, legitimadas, sobretudo nas relações cotidianas.

Não se pode achar que o que se diz reduz o significado político dos quilombos, das inúmeras revoltas de negromestiços, da luta abolicionista, da Frente Negra dos anos 20/30, do MNU, da luta partidária e legislativa, etc. Estas lutas continuam em primeiro plano. Mas é preciso que se destaque o que não pode ficar em segundo plano quando a questão é pensar o poder: o papel político, transformador e definidor das negociações culturais na vida social. Esta é a dimensão onde atua a militância que nasce no período em questão.

Na década de 70, porém, particularmente no Brasil, como esquecer, que o espaço político de negociação era limitadíssimo. A ação política acontecia por entre frestas, pode-se dizer, vivíamos sob uma ditadura; que, ainda assim, não teve forças para impedir a explosão das ONGs por aqui. Em parte, isto se deveu porque elas nascem desvinculadas de partido político, são novos os atores, com temáticas que não faziam parte da agenda repressiva do Governo, tamanha era a novidade na forma e no conteúdo.

Os nossos afoxés e blocos afro são um bom exemplo, surgem e ressurgem a partir de 1974, sem nenhum vínculo partidário, mas extremamente comprometidos politicamente contra a discriminação racial; objetivando operar uma mudança de comportamento na população negromestiça de Salvador. Para tanto se organizaram em instituições que foram muito além do Carnaval. Grande parte das entidades carnavalescas baianas comprometidas com as tradições de origem africanas desenvolve ações sociais para a comunidade, atuando quase sempre nas áreas de educação, arte e cultura, através da promoção de eventos, cursos profissionalizantes, e também cursos, seminários e palestras sobre história, línguas, artes e culinárias relacionadas com a origem africana⁹¹. Jocélio Teles dos Santos, falando a propósito dos movimentos sociais dos anos 70 e 80, mesmo reduzindo a força da diversidade de interesse no jogo da

⁹¹ O já extinto Badauê, pop como o Corte Afro, é um bom caso, fundado em meados dos 70 com nome de "Centro de Cultura, Arte e Lazer Badauê". Em sua sede, como na do Ilê Aiyê, ensinava-se capoeira, *iorubá*, pintura, corte e costura, culinária etc.

formação de uma vontade política, reconhece contornos que pressionaram setores governamentais em busca de novas políticas e recriaram a sociedade civil, “expressando aspirações democráticas e desenvolvendo experiências de cidadania” (Santos, 2005, 174).

5.3. Multiculturalidade e planetarização

A negritude que se expande a partir do Ilê Aiyê é uma tradução local perfeitamente sintonizada com a global. Perfeitamente sintonizada com a indústria cultural e com a produção em série. Produto de uma sociedade de massa, “antenada” com o mundo da diáspora africana. Feita, sobretudo por jovens que “curtiam” o *rock*, a *soul music* e o *African pop music*. Que não militavam em partidos políticos, nem em sindicatos. Mas que estavam impregnados pelos ideais de justiça social que se irradiaram mundo ocidental afora, e se internacionalizaram a partir da contracultura. Um novo contexto. Massificado. Urbano. Favorecido pela expansão acelerada dos meios de comunicação que, diga-se de passagem, já forçava aos contemporâneos a uma reflexão acerca da formação de uma “aldeia global” que apenas se anunciava via satélite. Mas que já anunciava a globalização que estava a caminho.

Pesava muito ao simbólico retorno à África, promovido em fins do século XIX por blocos carnavalescos que remetiam à África, o curto espaço de tempo decorrido da abolição da escravatura e da total extinção do tráfico de escravos. Entretanto, os negromestiços que se uniram e se identificaram com Ilê e que por isso reproduziram e participaram da onda que ele desencadeia a partir dali, eram naturalmente baianos e brasileiros. Conectados com o que acontecia no mundo ocidental, via satélite, por TV e rádio, e através do cinema e da música. O Olodum até parece que nasceu hippie, como nos faz crer a canção. É emblemática a sua logomarca: o símbolo de paz e amor, que se popularizou com a contracultura, a partir do final dos anos 60, colorido pelas cores da Organização da Unidade Africana.

Desta vez a nostalgia da África parece estar construindo mitologias contemporâneas. Sem o banzo de gerações anteriores. Ao contrário, “... os negros contornaram qualquer *ethos* de vitimização com estratégias e simbolizações guiadas por lógica própria” é o que constata Moniz Sodré (1999, p.102). A juventude baiana produziu uma resposta à planetarização promovida pelo desenvolvimento dos meios de comunicação e pela internacionalização da indústria cultural, em um momento de quebra de fronteiras entre “alta cultura” e “cultura de massa”. Em grande medida, assimilando as inquietações dos jovens americanos e europeus, estimulados pela contracultura, que termina por provocar nos jovens baianos o interesse pela cultura afro-brasileira, ao produzir internamente uma releitura do movimento *Black Power*, conforme pioneiramente registrou e sintetizou Antonio Risério (1981). E, sobretudo, ajudando a construir uma nova atitude do negro baiano diante de sua cor e do seu jeito de ser, reconfigurando a própria “baianidade” (MOURA, 2001) e o seu papel enquanto símbolo de brasilidade. Com a palavra, Vovô do Ilê: “Estamos afirmando a dignidade da cara preta da Bahia, pelo orgulho de ser negro” (2002, p.91).

É isto. O campo da política havia sido ampliado pelo campo da cultura, diferenciando nossa contemporaneidade ocidental. Novas identidades culturais explodem e impõem novos arranjos sociais em amplo espectro. Renato da Silveira, em seu ensaio *Etnicidade*, destaca a “diversificação do movimento social” a partir da década de 70 - antes sindical e operário - propiciando “o surgimento de ideologias particulares, lutando por causas específicas”. Não lhe passa despercebido o crescimento da dimensão mobilizadora da cultura e da etnia. Segundo ele, naquele momento, “o grande movimento social globalizado havia colocado na ordem do dia a questão da ‘etnicidade’ e da cultura tradicional” (2005, p.38).

É neste contexto que se forja a identificação contemporânea dos negromestiços locais, literalmente antenados com as populações negras de outras partes do planeta, especialmente com a juventude sobrevivente da diáspora negra, mais exatamente com norte-americanos e jamaicanos. Mais contemporaneamente com movimentos anti-racistas europeus. Os movimentos anti-racistas que explodiram em fins dos anos 60 tomaram dimensões continentais, sobretudo no mundo ocidental.

No mundo da mídia a “acomodação” que se negocia é articulada a partir do campo cultural, como não podia deixar de ser. A mestiçagem agora predominante é principalmente cultural. As culturas são cada vez mais híbridas. “No Brasil, principalmente a partir dos anos 70, jovens negros [...] passaram a reivindicar uma identidade própria, em oposição ao padrão sincrético e único dominante”. (SODRÉ, 1999, p.126) Um papel concreto enquanto negro na dinâmica social brasileira. A questão deixou de ser de tolerância com as diferenças. Passou a ser uma questão de respeito. Não só de direitos iguais, mas de oportunidades iguais na partilha dos territórios, como diz Sodré (p.262). Não há como não ver no racismo um ato de desterritorialização. Afinal, nega-se um lugar ao outro. É, pois precisamente este um importante aspecto diferenciador da atitude Black que se inaugura com o Ilê Aiyê. Ela é uma atitude que inverte esta questão.

Para elucidar porque alguns fundamentos culturais teimam em continuar vigentes, Renato da Silveira, como vimos um pouco atrás, vai encontrar as bases de seu formato contemporâneo no século XIX, no papel que cumpriu o racismo científico enquanto “lógica de intervenção social” (1999, p.92). É dele que tomo emprestado o trecho abaixo sobre como a ciência legitimou a supremacia ocidental-européia e ajudou a enraizar politicamente o racismo através dos meios de comunicação:

Seu grande prestígio [do racismo científico] virtualizou a implantação de políticas e padrões, avalizou uma iconografia depreciativa, justificando a superexploração da massa pobre urbana, da massa camponesa proletarizada, a expropriação de terras e bens dos povos colonizados, não raras vezes incentivando a violência policial/militar e o autoritarismo quando praticados contra as ‘raças inferiores’. Durante um século, foram veiculados incessantemente imagens e conceitos racistas e classistas no noticiário dos jornais, nos periódicos ilustrados, nas caricaturas e nos programas humorísticos, na literatura popular, na infantil, na juvenil e na adulta, nas enciclopédias e livros de divulgação científica, nos discursos parlamentares, nas escolas públicas e privadas, na publicidade, na gíria e nas canções populares, nas histórias em quadrinhos, nas estampas e nos cartões-postais, no teatro, no rádio e finalmente, nos meios de comunicação mais poderosos que já foram inventados, o cinema e a tevê! (1999, p.145).

A nova onda de negritude de que estamos tratando aqui é em si uma “transcaracterização”. Pois que é produto de sincronizações parciais, confluência de tradições culturais, de negociações e estratégias de recodificação, como diria Stuart Hall (2003, p.343).

A questão identitária nacional não é apenas cultural. Ela é também econômica e política. Bom que se diga. Os estados nacionais consolidaram-se com base em uma sonhada unidade de identificações culturais. No termo globalização ou planetarização ou mundialização, conforme se prefira, está contida a idéia de internacionalização. A internacionalização, por sua vez, quase sempre foi colocada no pólo oposto ao da nacionalização, do nacionalismo e do estado-nação. É de se esperar que com ela se estabeleça uma padronização de nível mundial. Contraditoriamente é neste cenário que emerge a heterogeneidade simbólica e sociocultural dos povos, permitindo que marquem posições frente ao etnocentrismo ocidental-branco, por meio de inúmeras dinâmicas de identificação cultural que vieram a conectar populações de diversas partes do planeta, formando novas redes de significações e fortalecendo, de algum modo, as singularidades nacionais. Com isto, tornando ainda mais complexa a ambigüidade identitária, própria dos discursos de síntese.

Parece plausível, como crê Gilroy (2001), que após o esgotamento do processo de descolonização dos países africanos, uma outra versão de negritude se construa nas nações do Atlântico Negro, em torno de uma mecânica de pertencimento mútuo e alimentada pela estruturação de um circuito comunicativo midiático que passa a unir populações muito dispersas espacialmente. A fácil interação com o universo midiático e com a sociedade de massa é um diferencial muito emblemático da ocidentalização de um sentimento de comunidade diaspórica. A Gilroy, aliás, não escapa estabelecer uma proximidade com a contracultura. Contraculturas é o nome que ele usa para batizar estas insurgências contemporâneas.

Os sentimentos de pertencimento extrapolam as delimitações da nacionalidade. A idéia de diáspora para representar esta solidariedade que, de certo modo, desmarginaliza as periferias e desestrutura a idéia de estado-nação, surge, mesmo, como uma resposta aos ganhos “trans-locais” herdados do Black Power e da contracultura, como sugere Gilroy (2001).

A interculturalidade e a transnacionalidade, intrínsecas a este novo contexto, são inimigas do absolutismo étnico. O Ilê Aiyê nasce neste contexto. O *reggae* na Jamaica, também. Momento em que a pureza racial tem um sentido mais frouxo, porque

nasce de um maior desprendimento diante das tradições, e de uma maior capacidade de transcender aos limites da etnicidade, sobretudo ao operar contra a engrenagem hierárquica de cor e fenótipo. É o próprio Gilroy quem nos chama a atenção. Na contemporaneidade, as origens, as raízes, passam para um segundo plano no processo de construção das identidades. Sua dimensão de instância mediadora é que passa para o primeiro plano (2001, p.65).

Diante de cenários como este, provocativamente, Hall propõe desconstruir o popular. Afirma taxativamente que não há forma pura na cultura popular da diáspora negra e, mais que isto: “... a cultura popular tem se tornado historicamente a forma dominante da cultura global”. Cena da mercantilização nos circuitos da tecnologia dominante. Afinal é através do senso comum que se exerce a hegemonia cultural: “ela é o espaço de homogeneização” no capitalismo tardio. (2003, p.341).

As identidades são expressões de contextualizações culturais. E fazem parte de um processo histórico. Fatos diacrônicos e sincrônicos sempre a conspirar entre si. A hibridação, a mistura e as trocas (inter e transculturais) constituíram-se, neste nosso mundinho, em práticas das populações transplantadas. Uma marca baiana, até. Não há como sustentar uma “pureza estrutural”⁹². Não há condições para propor um projeto essencialista, nuclearizador de uma identidade cultural, que não seja fruto de constantes reconfigurações. Não fosse este o *leitmotiv* da cultura. Não bastasse isto, não há identidade isolada de outras identificações sociais que necessariamente não se cruze nas *personas* contemporâneas, como classe, sexo, local de moradia, fenótipo, idade etc. e etc. Enfim, as identidades culturais são dinâmicas e multifacetadas. O ritmo atual não permite separar negociação de acomodação quando a questão gira em torno de interesses econômicos, políticos e religiosos. Todos os dias a ordem do dia é reinterpretar singularidades simbólicas e existenciais, desenvolvendo estratégias que possam alterar o equilíbrio e deslocar o poder, é o que nos ensina Muniz Sodré (1999, p.167).

⁹² Em se tratando de cultura, pureza é um mito. A interação e a troca é o que a mantém viva, especialmente em um mundo aonde a informação e o intercâmbio cultural vêm de todos os lados e por todos os poros. A antropofagia de Oswald de Andrade (1995), a Bossa Nova e o tropicalismo são grandes marcos desta discussão no Brasil e de uma tomada de atitude quanto ao assunto.

Podemos dizer que, contemporaneamente, em suas interpelações, a comunidade de negromestiços baianos tem engendrado uma ação “fora das grandes narrativas utópicas e da consciência liberal moldada por partidos políticos”, como reconhece Moniz Sodré (1999, p.210). Em uma clara demonstração da capacidade do local de transformar informações mundiais em matéria-prima para a construção da alteridade, como bem observou Osmundo Pinho (1997, p.182).

Os estados nacionais, mencionados acima, que foram consolidados com base em um ideal de homogeneidade cultural, têm contradições com a multiculturalidade contemporânea, como vimos, pois ela é por definição culturalmente heterogênea. Acontece que vivemos em um mundo globalizado, convivendo com sociedades multiculturais e com multiculturalismos diversos. Entretanto, as culturas tradicionais permanecem distintas, combinando tradição com tradução.

A globalização reconfigurou a questão multicultural na contemporaneidade, comprimiu a relação tempo-espço e ‘destradicionalizou’ as relações culturais, desregulamentando mercados, tornando a diferença um negócio, consolidando formas transnacionais de produção e consumo - estruturada por um avanço exponencial da indústria cultural. A articulação da diferença lhe é inerente. Esta realidade exige estratégias e políticas voltadas a lidar com a diversidade, contextualizadas diante da multiculturalidade contemporânea - marcada por práticas sociais em permanente processo de ressignificação – e, ao mesmo tempo, com capacidade de acabar com o racismo e a inferiorização social.

A difamada tendência homogeneizante da globalização vem causando diferenciação. Eis a realidade. Ela tem provado que não é uniforme. Com a globalização o binarismo tradição/modernidade, segundo Hall, teria sido deslocado por “uma ‘onda’ de similaridades e diferença”, de um sistema em processo que não se estabiliza, onde cada significado está inscrito em uma cadeia de relações socioculturais (2003, p.60). Não podendo, por isso, ser essencializado. O local continua a traduzir seus imperativos a partir da base, tornando-se parte do global. Para Hall, aquilo que parece ser a apoteose da “missão universalizante global”, ao mesmo tempo tem se traduzido como um “descentramento incerto, lento e prolongado do Ocidente” (2003, p.62).

Seguindo um raciocínio já nosso conhecido, Douglas Kellner comenta que o ‘multiculturalismo’ pode, como movimento e ideologia, facilmente, ser “cooptado” “através da promoção da tolerância e da aceitação de diferenças” (2001, p.128) em um processo de renegociação da hegemonia. Para ele, isto é o que teria acontecido com a contracultura (p.139). Sobre isto, vamos tratar a seguir.

5.4. Cultura e poder: cooptação ou nova conformação?

O raciocínio que opera a lógica da cooptação anda lado a lado com uma máxima também muito corriqueira no senso comum. Falo daquele raciocínio que naturalmente desconfia de tudo aquilo que está no mercado. Que supõe, de antemão, que ele necessariamente neutraliza, corrompe, torna menor e desvirtua o sentido original de tudo que nele entra, pois que por ele é absorvido, incorporado, enfim, cooptado. Ia me esquecendo, alguns ainda o tem como necessariamente empobrecedor. Especialmente, neste último caso, um bom exemplo são as idéias de Adorno e Horkheimer sobre a indústria cultural. Preocupados com a perda da “autenticidade” daquilo que se massifica, sempre a enxergam como instrumento de dominação. Difícil não ver na postura deles certo elitismo, característico do gosto pelo raro como único, que, por conseqüência, termina sendo de poucos.

Todos nós precisamos consumir. Todos nós precisamos ir ao mercado. Dependemos dele. Vivemos em uma sociedade de produtores de mercadorias que só produzem e comercializam porque precisam consumir; e consomem também para produzir. Somente aquelas tribos que vivem completamente isoladas do contato com outras populações ou pessoas podem viver sem a troca mercantil. Mas à primeira quebra de seu isolamento, a todas interessa trocar. Dar acesso a todas as condições materiais e espirituais dignas é viabilizar a socialização, pelo menos de parte considerável do consumo, é garantir o consumo, em última instância, que, no mundo capitalista, só se realiza pela comercialização, pela mercantilização, portanto. É o que falta fazer em termos de transformação econômica, podemos dizer, porque já socializamos a produção

há muito tempo. O que não fizemos foi repartir os resultados dela. E isso só se faz, lá na ponta, no resultado final, através do consumo. Se assim é, por que condenar o consumo e a produção em série, em si mesma? Precisamos distinguir consumo de consumismo. Este último está associado ao desperdício e à insustentabilidade. O outro é uma necessidade básica de todo ser humano. A questão central aí não está na comercialização em si, está nas regras que legitimam o modo como ela se dá.

Esta visão depreciativa do mercado e a noção de cooptação, esboçadas acima, nos levam a formular algumas das perguntas a seguir: como, na contemporaneidade, ser uma visão de muitos e produzir mudanças na estrutura social sem a utilização dos meios de comunicação de massa e sem que isso seja resultado de algum nível de negociação com o poder dominante? Portanto, como alcançar ou ser das massas sem estar no mercado, já que ele necessariamente parece corromper e apenas por ele se pode chegar a muitos? E, o que fazer para não ser “cooptado”?

A análise dos mecanismos que legitimam os processos de negociação política, especialmente no campo da cultura, continuamente tem sido obscurecida pela idéia de cooptação. Seu uso, ou este tipo de compreensão, é muito usual, e quase sempre tem favorecido ao obscurecimento da interpretação de complexos processos de formação das mentalidades e modelagem do poder, e tem sido muito utilizado para reduzir a cor e o significado de contribuições culturais diversas. E, mais que isto, conquistas originadas de parcelas desfavorecidas nas hierarquias sociais, que, por isso, na maioria das vezes tem menor poder de fogo, deixando sempre a impressão de que o “sistema” nunca muda. Que fica imobilizado diante das pressões cotidianas e das que não almejam, necessariamente, o poder que se expressa através das leis. O poder dominante, por ser mais forte, maior, mais poderoso e com mais capacidade de impor sua opinião, quando muito, incorpora, em seu modo de ser, aquela atitude diferente que lhe foi cobrada, ou melhor dizendo, negociada, sem que isto signifique que ele mudou. Ele continua o mesmo. Ele é imutável. E monolítico. É o que se depreende desta maneira de ver o assunto. Em síntese, ou o poder se modifica em 360°, ou ele não se modifica. O que equivaleria a dizer que o poder só se conquista por inteiro. Raciocínios como este costumam obscurecer e impedir a compreensão da política de fatos elementares da trama cotidiana.

Um rápido exemplo. Não posso pensar a questão da mulher na sociedade ocidental sem reconhecer que ela não está destituída de poder, o que não lhe tira a condição de reprimida e dominada. Veja-se, mesmo esta mulher, bastante reprimida e dominada, mesmo ela, nesta condição, em geral exerce certo poder sobre o homem e os filhos, não importa se adquiridos a partir de relações sociais que se sustentam pelo lado afetivo e sexual, ou mesmo em função da divisão de trabalho em família. Não podemos desconhecer que o poder é negociado em várias instâncias. E de maneiras bem diversas ao longo de cada dia de uma pessoa. A cada instante que interagimos socialmente somos obrigados a nos posicionar, tomar partido.

As contribuições de Foucault e Gramsci constituem-se em poderosas ferramentas para a análise desta malha mais fina da rede social de poder. Seus estudos sobre a dinâmica do poder nos ajudam a elucidar a dimensão da resignificação da negritude contemporânea na Bahia, enquanto constituição de novos campos de saber e, como consequência, de novos poderes. Pois, como se pode deduzir de seus raciocínios, algo só se mantém saber enquanto se mantiver no poder.

A mecânica exposta por Foucault revela um poder enigmático, “ao mesmo tempo visível e invisível”; presente e oculto; sempre investindo sobre todas as relações sociais e legitimado por uma verdade construída. O poder assim apresentado torna difícil identificar quem o exerce e onde,⁹³ especialmente porque ninguém é seu titular. Está sempre sendo exercido em várias direções e com diferentes intensidades, por instâncias íntimas, por substituição de papéis e através de uma infinidade de práticas de controle (2006, p.75).

Como um sistema em rede, o poder não tem centro. O que lhe fortalece são suas ligações. Suas relações: sociais, econômicas e culturais, para ser mais exato. Cada elo da cadeia social, em alguma medida, reproduz o poder, o produz, e também o transforma. Foucault assim se expressa sobre o assunto: “quando penso na mecânica do poder, penso em sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus

⁹³ Isto quebra o modelo de revolução bolchevique que reduzia a tomada do poder ao ataque ao Palácio de Inverno do Tzar.

discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana” (FOUCAULT, 2006, p.131). Para melhor compreender o que aqui se está dizendo, não resta alternativa, senão continuar citando-o:

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está em mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outras palavras, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os. Efetivamente aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constitui (FOUCAULT, 2006, p.183-184).

A constatação de um poder em rede, fluido e descentrado, cobra uma “análise ascendente do poder”, uma análise que parta de células mais elementares da sociedade como a família, as relações de amizade e vizinhança (FOUCAULT, 2006, p.185). Exige uma análise que acompanhe o emaranhado das redes sociais e identifique como se engendraram e como se irrigaram historicamente em micro-relações os “efeitos do poder por todo o corpo social” (p.218) e sobre cada indivíduo. Importa demarcar “as posições e os modos de ação de cada um, as possibilidades de resistência e de contra-ataque de uns e de outros” (p.226). O estudo do poder requer a análise de relação com seu objeto, “onde ele se implanta e produz efeitos reais” (p.182). Em outras palavras, como funcionam os processos de sujeição enquanto constituição dos sujeitos pelos efeitos do poder, para que se possa, enfim, “dar conta do sujeito na trama histórica”, e, a partir daí, da constituição dos saberes e dos discursos coletivos (p.7).

Enfim, expressões como “cooptado pelo sistema”, ou “cooptado pelo poder político dominante”, ou “absorvido”, são, pois, comuns e freqüentemente associadas à perda de autenticidade diante da massificação, ou democratização do consumo. São expressões usadas para transmitir a idéia de que o impacto causado por ações e posições

que procuram subverter a ordem descaracteriza-se diante de políticas “assimilacionistas”; que as “coisifica” e “dilui seu impacto”. É pois, deste modo, e em certa medida, que tais expressões obscurecem a complexidade das dinâmicas culturais e a permanente barganha e negociação dos consensos que normalmente representam.

O livro de Patrícia Pinho é muito oportuno para esta discussão. Não apenas pela atualidade de sua análise, mas, sobretudo pela exemplificação da dificuldade metodológica a que me refiro. Ainda que, como ela mesma diz, sejam grandes as “dificuldades por parte dos analistas em reconhecer a participação dos agentes culturais negros nos processos de mercadorização” (2004, p.229) ela cai na mesma armadilha, quando reduz o deslocamento que se inicia com o Ilê ao avaliar o uso que a máquina pública faz em seus atos de legitimação do poder. Falta-lhe a dimensão da negociação social que lhe explica. Bem como uma leitura da dinâmica do poder e ainda um mapeamento da mobilidade social de cada um dos sujeitos desta história. Veja-se como ela conclui:

A projeção do negro apenas na esfera da ‘cultura’, compreendida de modo reduzido como sendo composta apenas por expressões musicais, estéticas e artísticas, renova a estereotipação e idealização do negro, através de sua veiculação quase que exclusivamente no domínio dos signos e imagens culturais agenciada, sobretudo pelo Estado e pela indústria do turismo e do lazer (PINHO, 2004, p.237).

Na mesma direção caminha o raciocínio de Walter Altino de Sousa Junior, ao analisar a relação do Ilê Aiyê com o Estado. Para ele, “o Estado fortalece sua hegemonia, apropriando-se do discurso e da imagem do movimento cultural negro” (2007, p.16), com isto, entavando “as ações contra-hegemônicas das minorias étnicas” (p.30).

Na raiz desta atitude pesa em muito a concepção dominante de que a ideologia dominante é a ideologia da classe dominante, como nos ensinou a máxima marxista. Não permitindo espaço para a negociação, quando lida ao pé da letra. É precisamente aí que pode ser de muita utilidade a apropriação do pensamento de Foucault (2006), e de conceitos como negociação e ressignificação, para traduzir mutações, transformações e processos de legitimação cultural e de poder, e dar maior

riqueza cromática à realidade social e ao permanente *toma lá dá cá* das relações sociais. Foucault fala de um poder malicioso, positivo e produtor de individualidade. Não apenas o que recalca ou reprime, mas que absorve, seduz e “produz verdade”. Chama a atenção que o poder se articula por toda a sociedade, tomando corpo além do Estado e o completando, interferindo no dia a dia do cidadão, através de diversos pontos da rede social, na forma de micro-poderes; se expandindo sobre o controle de gestos, atitudes, comportamentos e hábitos.

Ao inquirir sobre a lógica do mundo social o estudioso se depara com um sem número de interesses em jogo, permanentemente negociando símbolos e representações reguladoras. Ainda que a ideologia dominante seja a da classe dominante, a hegemonia que lhe legitima pressupõe a existência do outro. Mais que isto, o exige. O poder econômico e político exigem hegemonia no campo cultural, sobretudo. O tecido social resulta de um permanente jogo de forças, disputado simultaneamente em vários campos. Hegemonia subentende, por isto, uma negociação cultural. Tanto quanto político e social, hegemonia é um conceito atado à cultura, como se vê.

Muito elucidativo do que se está dizendo aqui pode ser ilustrado com o fragmento abaixo retirado do ensaio de Stuart Hall, *Que ‘negro’ é esse na cultura negra?* : “A hegemonia cultural nunca é uma questão de vitória ou dominação pura (não é isso o que o termo significa); nunca é um jogo cultural de perde-ganha; sempre tem a ver com a mudança no equilíbrio de poder nas relações de cultura” (2003, p.339).

Em seu livro *O candomblé da Barroquinha*: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu (2006), Renato da Silveira vai fundo no estudo das estratégias de dominação portuguesa e cristã adotadas no período de colonização do Brasil. A ocupação das Américas foi fundamentalmente um projeto de expansão do catolicismo, tamanho ainda era seu poder político diante de um Estado emergente e ainda dela dependente de estruturação.

Segundo Silveira, ao longo de nossos primeiros quatro séculos de existência, posturas tirânicas e moderadas conviveram e se revezaram, segundo o contexto e conjuntura, em sua ascendência sobre a linha de conduta do Estado português e de seus

governantes. Tão intenso teria sido este embate entre católicos que chegaram a constituir-se em doutrinas eruditas. Uma forte marca do cristianismo durante sua expansão foi a incorporação de tradições pagãs a seu universo de manifestações litúrgicas e festivas, o Carnaval e o São João, nossas duas mais populares festas são bons exemplos disto. O lema era não marginalizar, cooptando-as. Como se vê, o nosso sincretismo é uma via de mão dupla, ou tripla. Todos os nossos matizes sincretizaram-se. A coação ao abandono de sua cultura poderia afugentar o pecador. O cristianismo se adaptou às massas e, com isso, promoveu a argamassa ideológica dominadora necessária. Esta era uma atitude que visava não apenas possibilitar a paz social, ela, sobretudo, era uma estratégia para construir consensos e formar mentalidades, assegurando uma hegemonia ideológica e cultural. A política moderada é “a arte de obter o consentimento público” (2006, p.53), diz Renato. Desde cedo os portugueses aprenderam com os Jesuítas que apenas a força não conseguiria assegurar e legitimar o poder de que se revestiam. É deles o manual sobre esta política moderada: o *Tratado sobre a clemência* (2006, p.55), essência de uma doutrina política da dominação (“endurecer sem perder a ternura” e suavizar a força imprimindo doçura são fórmulas de uma mesma equação). A estabilidade política e a manutenção das estruturas de poder dependiam de uma relação pacífica entre as classes sociais. Qual a outra alternativa a esta política portuguesa, que não fosse a pilhagem? A segregação sociocultural que veio marcar a postura colonizadora dos europeus não católicos na América, onde a liberdade de auto-organização social, quando havia, geralmente ficava circunscrita a guetos e à segregação.

Tomar a ação do dominado apenas como resistência quase sempre a tem atado apenas à idéia de reação. Não traz em si um sentido mais ativo. Nunca o que provoca. Sempre o provocado. Por isso evito o conceito de contra-hegemonia também. Modo de ser que esconde permanentes negociações e busca por acordo. Algo que represente mais uma combinação que uma síntese. Fruto de permanentes alterações no equilíbrio do poder cultural. Parece que é com esta compreensão que Milton Moura propõe para a diáspora um sentido que a inclua como um “conjunto de estratégias que, nestes séculos, os afrodescendentes vêm empreendendo no sentido de construir continuamente sua existência com sentido” (MOURA, 2002, p.95).

É evidente em Foucault uma resistência ao uso do termo cultura ao analisar o universo dos saberes e mentalidades. Ao pensar sobre os “mecanismos polimorfos das disciplinas” (2006, p.189), como ele dizia das possibilidades de enraizamento das relações de poder, indo além dos aparelhos ideológicos de Estado, portanto, Foucault se depara com questões ainda hoje muito recorrentes quando se pensa o funcionamento do poder e a dinâmica cultural. A idéia de poder apenas como repressor e como algo que se constitui unicamente de cima para baixo, por exemplo. Visão que imobiliza uma ação política e impede mudanças nas relações de poder, como sabemos. Em contraposição, Foucault chama a atenção de que o interdito, a recusa e a proibição não constituem o fundamento do poder, apenas o delimitam (p.238, 236). E vai adiante. Diz que não há como sustentar um poder que se baseie unicamente na força, razão pela qual a noção de repressão como parte da natureza das instituições sociais mostra-se inadequada para apreender o “poder produtor”, como ele se expressa⁹⁴. Para Foucault este poder permeia a vida social como um “feixe de relações” produzindo discursos, formando saber e também induzindo ao prazer (2006, p.7-8). O poder se exerce através da construção de uma opinião e da formação de um consenso, através do compartilhamento de opiniões, pois que exerce uma poderosa vigilância através do “olhar imediato, coletivo e anônimo”, compondo “uma maquinaria de que ninguém é titular” (p.216-219).

Neste instante, não dá para não se fazer um paralelo com Gramsci e seu conceito de hegemonia, enquanto permanente negociação de conflitos, quando chama a atenção de que as lutas ideológicas têm a característica de poderem ser vitoriosas mesmo sem a tomada do poder (1978). Segundo ele, somente o alargamento da base de consenso de uma sociedade torna possível fazer prevalecer uma nova maneira de pensar (MACCIOCCI, 1977, p.27). O consenso necessário à conquista da hegemonia, em última instância, pressupõe sempre uma negociação em torno de uma nova maneira de ser, em busca da ampliação do comportamento publicamente aceitável.

Na trama social quase nunca se é totalmente vitorioso política e culturalmente. Por este motivo também falar-se em cooptação de uma maneira ampla

⁹⁴ Luiz Carlos Maciel, na virada dos 60 para os 70, fazendo seu jornalismo contracultural, panfletava a necessidade de se revolucionar o casamento e a organização familiar para que se pudesse conquistar novas formas de existência social, certo de que carregamos o sistema no corpo e na alma, e de que ele somos nós (1973, p.50).

muitas vezes falseia a questão. Razão porque para Gramsci a vida social é uma verdadeira “guerra de posições” culturais e políticas. Um constante *toma lá dá cá*. Com Gramsci a compreensão do fazer político expandiu-se enormemente. Nele, a política inclui o cotidiano. Nele a idéia de consenso está sempre associada à idéia de negociação (1978, p.6).

O que a contracultura promove é exatamente o alargamento desta base de consenso com a integração de novas posturas. Ela abre o leque do admissível. Propõe a construção de outras verdades, como diria Foucault. A ressignificação da negritude que se dá a partir do Ilê Aiyê foi além da reconfiguração de uma identidade étnica, virou “moda” (como se costuma falar para diminuir impactos desta natureza). Em realidade, passou a fazer parte do dia a dia. Pode-se mesmo dizer que ajudou a firmar a cultura negra no mercado. Provocou um processo de comercialização de bens e serviços afins com a negritude e a africanidade baiana que passou a movimentar um grande mercado em torno de expressões próprias da população negromestiça, massificando estéticas e atitudes *afro*. Uma visão simplista do ocorrido em geral o compreende como um simples processo de “assimilação”. Em alguns casos, incorporada como signo de modernidade, mas, de um modo geral, absorvida pela engrenagem capitalista, como enfatizaria a lógica da cooptação.

A dificuldade parece estar em identificar uma nova ordem construída pela formação de um bloco histórico consensuado em torno de uma verdade para seu tempo, como diria Foucault. Em ter uma visão ampla da trama que configura o poder hegemônico, ainda mais porque ela é permanentemente redesenhada. Pergunto: a sociedade que cooptou valores e costumes de uma massa não é por si só um outro matizado de forças sociais, uma outra e diferente sociedade, ainda que não completamente?

Neste instante, cabe apelar para a análise que Stuart Hall faz do assunto, inspirado em um instrumental teórico herdado de Gramsci. Incomodado, também e principalmente, pela ingenuidade em que normalmente se costuma cair quando a questão é a “luta pela hegemonia cultural”, quase sempre tratada como algo que só existe se resultado de uma vitória total, ou por completa dominação, como se a

cooptação pudesse ser total (e unilateral) nas relações culturais. Atitude esta que, também para Hall, tem justificado politicamente uma atitude pessimista diante de uma maior “absorção” das culturas populares. Tal atitude estimula a indiferença de que nada se pode contra ela; impedindo, com isto, “estratégias culturais que façam diferença”. E, é, pois, para estas estratégias que Hall está voltado: “aquelas capazes de efetuar diferenças e de deslocar as disposições do poder”, se traduzindo, em última instância, em espaço ocupado na “guerra de posições” culturais (2003, p.339).

6. Considerações finais

As relações de poder na contemporaneidade ocidental foram o pano de fundo de nossa investigação, buscamos analisá-las sobre diversos ângulos, segundo suas características e peculiaridades. Por isto situamos a questão quanto à sua nomenclatura e fundamentação teórica, tratando estas relações como parte do debate sobre pós-modernidade, localizando-as como manifestações marcadamente contraculturais.

Isto foi feito, destacando-se senões, contradições e o que nos parece equívocos de interpretação sobre o tema. Este exercício teve por objetivo ajudar a melhor contextualizar as origens dos estímulos mobilizadores daqueles jovens que criaram o Ilê Aiyê. Eles são parte de certa crise de legitimidade das instituições sociais, apontada pelos pós-modernos, que falam em “descentramento”, fragmentação do sujeito contemporâneo no Ocidente e perda das grandes narrativas, tornando quase inevitável arriscar-se um paralelo com o que Max Weber chamou de “desencantamento do mundo”, como o fizemos.

Observamos que a razão e a racionalidade do modelo ocidental de sociedade estavam sendo postos em xeque ali na virada dos 60 para os 70, afetando sobremaneira o modo de viver do Ocidente de depois. Pós-modernidade e contracultura estão também diretamente associadas a um estágio de comunicação generalizada no planeta. São contemporâneos do conceito de aldeia global. E também da internet e do computador pessoal, que impulsionados por jovens californianos cheios de um espírito libertário

serão fundamentais à democratização contemporânea do acesso a informação. As revoluções sociais frequentemente dependem de eficientes sistemas de comunicação.

O contexto era favorável a uma ruptura cultural e política. A hegemonia cultural do Ocidente estava sendo colocada em xeque. As organizações tradicionalmente estruturadas e organizadas entraram em crise. Emergiram novos movimentos sociais, novos sujeitos da história, novas identidades.

Nossa pesquisa deixa uma nítida impressão de termos revelado nexos, até então ainda não explorados, sobre o contexto que engendrou a política inaugurada pelo Ilê Aiyê. Confirma-se a conexão com o espírito libertário da contracultura americana, que se auto-organizou, se metamorfoseou, e que foi diferentemente traduzido por diversos ambientes culturais e políticos das grandes cidades do Ocidente, mostrando-se muito evidente no depoimento da imensa maioria dos atores sociais envolvidos. É ele que dá a liga. É sua atitude crítica à cultura estabelecida que dá o tom.

Naqueles anos - facilitados pela formação de uma aldeia midiaticamente globalizada – aqueles jovens, que sintetizaram a opinião de todos aqueles que os legitimaram, estavam contaminados por aquela atitude política, mencionada acima, que toma dimensão de massa no final dos anos 60, e formatos mais pragmáticos de militância na primeira metade da década de 70. O Ilê Aiyê é, pois, um exemplo disto.

A ditadura, mesmo em seu momento mais duro, não conseguiu impedir a politização de nosso cotidiano. Não teve forças para impor restrições à organização das lutas no campo do simbólico, das lutas que só se resolvem com mudança de valores e de visão de mundo. As questões feminina, homossexual, ambiental e racial, só para exemplificar com algumas das lutas que mais se destacaram daquele contexto contracultural, demandam uma nova atitude diante da vida. Elas exigem a inclusão da cultura na refrega política. Exigem que se vá além da luta de classe, e que se amplie a compreensão do campo da política. Que vá, enfim, além dos seus limites institucionais, culturalizando a política.

O machismo, a homofobia e a despreocupação com o meio ambiente, reinantes, e naturalizados no senso comum, começam a ser fortemente questionados a

partir daqueles anos. Mas ainda engatinham diante do impacto que a questão racial a todos causou, no caso do Ilê. A empatia com esta questão foi mais imediata. Havia uma identificação muito clara. Aquilo tocava profundamente ao negromestiço baiano. Nas comunidades diaspóricas tomava curso uma mudança de mentalidade quanto à beleza, sobretudo naqueles em quem predomina traços do fenótipo negróide. Estava em curso um deslocamento no senso estético, nunca antes posto tão claramente à mesa. A capacidade da estética eurocêntrica de definir o tom mais forte do colorido hegemônico abala-se e cede terreno para o novo sentido de beleza que a negritude passa a construir e a assumir a partir da noção americana de que o *Black is Beautiful*.

Isto produz uma revolução. Toca fundo na raiz do racismo. Toca em aspectos sutis da de sua institucionalização, em questões quase sempre menosprezadas no papel que cumprem na manutenção da discriminação social com base no aspecto físico. A postura assumida pelo Ilê Aiyê levanta a auto-estima da população negromestiça, apontando-lhe uma forma de superação do racismo, pela mudança de mentalidade e senso estético. Afinal, é a negociação simbólica que determina o lugar que ocupamos no mundo.

Está claro que o racismo não se resolverá simplesmente pela ascensão econômica, ela precisa vir acompanhada de outro senso estético e de outros valores. Ela exige uma transformação de atributos culturalmente construídos. Especialmente do próprio negromestiço, em quem também está institucionalizado um sentimento que o diminui. E que o tem feito negar-se, buscando esconder seus traços negróide.

Esta revolução que o Ilê Aiyê ajudou a acontecer e a sintetizar, resulta do cruzamento de muitas variáveis contextuais. Além de toda uma cultura - midiaticamente distribuída, que inclui o processamento de informações sobre as lutas pelos direitos civis travadas pelos negros norte-americanos, seus filmes e músicas; lideranças carismáticas, Panteras Negras, *Black Power*, e etc., etc. – também a convivência com pessoas fortemente marcadas por aquele tipo de atitude e militância - especialmente sensível às questões inter-étnicas - que se inaugura com a contracultura.

Tanto aqueles que fizeram o Ilê acontecer quanto aqueles que identificamos, em nossas pesquisas, como figuras significativas na construção conceitual do Ilê - pela

forte ascendência que tiveram - são pessoas que em suas personalidades e em suas atitudes diante da vida afinam-se com princípios e valores do ambiente contracultural da época. Isto é visível não apenas por suas histórias, depoimentos e biografias, mas também por suas roupas, hábitos, gostos e postura; e também sobre o que privilegiaram na vida, como se relacionaram com os outros, e com quem compartilharam os seus dias. Cada um segundo sua história. Aliás, histórias de contextos bem equidistantes e culturalmente bem diversos, mas que não impediram a afinidade de propósitos que constatamos na sinergia produzida em torno do Ilê Aiyê. Fato é que, cada um à sua maneira ajudou a plasmar uma nova negritude na Bahia e no Brasil. Foram fundamentais no processo de associação da negritude com a beleza. Uma negritude orgulhosa e de cabeça erguida, ciente da carga simbólica que carrega, e com capacidade de reduzir o tamanho do fardo que herdamos da escravidão, alterando mecanismos seculares de exclusão e classificação social.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. **Distúrbios identitários em tempos de globalização**. Mana: v.7, n.2. Rio de Janeiro, 2001.

AMADO, Jorge. **Jubiabá**. 52.ed. Rio de Janeiro: Record, 1995. 339p.

ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. 2.ed. São Paulo: Globo, 1995. 245p.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 302p.

AZEVEDO, Thales Olímpio Góes de. **As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio**. 2.ed. Salvador: Edufba/EGBA, 1996. 186p.

BACELAR, Jeferson Afonso. **Negros e espanhóis: identidade e ideologia étnica em Salvador**. Salvador: Centro de Estudos Baianos da UFBA, 1983. 53p.

_____. **A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. 204p.

_____. **Etnicidade: ser negro em Salvador**. Salvador: Ianamá; Programa de Estudos do Negro na Bahia (PENBA), 1989. 106p.

_____. **Mário Gusmão: um príncipe negro na terra dos dragões da maldade**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.301p.

BAHIANA, Ana Maria. **Almanaque anos 70**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006. 416p.

BARBOSA, Lucia Maria de Assunção; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVÉRIO, Valter Roberto (Org.). **De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnico raciais no Brasil**. São Carlos,SP: EDUFSCAR. 2004. 345p.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. v.313, 398p. (Coleção brasileira).

BAUDRILLARD, Jean. **A sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e surgimento das massas**. São Paulo: Brasiliense, 2004. 86p.

_____. **Esquecer Foucault**. Trad. Cláudio Mesquita e Herbert Daniel. Rio de Janeiro: Rocco, 1984. 99p.

BARBROOK, Richard; CAMERON, Andy. **A ideologia californiana**. Disponível em: <<http://members.fortunecity.com/cibercultura/vol2/idcal.html>>. Acesso em: 28 out. 2005.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: GRÜNNEWALD, José Lino (Org.) **A idéia do cinema**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969. p.55-95.

_____. **Haxixe**: o reino do imaginário. São Paulo: Brasiliense, 1984. 126p. (Circo de letras,7).

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana L. Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. 395p.

BIÃO, Armindo; PEREIRA, Antonia; CAJAIBA, Luiz Cláudio; PITOMBO, Renata *et al* (Org.). **Temas em contemporaneidade e teatralidade**. São Paulo: Annablume, Salvador: JIPE, 2000. 364p.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**: para uma teoria geral da política. 7.ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999. 173p.

BONFIM, Manuel. **A América Latina**: males de origem. Intérpretes do Brasil (Coordenação, seleção de livros e prefácio de Silviano Santiago). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v.1, p.607-895.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BRANDÃO, Maria de Azevedo (Org.). **Recôncavo da Bahia**: sociedade e economia em transição. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, Academia de Letras da Bahia e UFBA, 1998. 260p.

BROWN, Norman Oliver. **Vida contra morte**. Petrópolis: Vozes, 1974. 397p.

BURROUGHS, William S. **Almoço nu**. São Paulo: Brasiliense, 1984. 229p.

_____. **Junky**. São Paulo: Brasiliense, 1984. 161p. (Circo de letras, 9).

CADERNO CRH. **Raça e democracia nas Américas**. Salvador, Centro de Recursos Humanos/UFBA, v.15, n.36, 2002.

_____. **Identidades, alteridades e latinidades**. Salvador, Centro de Recursos Humanos/UFBA, v.13, n.32, 2000.

CAMPOS, Augusto de. **O balanço da bossa e outras bossas**. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1974. 357p. (Coleção debates, 3).

_____. **Verso, reverso, controverso**. São Paulo: Perspectiva, 1978. 286p. (Coleção Signos, 6).

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2003. 385p.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismo**: uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Studio Nobel, 1995. 101p.

CANUTO, Tibério. A industrialização na Bahia. **Cadernos do CEAS**, Salvador, CEAS, n.45, 1976.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas**: ciência para uma vida sustentável. Trad. Manuela Brandão Cipolla. São Paulo: Cultrix, 2002. 296p.

CARDOSO, Jary. Entrevista com Jorge Mautner. In: JOST, Miguel; COHN, Sergio (Org.). **Entrevistas Bondinho**. Rio de Janeiro: Beco do Azouge, 2008. 360p.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Edições de Ouro, 1961. 191p.

CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson Afonso. **Brasil**: um país de negros? 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. 288p.

CASTAÑEDA, Carlos. **Erva do diabo**. [S.l.]: Samuel Z, 2002. 320p.

CASTELLS, Manuel. **A era da informação. Economia, sociedade e cultura. A sociedade em rede**. 7.ed. rev. ampl. Trad. Roneide V. Majer. São Paulo: Paz e Terra, 2003. v.1, 698 p.

_____. **A era da informação. Economia, sociedade e cultura. O poder da identidade**. 5.ed. Trad. Klauss B. Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2006. v.2, 530p.

CLIFFORD, James. **On de edges of anthropology (interviews)**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. 121p.

CYNTRÃO, Sylvia Helena (Org.). **A forma da festa**: tropicalismo – a explosão e seus estilhaços. Brasília: UNB/Imprensa Oficial, 2000. 230p.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Iyalorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson Afonso (Org.) **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p.71-92.

COUTINHO, Carlos Néilson. A Escola de Frankfurt e a cultura brasileira. **Presença**, Rio de Janeiro, n.7, p.100-113, mar., 1986.

_____. **Cultura e sociedade no Brasil**: ensaios sobre idéias e formas. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990. 215p.

CROOK, Larry. Black consciousness, samba-reggae, and re-africanization of bahian carnival music in Brazil. **The World of Music**. Journal of the International Institute of Traditional Music - IITM, v.35 n.2, p.90-108, 1993.

CRUZ, Décio Torres. **O pop**: literatura mídia e outras artes. Salvador: Quarteto, 2003. 251p.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Trad. Viviane Ribeiro. 2.ed. Bauru: Edusc, 2002. 256p.

CUNHA, Euclides. **Os sertões**. (Coordenação, seleção de livros e prefácio de Silviano Santiago). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v.1, p.169-606.

CUNHA, Juliana Andrade. **Sujeito e cultura na virada dos anos 60**: contribuições para o debate a partir de Panamérica, epopéia de José Agrippino de Paula. 2007. 105 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 262p.

DANTAS, Marcelo. **Olodum**: de bloco afro a holding cultural. Salvador: Grupo Cultural Olodum, Fundação Casa de Jorge Amado, 1994. 132p.

_____. Gestão, cultura e leadership: o caso de três organizações afrobaianas. In: FISCHER, Tânia (org.). **Gestão contemporânea**: cidades, estratégias e organizações locais. Rio de Janeiro: FGV, 1996. p.151-163.

DANTAS NETO, Paulo Fabio. **Tradição, autocracia e carisma**: a política de Antonio Carlos Magalhães na modernização da Bahia (1954-1974). Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006. 587p.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6.ed. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1997. 350p.

DIAS, Clímaco César Siqueira. **Carnaval de Salvador**: mercantilização e produção de espaços de segregação, exclusão e conflito. 2002. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador: 2002.

DIAS, Lucy. **Anos 70**: enquanto corria a barca. São Paulo: Senac, 2003.

DIEGUES, Antonio Carlos. O mito do paraíso desabitado nas florestas brasileiras. In: CASTRO, E; PINTON, F. **Faces do trópico úmido**. Belém: Editora CEJUB, 1997. p.315-347.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 240p.

DORIA, Francisco Antonio. **Marcuse**: vida e obra. 2.ed. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor/Paz e Terra, 1974. 286p.

DUARTE, Rogério. **Tropicaos**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2003. 148p.

DUNN, Christopher. **Brutality Garden**: Tropicália and the emergence of a brazilian counterculture. London: Chapell Hill; The University North Carolina Press, 2001. 256p.

_____. A retomada freyreana. In: LUND, Joshua; MCNEE, Malcom (Org.). **Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos**. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2006.

_____. A Roma negra e o Big Easy. Raça, cultura e discurso em Salvador e Nova Orleans. **Afro-Ásia**, Salvador, n.37, p. 119-151, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.71-161. (Coleção os pensadores).

DYLAN, Bob. **Lyrics: 1962/1985**. New York: Alfred A. Knopf, 1996. 529p.

ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**. 6.ed. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2004. 386p. (Coleção “Debates”, 19).

_____. **Viagem na irrealidade cotidiana**. 9.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. 353p.

_____. **Como se faz uma tese**. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2005. 174p. (Estudos, 85).

ELIADE, Micea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa: Livros do Brasil, s.d. 237p.

_____. **Mito e realidade**. Trad. Póla Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. 183p. (Coleção Debates).

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977. 215p.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008. 191p.

_____. **Os condenados da terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968. 275p.

FAVARETTO, Celso. **Tropicália, alegoria, alegria**. 3.ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2000. 185p.

FEATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade**. Trad. Carlos E. M. de Moura. São Paulo: Studio Nobel, 1997. 239 p.

FERNANDES, Florestan. **O significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez, 1989.

_____. **A integração do negro na sociedade de classes**. 3.ed. São Paulo: Ática, 1978

_____. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difel, 1972.

FERRAZ, Aydano do Couto. Volta à África. In: CARNEIRO, Edison (Org.). **Antologia do negro brasileiro: de Joaquim Nabuco a Jorge Amado, os textos mais significativos sobre a presença do negro em nosso país**. Rio de Janeiro: Ed. Agir, 2005. p.239-241.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**: estudo sobre a casa das minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luiz: FAPEMA, 1995. 234p.

FISCHER, Tânia (Org.). **O Carnaval baiano**: oportunidades e negócios. Brasília: Ed. SEBRAE, 1996. 188 p.

FORACCHI, Marialice M. **A juventude na sociedade moderna**. São Paulo: Pioneira; Ed. Universidade de São Paulo, 1972. 172p.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. 22.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006. 295p.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. 30.ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 262p.

FREITAG, Barbara. **A teoria crítica ontem e hoje**. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. 184p.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos**. 12.ed. Rio de Janeiro: Record, 2000. 892p.

_____. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 17.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975. 573p.

_____. **Ordem e progresso**. Intérpretes do Brasil. (Coordenação, seleção de livros e prefácio de Silviano Santiago). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v.3. p.1-898.

FREUD, Sigmund. **O mal estar na civilização**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os pensadores).

FRIEDLANDER, Paul. **Rock and roll**: uma história social. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004. 485p.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexual**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

GABEIRA, Fernando. **O que é isto companheiro?** Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

_____. **Entradas e bandeiras**. 8.ed. Rio de Janeiro: Codecri, 1981. 208p.

_____. **O crepúsculo do macho**. 17.ed. Rio de Janeiro: Codecri, 1981. 245p.

_____. **Vida alternativa**: uma revolução do dia-a-dia. 4.ed. Porto Alegre: Editora L & PM, 1985. 86p.

GALVÃO, Walnice Nogueira. Musas sob assédio. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 17 de mar., 2002. Caderno Mais, p.4-11.

GARCIA, Januário. **25 anos 1980-2005**: movimento negro no Brasil. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. 176p.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. 215p.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Trad. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997. 366p.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 247p.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991. 177p.

GIL, Gilberto. **Gilberto Gil: Expresso 2222**. Organizado por Antonio Risério. Salvador: Corrúpio, 1982. 287p. (Coleção “Baianada”, 3).

_____. **Gilberto Gil**. Organizado por Fred Góes. São Paulo: Editora Abril, 1982. 112p. (Coleção literatura comentada).

_____. **Gilluminoso: a pó. Ética do ser**. Organizado por Bené Fonteles. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. 298p.

_____. **Gilberto Gil: todas as letras**. Organizado por Carlos Rennó. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 510p.

GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução por Cid Knipel Moreira. São Paulo/Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Ed. 34, 2001. 432p.

GINSBERG, Allen. **Uivo e outros poemas**. Porto Alegre: L&MP, [1956] 2005. 208p.

GODI, Antonio. **Performance afro-musical: legitimação e pertencimento no contexto eletrônico**. Catálogo da Mostra Pan Africana de Arte Contemporânea (mar./abr. 2005). Salvador: Associação Cultural Vídeo Brasil, 2005. p.48-55.

_____. **De índio a negro, e o reverso. Caderno CRH: cantos e toques: etnografias do espaço negro na Bahia**, Salvador, Centro de Recursos Humanos da UFBA, Suplemento p.71-71, 1991.

GÓES, Fred, BUENO, André. **O que é Geração Beat**. São Paulo: Brasiliense, 1984. 101p. (Coleção primeiros passos).

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Trad. Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1985. 236p.

GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. **A contracultura através dos tempos**. São Paulo: Ediouro, 2007. 432p.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 244p. (Coleção “Perspectivas do Homem”, 48).

_____. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 444p.

GRINBERG, Miguel. **Beat days**: visiones para jóvenes incorregibles. Buenos Aires: Galerna – Mutantia, 2003. 144p.

GRUPPI, Luciano. **O conceito de hegemonia em Gramsci**. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980. 143p.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996. 439p.

GUERREIRO, Goli. **A trama dos tambores**: a música afro-pop de Salvador. São Paulo: Editora 34, 2000. 318 p.

_____. **Retratos de uma tribo urbana**: rock brasileiro. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1994. 154p.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo/Editora 34, 1999. 240p.

_____. Estrutura de formação das classes sociais na Bahia. **Caderno CRH**: Centro de Recursos Humanos da UFBA, Salvador, n.2, 1987.

HABERMAS, Jurgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002. 390p.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaciara Lopes Louro. 7.ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002. 102 p.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p.103-133.

_____. Da diáspora: identidades e mediações culturais. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Trad. Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG;UNESCO, 2003. 434 p.

HANCHARD, Michael George. **Orfeu e o poder**: movimento negro no Rio e em São Paulo. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. 244p.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 3.ed. São Paulo: Loyola, 1993. 349p.

HEIDEGGER, M. **Identidade e diferença**: o princípio de identidade e constituição onto-teo-lógica da metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p.375-400. (Coleção os pensadores).

HOBBSBAWM, Eric. **Era dos extremos**: breve século XX (1914-1991). 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 598p.

HOFBAUER, Andréas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Fapesp/Ed. Unesp, 2006. 456p

HOISEL, Beto. **Naquele tempo em Arembepe**. Salvador: Século 22 Editora, 2003. 242p.

HOISEL, Evelina. **Supercaos** – Estilhaços da cultura e panamérica e nações unidas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1980. 163p

HOLLANDA, Heloísa Buarque; GONÇALVES, Marcos A. **Cultura e participação popular nos anos 60**. 8.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. 101p. (Coleção “Primeiros Passos”, 41).

_____. **Impressões de viagem - CPC, vanguarda e desbunde: 1960/70**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.199p.

_____. (Org.) **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. 273p.

_____; PEREIRA, Carlos Alberto M. **Poesia jovem anos 70**. São Paulo: Editora Abril, 1982. 112p. (Coleção literatura comentada).

HOLLANDA, Sergio. **Raízes do Brasil**. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 220p.

HUXLEY, Aldous. **A filosofia perene**. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. 361p.

_____. **As portas da percepção**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

IBGE. **População Jovem no Brasil: estudos e pesquisas – informação demográfica socioeconômica nº 3**. RJ: 1999. P.10.

KABENGELE, Munanga. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2004. 150p.

KEROUAC, Jack. **On de road: pé na estrada**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. 327p.

KEYS, Kerry Shawn. **Quingumbo: nova poesia norte-americana: antologia**. São Paulo: Escrita, 1980. 311p.

LABATE, Beatriz; MACRAE, Edward *et al* (Org.). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008. 440p.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Nacional, 1976. 331p.

_____. **Antropologia estrutural**. Tradução Chaim Samuel Katz e Eduardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. 456p.

- LIMA, Fábio Batista. **Os candomblés da Bahia**: tradições e novas tradições. Salvador: Universidade do Estado da Bahia; Arcádia, 2005. 222p.
- LIMA, Luiz Costa (Org.). **Teoria da cultura de massa**. 5.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 364p.
- LIMA, Paulo Costa *et al* (Coord.). **Quem faz Salvador**. Salvador: UFBA, 2002. 348p.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés de jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupoais. 2.ed. Salvador: Currupio, 2003. 216p.
- LEÃO, Raimundo Matos de. **Transas na cena em transe**: teatro e contracultura na Bahia. Salvador: Edufba, 2009. 341p.
- LEMINSKI, Paulo. **Catatau**. Curitiba: Grafipar, 1975. 215p.
- LOIOLA, Elizabete. Entre o barroco das igrejas e o pós-moderno dos serviços: a questão do desenvolvimento da “Cidade da Bahia”. **Bahia: Análise & Dados**, Salvador, SEI, v.6, n.4, mar.1997.
- LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. 240p.
- LUZ, Marco Aurélio. **Agadá**: dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador: EDUFBA, 2003.
- LUBISCO, Lidia Maria Lienert. **Manual de estilo acadêmico**: monografias, dissertações e teses. 2.ed. Salvador: EDUFBA, 2003. 145p.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 9.ed. Rio de Janeiro; José Olympio, 2006. 131p.
- MACCIOCCHI, Maria-Antonietta. **A favor de Gramsci**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- MACIEL, Luiz Carlos. **A morte organizada**. São Paulo: Global Editora Distribuidora, 1978.
- _____. **Nova consciência**: jornalismo contracultural - 1970/1972. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado Tijuca Ltda, 1973.
- _____. **Negócio seguinte**: Rio de Janeiro: Codecri, 1981. 247p.
- _____. **Anos 60**. 2. ed. Porto Alegre: L&MP, 1987. 120p.
- _____. **Geração em transe**: memórias do tempo do tropicalismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996. 275p.
- _____. **As quatro estações**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001. 300p.
- MACRAE, Edward. **O militante homossexual no Brasil da “abertura”**. 1985. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. 1985.

_____; SIMÕES, Júlio Assis. **Rodas de fumo**: uso da maconha entre camadas médias urbanas. Salvador: Edufba, 2000.147p.

MAFFI, Mario. **La cultura underground**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975. 414p.

MAHABHÁRATA. **Bhagavad Gita**: canção do divino mestre. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 221p.

MAILER, Norman. **Advertisements for myself**. New York: A Signet Book, 1959. 477p.

MARCUSE, Hebert. **Negations – essays in critical theory**. Boston: Beacon Press, 1968. p. 227-247.

_____. **Fim da utopia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. 162p

_____. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975. 232p.

_____ *et al.* **Ecologia**: caso de vida e morte. Lisboa: Moraes Editores, 1979.

_____. **Contra revolução e revolta**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

MARIANI, Clemente. Análise do problema econômico baiano. **Planejamento**, Salvador, Fundação de Pesquisas - CPE, v.5, n.4, out./dez., p.55-121, 1977.

MARTINHO, Cássio. **Redes**: uma introdução às dinâmicas da conectividade e da auto-organização. Brasília: WWF, 2003, 91p.

MARX, Karl. **O capital (crítica da economia política)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. Livro: O processo de produção do capital. 2v.

_____. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. Trad. Leandro Konder. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p.329-410. (Coleção os pensadores)

_____; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã I**. Lisboa: Editorial Presença; Livraria Martins Fontes, 1980.

MARZORATI, Gerald. ‘Tropical truth’: beyond the Bossa Nova. New York **The New York Times**. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2002/09/29/bppks/review/29MARZORT.html>> Acesso em: 05 out. 2002.

MATOS, Olgaia C.F. **Paris 1968**: as barricadas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1981. 105p. (Coleção tudo é história).

MATTELART, Armand. **Comunicação mundo**: história das idéias e das estratégias. Petrópolis: Vozes, 1997. 324p.

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: UFMG, 2001. 208p.

MAUTNER, Jorge. **Mitologia do kaos**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2002. 3v. p.736, 560, 264.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação - como extensão do homem: understanding media**. São Paulo: Cultrix, 1964. 407p.

MEAD, Margareth. **Macho e fêmea**. Petrópolis: Vozes, 1971.

MILES, Barry. **Hippie**. New York: Sterling Publishing, 2004. 384p.

MINTZ, Wilfred Sidney; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003. 128p.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)**. São Paulo: Ática, 1977. 303p. (Coleção “Ensaio”, 30).

MOTA, Lourenço Dantas (Org.) **Introdução ao Brasil: um banquete no trópico 1**. 4.ed. São Paulo: Editora SENAC/São Paulo, 2004. 420p.

MOTTA, Nelson. **Noites tropicais: solos, improvisos e memórias musicais**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.

MOURA, Milton Araújo. **Carnaval e baianidade: arestas e curvas na coreografia de identidades do Carnaval de Salvador**. 2001. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

_____. Hiper cortejo e metacortejo: o Carnaval baiano como interface. In: LIMA, Paulo Costa [et al] (coord.). **Quem faz Salvador?** Salvador: UFBA, 2002. p.93-99.

MUGGIATI, Roberto. **Rock: o grito e o mito – música pop como forma de comunicação e contracultura**. Petrópolis: Vozes, 1973. 111p.

MUNANGA, Kabengele. As facetas de um racismo silenciado. In: SCHWARCZ, L. Queiroz, R. **Raça e diversidade**. São Paulo: Edusp. Est. Ciência, 1996. p. 213-229.

NABUCO, Joaquim. O abolicionismo. In: SANTIAGO, Silvano (Coord.). **Intérpretes do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. v.1. p.3-167.

_____. **Minha formação**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1957.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Brasil na mira do pan-africanismo**. 2.ed. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2002. 344p. (Obras O genocídio do negro brasileiro e sitiado em Lagos)

NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. **A universalidade de Gramsci**. Campina Grande/Recife: Centro Josué de Castro; UFPB, 1983. 64p.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987. 207p.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 270p.

OLIVEIRA, Francisco de. **Elegia para uma re(li)gião**: Sudene, Nordeste, planejamento e conflito de classes. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1978. 137p.

_____. **O elo perdido**: classe e identidade de classe na Bahia. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2003. 115p. (Coleção história do povo brasileiro).

OLIVEIRA, Nadir Nóbrega. **Ago Alafiju, Odara!**: a presença de Clyde Morgan na Escola de Dança da UFBA – 1971-1979. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2007. 165p.

OLIVEIRA, Neuza. **Damas de paus**: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1994. 158p.

OLIVEIRA, Paulo Cesar Miguez de. Notas sobre a contemporaneidade cultural da cidade da Bahia. **Pré-Textos para Discussão**. Salvador, v.3, n.4, 1998.

_____. **A organização da cultura na “cidade da Bahia”**. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2002.

OLIVERSTEIN, Claude. **A droga**: “drogas” e toxicômanos. São Paulo: Brasiliense, 1988. 143p.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira - cultura brasileira e indústria cultural**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. 222p.

_____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. 148p.

_____. **Cultura e modernidade**. São Paulo: Brasiliense, 1991. 282p.

_____. **Mundialização e cultura**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. 234p.

PADÊ. Revista do Centro de Referência Negromestiça – CERNE. Salvador n.1, jul., 1989. 79p.

PAGLIA, Camille. **Sexo, arte e cultura americana**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação *jeje* na Bahia. Campinas: Editora Unicamp, 2006. 390 p.

PAULA, José Agripino de. **Lugar público**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

_____. **Pan América**: epopéia. Rio de Janeiro: Tridente, 1967.

PEREIRA, Bresser. **Tecnoburocracia e contestação**. Petrópolis: Vozes, 1972. 306p.

PEREIRA, Carlos Alberto M.; HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Patrulhas ideológicas**. São Paulo: Brasiliense. 1980.

_____. **O que é contracultura**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PERRONE, Charles A; Dunn Christopher. **Brazilian popular music & globalization**. New York: Routledge, 2001. 288p.

_____. **Letras e letras da Música Popular Brasileira**. Rio de Janeiro: Booklink, 2008.

PIGNATARI, Décio. **Informação, linguagem e comunicação**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

PINHO, Osmundo de Araújo. 'The songs of freedom': notas etnográficas sobre cultura negra global e práticas contraculturais locais. In: SANSONE, Lívio; SANTOS, Jocélio Teles dos (Org.). **Ritmos em trânsito**: sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador: Programa a Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A., 1997. p.181-200.

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004. 272p.

PINTO, L. A. Costa. **O negro no Rio de Janeiro**: relações de raça em uma sociedade em mudança. Rio de Janeiro: UFRJ, 1988.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o bloco histórico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.142p.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO – PNUD. **Relatório do Desenvolvimento Humano**: liberdade cultural num mundo diversificado. Lisboa: 2004. 285p.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. 2.ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1988. 251p.

_____. **A raça africana**. Salvador: Livraria Progresso, 1955.

RAMOS, Artur. **As culturas negras no novo mundo**. 4.ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

REICH, Wilhelm. **A revolução sexual**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. 316p.

_____. **Irrupção da moral sexual repressiva**. São Paulo: Martins Fontes, 1979. 180p.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. **Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

REIS, João José (Org.). **Escravidão & invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. 323p.

_____. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835**. Rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 665p.

_____; SILVA Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 151p.

_____; SILVEIRA, Renato da. Violência repressiva e engenho político na Bahia do tempo dos escravos. **Comunicação do ISER**. Rio de Janeiro, v.5. n.21, p.61-66, out., 1986.

RIDENTI, Marcelo. **Em busca do povo brasileiro**. São Paulo: RECORD/RCB, 2000. 492p.

RISÉRIO, Antonio; GIL, Gilberto. **O poético e o político e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. 263p.

_____. **Carnaval ijexá**. Salvador: Currupio, 1981. 156p.

_____. **Origens do ecologismo brasileiro**. [S.l.,s.n., s.d.]

_____. **Caymmi: uma utopia de lugar**. São Paulo: Perspectiva, 1993. 183p.

_____. **Avant-gard na Bahia**. São Paulo: Instituto Lina Bo; P. M. Bardi, 1995. 259p

_____. **Uma história da cidade da Bahia**. Salvador: Omar G. Editores, 2000.

_____. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. São Paulo: Ed. 34, 2007. 440p.

_____;MIGUEZ, Paulo. **Relatório de Inquérito sobre racismo no Carnaval de Salvador**. Salvador: Câmara Municipal de Salvador, 1999.

_____ *et al.* **Anos 70: trajetórias**. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2005. 186p.

ROBINSON, Paul A. **A esquerda freudiana: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Hebert Marcuse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. 189p.

RODRIGUES, João Jorge; Mendes, Nelson (Org.). **Olodum: Carnaval, cultura, negritude: 1979-2005**. Salvador: Associação Carnavalesca Bloco Afro Olodum; Brasília: Fundação Palmares, 2005. 384p.

RODRIGUES, Nelson. **A cabra vadia: novas confissões**. Rio de Janeiro: Agir, 2007. 461p.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 5.ed. São Paulo: Editora Nacional, 1977. 304p.

ROSZAC, Theodore. **A contracultura**. Petrópolis: Vozes, 1972.

ROTHCHILD John; WOLF, Susan Berns. **The children of counterculture**. New York: Doubleday & Company, Inc, 1976.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. **Capitalismo e comunicação**. Salvador: UFBA, 1991. 100p.

_____. A era das comunicações. **Bahia: Análise e Dados - Informação**, Salvador: SEI, v.5, n.1, p. 20-23, jun., 1995.

_____. Comunicação, mídia e cultura na Bahia contemporânea. **Bahia: Análise e Dados - Leituras da Bahia I**, Salvador: SEI/Seplantec, v.9, n.4. 2000.

_____. (Org.). **Cultura e atualidade**. Salvador: EDUFBA, 2005.

SAHLINS, Marshall David. **Cultura na prática**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004. 680p.

SALOMÃO, Waly. **Armarinho de miudezas**. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1993.

_____. **Me segura que eu vou dar um troço**. Rio de Janeiro: Aeroplano-Biblioteca Nacional, 2003. 208p.

SAMARA, Eni de Mesquita; BACELAR, Jéferson Afonso. **Racismo & racistas: trajetória do pensamento racista no Brasil**. São Paulo: Humanitas, 2001. 100p.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Trad. Vera Ribeiro. Salvador: Edufba; Pallas, 2003. 335p.

_____; SANTOS, Jocélio Teles dos (Org.). **Ritmos em trânsito; socioantropologia da música baiana**. São Paulo, Dynamis Editorial; Salvador, Programa a Cor da Bahia / Projeto S.A.M.B.A., 1997. 240p.

SANTAELLA, Lucia. **Comunicação e pesquisa: projetos para o mestrado e doutorado**. São Paulo: Hacker Editores, 2001. 216p.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

_____. **A permanência do discurso da tradição no modernismo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1989. p.94-123.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

_____. **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. 10.ed. São Paulo: Cortez, 2005. 348p.

_____. **A crítica da razão indolente.** 4.ed. São Paulo: Cortez Editora. 416p. v.1

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder:** a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005. 264p.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é racismo.** 14.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.83p.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte:** pàdè, àsèsè e o culto égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1977. 244p.

SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). **Divisões perigosas:** políticas raciais no Brasil contemporâneo. São Paulo: Record, 2007. 364p.

SCHERER, Amanda Eloina *et al* (Org.). **Utopias & distopias:** 30 anos de maio de 1968. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 1999. n.1 198p.

SCHLESENER, Anita Helena. **Hegemonia e cultura:** Gramsci. 2.ed. Curitiba: UFPR, 2001, 100p.

SCHULTZ, Uwe. **La fiesta:** de las Saturnales a Woodstock. Madrid: Alianza Editorial, 1994. 96p.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. Nem preto nem branco: muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: _____ (Org.) **História da Vida Privada no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v.4 p.174-244.

SERRA, Ordep. **Águas do rei.** Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Koinonia, 1995. 366p.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica:** multiculturalismo e representação. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006. 536p.

SILVA, Rita de Cassia Maia da. **O negro espetáculo:** o bloco afro Ilê Aiyê na ressignificação da imagem do negro em Salvador. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador: 2002.

SILVEIRA, Raimundo José. Ainda somos os mesmos e vivemos como nossos pais. **A Tarde.** 04 maio, 2003. Caderno 2.

SILVEIRA, Renato. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Afro-Ásia,** Salvador, n.23, p. 89-145, 2000.

_____. Etnicidade. In: RUBIM, Antonio Albino (Org.) **Cultura e atualidades.** Salvador: Edufba, 2005. 29-47p.

_____. **O candomblé da Barroquinha:** processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Edições Maianga, 2006. 648p.

SINGER, Paul. A juventude como coorte; uma geração em tempos de crise social. In: ABRAMO, Helena Wendel, BRANCO, Pedro Paulo Martoni (Org.). **Retratos da juventude brasileira**: análise de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania; Fundação Perseu Abramo, 2005. p.27-35.

SIRKIS, Alfredo. **Os carbonários**: memórias da guerrilha perdida. 10.ed. São Paulo: Global Editora, 1988. 390p.

SKIDMORE, Thomas E. **Black into white**: race and nationality in brasilian thought. 1974. Durham: Duke University Press, 1993.

_____. **O Brasil visto de fora**. São Paulo: Paz e Terra, 1994. 292p.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999. 272p.

_____. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002. 184p.

SOUZA, Florentina da Silva. **Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. 272p.

SOUZA JÚNIOR, Walter Altino. **O Ilê Aiyê e a relação com o Estado**: interfaces e ambigüidades entre poder e cultura na Bahia. 2006. 150f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador: 2007. 150f.

SOVIK, Liv. **Globalizing Caetano**. Salvador: Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia, 1997, 8f.

_____. **Vaca Profana**: teoria pós-moderna e tropicália. 1994. Tese (Doutorado) - Departamento de Jornalismo e Editoração da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. 1994.

STAM, Robert. **Bakhtin**: da teoria à cultura de massa. São Paulo: Ática, 1992. 104p.

SUAREZ, Marcus Alban (Coord.). **Salvador**: uma alternativa pós-industrial. 1990. 93f. Dissertação (Mestrado em Administração Pública) - Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia, Departamento de Indústria e Comércio da Secretaria de Indústria, Comércio e Turismo do Governo do Estado da Bahia. Salvador, 1990.

TAVARES, A.P. Carlos. **O que são comunidades alternativas**. São Paulo: Brasiliense, 1983. 102p. (Coleção primeiros passos).

TAVARES, Bráulio. O contemporâneo e o tradicional: diálogos, conflitos e convergências. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS CULTURAS POPULARES, 2006. **Anais...** 2.ed. São Paulo: Instituto Polis; Brasília: Ministério da Cultura, 2006. p.42-150.

TEIXEIRA, Francisco; GUERRA, Oswaldo. 50 anos de industrialização baiana: do enigma a uma dinâmica exógena e espasmódica. **Bahia Análise & Dados**. Leituras da Bahia II. Salvador, v.10 n.1, p.87-99, jun., 2000.

TORQUATO NETO. **Os últimos dias de Paupéria**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973. 118p.

VATTIMO, Gianni. **A sociedade transparente**. Lisboa: Antropos, 1989.83p.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notícias da Bahia - 1850**. Salvador: Currupio, 1999. 238p. (Coleção Baianadas).

_____. **Orixás: os deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Currupio. 296p.

_____. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX**. Trad. Tasso Gadzanis. Salvador: Currupio, 1987. 752p.

VELHO, Gilberto. **Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia**. Rio de Janeiro: FGV, 1989. 214p.

_____. (Org.) **Arte e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

_____. (Org.) **Desvio e divergência**. Rio de Janeiro: Zahar. 1974.

_____. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p.55-64.

VELOSO, Caetano. **Alegria, Alegria**. Rio de Janeiro: Pedra Q Ronca, 1977. 218p.

_____. **Caetano Veloso**. Organizado por Paulo Franchetti e Alcyr Pécora. São Paulo: Editora Abril, 1981. 112p. (Coleção literatura comentada).

_____. Utopia 2. **Folha de S. Paulo**, 25 out. 1994. Caderno 6, p.12.

_____. **Verdade tropical**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 524p.

_____. **Songbook**. Produção de Almir Chediak. Rio de Janeiro: Lumiar Editora, s.d. p.142; 125. 2 v.

_____. **Letra só: sobre as letras**. Seleção e organização de Eucanaã Ferraz. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 420p.

_____. **O mundo não é chato**. Organizado por Eucanaã Ferraz. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 367p.

VENTURA, Zuenir. **68 o ano que não terminou**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988. 316p.

VIANA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1946. 167p.

VIANNA, Hermano (Org.) **Galerias urbanas: territórios de conflitos e encontros culturais**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997. 280p.

_____. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; Editora UFRJ, 1995. 196p.

VIANNA, Hidelgardes. **A Bahia já foi assim: crônicas de costumes**. 3.ed., Salvador: Editora FG, 2000. 302p.

VILELA, Gleide *et al.* **Os baianos que rugem: a imprensa alternativa na Bahia**. Salvador: Edufba, 1996. 153p.

VOVÔ, Antonio Carlos. No Ilê Aiyê as coisas se modificam. In: LIMA, Paulo Costa *et al* (Coord.). **Quem faz Salvador?** Salvador: UFBA, 2002. p.91-92.

WATTS, Alan. **Cultura da Contracultura: transcritos editados**. Trad. Maria Beatriz Penna Vogel. Rio de Janeiro: Fissus, 2002. 132p.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. Edição revista por Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 336p.

_____. **Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. 2 v.

WISNIK, Guilherme. **Caetano Veloso/Guilherme Wisnik**. São Paulo: Publifolha, 2005. 192p.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global**. Trad. Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. 615p.

ZÉ, Tom. **Tropicalista lenta luta**. São Paulo: Publifolha, 2003. 287p.

FILMOGRAFIA

ABDIAS Nascimento: Memória Negra. Direção, Roteiro e Pesquisa: Antonio Olavo
Produção: Raimundo Bujão, Josias Santos, Eliane Mendes e Leda Sacramento.
Salvador: Portfolium, UNEB e Ipeafro, 2008.1 DVD, (95 min.), Documentário, color.

A CIDADE das Mulheres. Direção e Produção: Lázaro Faria. Argumento e Roteiro: Cléo Martins. Depoimentos: Mãe Stella de Oxossi, Mãe Altamira Cecília, Mãe Carmem, Mãe Nitinha de Oxum, Mãe Gisele Cossard, Mãe Bida e outros. Salvador: X Filmes Casa de Cinema da Bahia, 2005.1DVD (72 min), Documentário, color, 35mm,

ACONTECEU em Woodstock. Direção: Ang Lee. Produção: James Schamus, Ang Lee e Célia Costas, Intérpretes: Demetri Martin; Dan Fogler; Henry Goodman; Jonathan Groff; Eugene Levy; Jeffrey Dean Morgan e Imelda Staunton. USA: Universal, 2009. 1DVD, Ficção, (120 min.), color, 35mm.

ATLANTICO Negro, na Rota dos Orixás. Direção: Renato Barbieri. Pesquisa: Victor Leonardi. Projeto e Roteiro: Victor Leonardi e Renato Barbieri. Brasília: Itaú Cultural e Videografia Criação e Produção. 1998, 1DVD, Documentário, (54 min.), cor, NTSC.

BOB Dylan, tales from a golden age Bob Dylan 1941-1966. Direção: Tom O'Dowd. Produção: Rob Johnstone. USA: ShowTime Digital, 2004, 1DVD, Documentário, (86 min.), color, NSTC.

BOB Dylan, eu não estava lá. Direção: Todd Haynes. Roteiro: Todd Haynes, Oren Moverman. Produção: VIP Medienfonds 4. Intépretes: Cate Blanchett; Heath Ledger; Christian Bale; Richard Gere; Marcus Carl Franklin e outros. Alemanha/E.U.A., Ficção, 2007, 2DVD, (135 min.), color e p&b, 35mm.

BOB Dylan, Don't Look Back. Direção: DA Pennebaker. Produção: John Court e Albert Grossman. Intépretes: Bob Dylan; Albert Grossman; Bob Neuwirth; Joan Baez; Alan Price; Tito Burns; Donovan e Derroll Adams. USA: Leacock-Pennebaker, 1967, Documentário, 1DVD: (95 min.), p&b. 16 e 35mm.

BOB Marley and the Wailers - Catch A Fire. Direção: Jeremy Marre. Roteiro: Terence Dackombe. Produção: Nick De Grunwald e Steve Sterling. Intépretes: Chris Blackwell; John Bundrick; Rita Marley; Peter Tosh; Bunny Wailer e outros. EUA: British Broadcasting Corporation (BBC) e Eagle Rock Entertainment. 1999, Documentário, 1DVD, (60 min.), color e p&b.

O CINEMA Falado. Direção e Roteiro: Caetano Veloso. Produção: Elipse, Sky Light e Caetano Veloso. Inérpretes: Regina Casé, Antônio Cícero, Paula Lavigne, Elza Soares, Chico Diaz, Hamilton Vaz Pereira, Rogério Duarte, Felipe Murray, Dedé Veloso e outros. Brasil: Universal e Uns Produções Artísticas, 1986 (110min.) 1DVD, color.

HAIR. Direção: Milos Forman. Produção: Lester Persky e Michael Butler. Roteiro: Michel Weller. Intépretes: John Savage; Treat Williams; Beverly D'Angelo; Annie Golden; Dorsey Wright; Don Dacus; Cheryl Barnes; Melba Moore; Ronnie Dyson e outros. Ficção, U.S.A: CIP Filmproduktion GmbH, 1979, (121 min.), 1DVD, color, NTSC.

JACK Kerouac, O Rei dos Beats. Direção: Klaus Maeck e John Antonelli. Alemanha e Estados Unidos, 1986, (125 min.), Documentário, 1DVD, p&b e color.

MACONHA, A história verdadeira e sem cortes da proibição da cannabis. Direção: Ron Mann. Produção: Sphinx Productions. Roteiro: Soloman Vesta. Brasil: Editora Abril, 2000, (78 min.) 1DVD, color.

MANDIGA em Manhattan. Direção e Argumento: Lázaro Faria. Projeto e Roteiro: Lúcia Correia Lima. Consultor: Mestre Cobra Mansa, Brasil, Co-produção:

Lúcia Correia Lima / X Filmes / TVE Bahia / Fundação Padre Anchieta - TV Cultura 1DVD (52min.), color.

MARCUS Garvey, look for me in the whirlwind. Direção e Produção: Stanley Nelson. Roteiro: Márcia Smith. USA: American Experience/Firelight Media Inc., 2000, (90 min.), Documentário, 1DVD, color.

MARIO Gusmão, O Anjo Negro da Bahia. Direção: Élson Rosário. Co-produção: Élson Rosário e Celeiro Cultural. Intérpetes: Carlos Petrovich; Nilda Spencer; Oscar Santana, Orlando Senna; Deolindo Checucci; Carmen Paternostro; Vovô do Ilê; Jefferson Bacelar; Jackson Costa; Carlinhos Brown; Carlos Betão e outros. Salvador: TVE Bahia, Brasil/ Fundação Padre Anchieta /TV Cultura. 2005, (52 min.), Documentário, 1DVD, color.

MOTOWN, the funk Brothers. Direção: Paul Justman. Produção: Elliot Scott e Rimshot. Intérpretes: Richard 'Pistol' Allen; Jack Ashford; Bob Babbitt; Benny 'Papa Zita' Benjamin; Eddie 'Bongo' Brown; Bootsy Collins; Johnny Griffith e Ben Harper. EUA: Paramount Pictures, 2006, (91 min.), Documentário, 1DVD, color.

ROLLING Stones, Gimme Shelter. Direção e Produção: Albert Maysles, David Maysles e Charlotte Zverin. Intérpretes: Mick Jagger; Charlie Watts; Keith Richards; Mick Taylor; Bill Wyman; Marty Balin; Sonny Barger; Melvin Belli; Dick Carter e outros. EUA: Maysles Films, 1970. (91 min.), Documentário, 1DVD, color, NTSC.

O SOL, Caminhando contra o vento. Direção: Tetê Moraes e Martha Alencar. Produção: Tetê Moraes. Roteiro: Martha Alencar. Intérpretes: Caetano Veloso; Gilberto Gil; Chico Buarque; Antônio Carlos da Fontoura; Antônio Pedro Brasil; Ziraldo e outros. Rio de Janeiro: VEMVER Brasil, 2006, (90 min.), Documentário, color.

PANTERAS Negras. Direção e Roteiro: Mario Van Peebles. Intérpretes: Kadeem Hardison; Bokeem Woodbine; Joe Don Baker; Courtney B. Vance; Tyrin Turner; Marcus Chong; Anthony Griffith; Bobby Brown; Angela Bassett. EUA: Gramercy Pictures, 1995, (123 min) Ficção, p&b/color.

PIXAIM. Direção: Fernando Bélen. Produção: Taissa Grisi. Roteiro: Fernando Bélen e Dinorah do Valle. Intérpretes: Rita Assemany; José Carlos Negão; Wilson d'Argolo; Rita Santana, Dody Só; Agnaldo Lopes; Renata Celidônio; Nilda Spencer e outros. Brasil: Truq Produtora de Cinema, TV e Vídeo, 2000, Ficção, (26 min.), 1DVD, color, 35mm.

SUPEROUTRO. Direção: Edgard Navarro. Roteiro: Edgard Navarro. Produção: Póla Ribeiro, Alexandre Barroso e Silvana Godinho. Intérpretes: Bertrand Duarte; Ivaldo Santana; Wilson Mello; Fafá Pimentel; Irema Santos; Frida Guttmann; Nilda Spencer e outros. Brasil: 1989, Ficção, (45 min.), 1DVD, color, 35mm.

WATTSTAX. Direção: Mel Stuart. Produção: Larry Shaw e Mel Stuart. Intérpretes: James Alexander; The Emotions; The Bar-Kays; Andre Edwards, Raymond Allen, Isaac Hayes and Rufus Thomas e outros. EUA: AX Filmes e Wolper Pictures, 1974, (103 min.), 1DVD, Documentário, color.

WOODSTOCK, Diário de. Direção: Michael Wadleigh. Produção: Bob Maurice. EUA: Studio Gaba, 1970, (60 min.), 3DVDs Documentário, color, NTSC.