



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

OUTROS OLHARES, NOVAS AFRICANIDADES: DIÁLOGOS COM OS PRATICANTES DE MARACATU E DANÇA AFRO

Alexandra Alencar

Doutoranda em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de Santa Catarina

xanda.alencar@gmail.com

O presente artigo trata do fenômeno do surgimento dos novos protagonismos da cultura negra, através de dois grupos que realizam práticas associadas à cultura negra em Florianópolis.

Afinal, o que é cultura negra? Para quem? Quando? E por quê? As respostas são muitas, e acredito que este artigo não dará conta de todas.

Sansone (2003) afirma que a existência de uma cultura negra pressupõe a transmissão de padrões ou princípios culturais específicos de uma geração para outra, dentro de certos grupos sociais, os quais podem incluir uma multiplicidade de tipos fenotípicos de pessoas de ascendência africana. Segundo o autor, essa multiplicidade de tipos fenotípicos hoje já não abarca só as pessoas de ascendência africana, mas também pessoas com o fenótipo branco, em especial as de classe média, que passam a se configurar como as novas audiências da cultura negra (SANSONE, 2003, p.23).

Diante disso, constatei empiricamente um crescente interesse de representantes das classes médias brancas da população de Florianópolis por práticas culturais identificadas como africanas ou afro-brasileiras, como a dança afro e o maracatu.

Após uma revisão bibliográfica, percebi que esse era um fenômeno que acontecia não só em Florianópolis, mas em todas as populações do Brasil e do mundo que são perpassadas pelo fenômeno do escravismo colonial, que se apresenta como uma problemática da globalização.

De acordo com Stuart Hall (1998), a globalização tem um impacto sobre as identidades culturais, o que gera alguns desdobramentos, como a produção de novas identidades. Novas, pois desestabilizam e fragmentam as velhas identidades, que deslocam a ideia do indivíduo moderno, baseada na noção de sujeito unificado (HALL, 1998, p.9).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Esses processos de fragmentação e de produção de novas formas identitárias podem ser analisados por meio dos discursos. De acordo com Foucault (2004), em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos, que têm por função enaltecê-los seus poderes e perigos, dominar seus acontecimentos aleatórios e esquivar sua pesada e temível materialidade. Para o autor, isso acontece porque o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que e pelo que se luta – o poder do qual queremos nos apoderar (FOUCAULT, 2004, p.9-10).

Em Florianópolis, o Arrasta Ilha, grupo de percussão e dança que existe há nove anos na cidade, formado em sua maioria por jovens, brancos, universitários, de classe média, provenientes de diversos lugares do Brasil e do mundo, tem por objetivo difundir a cultura do maracatu de baque virado, originário do Recife, Pernambuco, além de outras manifestações populares, como o boi de mamão e outros ritmos da “cultura popular” (afoxé, ciranda, coco, entre outros). Os ensaios são realizados todos os domingos, em frente à Concha Acústica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). As apresentações acontecem geralmente na rua, em forma de desfiles de blocos, como no carnaval, mas o grupo também realiza apresentações de palco.

Já o Batukajé, coordenado por Nicolas Malhomme e Aldelice Braga (Nêga), existe há dez anos. Os coordenadores realizam um trabalho no qual ministram aulas de percussão e dança respectivamente, focado principalmente em ritmos da etnia malinkê, originária da Guiné, país do continente africano. Atualmente as aulas ocorrem no Espaço Cultural Sol da Terra, localizado no bairro da Lagoa da Conceição, e na Associação dos Moradores do Porto da Lagoa (Ampola), localizada no bairro do Canto da Lagoa. Os alunos, também em sua maioria jovens, brancos, universitários, de classe média, provenientes de diversos lugares do Brasil e do mundo, realizam apresentações e saem juntamente com os professores no carnaval da cidade¹.

¹ Utilizo o termo “raça” na definição do perfil dos praticantes de maracatu e dança afro dos grupos estudados, por possuir um efeito sociológico que, nos termos de Marques (1995), continua a ser operado no interior dos discursos sociais, proferidos pelos praticantes, bem como no senso comum da sociedade brasileira.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Dessa forma, o objetivo deste trabalho é tentar compreender quais os sentidos que os praticantes de maracatu e dança afro dos grupos Arrasta Ilha e Batukajé, respectivamente, atribuem a suas atividades, de que maneira esses praticantes ressignificam essas atividades culturais e em que medida essas ressignificações exercem impacto no modo como essas identidades culturais são definidas e narradas pelos praticantes.

A escolha pelo tema e pelos grupos pesquisados deu-se em razão de meus estudos em torno da cultura negra, realizados durante minha trajetória acadêmica, pelo pioneirismo dos grupos Arrasta Ilha e Batukajé em relação às práticas de maracatu e dança afro no cenário de Florianópolis, além do fato de ser integrante de ambos os grupos.

Sobre a especificidade de pesquisar algo familiar, Velho (1981) argumenta que pesquisadores, bem como a sociedade, estão sempre “pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconhecimento, respectivamente” (VELHO, 1981, p.126).

Nos termos do autor, observar o familiar não implica necessariamente uma relação dicotômica entre pesquisador e pesquisado. Os lugares de enunciação ocupados em função da pesquisa passam a ser outros. O lugar do pesquisador e de suas possibilidades de revitalizá-lo ou transcendê-lo e “pôr-se no lugar do outro” é fundamental numa pesquisa que busca observar o familiar.

A “realidade” observada (familiar ou exótica) é sempre determinada pelo ponto de vista, do observador. “Mais uma vez não estou proclamando ou reafirmando? a falência do rigor científico no estudo da sociedade, mas a necessidade de percebê-lo enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa” (VELHO, 1981, p.129).

Nesse sentido, em que pese o fato de ser praticante de maracatu e dança afro dos grupos pesquisados, houve a necessidade de um referencial teórico e metodológico que explicitasse meu lugar de enunciação e me ajudasse a desnaturalizar meu olhar de praticante. Encontrei essas noções dentro da teoria pós-colonial.

Por teoria pós-colonial entendo um conjunto de autores como Frantz Fanon (2008), Edward Said (1990), Homi Bhabha (2003), Stuart Hall (2003), Paul Gilroy



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

(2001), entre outros, que apresentam revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política, a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das racionalizações da modernidade, explicitando a alteridade que constitui o domínio simbólico das identidades psicossociais. “A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela nos torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição” (BHABHA, 2003, p.241).

Didaticamente, Almeida (2000), um dos cronistas de autores que se situam dentro de uma perspectiva pós-colonial, identifica as principais características desse paradigma teórico: repúdio a todas as narrativas mestras – a narrativa mestra principal seria a da modernidade, tanto na versão burguesa, quanto na versão marxista; crítica do eurocentrismo nelas explícito; repúdio ao orientalismo como redução a uma essência sem história, assim como ao nacionalismo; repúdio a toda história fundacional; e repúdio a qualquer fixação do sujeito e deste como categoria. A teoria pós-colonial se pretende a afirmação das identidades do Terceiro Mundo como relacionais mais do que essenciais, mudando a atenção da origem “nacional” para a “posição do sujeito” (ALMEIDA, 2000, p.229).

É importante ressaltar que o autor não aponta uma temporalidade linear dentro dos estudos produzidos por uma crítica pós-colonial. Para ele, “o termo pós-colonial não pode servir de descrição disto ou daquilo, de um ‘antes’ e um ‘depois’. Deverá sim reler a colonização como parte de um processo que é essencialmente transnacional e translocal” (ALMEIDA, 2002, p.28).

Dentro dessa perspectiva teórica, os recursos metodológicos adotados nesta pesquisa foram a realização de entrevistas individuais com os praticantes dos grupos pesquisados, bem como a observação-participante dos praticantes em suas atividades e do processo organizativo de ambos os grupos.

A observação-participante, como pressuposto metodológico, apesar de nem sempre ser considerada como geradora do conhecimento efetivo, como afirma Cardoso de Oliveira (1998), é mais que um momento de construção de hipóteses, pois capta o que um hermenêuta chamaria de “excedente de sentido”, isto é, as significações que escapam a quaisquer metodologias de pretensão nomológica.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Já as entrevistas, segundo Briggs (1986), “são exemplos de metacomunicação: enunciados que informam, descrevem, interpretam e avaliam atos e processos comunicativos” (BRIGGS, 1986, p.2).

Inicialmente, as entrevistas desta pesquisa ocorreriam de forma coletiva, com a promoção de encontros entre a pesquisadora e os praticantes, a fim de captar os dissensos e os discursos de liderança. Contudo, durante a realização do primeiro encontro com o grupo Arrasta Ilha, foi possível perceber que essa opção metodológica não se mostrou eficiente, tendo em vista que os integrantes do grupo não prestavam atenção nos depoimentos uns dos outros, talvez pela falta de preparo da própria pesquisadora na condução dessa prática metodológica. Dessa forma, optou-se pela realização de entrevistas individuais com os integrantes de ambos os grupos, em lugares que fossem mais cômodos para os praticantes.

É importante ressaltar que as reflexões desta pesquisa – embora proporcionem uma sensação “desestabilizadora” para alguns dos interlocutores, agora leitores – foram fruto de um processo de desconstruções pelo qual passou a própria pesquisadora ao rever suas crenças enquanto praticante, após ter um contato com estudos elaborados a partir da crítica pós-colonial. Não é tarefa desta pesquisa, portanto, eliminar as crenças dos praticantes em relação as suas atividades culturais, até porque, de acordo com Durkheim (1996), o homem precisa de crença para não viver no caos, e quando não as têm, as cria.

As rotas e raízes em meio à encruzilhada

Através da descrição do cotidiano, das relações e atividades do Batukajé e do Arrasta Ilha, foi possível destacar a dimensão relacional do próprio sentido de grupo que cada participante compartilha e pratica.

Há uma diferença de vínculos entre os praticantes de cada grupo, diferenças estas construídas a partir da formação desses grupos. O Arrasta Ilha, pelo fato ser constituído por um coletivo, permitiu a construção de vínculos mais associativos entre seus praticantes. Já o Batukajé, constituído a partir da trajetória pessoal e profissional de Nicolas e Nêga, professores de percussão e dança, gerou a construção de vínculos mais contratuais entre seus praticantes.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Além disso, é interessante observar a ausência ou pouca consciência dos participantes sobre as práticas culturais do maracatu e da dança afro como uma opção pela cultura negra, ou mesmo a desvinculação dessas práticas como formas de engajamento político; a falta de correlação entre escolha e a relação com a historicidade das práticas que se situam no contexto de uma experiência de afirmação dos negros perante à inferiorização, pois esses praticantes, em seus depoimentos, se referem ao maracatu, à dança e à percussão afro como atividades predominantemente lúdico-terapêuticas.

Um dos integrantes do grupo Arrasta Ilha qualifica o maracatu como um resgate cultural, um movimento social que ao passar pela rua, vai contagiando a todos. Ele ressalta a disseminação dessa prática no Brasil como um todo, porque as pessoas de vários lugares identificam no maracatu algo de nacional. De acordo com seu depoimento, o maracatu, bem como outras manifestações culturais como a capoeira e o samba, não se vinculam somente ao movimento negro, mas relacionam-se a todos os movimentos marginalizados ao longo da história, despertando interesse em quem está lutando por alguma coisa.

João Baptista Borges Pereira (1981) afirma que essa desvinculação da cultura com seu grupo étnico ou racial coincide com um processo de folclorização desta mesma cultura. Esse processo dá-se quando expressões culturais negras se desadjetivam, espraiam-se e passam a ser consideradas partes integrantes da cultura nacional (PEREIRA, 1981, p.7). Esta característica é bastante presente nos sentidos atribuídos por alguns dos integrantes do Arrasta Ilha que consideram o maracatu ora vinculado à cultura popular, ora à nacional. Não se trata de negar o interesse dos praticantes pelos aspectos culturais africanos, mas ressaltar, principalmente, que tais questões não se vinculam nem são problematizadas. O mais importante é o processo de socialização que as atividades propiciam – as técnicas corporais e rítmicas –, e menos a vinculação de caráter militante.

Não se trata de negar o interesse dos praticantes pelos aspectos culturais africanos, mas ressaltar, principalmente, que tais questões não se vinculam ou são problematizadas. O mais importante é o processo de socialização que as atividades propiciam - as técnicas corporais e rítmicas - e menos a vinculação de caráter militante.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Determinados elementos simbólicos da chamada “cultura negra”, como a idéia de uma Mama África e de um fenótipo negro que permitiram a sua “materialidade” para a população negra e sua positividade para sociedade em geral, por exemplo, são revistos por esses novos protagonismos. Um dos participantes do Batukajé, explicando o que seria o termo afro dentro da prática da percussão, afirma que:

A África é gigante, tem milhares de etnias, tem milhares de aldeias, de tribos que tem toques diferentes, tem tradições diferentes. Então o que a gente faz é especialmente da Guiné, mas tem milhares de outras culturas. Assim acho que é um termo que ficou generalizando o africano, que, muitas vezes, nem é também, porque vira de tudo. Ainda mais aqui que tem influência com coisas brasileiras, (...) é um termo que ficou muito grande de repente, abriu, abraçou tudo que vem da África, que é negro, que é tambor, cor e tal.

O grupo Batukajé prioriza passar as células base dos ritmos malinkês, originários da Guiné, com intuito de criar novos arranjos musicais, através da experiência musical de Nicolas. A dança, de acordo com Nêga, é resultado de sua releitura corporal dos ritmos malinkês, originários da Guiné, além de outros elementos inseridos, devido a sua experiência com a dança em Salvador, em Florianópolis e em outras partes do mundo. Dessa maneira, a dança do Batukajé, para Nêga, é mais “artesanal” que “tradicional”.

O grupo Arrasta Ilha, por sua vez, no processo de ressignificação da prática cultural do maracatu, optou por desenvolver somente a prática da percussão e dança do maracatu, eximindo-se da relação entre o maracatu e o candomblé, elemento fundamental nos maracatus nações em Pernambuco.

João Baptista Borges Pereira (1984) chama a atenção para a despolitização dessas categorias culturais quando passam a atividades associadas à cultura nacional, quando discute os conceitos de resistência cultural e cultura de resistência. Para ele, há um equívoco em politizar na análise certas práticas que não se caracterizam por algum tipo de militância.

Contudo, a partir das “rotas” ou motivações que levaram os integrantes a praticar o maracatu e a dança afro e os sentidos que foram sendo construídos no processo de organização desses grupos, a “raiz” aparece em seus depoimentos no sentido de



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

“matriz”, de reconhecimento de uma fonte inspiradora que retroalimenta o imaginário dos grupos pesquisados. Por meio desse contato com a “raiz”, que geralmente ocorre através do contato com lugares ou pessoas que são tidos como referência de uma “matriz” africana ou afro-brasileira, é que esse ritual promove a conversão de uma atividade lúdico-terapêutica, meramente de sociabilidade, numa prática negra, pois promove a consciência da origem de um passado, de um tipo de cultura, da consciência da prática.

Dessa forma, a cultura negra se produz na encruzilhada, ou seja, ela é crivada por várias noções produzidas tanto por praticantes como por teóricos, que se retroalimentam. Não há uma hegemonia discursiva sobre esse assunto.

Dentro dos vários processos de construção da cultura e da identidade negra, há a eleição de símbolos e, através de manifestações culturais como o maracatu e a dança afro, é possível vivenciá-los. Para Pinho (2004), o processo de fixar significados cria estereótipos em torno das imagens das pessoas. Ao “negro”, por exemplo, associam-se determinados valores e espera-se que todas as pessoas negras tomem atitudes de acordo com os modelos estabelecidos. É possível, contudo, transformar as representações e substituir imagens negativas por imagens positivas, o que vem sendo feito por muitos movimentos negros, tais como o Ilê Ayê, grupo pesquisado pela autora. Ainda assim, as ditas imagens positivas também fixam significados e forjam uma suposta essência com base na aparência. De modo geral, as identidades negras de fundo mais essencialista transitam em torno de dois eixos básicos: a ideia de “raça negra”, na qual o fenótipo, principalmente a cor da pele e a textura dos cabelos, exerce um papel identificador fundamental; e o mito da Mama África, que difunde a crença de que todos os negros do mundo estariam unidos por uma essência originada na África e transportada em seus corpos e suas almas (PINHO, 2004, p.78-79).

Uma das categorias principais para tornar as culturas negras em “negras”, segundo Hall (1996), é o uso estratégico do corpo como elemento central do capital cultural possuído pelos escravos, por seus descendentes e pelos destituídos, de um modo geral. A centralidade da música e do estilo completa a caracterização das culturas negras.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Para Gilroy (2001), as culturas negras definem-se ainda por possuírem um pano de fundo comum de experiências, que engloba uma memória da escravidão, um legado de africanismos, o efeito do racismo e das discriminações raciais, o diálogo e a troca com outras culturas negras diaspóricas e o fato de se formarem como contraculturas da modernidade. O autor ressalta, contudo, que as diferentes culturas negras que se formam mundo afora possuem suas próprias especificidades, definidas de acordo com os contextos locais em que são produzidas, mas todas elas compartilham algumas características comuns: a) a crença em uma mesma origem ou passado; b) a produção dos sentidos dados à África; e c) a manipulação do corpo como *locus* de construção da negritude, para o qual a estética opera um papel fundamental (HALL, 1996, GILROY, 2001 apud PINHO, 2004, p.24).

Os novos protagonistas da cultura negra, representados por participantes dos grupos Arrasta Ilha e Batukajé experienciam aspectos positivos da cultura negra, sem contudo, terem identificação direta com os processos políticos que levaram a essa positivação da identidade negra. Apenas sofreram a ação dela e passaram a cultuá-la como uma prática cultural brasileira, com tudo que isso poderia representar, indo de roldão os aspectos que conferem aparência de novo, de nova postura perante o contexto político. Ou seja, esses praticantes aderem à “moda” não como forma de enfatizar sua diferença no plano da identificação, mas pelo lazer e pelas relações de sociabilidade, o que não deixa de implicar certas mudanças do padrão anterior, que era o preconceito e a rejeição a tudo que estivesse associado aos negros.

Nesse contexto, os grupos se organizam com o intuito de dar visibilidade ao trabalho que realizam e, dessa forma, o carnaval surge como o momento mais importante do ano para tornar públicos, esses novos protagonismos.

De acordo com um integrante que permanece no grupo desde sua fundação, o carnaval para o Arrasta Ilha começou a ser realizado em Florianópolis a partir da influência do carnaval pernambucano, para o qual nações de maracatu preparam-se o ano inteiro, para sair às ruas e mostrar seu trabalho.

Em Florianópolis, durante o mês de janeiro de 2009, quando aconteceram os ensaios do grupo Arrasta Ilha para o carnaval houve um grande envolvimento dos



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

participantes que ensaiaram mais dias durante a semana e passaram, por conseguinte, a dar um espaço maior para o maracatu em suas vidas:

O carnaval é muito bom. É uma energia, é outra idéia, tu esquece tudo. Tu tá ali, tu incorpora aquela energia. É uma questão de orixás mesmo. É uma outra idéia. Te leva a outros mundos. Fora a parceria e o companheirismo que eu criei com o pessoal. Tanto que eu cedi a minha casa para ser a sede, o barracão do Arrasta Ilha, porque eu me entreguei mesmo de corpo e alma para o maracatu.

Já o carnaval do Batukajé começou na cidade por influência de Nêga, criada dentro da cultura carnavalesca dos blocos afros de Salvador – considerado um dos carnavais mais africano do Brasil, segundo a praticante. Ela decidiu então, juntamente com Nicolas, desenvolver o trabalho de levar seus alunos e alunas, sob a forma de bloco, às ruas durante o período do carnaval.

Dessa forma, durante o carnaval, os grupos mostram seu trabalho na rua, fortalecem os laços entre os participantes e atraem novos adeptos. Durante esse período, os novos protagonismos lidam com o papel que os ritmos afro têm no carnaval – enfrentando a questão da “africanidade” como critério de legitimidade de suas práticas. Daí porque a ênfase na estética afro como forma de realce e como estratégia de legitimação de suas atividades culturais. Em ambos os grupos, a partir da análise do carnaval, é possível perceber que há uma reencenação do nacional e do regional como esferas que se complementam. Mas a importância do carnaval no processo de organização de ambos os grupos se constrói de forma distinta.

O “aulão” do grupo Batukajé em homenagem ao dia de Yemanjá, outro evento analisado por esta pesquisa, aparece como uma comemoração que possui um efeito aglutinador dos grupos de novos protagonismos da cultura negra de Florianópolis. Embora este evento seja denominado de “aulão” pelos integrantes do Grupo Batukajé, a comemoração do dia de Yemanjá é realizada com a participação de diversos grupos, em Florianópolis, e não possui caráter de aprendizagem, mas de visibilidade da iniciativa do Batukajé, assim como o carnaval, observado através dos sentidos dados pelos praticantes de ambos os grupos pesquisados.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

As novas africanidades

Há uma valorização de manifestações culturais brasileiras tidas como tradicionais, ressignificadas à medida que novos sujeitos sociais, ao praticá-las, transmitem novos sentidos para suas vidas, proporcionando novos hibridismos para essas práticas e a constituição de novas formas de identificação.

Gilroy (2001) admite o fenômeno do hibridismo dentro de seu modelo heurístico, denominado Atlântico Negro, que trata das formas diversas originadas pelos negros – mas não mais propriedade exclusiva destes – dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, encontradas nos fluxos diaspóricos existentes no Atlântico. Para o autor, o Atlântico Negro é um conjunto cultural irredutivelmente moderno, excêntrico, instável e assimétrico, não apreendido pela lógica maniqueísta da codificação binária. Não se trata, portanto, de uma fronteira onde os brancos estão de um lado e os negros de outro. A circulação e a mutação da música, pelo Atlântico Negro, explodem as estruturas dualistas que colocam a África, a autenticidade, a pureza e a origem em crua oposição às Américas, à hibridez, à criouliização e ao desenraizamento (GILROY, 2001, p.371).

Para Canclini (2006), não se trata de um fenômeno novo. As hibridizações acontecem desde que começaram os intercâmbios entre as sociedades. Entretanto, é na década final do século XX que mais se estende a análise da hibridação a diversos processos culturais. Em contrapartida, também se discute o valor desse conceito, usado para descrever processos interétnicos e de descolonização; viagens e cruzamentos de fronteira; fusões artísticas, literárias e comunicacionais.

A hibridação não é sinônimo de fusão sem contradições, mas sim uma noção que pode ajudar no entendimento de formas particulares de conflito geradas na interculturalidade recente, em meio à decadência de projetos nacionais de modernização na América Latina. Em Canclini, hibridação “seriam processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2006, p. XIX).

Para o autor, esses processos levam à relativização da noção de identidade. A ênfase na hibridação não enclausura apenas a pretensão de estabelecer identidades



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

“puras” ou “autênticas”. Antes, evidencia o risco de delimitar identidades locais autocontidas ou que tentem se afirmar como radicalmente opostas à sociedade nacional ou à globalização. Quando se define uma identidade por abstração de traços (língua, tradições, condutas estereotipadas), frequentemente se tende a desvincular essas práticas da história em que se formaram. Como consequência, absolutiza-se um modo essencialista de entender a identidade e são rejeitadas maneiras heterodoxas de falar a língua, fazer música ou interpretar tradições. Acaba-se, em suma, obturando a possibilidade da dinâmica cultural (CANCLINI, 2006, p. XIX).

É nesse sentido de hibridação cultural, que amplia a noção de formas identitárias, em Canclini (2006), que se estabelece o fenômeno dos novos protagonismos da cultura negra, pois as identificações não se constroem a partir de uma “essência” ou “aparência”, mas em diálogo com as “experiências” vividas, a partir da realização de práticas culturais relacionadas à cultura negra, como o maracatu e a dança afro, que contrastam com as trajetórias individuais de cada participante dos grupos pesquisados, gerando novos sentidos e, por conseguinte, ressignificando essas trajetórias. Não se trata, contudo, de negar o interesse dos praticantes pelos aspectos culturais africanos de suas práticas, mas de ressaltar a não predominância desses aspectos. Logo, há uma identificação dos praticantes com a cultura negra que não culmina na afirmação étnica.

De acordo com Sansone (2003), baseado em Anthony Smith, a identidade étnica é aquela parcela da identidade social que diz respeito à expressão pública do sentimento de inserção num grupo social, que difere de outros por ter seu foco centrado numa ascendência comum, seja ela real, metafórica ou fictícia – quase sempre dependente de um mito originário também comum. Conforme observou Sansone, na Bahia, esse mito originário não se evidencia nos sentidos atribuídos pelos novos protagonistas a suas práticas culturais. Com efeito, em nosso caso, a nacionalidade operacionaliza a identificação com a cultura negra desses praticantes, ou seja, o fato de ser brasileiros vem primeiro e é o que motiva a realização dessa prática cultural.

Muitos dos novos protagonistas entrevistados encaram a cultura negra, bem como a cultura popular brasileira e a identidade nacional, sob o ponto de vista essencialista, como se houvesse dentro dessas noções substâncias ao mesmo tempo



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

imutáveis e originais, como aponta Dubar, quando se refere à noção de essencialismo. Admitindo outras formas essencialistas de conceber a identidade, Pinho (2004) argumenta que, nas sociedades ocidentais modernas, as pessoas são construídas como entidades, nas quais o corpo serve como a fronteira de uma biografia individual. Dessa forma, as subjetividades, sejam estas de gênero, “raça”, etc. se realizam em conjunto com os “regimes do corpo”. “Tornar-se negro”, segundo a autora, seria um processo que visa ao empoderamento e à distribuição de poder entre os oprimidos, podendo vir a ser uma ferramenta de internalização da autoridade e da disciplina, em suma, de autorregulação (PINHO, 2004, p.162).

A posição nominalista identificada por Dubar é oposta à essencialista, pois não há crenças em essências; tudo está submetido à mudança. A identidade de qualquer um depende da época considerada, do ponto de vista adotado. São modos de identificação historicamente mutáveis (DUBAR, 2009, p.12-13).

Diante das duas posições sobre a noção de identidade em relação a esta pesquisa, é possível inferir que há uma estreita relação entre a posição essencialista e a nominalista entre os novos protagonistas. Essa posição refletiria as novas africanidades, não como novas formas de construção de identidades negras, mas como formas distintas de identificação com a cultura negra, propiciadas pelo contexto da prática do maracatu e da dança afro em Florianópolis.

Em relação às maneiras de identificação, Dubar argumenta que podem ser de dois tipos: as identificações atribuídas pelos outros (identidade para outrem); e as reivindicadas por si mesmo (identidades para si). É possível, com efeito, aceitar ou recusar as identidades atribuídas, sendo possível também identificar-se de modo diferente do praticado pelos outros. A relação entre esses dois processos de identificação fundamenta a noção de formas identitárias (DUBAR, 2009, p.14).

Hall (1998) assume não mais o termo “identidade”, que remete a algo acabado, mas identificação como processo em andamento (HALL, 1998, p.38). Essa identificação apresenta-se nos sentidos que esses novos protagonistas dão à cultura negra quando se referem a suas práticas.

Por que esses praticantes constituiriam novos protagonismos da cultura negra? Novos, porque quebram as ideias essencialistas da construção da cultura negra baseada



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

apenas no fenótipo negro e na ideia de Mama África, contribuindo com outras formas de conceber a identidade brasileira. Ou seja, são em sua maioria brancos, de classe média, geralmente universitários, e não oriundos de Florianópolis, que praticam atividades relacionadas à cultura negra, como o maracatu e a dança afro.

Em *A Parte e o Todo*, Oliven (1992) discute o processo de “descoberta” do nacional e da “tradição” ante as transformações impulsionadas pela crescente mundialização da cultura, na virada do século XXI. De acordo com o autor, várias sociedades ainda têm a questão nacional em sua ordem do dia e apresentam clivagens frequentemente associadas às identidades culturais, étnicas e regionais. Para o autor, o “culto à tradição”, longe de ser anacrônico, está perfeitamente articulado com a modernidade e o progresso,² fazendo com que, na virada do milênio, muitas pessoas estejam buscando identificar-se com categorias como “nação”, “região”, “etnia”, etc. (OLIVEN, 1992, p.128). Nesse sentido, muitos desses novos protagonistas da cultura negra lançam mão de categorias como “nação”, “tradição”, “cultura brasileira” para justificar seu interesse por práticas associadas aos africanos e seus descendentes. O negro é traduzido como brasileiro. Se, por um lado, há relevância na identificação de uma nacionalidade historicamente negada, por outro, denuncia novos preconceitos.

À medida que esses praticantes de maracatu e dança afro desenvolvem suas atividades, criam-se novas relações, novos vínculos sociais e novas referências como família, fundamento, tradição. A partir de suas experiências, fomentam as interconexões com práticas advindas de outros grupos, e essa ideia de cultura negra vai se reformulando, se delineando como algo que também lhes pertence. Sentem-se também como parte dela.

Mais do que uma questão de essência ou de rotulação, trata-se de uma escolha, difícil nos dias atuais, em que as concepções biologizantes ainda buscam legitimar a cultura a partir de noções como origem e cor da pele. As práticas analisadas nessa pesquisa ganham novos sentidos, quando tendem a transcender e a superar essas definições primordialistas.

² Nesse ponto, Oliven (1992:19) discute o processo de unificação nacional na formação do Estado brasileiro, que, além de centralização do poder, se mostrou historicamente contrário à manutenção de identidades e ideologias associadas a memórias sociais.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

A persistência no fazer dessas práticas, mesmo sob o enfrentando diário dos preconceitos sociais, traz a seus praticantes experiências que superam o mero desfrutar de uma moda. Para entender essa identificação dos novos protagonistas da cultura negra ou esse “sentimento”, faz-se oportuno resgatar o conceito de “estrutura de sentimento” de Raymond Williams (1996). Para este pensador, trata-se de uma experiência social em processo e suas conexões com a geração, o período histórico e o contexto cultural aos quais pertence e através dos quais se transforma. Pinho (2004), sobre “estrutura de sentimento” em Williams (1996), conclui que, enquanto resíduo destilado da experiência vivida, a estrutura de sentimento estimula a formação de uma subjetividade compartilhada, através da qual as pessoas sentem e imaginam sua conexão com o grupo, e este último também define sua relação com a organização institucional e ideológica da sociedade. “Este conceito de ‘estrutura de sentimento’ aponta para o sentido da cultura como algo que se aprende e apreende, de forma fluida e muitas vezes inadvertida, ao mesmo tempo em que molda o pensamento e a reação do grupo em relação ao mundo que o rodeia” (PINHO, 2004, p.80).

Esse “sentimento” de identificação com a cultura negra é traduzido nos depoimentos dos sujeitos entrevistados, tanto do grupo Arrasta Ilha como do grupo Batukajé, através da palavra “axé”. O axé é um ritual de fechamento tanto no Arrasta Ilha quanto no Batukajé em dias de apresentação, no início e no final. É um termo que liga essas pessoas de diferentes origens a uma mesma experiência, propiciando um sentimento singular a cada grupo. Quer dizer, o axé é a linguagem de afeto interpessoal, e as relações interpessoais formam a ideia de coletivo.

Dessa forma, o que vale ressaltar é que mediante a realização desta pesquisa, percebi que esses novos protagonismos da cultura negra constroem novas africanidades, no sentido de resignificarem as práticas anteriores. Considero essas novas africanidades uma nova forma de agir em sociedade, fazendo da história da escravidão a valorização das lutas de resistências do povo negro e de agir no mundo – uma forma de conscientização e de vivência, uma nova forma de sociabilidade e de politização construída por esses praticantes na busca de superação dos estigmas herdados das gerações anteriores.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Um mar da cor da Terra: “raça”, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta, 2000.

ALMEIDA. O Atlântico pardo: antropologia, pós-colonialismo e o caso “lusófono”.
BASTOS, Cristina; FELDMAN-BIANCO, Bela (Coord.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002. (n. 25).

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

BRIGGS, Charles. *Learning how to ask: a sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever in *O trabalho do antropólogo*, Brasília: Paralelo 15, 1998.

DUBAR, Claude. *A crise das identidades: a interpretação de uma mutação*. São Paulo: Edusp, 2009.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 11. Ed. São Paulo: Loyola, 2004.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Candido Mendes, 2001.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guarda Resende. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

MARQUES, João Filipe. O estilhaçar do espelho: da raça enquanto princípio de compreensão do social a uma explicação sociológica do racismo. *Ethnologia*, n. 3/4, p. 39-57, 1995.

OLIVEN, Ruben. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

PEREIRA, João Baptista Borges. A folclorização da cultura negra no Brasil. In: Simpósio Etnia e Racismo, 1981, 26-27 fev. 1981, Brasília. *Comunicações...* Brasília: UNB/EAFORD, 1981.

PEREIRA, João Baptista Borges. A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência. *Dedalo Mae Usp*, Auditório, v. 23, n. 1, p. 177-188, 1984.

PINHO, Patrícia de Santana. *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo: Annablume, 2004.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: EDUFBA; Pallas, 2003.

VELHO, Otávio. *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.