

# Cultura como alienação

## O PROBLEMA

**C**omparando-se com o êxito de mercado - principalmente os mercados turístico, fonográfico e midiático - que tem a imagem da "cultura negra" dita baiana, o real estado de pobreza, subcidadania e subserviência que enreda o cotidiano da maioria dos afrodescendentes na Bahia pode ser analisado levando-se em conta exatamente aquele êxito. É o que aqui nos propomos sinteticamente fazer. Por que na Bahia o negro é maioria e essa maioria não consegue expressar-se na conquista do poder - objetivo-fim de qualquer luta política? Seria porque a força cultural e a sua utilização pelos esquemas montados para sua

**FERNANDO CONCEIÇÃO** é jornalista, professor da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia e autor de *Mídia e Etnicidade no Brasil e nos Estados Unidos* (Livro Pronto).

administração podem voltar-se contra os seus produtores originários?

Uma das marcas do discurso de afirmação da identidade étnica é a contribuição que cada grupo constitutivo de determinada sociedade tem a oferecer

para a formação da mesma. No Brasil a “cultura” ou, dito de outra forma, “a contribuição cultural” dos africanos e seus descendentes geralmente é apontada como o valor maior da parcela de participação dos “negros” na formação dessa sociedade. Se tal afirmação é verdadeira, ela também objetiva esvaziar outras demandas, ao escamotear o fato de que foi no campo do trabalho – e não no da cultura – que o negro mais desempenhou sua função de base da construção do Estado brasileiro, sendo-lhe constantemente negada a parte que lhe caberia na distribuição da riqueza nacional nada desprezível.

## À GUISA DE HISTÓRIA

Ao lado do Rio de Janeiro (38%) e do Recife (13%), o porto de Salvador foi dos que maior número de africanos escravizados recebeu nos séculos em que vigorou o tráfico legal ou ilegal. Teriam ingressado na Bahia, da primeira metade do século XVI



até por volta de 1850, nada menos do que 1.340.000 africanos, 25% do total de escravos trazidos para o Brasil (Viana Filho, 1988, pp. 156-61).

A procedência regional-cultural/lingüística desses africanos escravizados já está estabelecida. Na Bahia, os de origem banto ou bantu foram maioria até meados do século XVII, mas depois disso prevaleceram os da diversa cultura ioruba ou iorubá, principalmente sudaneses (Verger, 1987). Entretanto, Nina Rodrigues (1976), em seu importante trabalho etnográfico, fala da dificuldade de identificar a origem étnica dos negros baianos já no final do século XIX, enquanto Luís Viana Filho (1988) afirma que os grupos bantos e sudaneses se fixaram em número relativamente igual nesse Estado. Isso não em detrimento da hegemonia religiosa da contribuição iorubá, com seu panteão de orixás, ou da força semântica dos idiomas bantos incorporada ao português falado no Brasil. Viana Filho é dos autores que destacam a influência desses idiomas, como o quimbundo, na linguagem do Brasil – muito maior que a pequena contribuição das línguas sudanesas. *Bunda, banda, quitanda, moleque*, etc. são alguns dos inúmeros vocábulos bantos incorporados ao português brasileiro.

A Bahia foi palco das mais importantes revoltas políticas urbanas de escravos experimentadas no país. Exemplo maior foi a denominada Revolta dos Malês, liderada por africanos islamizados, que eclodiu e foi desbaratada em janeiro de 1835, tendo desdobramentos sangrentos e perversos não apenas para os revoltosos que dela tomaram parte mas, a partir dali, para todos os africanos negros em geral (Reis, 1986). Além de fugas, rebeliões de senzala e confrontos diretos com os senhores de engenho, os negros criaram formas de resistência das mais variadas, dentro ou fora da ordem. Os terreiros de candomblé, as irmandades religiosas, as associações de ajuda mútua para a compra de alforrias são algumas delas.

Sociedades semi-secretas, como a Sociedade Protetora dos Desvalidos (SPD), fazem parte desse momento da luta antiescravista.

Fundada em 1832 por Manoel Victor Serra, africano de profissão “ganhador”, tinha o objetivo de comprar cartas de alforria e “promover a instrução e o amparo religiosos aos seus associados”, conforme seus estatutos (Braga, 1987). Continua em funcionamento até os dias de hoje, no Centro Histórico de Salvador, e, durante o processo de abertura do recente regime militar no país (1964-85), foi um importante espaço para reuniões políticas do Movimento Negro baiano.

Depois da Abolição, um dos veios da organização negra foram os sindicatos das profissões de trabalho braçal, como o dos estivadores do cais do porto. “Balduíno”, principal protagonista do romance *Jubiabá*, de Jorge Amado, é um desses líderes negros fruto do tipo de ocupação que, não sem confrontos trabalhistas, se reservou ao ex-escravo. O Centro Operário da Bahia, criado por negros em junho de 1894, atuou freneticamente até os anos 1930. A partir da ditadura do Estado Novo de Getúlio Vargas, a exemplo do que também ocorreria com a Frente Negra Brasileira sediada em São Paulo, começou a definhir. Isso depois de possuir um quadro de 5.000 associados e de ter sido, a seu tempo, um marco organizativo de parcela da comunidade afro-baiana (Leal & Fontes, 1995).

Contudo, no decorrer do século XX, principalmente com a emergência do contemporâneo Movimento Negro nas décadas de 1970-80, parece que tem sido em setores determinados ou, melhor dizendo, predefinidos, que as formas de organização afro-baiana têm sobressalência em sua relação com a elite de mando na Bahia. Essa elite, como demonstrado por Eul-Soo Pang (1979), é oligárquica e descende em grande parte dos antigos coronéis escravistas ou escravocratas, beneficiários da antiga ordem colonial e mesmo da velha República.

A cultura, percebida em geral não em seu sentido amplo, isto é, como visão filosófica do mundo, do ser em processo de contato com a humanidade, mas a cultura reduzida a formas acabadas de manifestação lúdica, artística ou religiosa, obtém maior *recall*, maior resposta comunicacional dos grupos não-negros, como alguma coisa

específica “do negro”. Em outras palavras, na Bahia de conflitos raciais não admitidos publicamente nos círculos de poder até o presente, a imagem do negro tem sido eternamente arquetipada, folclorizada: ele é um bem cultural e, como tal, pode ser posto e disposto, maltratado e preservado. É uma das chaves, nas palavras de Maria Brandão (2001), para se entender o que se chama de “baianidade”.

Louvido e festejado dentro e além-fronteiras pela forma imagética que lhe dera outrem, colocado na camisa-de-força da “cultura”, o negro na Bahia encarna o paradoxo. Talvez seja ele próprio o paradoxo. Rosenfeld (1993) acredita, como tantos outros autores – por exemplo, Muniz Sodré (1988) –, que foi através dos “terreiros” que a forma negro-mestiça se preservou, superando as perseguições e tentativas de aculturação perpetradas pelos setores da elite colonizadora:

“Assim o candomblé se mantém como um poder, através do qual a tradição de largos círculos de negros baianos é mantida e protegida contra uma dissolução abrupta e prematura. Ao mesmo tempo, proporciona ao negro uma cosmovisão fechada, na qual ele se sabe abrigado, enquanto não conseguiu sentir-se ambientado na cultura ‘branca’” (Rosenfeld, 1993, p. 70).

Deve-se acrescentar que no Brasil do século XXI o candomblé há muito deixou de ser esse círculo fechado dos negros. Cada vez mais “brancos”, principalmente em grandes centros urbanos como São Paulo e Rio de Janeiro, aderem a essa religião, tornando-se eles mesmos sacerdotes ou sacerdotisas – pais e mães-de-santo. Fenômeno similar acontece com outras manifestações culturais no passado quase que exclusivas dos negros, como a capoeira. Não é um erro afirmar que esse esporte-luta-dança tem mais seguidores, em termos numéricos, no mundo caucasiano que no negroide – mesmo na Bahia, onde tudo isso floresceu.

Através do samba, do ritmo, do gingado, do batuque – sempre tendo como referencial o indivíduo como corpo físico –, as mani-

festações culturais de matriz africana se impuseram nesse estado e no resto do país como “a maior contribuição que o negro deu à formação da sociedade brasileira”, conforme ensinam os livros didáticos. Nos espaços da “cultura”, como compositor, músico, sambista – por determinado período também nos clubes como jogador de futebol – ao negro é até possível obter reconhecimento público de sua capacidade intelectual. Mas o senso comum estabelece que fora daqueles espaços o negro sempre foi mal visto, raramente benquisto.

## DESIGUALDADES ECONÔMICAS

Para Luís Viana Filho, ele próprio integrante das oligarquias “filiocráticas” mandatárias no Estado – mas que se dava ao luxo de seduzir-se com a presença do negro na Bahia, chegando a escrever um dos profundos ensaios a respeito do tema –, a região mais influente no estado, Salvador e seu Recôncavo, não poderia existir, economicamente, sem o negro. “Aí, numa população onde a percentagem negra era incomparavelmente maior do que qualquer outra, o caldeamento de brancos e pretos se realizou rapidamente”. Escreveu ele:

“A sociedade branca reservava a si a função de mandar. Cruzava os braços, assistindo à labuta áspera do negro. O trabalho era o negro. Sem ele nada se poderia fazer nem pretender. [...] As menores cousas, os trabalhos mais insignificantes, tudo era realizado pelo negro” (Viana Filho, 1988, p. 184).

Na escravidão, como se sabe, o regime alimentar do negro obedecia “a uma razão de origem econômica calculada”, que visava a tirar do escravo o máximo de rendimento com o mínimo de dispêndio. Como diz Viana, “azeitava-se a máquina na proporção do seu trabalho”:

“Dentro desse sistema de exploração racional do negro não interessava maltratá-lo com rudes castigos, que diminuiriam a

sua capacidade produtora. Cuidava-se dele como se cuida de um animal. Castigava-se para ensinar. Isso, porém, sem molestá-lo a ponto de transformar-se a pena num prejuízo para o proprietário. Daí ter sido relativamente ameno o tratamento dispensado aos escravos, salvo exceções cruéis de senhores, que até nas fornalhas mandavam lançar negros vivos [...]. “[...] E assim, um mandando e o outro trabalhando, brancos e negros foram se aproximando e compreendendo, cada um contribuindo com o seu quinhão para a formação da nova sociedade, que surgia algumas vezes abalada pelo choque das duas culturas, pelas injustiças do regime servil, mas que acabou por ser uma obra de entendimento” (Viana Filho, 1988, pp. 190-3).

Destaque-se, no conjunto das observações sobre as relações de produção estabelecidas na Bahia, o final do parágrafo do trecho transcrito acima. Viana conclui apontando para uma suposta harmonia nessas relações, como se tudo se resumisse a “uma obra de entendimento”. Em verdade essa parece ser a compreensão da elite de mando sobre o problema, apesar dos freqüentes desmentidos constantes nos números produzidos pelas análises das relações de produção naquele estado.

Estudos da situação do negro na formação econômica na Bahia, produzidos desde pelo menos a década de 1980, vêm afirmando que a extensiva mão-de-obra e as matrizes culturais africanas mostram-se submetidas aos interesses de classes detentoras do poder político-institucional no estado (Pedrão, 1992; Castro & Sá Barreto, 1992; Castro & Guimarães, 1992; Agier, 1991; Bairros, 1992). Há um forte componente de discriminação racial, como herança do escravismo, que mantém o conjunto de afro-baianos em situação marginal. Dados da Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar (PNAD) sobre o mercado de trabalho na Bahia sistematicamente mostram que há uma concentração desproporcional de negros e pardos (mestiços de negros) nos setores de atividades que absorvem mão-de-obra menos qualificada e pior remunerada.

A participação relativa de negros e pardos é mais expressiva nas atividades de baixos rendimentos – entre 1 e 5 salários mínimos. Quanto aos brancos, estão concentrados nas atividades de rendimentos altos – 10 ou mais salários mínimos. O desemprego na Região Metropolitana de Salvador (RMS), que desde a década de 1980 mantém-se sempre como o maior ou o segundo maior do país (Recife rivaliza), inclusive acima da taxa média nacional, tem um forte componente racista (Bairros, 1992).

Deve-se ressaltar que o problema da desigualdade econômica, vista pelo prisma da discriminação racial que atinge os afrodescendentes, não parece poder ser superado com a simples escolarização dos discriminados. Citando Salvador Sandoval em estudo sobre o mercado de trabalho em São Paulo (“The Mechanisms of Race Discrimination in the Labor Market: the Case of Urban Brazil”) e Luiza Bairros sobre o mercado de trabalho em Salvador, Michel Agier (1991) destaca que, “quanto mais se sobe nas qualificações profissionais, maior é o diferencial de salários entre brancos e pretos”, a desfavor desses últimos.

Agier observa a esse respeito o seguinte: 1) o diferencial a favor dos brancos é globalmente maior em ocupações não-manuais; 2) no caso da indústria, a construção civil apresenta um diferencial a favor dos brancos menor do que nas indústrias de transformação; 3) há um desequilíbrio a desfavor dos negros na relação entre o nível escolar e o rendimento: em nível escolar igual, o rendimento médio dos negros é sempre inferior ao dos brancos. “Fora do caso dos iletrados e não-escolarizados, em que o diferencial de rendimento entre brancos e negros é quase nulo, o crescimento do desequilíbrio a favor dos brancos acompanha, quase passo a passo, a elevação do nível escolar”.

A falta de mobilidade social do grupo étnico é por vezes negada a partir da confusão que se faz com a simples observação da trajetória pessoal de alguns indivíduos que ascendem naquela sociedade. Ninguém nega a possibilidade de negros superarem a barreira da miséria e, assim fazendo, serem inclusive “aceitos” nos círculos de

poder. Mas a “massa” negra é mantida no esgoto social.

“O sistema de produção pós-escravista baiano”, analisa Pedrão (1992, p. 7), “operou sempre com o pressuposto de oferta ilimitada de trabalho não-qualificado e de oferta abundante de trabalho semiqualficado (no relativo às qualificações para participar na produção industrial)”. Pesquisas sobre emprego vêm revelando que o número de trabalhadores com registro em carteira na RMS mantém-se há décadas em torno de 30%, para uma população economicamente ativa que beira 1,5 milhão de pessoas. Isso resulta estar a Bahia em 20<sup>o</sup> lugar, entre os 26 estados da federação mais o Distrito Federal, no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), de acordo com o relatório de 2005 do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Humano (PNUD). Embora os critérios utilizados na coleta de dados do IDH possam ser criticados, também pode-se afirmar que na Bahia, levando-se em conta o PIB *per capita* (dimensão econômica do desenvolvimento), as taxas de longevidade e de educação somente não estão piores que as do Acre, Pernambuco, Sergipe, Paraíba, Piauí, Maranhão e Alagoas.

• • •

A industrialização moderna na Bahia tem início na década de 1950, a partir da implantação da Petrobras. Depois vieram o Centro Industrial de Aratu (década de 60, hoje em letargia falimentar) e o Pólo Petroquímico de Camaçari nos anos 70, com absorção cada vez menor de mão-de-obra, por sua vez seletiva e qualificada. A relação modernização-industrialização estabeleceu requisitos novos de qualificação dos trabalhadores. Isso, de acordo com Pedrão, ampliou indiretamente os efeitos discriminadores do sistema educativo. Houve um aumento da distância entre os colégios de melhor e pior qualidades,

“por extensão, entre os que podem pagar mais por uma educação tecnologicamente

atualizada e os que são restringidos à educação convencional de baixa qualidade e sem especialização. Reproduzem-se, assim, as dificuldades para superar a separação entre os que continuam com atividades principalmente manuais e os que têm acesso a atividades não-manuais” (Pedrão, 1992, p. 8).

Ao analisarem dados sobre “cor e mercado de trabalho” na indústria da RMS, Castro & Sá Barreto verificam que os trabalhadores brancos estavam em melhor situação econômica que os pretos e pardos.

“A condição racial é um mecanismo de discriminação que opera tanto no momento do estabelecimento da relação compra-venda da força de trabalho (no mercado), quanto na oportunidade de absorção dos indivíduos pela estrutura ocupacional (no emprego). Este mecanismo se mostra tanto mais efetivo quanto mais evidentes as marcas físicas da negritude” (Castro & Sá Barreto, 1992).

Os afrodescendentes (pretos e pardos) representam na Bahia em torno de 80% da força de trabalho que se apresenta no mercado. Como o mundo da indústria emergente caracteriza-se “por uma forte seletividade, que se exerce tanto a partir de características adstritas (decorrentes da condição racial, de sexo e de geração), como a partir de características adquiridas (como escolaridade e experiência urbana)”, à maioria da população negra economicamente ativa restaram as formas de atividades do mercado de trabalho informal (Castro & Guimarães, 1992, pp. 5-6).

## POLÍTICA E CULTURA LOCAIS

Nesse mercado moderno, com todas as suas exigências, as culturas de matrizes africanas tornaram-se na Bahia, principalmente na Grande Salvador e no Recôncavo Baiano, quase como um bem material utilizado pelos negros na função de capital simbólico. Aqui não se trata de uma atitude

de de contemplação dos ritos inerentes à maioria das manifestações concretas dessa cultura, mas sim na sua transformação em mercadoria a ser negociada na sociedade de consumo. A cultura popular perde, por essa via, qualquer função subjetiva, qualquer aura, qualquer razão ideologicamente emancipatória como poderia reivindicar Gramsci. Marxistas que abandonaram o Marx da crítica da economia política, os culturalistas hoje em moda, poderiam dizer que essa cultura define e afirma identidades, mas em verdade ela foi transmutada como valor de produção – quase que o único e quase exclusivo – do grupo étnico discriminado no mercado de trabalho.

Devido à configuração econômica da Bahia industrializada e aos fatores até aqui expostos,

“[...] entende-se por que os negros tenham sido atraídos, primeiro para o sistema educativo e para aquelas formas de prestação de serviços urbanos em que não era necessário dispor de equipamento próprio. Do mesmo modo, entende-se por que tenham sido atraídos às atividades ligadas ao lazer – artes e esportes – e que tenham sido atraídos a identificarem-se com formas de pseudo-afirmação numa linguagem cultural, que na verdade constituem uma colagem de elementos culturais díspares, contraditórios com a reprodução de sua memória cultural. Os negros são, assim, atraídos a constituir elementos de um mercado de trabalho urbano, por definição dependente do mercado externo, ou extra-cidade: o turismo” (Pedrão, 1992, p. 14).

Para alguém de uma suposta busca de alteridade ou afirmação da identidade negra, com o advento da indústria turística e das políticas governamentais voltadas ao setor, a supervalorização dos aspectos manifestos da cultura de matriz africana na Bahia parece ter transformado a massa negra em prisioneira daqueles aspectos. Os governos locais, desde meados dos anos 1980, vêm se esforçando para administrar as manifestações culturais e seus produtores, visando à atração de turistas – e, portanto,

divisas – a partir da montagem de uma máquina burocrática que se capilariza por todos os domínios culturais e se expressa em momentos como o carnaval ou na junção dos dois conteúdos na montagem da Secretaria Estadual de Cultura e Turismo.

Aquela tendência ao aprisionamento é notável a partir da campanha eleitoral para a Prefeitura de Salvador, em 1985, a primeira depois da ditadura militar, que se constitui em divisor de águas na trajetória do Movimento Negro organizado nesse estado – como todos sabem, o de maior presença afrodescendente. Mas que, apesar do dado estatístico, não se capacita à luta pelo exercício do poder político-institucional.

## 1985: UM ESTUDO DE CASO ELEITORAL

Naquelas eleições, pela primeira vez na capital baiana (mais de 80% da população se declara afrodescendente) estiveram em disputa, para um cargo majoritário, projetos políticos que davam relevância ao voto racial. As “lideranças” do Movimento Negro, que inicialmente, entre janeiro e junho, estavam juntas numa articulação para viabilizar a candidatura de um negro, logo se dividiriam entre o negro Edvaldo Brito e Mário Kertész, branco e judeu declarado. Não que a disputa eleitoral tenha se dado no confronto racial aberto: Kertész buscou o tempo todo fugir desse tipo de debate, que a campanha de Brito propunha, e jamais em seus programas eleitorais fez menção aberta à sua origem étnica.

O “racha” das lideranças negras se deu com a dissidência estimulada por Kertész a partir de negociações que previam distribuição de cargos de segundo e terceiro escalões na Prefeitura para os “Líderes” que o apoiaram. Todas as pesquisas de opinião feitas desde o início da campanha eleitoral davam margem tranqüila de intenções de votos a favor de Kertész. Entretanto, havia a ameaça de radicalização do Movimento Negro com o discurso assumido por Brito.

Para neutralizar a possibilidade de polarização na campanha entre os negros (que estariam com Brito) e os não-negros (que estariam com Kertész), os responsáveis pela campanha kertista, comandados pelo publicitário Duda Mendonça (sim, ele mesmo!), investiram alto na adesão de parte representativa do Movimento Negro organizado, que até junho estava no comitê de apoio a Brito. O presidente do Grupo Afro Olodum, João Jorge Rodrigues, até então um ativo coordenador do núcleo de apoio à candidatura de Edvaldo, foi dos primeiros a pular para o lado de Kertész e aparecer nas emissoras de TV e rádio durante a propaganda eleitoral repudiando Brito.

Várias outras lideranças negras seguiram aquele exemplo, e dessas partiram os ataques mais duros que buscavam desqualificar o candidato negro, tachando-o de despreparado e descomprometido com “a causa”. A justificativa para o camaleonismo de tais líderes foi a reivindicação de um suposto “purismo” partidário, de resto inexistente na política tupiniquim. Brito foi abandonado por elas no meio do caminho depois de ter perdido a convenção do seu antigo partido, o PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro), sendo-lhe oferecida a legenda do PTB (Partido Trabalhista Brasileiro), um partido de aluguel abrigado sob o comando de aliados do carlismo. Kertész, que antes fora apadrinhado de Antonio Carlos Magalhães, pelas mãos do qual ingressou na política, ganhou a convenção do PMDB, não antes de ser acusado por seus adversários da legenda de ter “comprado” os votos dos convencionais.

Em nenhum momento, naquela ocasião, foi mencionado o modo de inserção dos judeus na sociedade baiana, de que pouco se comenta, aliás. Embora não seja intenção do presente artigo fazer uma ligação genealógica direta entre os primeiros judeus “convertidos” (cristãos-novos) que se fixaram na Bahia desde o início da colonização e o candidato Kertész, a compreensão do quadro em que se deu a disputa eleitoral de 1985 somente se completa remetendo-se a análise às primeiras origens de um e outro candidatos. Daí ser esse um assunto em

certa medida constrangedor para as elites de mando na Bahia, composta também por aqueles cristãos-novos e seus descendentes. Anita Novinski, ainda que denunciando a ação da Inquisição portuguesa contra eles, destaca que:

“O cristão novo, não obstante relegado à condição de pária, teve possibilidades de integrar-se na massa dominante e conquistou em diversas ocasiões a ‘honorabilidade’ do aristocrata de sangue. O respeito que os homens logravam alcançar na colônia ligava-se então à extensão de seus latifúndios, ao número de escravos que possuíam, à vida de ostentação e luxo que pudessem levar. A condição de senhor de engenho já conferia ao cristão novo, como ao cristão velho, uma posição de relevo semelhante à do fidalgo. Compreende-se, assim, que o negro não apresentasse, do ponto de vista econômico e social, problema algum de ordem competitiva” (Novinsky, 1972, p. 59).

O estudo de Novinsky é aqui mencionado simplesmente para ressaltar a historicidade daqueles dois candidatos em 1985, numa eleição atípica em que, além dos programas partidários – aliás, quase sempre letra morta – se confrontavam homens de ancestralidades igualmente persecutórias, porém distintas. O negro foi o escravo. Os cristãos-novos, como integrantes da classe senhorial, receberam terras em sesmaria, criaram latifúndios e numerosas propriedades, investiram no tráfico humano da África, eram donos de engenho, membros de casas parlamentares, juízes e promotores. Na Bahia da primeira metade do século XVII, os cristãos-novos, “se não constituíam a maior parte, representavam, em relação ao total da população branca, um número bastante elevado” (Novinsky, 1972, pp. 68-9).

Na disputa com o descendente de africano escravizado na maior capital afrodescendente da América, que alguns ufanistas inclusive nomeiam de “Roma negra”, Mário Kertész venceu a eleição com 56,4% dos votos válidos (Brito ficou em segundo lugar, mas com menos de 30% dos votos). A maioria dos proprietários dos veículos de

comunicação deu apoio explícito a Kertész. O jornal impresso mais importante, *A Tarde*, ainda que não seguindo abertamente os demais, manifestou na sua cobertura e editoriais diversas restrições ao discurso reivindicatório do voto negro ensejado pela candidatura de Brito. Este, que no horário da propaganda eleitoral gratuita dispunha de menos de 3 minutos diários, contra cerca de 30 minutos a que tinha direito a coligação partidária kertista, não contou com o apoio de qualquer veículo da grande imprensa.

## O PAPEL DE GRUPOS CULTURAIS: OLODUM E CIA.

Eleito, Kertész convidou Gilberto Gil para dirigir a Fundação Cultural Gregório de Matos, com *status* de secretário. As principais “lideranças negras” que o apoiaram receberam cargos de segundo e terceiro escalões, principalmente como auxiliares de Gil. Até esse tempo o principal grupo cultural afro-baiano que se envolvia diretamente com o esquema governamental havia sido o afoxé Filhos de Gandhi, emblema maior de uma “negritude” que opta pelo pacifismo carnavalesco.

Com Kertész, dirigentes principais de grupos culturais de sucesso – como o Olodum – aderiram ao oficialismo chapa-branca e dele tiveram dificuldades para se afastar (melhor dizer, que foram afastados alguns anos depois, quando a administração kertista na cidade se revelou das mais malélicas aos cofres municipais, embora o prefeito tenha enriquecido e esteja, até 2005, arrolado em processos judiciais que tentam reaver os milhões de dólares que teria desviado em causa própria).

Depois da radicalização do discurso étnico na campanha de 1985, os grupos culturais afro-baianos passaram a profissionalizar sua relação com tal esquema. Descobriram que poderia haver uma compensação material ao apoio que emprestassem a esse ou aquele candidato. Nesse particular, o grupo Olodum foi o que melhor soube aprovei-

tar as oportunidades que se lhe ofereciam os cargos de segundo e terceiro escalões propiciados com a eleição de Kertész. A partir desse mesmo período João Jorge, o presidente do grupo, tornou-se bolsista privado de uma organização estadunidense denominada Ashoka, recebendo uma verba mensal para fazer “militância negra”. Vale dizer, na história do Movimento Negro brasileiro da década de 1980 em diante, algumas das mais importantes lideranças foram bancadas por instituições estrangeiras como essa, Ford Foundation, Rockefeller Foundation, etc.

A Ashoka atua no Brasil, na Índia e em outros países empobrecidos, inclusive no continente africano, desde o início dos anos 80. Seu sistema de atuação procura identificar “líderes” sociais, comunitários – de raça e gênero, por exemplo –, que por seu desempenho e influência no grupo em que atuam mereçam ser financiados. O bolsista escolhido não precisa prestar contas do dinheiro mensal que recebe da Ashoka ao grupo ou à comunidade onde atua. Na década de 1990 parcela significativa das lideranças negras estava no catálogo de bolsistas dessa instituição ou fazia parte do seu conselho (geralmente bolsistas mais antigos). Entre esses, Joel Rufino, que viria se tornar presidente da Fundação Cultural Palmares na presidência de Fernando Henrique Cardoso, Ivanir dos Santos, do Centro de Articulação das Populações Marginalizadas do Rio de Janeiro, Normando Batista, do Centro de Educação e Cultura Popular, Sueli Carneiro, do Instituto da Mulher Negra Geledés, Jairo Santos, do Cenarab (articulação nacional de estudiosos das religiões afro-brasileiras), Diva Moreira, coordenadora da Casa Dandara de Belo Horizonte, e assim por diante...

Sob o comando de João Jorge, entre todas as demais entidades do Movimento Negro, dentro ou fora da Bahia, nenhuma outra passou por metamorfose tão grande quanto o grupo Olodum. Mesmo o Ilê Aiyê, fundado em 1974 e que, a partir de 1981, passou a ter alguns dos seus projetos bancados pela empreiteira Odebrecht – dentro da estratégia dessa empresa em realizar



obras milionárias na África, partindo de Angola –, evitava mergulhar de cabeça na aventura comercial. Criado em 1979 por negros envolvidos com agremiações carnavalescas outras, como Geraldão (que mais tarde também fundaria o Muzenza, junto com Janilson Santos Barabadá), o diferencial do Olodum para blocos como o Ilê Aiyê e o Badauê – que naquele ano já faziam relativo sucesso – foi a adoção do *reggae*, misturado com o samba, nos seus ritmos.

Durante três ou quatro carnavais Geraldão e um grupo de militantes negros intelectualizados, a exemplo do poeta-professor Jônatas Conceição da Silva e do videoclubista Luís Orlando, puseram o minúsculo Olodum na rua, a partir do Largo do Pelourinho. Ao criar uma dissidência no Ilê Aiyê, do qual participava

como conselheiro, João Jorge Rodrigues foi aceito no Olodum, seguindo-o sua mulher, Kátia Mello, e sua irmã, Cristina Rodrigues. Com ele deixou também o Ilê Aiyê o mestre de bateria Neguinho do Samba, que teve papel fundamental na gestação do ritmo de bateria que mais tarde ganharia o mundo. Com essa nova turma, o Olodum se reestruturou, seus fundadores iniciais se afastaram e os novos dirigentes passaram a estabelecer alianças políticas diversas e, no mínimo, heterodoxas.

A campanha eleitoral de 1985 e seus desdobramentos estimularam o grupo a recrutar uma equipe de conselheiros e assessores nas mais variadas esferas de influência, desde chefes de gabinetes de órgãos governamentais a jornalistas, dentro e fora da Bahia, em um amplo espectro político-ideológico. Essa engenharia, mais o *boom* dos ritmos afro-baianos iniciado com a gravação da música “Eu sou Negão/ Macuxi, Muita Onda”, do cantor e compositor Gerônimo (“Nessa cidade todo mundo é d’Oxum...”), seguida do sucesso da música “Faraó”, de Luciano Santos, catapultaram o Olodum para uma nova esfera de atuação – isto é, das relações empresariais de modo profissional. O grupo foi o primeiro bloco afro a se profissionalizar.

De entidade do Movimento Negro o Olodum passou a agir com ambigüidade, sem abrir mão daquela condição mas também fechando-se cada vez mais como instituição privada voltada para o mercado da indústria do *show business*. Em consequência, tornou-se uma das empresas da indústria carnavalesca que melhor espaço adquiriu na mídia nacional. Chegou mesmo a lançar um cartão de crédito da bandeira Visa, com o banco Bradesco (“Os Negócios do Olodum”, in *Gazeta Mercantil*, 29/8/94, p. 1). Nesse processo, sua cúpula de mando não titubeou em execrar publicamente um dos seus principais escudeiros, o diretor Edvaldo Mendes Araújo, conhecido por Zulu, num episódio até hoje nebuloso de desfalque de uma soma de dinheiro do grupo (“Zulu, Desmascarado, É Excluído do Olodum”, in *A Tarde*, 31/3/94, página policial com foto).

Zulu, na presidência de Luís Inácio Lula da Silva, tornou-se secretário articulador da Fundação Palmares, agora dirigida pelo historiador baiano Ubiratan Castro, o Bira Gordo. Remanescente do Partido Comunista Brasileiro e uma das importantes lideranças do movimento estudantil universitário no final dos anos 1970, o arquiteto Zulu Araújo fora convidado a fazer parte da diretoria do Olodum em sua passagem como assessor de gabinete do secretário de Cultura da Bahia no governo Waldir Pires (1986-90), o compositor José Carlos Capinam. No episódio do desfalque, cinco meses depois o mesmo jornal *A Tarde* publicava, mas agora sem destaque, numa notinha escondida: “Zulu provou, com ajuda da Polícia, que não se apoderou do cheque do Olodum, como fora acusado pelo bloco. Muita gente teme que agora ele contra-ataque e jogue ‘talco’ no ventilador” (*A Tarde*, 14/8/94).

Paralelamente ao êxito empresarial, as críticas à atuação dos dirigentes do bloco também se fizeram ouvir: “Sob olhares de turistas, travestis, gays, prostitutas, artistas, vendedores e moradores do Pelô [...] pelo sexto ano consecutivo [levaram] o escracho para a praça Castro Alves na Quarta-feira de Cinzas [...] Nos cartazes produzidos a partir de restos de papelão, os foliões mandaram seus recados – muitos guardados na garganta para golpear no meio das cinzas. O Olodum recebeu o seu. ‘Confirmado! O Olodum se vendeu e... haja gringo’” (*Tribuna da Bahia*, 14/2/91); “Bloco troca o tom político por desfile ‘pirado’” (*O Estado de S. Paulo*, 13/2/94); “Pelô em preto e branco” (*Isto É*, 29/9/93). Sobre relações políticas do Olodum com elites no poder, lê-se na *Folha de S. Paulo* (15/9/92, pp. 1 e A11): “Participação em ‘showmício’ de Maluf racha bloco baiano Olodum”. O senador Antonio Carlos Magalhães, defendendo-se contra ataque verbal do ministro pernambucano Gustavo Krause, declarava: “Eu sou do Olodum e não sou do Galo da Madrugada” (*Isto É*, 26/7/95).

Nos três anos de governo kertista, entre janeiro de 1986 e 31 de dezembro de 1989, o Olodum iniciou a construção do seu patrimônio, a partir do zero. Recebeu doações

de imóveis, articulou parcerias junto a pessoas influentes nos esquemas governamentais nas esferas municipal, estadual e federal e, sob o argumento de adequar-se aos tempos de “modernidade”, adaptou a sonoridade do ritmo dos seus tambores e amenizou os protestos das antigas letras de suas melodias às exigências impostas pelas gravadoras dos seus discos. Chegou a produzir um programa de rádio semanal que, durante algum tempo, foi ao ar numa emissora local pertencente a um deputado então ligado ao esquema kertista.

O ponto “ótimo” do Olodum nessa escalada rumo ao sucesso mercadológico – e sua transformação de entidade sem fins lucrativos a empresa privada capitalista – se deu no momento em que o músico estadunidense Paul Simon, em 1989, foi a Salvador gravar um videoclipe e uma das faixas do seu disco com os tocadores de tambor do grupo, “Obvious Child”. Esse episódio como que abriu as portas da mídia local, nacional e de outros países para o Olodum, de forma similar ao que ocorrera com um grupo sul-africano no premiadíssimo álbum anterior do mesmo Paul Simon, *Graceland*.

## À GUIA DE CONCLUSÃO

Entre o surgimento do grupo Ilê Aiyê, em 1974, e a explosão dos denominados blocos e demais grupos “afros” no estado, a partir do final da década seguinte, a Bahia vivencia diversas transformações na abordagem das elites políticas, intelectuais e a mídia no que concerne às relações raciais na sociedade baiana. Ao *boom* da música e dos ritmos desses grupos, que ganharam fatia significativa do bolo da indústria fonográfica, aí incluída a programação das emissoras de rádio e, conseqüentemente, espaços nada desprezíveis nas editorias de cultura dos jornais da grande mídia, àquele *boom* correspondeu, por sua vez, a cristalização de velhos e irremovíveis problemas que atingem o conjunto da população afro-baiana.

Embora mobilizando multidões para se

divertir, dançar em praças e avenidas, não houve uma correlação sequer indireta entre o êxito no mercado cultural e a luta política na conquista de espaços de decisão na estrutura de mando no estado. Uma prova cabal dessa afirmação tem sido o deprimido desempenho dos candidatos negros, ainda que militantes históricos de movimentos negros organizados, nas disputas eleitorais para cargos parlamentares. Mesmo o grosso do dinheiro gerado pelo *boom* dos seus ritmos não circula presentemente pelos grupos que criaram a nova estética musical que em certo momento da década de 90 empolgou o Brasil: os empresários e produtores de bandas e cantores, principalmente cantoras, de “axé music” são os que mais lucraram e permanecem lucrando no palco dessa indústria. Pelo sobrenome

deles tem-se a dimensão do que se afirma: Sangalo, Mercury, Adan...

Depois de Edvaldo Brito, que acabou por mudar-se para São Paulo e seguir a sua carreira de tributarista e professor universitário, tendo sido também secretário de Assuntos Jurídicos da prefeitura de Celso Pita, os negros de Salvador não mais ouzaram sequer ensaiar o lançamento de um candidato a cargo majoritário de governador ou prefeito na “capital da negritude”. Vê-se, desse modo, o quanto a cultura em vez de emancipar pode alienar. Na Bahia se estabelece, segundo critérios da elite de mando e seus aliados, que é exatamente este, o da cultura desprovida de luta pelo poder, o lugar do negro. Dessa forma, de tão forte a cultura resulta sendo um dos grilhões que atrapalham a conquista de outros espaços.

---

## BIBLIOGRAFIA

- AGIER, M. “Introdução”, in *Caderno CRH/Cantos e Toques*. Salvador, Fator, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Novos Status e Outros Negros: Questões de Identidades entre Trabalhadores Baianos”, in *Projeto Classes, Etnias e Mudanças Sociais*. Salvador, CRH/UFBA, 1992 (mimeo.).
- AMADO, J. *Jubiabá*. Rio de Janeiro, Record, 1991.
- BAIROS, L. “Desemprego: o Negro É o Primeiro que Sobra”, in *Revista Força de Trabalho e Emprego em Salvador*, 9 (1). Salvador, 1992.
- BRAGA, J. *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma Irmandade de Cor*. Salvador, Ianamá, 1987.
- BRANDÃO, M. “Assim Caminha a Baianidade”, in *Província da Bahia*, 12. Salvador, 2001.
- CASTRO, N. & SÁ BARRETO, V. “Os Negros que Dão Certo”, in *Anais do XVI Encontro Anpocs*. Caxambu, 1992 (mimeo.).
- CASTRO, N. & GUIMARÃES, A. S. “Desigualdades Raciais no Mercado e nos Locais de Trabalho”, in *XVII International Congress of the Latin American Studies Association*. Los Angeles, 1992 (mimeo.).
- LEAL, M. & FONTES, R. “Amargo Labor”, in *A Tarde Cultural*. Salvador, 21/5/1995.
- NOVINSKY, A. *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo, Edusp/Perspectiva, 1972.
- PANG, E.-S. *Coronelismo e Oligarquias*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- PEDRÃO, F. “O Negro na Formação Econômica na Bahia”, in *Anais do Seminário “O Papel do Negro na Economia Baiana”*. Salvador, FCE/UFBA. Salvador, 1992 (mimeo.).
- REIS, J. J. *Rebelião Escrava no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- RODRIGUES, N. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1976.
- ROSENFELD, A. *Negro, Macumba e Futebol*. São Paulo, Edusp/Perspectiva, 1993.
- SODRÉ, M. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- VERGER, P. *Fluxo e Refluxo*. Salvador, Corrupio, 1987.
- VIANA FILHO, L. *O Negro na Bahia*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988.