

**Novas Subjetividades e
Onquiização nos Movimentos
Negros de Ilhéus, Bahia¹**

Ana Claudia Cruz da Silva

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil
E-mail: anaccsilva@uol.com.br

Resumo

Surgidos em meados da década de 70 em Salvador, Bahia, os blocos afro – autodefinidos como grupos carnavalescos de preservação da cultura negra – sempre viveram constantes embates com militantes do movimento negro autodenominado político. Partindo do pressuposto que essa oposição tem por base concepções distintas sobre cultura e política, este artigo tem por objetivo apresentar etnograficamente como o desenvolvimento de um projeto social com crianças por parte de um dos blocos afro de Ilhéus (Bahia) tem promovido a aproximação deste com o movimento negro político da cidade. Esta se daria como resultado de um processo geral de *onguização* da sociedade, que atinge em cheio esses grupos e gera um novo entendimento do que seriam política e cultura, o qual é comum a ambas as partes.

Palavras-chave: Cultura. Política. População afro-brasileira. Bahia.

Abstract

Arising in the city of Salvador, Bahia (Brazil) in the 1970s, "blocos afros" characterize themselves as carnival groups with the aim of preserving black culture. Since then, they have been in conflict with activists of the self-ascribed 'political' black movement. Starting from the presupposition that the basis of this opposition lies in different conceptions of culture and politics, the aim of this article is to ethnographically elaborate how the development of a social project with children by one of the "blocos afro" of Ilhéus (Bahia) has drawn these two groups closer together. This results from an overall process of "NGOzation" of society that affects those groups, producing a new understanding of politics and culture, common to both groups.

Keywords: Culture. Politics. Afro-Brazilian people. Bahia.

A pesquisa que gerou este texto teve início em 1997², quando estive em Ilhéus pela primeira vez visando a realização de minha dissertação de mestrado (Silva, 1998). O curto período de três meses de trabalho de campo junto aos blocos afro da cidade subsidiou a discussão em torno do conceito de “cidadania”, tema daquele trabalho. Ainda que naquele momento os grupos afro de Ilhéus não utilizassem recorrentemente o termo “cidadania” como autorreferência às suas práticas, denominadas de “trabalho social”, “trabalho comunitário”, “militância” etc., foi possível concebê-las como “práticas de cidadania”. Isso se deu porque essas atividades têm como principal motivação o objetivo de “elevar a autoestima” de suas comunidades, o que significa levá-las a rejeitar a imputação de inferioridade inerente às práticas do racismo e da segregação. Trata-se, assim, do desejo de promover um determinado tipo de igualdade entre os participantes dos blocos afro ou moradores de suas comunidades e as outras pessoas da cidade. Simplificada e resumidamente, pode-se afirmar que a categoria cidadania abriga muitos significados conforme o uso que os atores sociais fazem dela, porém, esses são geralmente sustentados pela noção de igualdade: ser cidadão é fazer parte de um mundo de iguais, ainda que definido de diferentes formas. Inicialmente atrelado à noção de direitos básicos³, que dizem respeito à garantia da participação – e da igualdade – dos indivíduos nos sistemas econômico e político vigentes, o conceito de cidadania foi aos poucos invadindo as relações cotidianas e passou a designar também modelos de comportamento – há, então, o que pode ser chamado de cidadanização da vida. Especialmente a partir da década de 1990, ser cidadão representaria mais do que “ser igual”; seria cidadão aquele que também se esforçasse em promover a igualdade de outros. Assim, o entendimento

de que as atividades dos blocos afro eram motivadas pela noção de autoestima como um desejo de um determinado tipo de igualdade levou à conclusão de que essas também podiam ser abarcadas por esse amplo conceito de cidadania bastante presente na mídia, nos discursos políticos e governamentais.

A continuidade da pesquisa ao longo dos anos seguintes, já em função da tese de doutorado, cujo objetivo pode ser sinteticamente enunciado como uma descrição dos encontros que produzem o movimento afro-cultural de Ilhéus, mostrou que a primeira etapa do trabalho de campo acompanhara um momento importante em que os grupos afro começavam a ser afetados pelo que pode ser chamado de processo de cidadanização. No momento da retomada efetiva da pesquisa de campo, em 1999, foi notório que não só o termo cidadania encontrava-se bem mais presente nos discursos dos dirigentes dos grupos, quanto era sempre importante vincular suas atividades à ideia do “fazer a sua parte” para o bem coletivo, isto é, cada ação do bloco afro deveria ser uma forma de “contribuir com a comunidade”, objetivo que logo passou a ser acoplado à expressão “inclusão social”. O presente trabalho, que é uma reprodução parcial da conclusão de minha tese de doutorado (Silva, 2004), sustenta que essa nova concepção dos blocos afro de Ilhéus de suas antigas atividades está sendo produzida por uma nova forma de subjetivação do capitalismo – a onguização.

Ilhéus é uma das principais cidades da região sul do Estado da Bahia. Possui cerca de 220 mil habitantes, sendo 85% negros – total que abrange pessoas que se declararam “pretas” ou “pardas” ao Censo Demográfico de 1990⁴. A quase totalidade dessa população reside em bairros periféricos da cidade, onde também estão situados os blocos afro, que constituem o objeto empírico deste trabalho. Esses blocos são definidos por eles mesmos como “grupos carnavalescos de preservação e divulgação da cultura negra”; atualmente, existem cerca de dez grupos em atividade, o que constitui, segundo alguns de seus membros, o segundo mais expressivo movimento de blocos afro da Bahia, tendo apenas a capital baiana à frente.

Além dos blocos afro, há outros grupos na cidade que se identificam como parte de um todo chamado de “movimento negro”. Na

verdade, em função da grande desarticulação em que estes últimos grupos se encontram, é mais apropriado dizer que há pessoas, e não exatamente grupos, que são assim identificadas. Entretanto, apenas em um nível mais geral pode-se falar de “movimento negro”, pois em outro, mais interno, há divisões nesse “todo”: os blocos afro se autodenominam “movimento afro-cultural”, aí incluídas outras três agremiações que também desfilam no carnaval (um afoxé, um grupo de maculelê e um grupo de capoeira), e costumam denominar os demais grupos (ou pessoas) de “movimento negro político”. Por outro lado, muitas vezes as pessoas não pertencentes aos blocos afro referem-se a si mesmas como “o movimento negro”, excluindo os grupos carnavalescos desse coletivo por entenderem que estes não possuem um “trabalho político”, o que seria um critério importante para ser incluído na categoria. E há ainda subdivisões em cada um desses segmentos, que podem ou não ser ativadas dependendo do nível em que se dá a argumentação. Assim, parece mais adequado utilizar o termo “movimentos negros”, no plural, quando se trata de abarcar todos esses diferentes grupos, tal como consta do título deste trabalho.

Essa sucinta apresentação já evidencia a oposição que orienta o primeiro nível de segmentação do “movimento negro” de Ilhéus: a ênfase no caráter cultural ou político dos grupos. Ao longo de sua existência, seus embates sempre giraram em torno desses temas. Desse ponto de vista, as discussões e acusações mútuas entre os movimentos negros ilheenses não parecem muito diferentes daquelas que existiram entre grupos do movimento negro político e grupos chamados culturais (ou culturalistas, como forma de acusação), especialmente nos anos 1970 e 1980 no Rio de Janeiro, em Salvador e em outros lugares. Por um lado, o movimento negro político dizia que o movimento cultural não tinha “consciência política”, que só queria “fazer festa”, ou seja, que suas atividades não ajudavam a mudar a realidade da população negra brasileira porque não promoviam a “conscientização”. Os grupos culturais, por sua vez, acusavam o movimento político de não conseguir atingir a massa, de ser muito intelectual, de só fazer reuniões (“reunismo”, também termo de acusação) e de querer dirigir os grupos culturais, atitude justificada pela ideia de “vanguarda”, tão em voga naqueles tempos⁵.

Com base na investigação dos movimentos negros de Ilhéus, este trabalho pretende mostrar, inicialmente, que essas acusações estão calcadas sobre diferentes concepções de “cultura” e de “política” que mantêm esses grupos distantes uns dos outros. Não obstante, uma nova forma de subjetivação – que denominarei onguização – vem afetando tanto o “movimento afro-cultural” quanto o “movimento negro político”, gerando novas maneiras de ver e agir no mundo. Se estas não chegam a mudar as concepções correntes de “cultura” e de “política” que orientam esses grupos, emprestam novos significados a práticas até então entendidas sob uma ou outra definição. Apresentar resumidamente esse processo, sustentando que essa nova forma de subjetivação torna semelhantes as práticas desses grupos, são as outras propostas deste trabalho.

Cultura e Política nos Movimentos Negros de Ilhéus

O primeiro bloco afro, o Ilê Aiyê, surgiu em 1974, na cidade de Salvador. Depois dele, vários outros grupos com características semelhantes foram ocupando espaço no carnaval soteropolitano. Na verdade, o termo “bloco afro” é uma categoria imposta pela Bahiatursa (órgão de turismo do Estado da Bahia), no fim dos anos 1970, para classificar os blocos carnavalescos que utilizavam elementos oriundos do que era concebido como “cultura africana” ou “afro-brasileira” na produção de seu desfile. A imposição do termo transformou-os em uma categoria de bloco de carnaval, com horários, quesitos e julgamentos próprios.

Nos anos de 1980 e 1981 surgiram os dois primeiros blocos afro em Ilhéus: o Lê-guê Depá e o Miny Kongo. Ambos tiveram como principais fundadores pessoas que realizavam atividades culturais, ligadas ao candomblé e ao carnaval ilheense (integrantes de escolas de samba, de blocos de arrasto ou de afoxés). O Lê-guê Depá surgiu de um grupo teatral. O Miny Kongo, por sua vez, teve como núcleo fundador um grupo de pessoas que realizava oficinas de dança afro com um conhecido ator e dançarino baiano, Mário Gusmão⁶, que se encontrava em Ilhéus na época. Gusmão mantinha relações com o Ilê Aiyê e com o movimento negro político de Salvador. Assim, em um primeiro momento, o Miny Kongo foi também um espaço para onde

convergiram pessoas que pensavam os blocos afro como meios de aglutinação da população negra para discutir e lutar contra o racismo. Concretamente, porém, apenas uma minoria do grupo o concebia dessa forma e, logo, seu caráter de grupo artístico, além de carnavalesco, tornou-se prioritário.

Em 1984, a partir de uma dissidência do Miny Kongo, surgiu o terceiro bloco afro da cidade, o Axé Odara. Sua primeira formação abrigou alguns dos militantes que concebiam o bloco afro como um espaço de reflexão e de luta contra o racismo – entre eles, Mário Gusmão⁷. O bloco adquiriu, assim, um perfil de grupo mais envolvido do que os anteriores com questões chamadas de “políticas”, tendo sido o primeiro a promover protestos no 13 de Maio (Abolição da Escravatura), comemorar o 20 de Novembro (aniversário da morte de Zumbi dos Palmares e Dia da Consciência Negra) e o aniversário de independência de Angola (11 de Novembro), oferecer palestras sobre a temática racial etc.

Não obstante, o Axé Odara não tardou a também se transformar em um grupo voltado para a realização de *shows*, o que acabou por afastar os “militantes”, ou seja, aqueles que o concebiam como um veículo de atuação do “movimento negro político”, como teria sido no início. Mesmo afastadas do grupo, algumas dessas pessoas ainda permaneceram próximas aos blocos afro e participaram de uma primeira tentativa de fundar um grupo do Movimento Negro Unificado⁸ em Ilhéus, em 1988, no bojo das comemorações do centenário da Abolição.

A tentativa de fundar uma seção ilheense do MNU, entretanto, foi logo abortada⁹. Os blocos afro então existentes fundaram o Conselho das Entidades Afro-Culturais de Ilhéus, o CEACI, em 1990. Seu principal objetivo era o de ser uma entidade de representação dos grupos junto ao governo municipal nas negociações em torno das verbas que este deveria liberar para o desfile dos blocos no carnaval. Porém, não se pode dizer que não houvesse “política” no CEACI: o momento frequentemente lembrado como o mais importante da entidade foi quando de sua mobilização nas eleições municipais de 1982 visando eleger a chapa majoritária e um dos membros do CEACI candidato a vereador¹⁰. O que não havia era o desejo de conceber o bloco afro nos

moldes propostos por pessoas consideradas ligadas a grupos do movimento negro político, com as quais dirigentes dos blocos afro pouco se relacionavam, a não ser em atividades promovidas em função da Semana da Consciência Negra, como debates em escolas e atividades do gênero, ocasiões em que costumavam fazer acusações mútuas.

Em Ilhéus, os membros dos blocos afro costumam identificar os representantes do movimento negro político com o Movimento Negro Unificado – ainda que, efetivamente, apenas alguns poucos militantes assim se identifiquem – e com partidos de esquerda, especialmente com o Partido dos Trabalhadores (PT), mesmo quando os militantes pertencem a outros partidos ou a nenhum. De fato, as trajetórias de vida das pessoas ligadas ao movimento negro chamado de político dão margem a essa identificação: a maioria delas, em algum momento – especialmente na década de 1980 e início da de 1990 –, estiveram no PT ou próximas a ele. Isso ainda faz com que qualquer aproximação de uma dessas pessoas seja entendida pelo movimento afro-cultural como uma aproximação político-partidária: seria o PT “querendo usar politicamente” os blocos.

Por outro lado, pessoas do movimento negro político costumam dizer que os representantes dos grupos afro são “despolitizados” ou “se deixam usar por políticos de direita”. Costumam dizer, também, que os dirigentes dos blocos vivem uma relação imediatista e clientelista com os políticos, enfim, que lhes falta “consciência política”.

Do ponto de vista dos grupos afro-culturais, portanto, o outro segmento do movimento negro seria “político demais” porque “mistura tudo com política” e, na verdade, “não gosta e não sabe nada de cultura negra”; para os representantes do movimento negro chamado político, por sua vez, os blocos afro “não sabem nada de política”, “se deixam usar” para poderem “tocar tambor e ter o dinheiro do carnaval”.

Em sua pesquisa sobre “a política do ponto de vista do movimento afro-cultural de Ilhéus”, Goldman observa que o que se denomina política é, sobretudo, o que os “políticos fazem”, ou seja, um certo tipo de “atividade” que transcorre em lugares que podem ser considerados mais ou menos legítimos (Goldman, 2000, p. 318). Pode-se afirmar assim, creio, que, sendo a política algo que se faz, ela constitui um meio

para a obtenção de outras coisas. Para uns, pode trazer enriquecimento, emprego para amigos e familiares, prestígio junto a outros políticos mais influentes e outros ganhos pessoais; para outros, a política pode ser o modo de obter melhorias para uma comunidade ou para um grupo específico de pessoas (portadores de deficiências, estudantes, trabalhadores de determinada categoria etc.)¹¹. Quando um dirigente de bloco afro “faz política”, seu objetivo pode ser um emprego para ele ou para alguém da família, a reforma da sede do bloco, o patrocínio do carnaval ou de algum evento e assim por diante. “Fazer política” não seria, pois, algo muito positivo, especialmente quando se admite que “é preciso fazer política” como último recurso destinado a obter alguma coisa muito necessária. Por isso, a afirmação, por parte de membros dos blocos afro, de que as pessoas do movimento negro político são “políticas demais” é uma acusação, e sua aproximação é algo que deve ser rejeitado ou tomado com cuidado, pois todas as suas ações em relação aos blocos seriam para “fazer política”.

Já o movimento negro político parece conceber a política como uma esfera ou domínio da vida social. Dotada dessa natureza, é preciso dela desejar “participar” a fim de poder influenciar a forma positiva ou negativa que pode assumir. Especialmente ao longo dos anos 1980 e 1990, demandava-se a “participação política” das pessoas como sua forma de contribuir para um “país melhor”, por exemplo. Assim, política não é algo que se faz, mas uma espécie de lugar onde todos deveriam querer atuar; não se faz política, participa-se dela para transformá-la. Nesse sentido, “política” parece poder ser objetivamente definida como algo que existe independente da vontade das pessoas. Assim, dizer que os dirigentes dos blocos afro “não têm consciência política”, que “se deixam usar pelos políticos”, significa dizer que não estão “participando” como seria esperado de um grupo ou movimento social cujo objetivo deveria ser provocar mudanças na “política”, almejando modificar as “relações de poder” e, com elas, a “sociedade”. Política, então, não seria um meio, mas um fim em si mesmo. Ainda que seu objetivo último seja a transformação da sociedade, do mundo, segundo essa concepção de política, isso só se realizaria com a mudança da própria política.

Essa mesma dualidade pode ser observada no que diz respeito ao que se denomina “cultura”. Nesse caso e nesse contexto, haveria, em relação à noção de “política”, uma espécie de inversão nas formas de concepção dos diferentes movimentos negros de Ilhéus. Se, para os blocos afro, a política é uma atividade, algo que se faz, a cultura, ao contrário, seria um domínio da vida social, algo que é preciso viver. Quando um bloco afro se define como um “grupo de preservação da cultura negra”, sua proposta é que cada uma de suas atividades (desfile de carnaval, músicas, apresentações de dança, forma de se vestir, temas enfocados etc.) seja uma manifestação de “cultura negra” – algo que existe e que os blocos afro mostram para as pessoas como ela é a fim de não a deixar desaparecer. Este é seu valor. “Cultura negra” seria, então, um modo de vida, e as atividades dos blocos afro constituiriam uma forma de criar um novo território existencial que produz esse modo de vida¹². Não basta, assim, “ser negro” para viver a “cultura negra”: é preciso desejar vivenciá-la, experimentá-la no dia-a-dia do bloco, que deve, por isso e para isso, existir o ano todo. Partindo dessa perspectiva, representantes dos blocos afro podem dizer que as pessoas do movimento negro “não sabem nada de cultura negra” porque não a vivem, já que não vivem sua música, sua dança, sua religião¹³.

Se tomarmos, por outro lado, o ponto de vista do movimento negro político, é a “cultura negra” que seria uma atividade: alguma coisa que os grupos chamados “culturais” fazem, especialmente quando se pensa esses grupos – os blocos afro entre eles – como conjuntos de pessoas que desejam sobreviver de “fazer cultura”. A “cultura negra” torna-se, então, uma atividade que se vende. E é por ser concebida como uma atividade que a “cultura negra” é reivindicada pelos movimentos negros políticos como algo que deveria ser um meio, um instrumento para “conscientizar”, para levar as pessoas a quererem participar da política – e esta deveria ser sua principal função.

Em resumo e, é claro, simplificando: para representantes dos blocos afro, a política seria uma atividade e um meio, enquanto a cultura seria uma dimensão da vida social e teria uma finalidade em si mesma. Já para o movimento negro político, a política é que teria uma finalidade em si e seria uma dimensão da vida social, enquanto a cultura seria uma atividade e deveria ser um meio.

Na trajetória dos movimentos negros de Ilhéus, o ano de 1997 pode ser estabelecido como um momento de mudança nas relações entre os blocos afro e o movimento negro político. É claro que discursos de acusações mútuas entre ambos os segmentos podem ser ouvidos ainda hoje e, acredito, não apenas em Ilhéus. A especificidade do ano de 1997 está na aproximação desses grupos a partir da refundação do Conselho de Entidades Afro-Culturais de Ilhéus, chamado de CEAC (e não mais de CEACI como em sua fundação). Em função da perda de toda a documentação da entidade anterior, sua rearticulação com outro nome foi praticamente exigida pelo governo municipal, ao estabelecer que os recursos para o desfile do carnaval seriam liberados somente através dela, e não mais diretamente para cada um dos blocos afro, como ocorreu no carnaval de 1997, o primeiro da nova administração.

A fundação do CEAC provocou a aproximação dos diferentes movimentos negros porque, em função de um arranjo da política institucional que deu ao Partido dos Trabalhadores a vice-prefeitura e outros cargos no governo municipal, o representante do MNU ilheense¹⁴ de maior visibilidade – que também fazia parte da direção do PT local e era o mais evidente exemplo da relação entre o partido e a entidade alegada pelos blocos afro para não se aproximarem desta última – foi nomeado “gerente de ação cultural” da Fundação Cultural de Ilhéus, órgão governamental. Sua função era quase que exclusivamente a de lidar com os blocos afro e, evidentemente, ele esteve presente na rearticulação do CEAC. Além disso, o MNU assumiu a direção de um bloco afro em vias de extinção em função da conversão de seus dirigentes ao protestantismo, o que permitiu que outras pessoas pertencentes ao movimento negro político participassem da fundação do CEAC como representantes desse bloco¹⁵. Essa aproximação algo forçada entre os blocos afro e o MNU de Ilhéus provocou mudanças, ainda que sutis, nas relações entre eles.

Essas “mudanças sutis” fizeram-se notar, principalmente, na aceitação dos argumentos do *outro* grupo, que, naquele momento, pareceram passar a fazer mais sentido do que até então. Assim, o MNU ainda insistia na participação política dos grupos afro-culturais, mas

sua ênfase passou a incidir na organização das pessoas envolvidas pelos blocos afro em suas atividades, que objetivavam a “elevação da autoestima” dessas pessoas – argumento sempre empregado pelos blocos a fim de justificar sua importância social e mesmo sua simples existência. Além de fazer nascer ou fortalecer o desejo de “ser negro”, de “assumir a negritude”, o MNU passou a entender as atividades dos grupos afro-culturais como um meio de levar as pessoas a se valorizarem mais e, conseqüentemente, a buscarem soluções para seus problemas, que poderiam não passar pela intervenção na política – o importante seria a organização das pessoas em torno de um grupo afro.

Os blocos afro, por sua vez, e ainda mais do que antes, passaram a enfatizar a promoção de suas atividades culturais – antes criticadas pelo movimento negro político – empregando também a noção de autoestima: tratar-se-ia de trabalhar para “elevar”¹⁶ este sentimento nas pessoas, e essa seria a contribuição que um bloco poderia dar à sua comunidade. Assim, mesmo que concretamente um bloco não promova eventos “sociais” para sua comunidade – o que seria uma de suas funções, de acordo com os representantes do MNU –, suas apresentações, ensaios e o desfile no carnaval seriam já seu “trabalho social”, sua forma de contribuir. O raciocínio de parte dos dirigentes dos grupos afro-culturais segundo o qual qualquer atividade do bloco pode ser concebida como “trabalho social” é já uma forma de admitir que este deveria ser uma preocupação central.

A ênfase na “organização” não é nova: trata-se de “palavra de ordem” desde a retomada dos movimentos sociais nos anos 1970. Porém, a observação das relações entre os movimentos negros de Ilhéus aponta para uma mudança no próprio significado dado a essa palavra. No contexto dos novos movimentos sociais, o “movimento organizado” era um ator político e a “organização” tinha por objetivo politizar as ações coletivas, como as reuniões das pessoas em torno de reivindicações para seus bairros, que levavam à criação de uma associação de moradores; ou por melhores condições de trabalho, tendo como resultado a sindicalização de categorias profissionais até então excluídas. E, em todos esses casos, representantes desses movimentos acabavam inseridos na, ou muito próximos da, política partidária.

Hoje, a ênfase na “organização” por parte do movimento negro político parece adquirir um novo sentido, não estando distante do desejo de “contribuir para a comunidade” que anima as atividades dos blocos afro. Na verdade, uma e outro fazem parte de um mesmo processo: organizar para contribuir; organizar pela solidariedade; organizar para “fazer a sua parte”. Ao invés dos movimentos heterogêneos, descentralizados, movidos pelas lutas específicas dos “novos movimentos sociais”, o que se impõe é a “organização”, o profissionalismo de alguns que gerencia o “voluntarismo” de muitos, a institucionalização e a homogeneização das ações contra as “carências” por parte das “organizações não-governamentais”.

“Onguização”

Todo esse processo – cujo início em 1997 corresponde apenas a um momento de maior evidência – prosseguiu e intensificou-se, principalmente a partir da implementação de um projeto social com crianças por parte de um bloco afro, o Grupo Cultural Dilazenze, não por acaso o mais estruturado e de maior visibilidade na cidade. O desenvolvimento desse projeto, ou apenas o “desejo de” realizá-lo quando ainda era uma ideia, produziu mudanças nas formas de interação desse bloco afro com outros grupos sociais, especialmente com alguns setores – ou pessoas – do movimento negro político.

Nos últimos anos da década de 1990, o Dilazenze aproximou-se de alguns projetos com crianças de comunidades carentes promovidos por prefeituras, para os quais era contratado para oferecer oficinas de percussão e de dança afro. Essa aproximação proporcionou a seus dirigentes um contato com um vocabulário e uma forma de organização que até então lhes eram distantes, embora não desconhecidas: a “forma-ong” e o vocabulário que lhe é correspondente.

Em 2000, o grupo resolveu implementar seu próprio projeto com vistas, principalmente, a gerar emprego para os profissionais do grupo: mestre de bateria, diretora de dança, administrador etc. Esperava-se viabilizar o sustento financeiro das pessoas¹⁷ e do próprio grupo por meio de um trabalho que já era realizado, ainda que informalmente¹⁸. Foi criado, então, o Projeto Batukerê. O Batukerê trabalhava com cerca de sessenta crianças e adolescentes de sete a quatorze anos, que

frequentavam o projeto divididos em dois turnos; oferecia oficinas de dança afro, percussão, criatividade e capoeira. O projeto também fornecia merenda e só aceitava a participação de quem estivesse frequentando a escola. Os instrutores eram os “profissionais” do próprio bloco, com exceção do mestre de capoeira, que já realizava um trabalho voluntário com crianças da comunidade.

O Grupo Cultural Dilazenze firmou um convênio – ou uma “parceria”, termo mais usado para definir esse tipo de acordo¹⁹ – com a prefeitura para o repasse de uma verba que viabilizaria o início do projeto. O valor foi pequeno, mas possibilitou a aquisição de uniformes – o que deu um ar de organização ao projeto – e fez com que o grupo mantivesse um contato constante com funcionários do governo a fim de obter a liberação da verba acertada. A inauguração do Batukê, mesmo sem pompa, tornou-se notícia porque contaria com representantes da prefeitura. Além disso, o presidente do grupo contactou a imprensa e, algumas semanas depois de iniciado o projeto, foram agendadas entrevistas em rádios e realizadas duas matérias em emissoras de TV locais, com transmissão para as regiões sul e extremo sul da Bahia. É preciso lembrar que 2000 era ano eleitoral e o prefeito, candidato à reeleição, sempre falava do projeto nos eventos em que havia presença de representantes do movimento negro, embora a prefeitura não tenha feito o repasse integral do que fora acertado no convênio que nunca chegou a ser assinado. O Batukê logo se tornou muito conhecido na cidade, ao menos nos meios em que circulam os dirigentes de blocos afro e os representantes do movimento negro político.

Em Ilhéus, antes de o Dilazenze implantar o Batukê, o Olodum – bloco afro de Salvador, conhecido pelo seu sucesso como grupo musical mas também por seus trabalhos sociais com crianças e adolescentes da “comunidade do Maciel/Pelourinho” – era o grande modelo, nas discussões sobre o papel dos blocos afro, do que um bloco deveria ser. Porém, depois do Batukê, o próprio Dilazenze assumiu o *status* de referência do que se espera de um bloco afro que antes só era dado ao Olodum. A frase “todos os blocos afro deveriam ter um projeto como o do Dilazenze”, e outras de sentido semelhante, passaram a estar presentes nos discursos dirigidos aos blocos e a respeito deles.

Além disso, o Dilazenze foi também o único bloco afro convidado a participar de um curso de formação de lideranças de organizações não-governamentais promovido por uma empresa privada em parceria com a Prefeitura de Ilhéus.

As mudanças nas relações do governo, das entidades filantrópicas e, principalmente, do movimento negro político com o Dilazenze, bem como dos discursos a seu respeito, demonstram que todas essas agências parecem estar sendo afetadas por uma nova forma de subjetivação gerada pelo capitalismo, a onguização²⁰. Afirmar que se trata de uma forma de subjetivação significa dizer que ela produz sentimentos, valores, formas de ver e de perceber o mundo que são interiorizados pelos atores sociais. Assim, como forma de subjetivação, a onguização homogênea a ação, fazendo com que os mais diversos tipos de organização, não apenas as denominadas “organizações não-governamentais”, tais como entidades filantrópicas, religiosas, comunitárias e governamentais, formulem suas práticas e objetivos segundo um modelo considerado característico dessas organizações. Sendo uma forma de subjetivação, ela também atinge a mídia – e é maciçamente propagada por ela – e a todos nós, fazendo-nos pensar o mundo através de valores como “voluntariedade”, “solidariedade”, “participação” etc.

No caso dos militantes do movimento negro político, que sempre criticaram os grupos afro por sua “falta de consciência política”, a mudança de perspectiva em relação ao Dilazenze é notável no fato de passarem a procurar o grupo a fim de propor atividades conjuntas e convênios com o Projeto Batukê – o que, evidentemente, só se tornou possível porque esses militantes realizam atividades semelhantes. Muitos deles estão afastados da militância política stricto sensu – ou esta restringiu-se aos momentos de campanha política – e dedicam-se, atualmente, a participar de organizações que trabalham com comunidades carentes, quase sempre em projetos de educação e de geração de emprego e renda.

Tais mudanças nas relações entre o Dilazenze e o movimento negro político não significam que eles estejam mais próximos ou unidos em torno de objetivos comuns; tampouco que suas concepções a respeito de cultura e de política tenham mudado completamente. A

onguização, como nova forma de subjetivação, gera novas práticas e agrega novos significados ao que já existe. Ao serem afetados por ela, esses grupos passam a conceber suas práticas por outros prismas.

Para o movimento afro-cultural de Ilhéus e, especificamente, para o Dilazenze, que tem experimentado com mais intensidade essa nova forma de subjetivação, a cultura negra continua sendo vivida e tendo uma finalidade em si mesma, além de ser lembrada como forma de promover a autoestima. Porém, mais do que isso, à cultura negra é atribuída a capacidade de engendrar uma “intervenção social”, como se costuma dizer. A “inclusão social” é o principal objetivo do projeto: o Batukerê “tira as crianças da rua e lhes dá uma profissão”. E a política ainda é um meio para conseguir outras coisas, mas fazer o Batukerê continuar a funcionar é prioridade: faz-se política para isso.

Já para as pessoas do movimento negro político, agora envolvidas em entidades formadas como “organizações não-governamentais” ou em convênios com elas, a cultura continua sendo um meio, tanto que a “cultura negra” faz parte dos projetos em aulas de dança afro, percussão e capoeira, que “atraem” e “seguram” crianças e adolescentes – estes são seus objetivos. Mas a política não é mais somente uma esfera privilegiada da vida social com uma finalidade em si mesma – lugar e razão da luta; ela também se torna um meio porque deve ser instrumento para melhorar a vida das pessoas de uma comunidade qualquer, atendidas por um determinado projeto, organizadas para um certo objetivo, não mais para “mudar a sociedade”. A política passa, então, a ter também uma função de “inclusão social”: antes, fazia-se política para um coletivo, no qual aquele que a fazia estava de alguma forma incluído, porque fazia-se política para mudar a sociedade, o país, o mundo; agora, faz-se política para “o outro”.

O que estou chamando de onguização é uma nova forma de ver e pensar o mundo, gerada por um processo que, se não teve início nos anos 1990, neles sofreu uma intensificação paralela às mudanças de avaliação acerca das dimensões das responsabilidades atribuídas ao Estado na vida de cada um. A visibilidade cada vez maior da chamada “sociedade civil” e os apelos constantes à “cidadania” são prova disso: cada um deve fazer a sua parte, não é mais o Estado que deve

fazer por nós. Assim, fazem parte do vocabulário dessa nova visão de mundo expressões como “solidariedade”, “compromisso social” e “cada um deve fazer a sua parte”, todos unidos em uma mesma “ação”. Um indivíduo se une a outro para ajudar alguns outros, não todos; um indivíduo pode ajudar muitos fazendo um trabalho social em uma escola ou doando alimentos para quem mora na rua, mas não pode ter a pretensão de melhorar a qualidade de toda a educação do país, ou de resolver o problema da habitação e do desemprego. Esses são problemas do Estado; o problema do “cidadão” é com a fome das pessoas que moram na rua ou com as crianças da escola da vizinhança que não sabem informática, pois elas não podem esperar.

O modelo de atuação imposto pela *onguização* é o de supressão de carências, detectadas, evidentemente, por quem supõe não as ter, pelos já “incluídos”. São as deficiências, “o que falta”, que impedem algumas pessoas (mesmo que sejam bilhões) de participarem desse mundo; é preciso, então, cuidar de tais carências a fim de “incluí-las”. Como, desse ponto de vista, o mundo é assim e não há outra forma de vida possível fora dele – ou ao menos formas de vida consideradas boas –, torna-se uma “obrigação moral” de quem dele participa “ajudar” os excluídos. Solidariedade, vontade de participar, contribuir, que leva à organização para chegar à inclusão: atuar em uma ONG passa a ser mais importante do que ser militante de um partido político. Inclusão social é a nova palavra de ordem, e tanto a “cultura” quanto a “política” devem ter esse objetivo.

Embora os grupos dos movimentos negros de Ilhéus, culturais ou políticos, não se refiram a seus trabalhos sociais como “política”, a *onguização* agrega novos significados ao que é entendido por cultura e por política. Uma matéria veiculada em jornal no ano de 2003 é exemplar do processo de mudança provocado por essa nova forma de subjetivação que, evidentemente, não está restrita a Ilhéus. Segundo a matéria, a luta contra o racismo dar-se-ia agora de forma diferente: trocar-se-ia o engajamento político pela militância na arte com compromisso social. Dizia ainda que no lugar dos manifestos políticos pró-igualdade racial, estavam as letras de músicas e os grupos de voluntários, buscando melhorar as condições de vida de quem

mora no morro. “Arte social”, “compromisso social”, “intervenção na comunidade”, “inclusão social”, “trabalho”, “exemplos” (pessoas negras bem-sucedidas em seus trabalhos como artistas), são as formas de se lutar pela “igualdade”. A proposta de ação dos blocos afro, do movimento negro político e de grupos semelhantes²¹ têm em comum uma mesma concepção de luta contra o racismo, fundamentada na ideia de “inclusão social” como o meio privilegiado da mudança, principalmente através da educação e da profissionalização. Não mais mudança do mundo, mas adaptações a ele.

Por fim, é preciso ressaltar, mais uma vez, que não se trata de afirmar que esteja ocorrendo uma união dos diferentes movimentos negros de Ilhéus em torno de um objetivo comum, ao menos não mais entre eles do que entre os diversos grupos políticos, culturais, filantrópicos, governamentais, empresariais, midiáticos etc. – ou seja, entre todos aqueles que têm a “inclusão social” como projeto, e isso não apenas no Brasil. A proposta deste trabalho foi apenas a de tentar evidenciar que, em Ilhéus, a onguização, como forma de subjetivação que tem afetado a todos nós, vem provocando, tanto no movimento afro-cultural quanto no movimento negro político, formas semelhantes de reagir ao mundo, formas que, talvez, não possam mais ser qualificadas de políticas ou culturais.

Notas

- ¹ Agradecimentos: Agradeço a Marcio Goldman e a Marinho Rodrigues, cujas contribuições foram imprescindíveis para a realização deste trabalho.
- ² A pesquisa de campo durou dezoito meses compreendidos entre 1997 e 2001.
- ³ A obra de T. H. Marshall (1967) é a principal referência quando se trata de reconstituir a forma como se deu a construção do conceito hegemônico de cidadania, definido pela posse de “direitos básicos” classificados em civis, políticos e sociais.
- ⁴ Essas categorias são do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censodem/default_censo1991.shtm). Os dados do Censo 2000 podem ser encontrados em: <http://www.ibge.gov.br/censo/>. Os números correspondentes a “cor ou raça”, por município, no Censo Demográfico de 2000 não se encontram disponíveis no site do IBGE.
- ⁵ Sobre essa discussão, ver, entre outros, Cunha (1991, 2000), Gonzales (1985), Hanchard (2001) e Risério (1981).
- ⁶ Além de ser chamado de “o precursor do movimento negro de Ilhéus” pelos militantes dos blocos afro ilheenses, Mário Gusmão também teve uma grande

- importância no cenário cultural da capital baiana. Sobre sua passagem por Ilhéus, ver Silva (2004, p. 188-196). Sobre sua vida e atuação em Salvador, ver Bacelar (2001, 2006).
- ⁷ Bacelar (2001, p. 182) informa que Mário Gusmão retornou a Salvador em 1987, contudo, durante os anos de 1985 e 1986, já não era fácil encontrá-lo em Ilhéus ou Itabuna, município vizinho onde trabalhava desde 1983, pois durante este período participou da gravação de filmes e telenovelas. Assim, sua participação no Axé Odara restringe-se ao seu início.
 - ⁸ O Movimento Negro Unificado (MNU) foi fundado em 1978 na cidade de São Paulo com o nome de Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNUCDR) e logo espalhou-se por outras cidades do país, tendo sido fundada a seção baiana da entidade nesse mesmo ano.
 - ⁹ Concomitantemente, alguns dirigentes de blocos afro também se articulavam na fundação de uma entidade que os aglutinasse – a essa altura, já havia oito blocos afro em Ilhéus – mas esta também não existiu por mais do que alguns poucos meses e, provavelmente, contribuiu para que a fundação do MNU ilheense não se concretizasse.
 - ¹⁰ Sobre o episódio, ver Goldman (2000, 2001).
 - ¹¹ Evidentemente, um mesmo “político” pode “trabalhar” por todas essas coisas, o que, aliás, é o que geralmente ocorre.
 - ¹² “Território existencial” está sendo empregado aqui no sentido definido por Guattari: “[...] o conjunto de projetos ou de representações sobre o qual vai se desencadear pragmaticamente toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos.” (Guattari, 1986, p. 119).
 - ¹³ Deve ser ressaltado que, embora não haja consenso neste ponto – e a acusação do movimento afro-cultural é baseada na ausência de consenso –, o candomblé é defendido por algumas lideranças do movimento negro político como “a religião” da população negra. Nesse sentido, seria uma “obrigação” da militância defendê-lo e, para alguns mais radicais, cultuá-lo como “estratégia de luta contra o racismo” e pela “afirmação da identidade negra”, já que ele seria “o guardião” dos elementos que comporiam essa “identidade”.
 - ¹⁴ Uma seção local do MNU foi fundada em Ilhéus com a chegada na cidade de um militante vindo de Salvador em 1993. No entanto, em 1997, quando estive no campo pela primeira vez, a entidade ainda não se encontrava consolidada, o que nunca chegou a ocorrer.
 - ¹⁵ Para uma descrição mais detalhada desse processo, ver Silva (1998).
 - ¹⁶ “Elevar” ou “aumentar a autoestima” é uma espécie de jargão presente na maioria esmagadora dos trabalhos sociais.
 - ¹⁷ Embora não haja indicadores do número de desempregados em Ilhéus, ele é muito grande em função, ainda que não exclusivamente, da última crise da lavoura cacaeira (principal atividade econômica da região) iniciada em fins da década de 1980 e que, estima-se, desempregou diretamente cerca de trezentas mil pessoas nos municípios produtores (Vinhães, 2001, p. 232). Considerando-se que uma parte considerável desse contingente dirigiu-se para Ilhéus (a população do município cresceu cerca de 60% ao longo da década de 1980, segundo os censos demográficos do IBGE de 1981 e 1990) e que toda a economia do município é baseada na lavoura do cacau, percebe-se o quanto este foi afetado pela crise, especialmente a população negra e moradora da periferia da cidade.

- ¹⁸ Muito rapidamente, o Dilazenze descobriu, contudo, que as agências financiadoras não costumam disponibilizar recursos para “salários”, uma vez que supõem que o “trabalho voluntário” deva ser a “contrapartida” do grupo ao financiamento a ser recebido.
- ¹⁹ No caso dos grupos afro de Ilhéus, o termo “parceria” foi introduzido pelo governo municipal, processo que foi acompanhado por mim na pesquisa para a dissertação de mestrado, na qual proponho algumas reflexões sobre a palavra (Silva, 1998, p. 103-109).
- ²⁰ Embora o termo não constitua exatamente uma novidade, ele parece assumir significados distintos a cada autor que dele se apropria. Alvarez, por exemplo, utiliza-o para caracterizar uma nova forma de atuação dos movimentos feministas nos anos 90 a partir da “crescente profissionalização e especialização de setores significativos dos movimentos feministas” (2000, p. 385).
- ²¹ Ver, por exemplo, o trabalho de Cunha (2000) sobre o Grupo Cultural Afro Reggae, do Rio de Janeiro.

Referências Bibliográficas

- ALVAREZ, Sonia E. A “Globalização” dos feminismos latino-americanos. Tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio. In: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 383-426.
- BACELAR, Jeferson. Mário Gusmão. O santo guerreiro contra o dragão da maldade. In: _____. *A hierarquia das raças*. Negros e brancos em Salvador. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 159-185.
- _____. *Mário Gusmão*. Um príncipe negro nas terras dos dragões da maldade. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Corações rastafari*. Lazer, política e religião em Salvador. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UFRJ, Rio de Janeiro, 1991.
- _____. Depois da festa. Movimentos negros e “políticas de identidade” no Brasil. In: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 333-380.
- GOLDMAN, Marcio. Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 57-93, 2001.
- _____. Uma teoria etnográfica da democracia. A política do ponto de vista do movimento negro de Ilhéus, Bahia, Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 311-332, 2000.
- GONZALES, Lelia. The unified black movement. A new stage in black political mobilization. In: FONTAINE, Pierre-Michel (Org.). *Race, class and power in Brazil*. Los Angeles: University of California Press, 1985. p. 95-119.
- GUATTARI, Félix. *Les années d'hiver*. Paris: Barrault, 1986.

- HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o poder*. Movimento negro no Rio e São Paulo. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Censo Demográfico*, Rio de Janeiro, 1991.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Censo Demográfico*, Rio de Janeiro, 2000.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- RISÉRIO, Antônio. *Carnaval ijexá*. Notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano. Salvador: Corrupio, 1981.
- SILVA, Ana Claudia Cruz da. *A cidadania no ritmo do movimento afro-cultural de Ilhéus*. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.
- _____. *Agenciamentos coletivos, territórios existenciais e capturas*. Uma etnografia de movimentos negros em Ilhéus. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - UFRJ, Rio de Janeiro. 2004.
- VINHÁES, José Carlos. *São Jorge dos Ilhéus: da capitania ao fim do século XX*. Ilhéus: Editus, 2001.