

RESENHA

Lívio SANSONE. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador/Rio de Janeiro, Edufba/Pallas, 2004. 335 páginas.

Lucas Tavares Ferreira e Ana Elisa De Carli dos Santos¹

O livro *Negritude sem etnicidade* de Lívio Sansone (2004)² examina a alteração do cenário das relações raciais brasileiras em torno do conceito de etnicidade, numa proposta multicultural e multiétnica. Em sua visão, tal estratégia associa tentativas problemáticas de manipulação da aparência física baseadas no pressuposto da existência de uma certa incompatibilidade essencial entre ser negro e possuir prestígio social, ao invés de se fundamentar na idéia de ambigüidade das relações raciais³ (Sansone, 2004: 10 e 11). Nesse sentido, concebe-se a identidade étnica enquanto uma construção social de caráter contingente, contextual, portanto histórica, e que se processa no âmbito dos sistemas nacionais específicos e das hierarquias globais de poder.

Na investigação da relação entre influências globais e fatores locais e a relação entre ‘raça’ e classe na história do sistema específico de relações raciais no Brasil, o capítulo primeiro descreve as mudanças na terminologia e na classificação raciais em Salvador na Bahia; o segundo capítulo versa sobre os usos e abusos da “África” e sobre o processo de troca simbólica e material entre países do Atlântico Negro; o terceiro concentra-se no desenvolvimento de uma nova cultura negra baiana e o modo como novos símbolos negros internacionais e a cultura da juventude mesclam-se com a tradição afro-baiana; o quarto, aborda até que ponto a ‘música *funk*’ representa uma versão local de um fenômeno global; o quinto, compara o processo de racialização⁴ dos negros e a formação de novas culturas e identidades negras em Salvador e Amsterdã; e encerra com a análise do lugar do Brasil no Atlântico Negro e da importância dos paradigmas dominantes nas relações raciais brasileiras (Sansone, 2004: 34 e 35).

No *capítulo primeiro* o autor oferece uma visão geral da posição socioeconômica dos afro-brasileiros, observando que o significado da terminologia racial oficial e informal modificou-se e continua mudando com o transcorrer do tempo. O autor analisa duas áreas particulares de

Salvador: um bairro de classe baixa, chamado Caminho de Areia, e outro de baixa classe média, na cidade satélite de Camaçari (Sansone, 2004: 39; 42; 51;52).

Em relação ao mercado de trabalho, nota-se que a situação do emprego em ambas as regiões assemelha-se à da maioria das regiões urbanas brasileiras de classe baixa, marcadas por uma minoria adulta com empregos regulares, pelo nível educacional de jovens superior a de seus pais e por um alto índice de mulheres solteiras. No âmbito da população juvenil, o seu perfil revela algumas diferenças inter-geracionais importantes, relativas à ocupação no mercado de trabalho, ao nível de escolaridade, aos agentes de socialização, às estratégias de sobrevivência, às crenças religiosas e ao padrão de consumo. Sob a perspectiva da nomenclatura racial, a situação do mercado de trabalho e as diferenças inter-geracionais contribuem na criação de ‘tipos’ entre os informantes negros, cada qual com um termo determinado para descrever sua negritude e um estilo específico para lidar com as relações raciais e com o racismo (Sansone, 2004: 52 a 59).

O autor constata que, nas últimas décadas, houve uma transformação no sistema terminológico racial rumo a uma maior ‘racionalização’, precisão e padronização dos termos, mas ainda persiste a ambigüidade pautada sob características sociais e culturais específicas em relação à cor. Tal contexto aponta para uma possível simplificação terminológica, especialmente entre a população jovem, devido ao maior acesso à televisão e à educação em massa, somados ao movimento de ênfase no orgulho negro e nas novas formas de identidade negra.

No *segundo capítulo*, descreve e analisa historicamente as práticas de criação e recriação de ‘objetos negros’ na cidade de Salvador durante o século passado, especialmente na redemocratização. A Bahia sempre desempenhou um papel central na construção da ‘África’. Entre 70 e 80, o país expandiu seu contato com a África e vivenciou uma nova onda étnica pautada em uma política de identidade, introduzindo uma demanda renovada de informação e símbolos africanos na reivindicação da cultura em torno de uma ‘africanidade autêntica’ (Sansone, 2004: 92; 93; 95; 98; 99).

O início do processo de formação das culturas negras brasileiras⁵ centrou-se na experiência da origem africana, elegendo alguns traços e objetos, tais como, o corpo, a moda e a postura em sua representação; identifica-se que o aspecto do consumo (e sua proibição) sempre

desempenhou importância na determinação do *status* integrante da negritude. A cultura negra baiana tradicional representa-se por objetos e comportamentos singulares, como, as baianas do acarajé, a culinária baiana – azeite-de-dendê, a capoeira, a ginga e o estilo afro pop baiano, constituindo o primeiro período da história das relações raciais modernas na Bahia. Nos últimos 20 anos, a cultura negra sofreu uma mudança significativa em torno da ampliação global dos horizontes, o que lhe proporcionou novas oportunidades e sua mercantilização, visualizada nos novos objetos e traços da negritude moderna, tais como, o cabelo crespo, a linguagem corporal - ginga, suíngue e axé, e a moda – aparência afro; esta ‘nova cultura negra baiana’ difere da tradicional ao se forçar na cor e no uso do corpo negro, ao estreitar ligação com a cultura juvenil e com a indústria do lazer e da música, ao orientar-se internacionalmente e ao atribuir ênfase renovada no consumo (Sansone, 2004: 102; 110; 115; 119).

No caso do Brasil o processo de propagação dos novos símbolos negros foi impulsionado e sustentado por uma rede composta por agentes, veículos e circuitos, formada pela imprensa televisiva, ao exibir filmes e seriados voltados especificamente para o setor negro; pela imprensa escrita, ao publicar uma revista especializada chamada Raça Brasil, assim como diversos outros sulvenires. Formou-se uma rede composta por ONGs e algumas fundações estrangeiras como a *Ford*, *Rockefeller*, *Interamerican*, *Novib*, *MacArthur* e *Icco* voltada para a promoção de uma política de identidade; pelos ativistas negros; e, em menor grau, pelos músicos (Sansone, 2004: 123; 126). O Brasil passa a exportar produtos ‘quase tradicionais’ referentes aos ritmos, à percussão, aos terreiros de candomblé, à pintura *naijô*, à capoeira e ao carnaval baiano.

A partir da análise das grandes mudanças nos usos da ‘África’ em Salvador, Sansone (2004: 133;136) conclui que os aspectos ‘originais’ da cultura africana brasileira incorporaram um *status* na cultura popular e de elite – cultura nacional, sob uma via de orientação pautada na pureza da cultura e não em uma valorização do sincretismo das culturas, e que ela se insere dentro do contexto global do Atlântico Negro, caracterizado tanto como uma região sociocultural, quanto um campo de disputas.

No *terceiro capítulo*, o autor estabelece relações entre a cultura afro-baiana e o contexto internacional a partir de uma possível heterogeneização global, que permite que o ressurgimento étnico, a redescoberta do local, do específico, convivam com um sistema mundial

de culturas, uma generalidade de específicos. A globalização é assumida em dois aspectos: o contato com culturas, símbolos e produtos de regiões distantes e por outro lado, a privação sentida, causada por uma ampliação súbita dos horizontes das pessoas para além do seu local. O intercâmbio entre as populações negras, de língua inglesa, espanhola, portuguesa e francesa tem se acelerado nas últimas décadas, onde as formas de identidade negra norte-americana ocupam papel de destaque.

Ao analisar a construção da negritude pelo jovem negro, Sansone percebe uma reinterpretação da moda juvenil, da África e do negro norte-americano. Tais mudanças manifestam-se principalmente através do corpo; administrando a aparência física de modo a reverter o estigma comumente associado ao negro. Fatores como a crise econômica e a necessidade de consumo colaboram com essa nova situação. Nem a política, nem as manifestações tradicionais da cultura negra são, para estes jovens, formas de expressar a frustração e o desejo citados. Alguns elementos mais tradicionais, como o candomblé, por exemplo, podem ser usados de forma diacrítica, mais como um símbolo de negritude do que uma prática religiosa. Os jovens descritos vêm na prática da cultura negra mais uma válvula de escape, uma forma de afastar-se do preconceito do que um modo de detonar uma luta anti-racista ou qualquer organização que isso possa requerer. Para estes jovens, a cultura negra é o espaço e o momento do indivíduo negro sentir-se à vontade, mesmo na presença de não-negros.

Na Bahia a identidade negra é momentânea e discreta. Nos bairros negros de Salvador não há sentimentos de comunhão étnica ou racial, os líderes comunitários negros raramente apelam para tais sentimentos, sendo a classe ou a localidade os argumentos mais usados. Outra evidência está no fato de que apesar de mais de 80% da população ser composta por não-brancos, raramente algum candidato se elege com um discurso étnico. Comunidade fraca e cultura forte constituem a nova identidade negra, sendo inclusive a participação na cultura negra algo que não implica em uma identidade propriamente dita, que por sua vez só se cristaliza eventualmente ou em momentos ritualísticos.

Segundo o autor, não é apenas na cor, mas na sua combinação com a classe, instrução e idade que está a resposta sobre as percepções cromáticas dos informantes. Sansone aponta para a diferença geracional como responsável por mudanças na construção da negritude. Os jovens, além de se definirem mais facilmente como negros e verbalizarem

melhor a discriminação, convivem com um maior desemprego que os pais e necessidades de consumo também maiores, resultando em grandes frustrações. A ressignificação dos elementos da cultura negra não estão necessariamente relacionados a um aumento da polarização étnica, como ocorrido nos Estados Unidos ou no noroeste europeu.

O tema do *quarto capítulo* é o *funk* “glocal” na bahia e no rio de janeiro. – interpretações locais da globalização negra. o autor sustenta que não há princípios comuns de difusão e homogeneização das formas culturais entre os jovens nos diferentes países. estabelecer relações causais entre um estilo musical a um grupo, uma identidade social, comportamento ou até mesmo a identidade étnica é algo que sansone evita em sua perspectiva. o exemplo do *funk* tem como objetivo demonstrar as relações e as nuances entre o global e o étnico; entre a produção e o consumo nos países industrializados e as diferenças no caso do terceiro mundo. a cultura jovem, apesar das semelhanças transculturais, sofre interferência de uma série de aspectos locais, desde o consumo da música popular até a formação de etnicidades.

No caso do Rio de Janeiro, o *funk* é permeado por uma realidade uma tanto complexa, articulando pares de oposição como “caretas”, ou jovens que trabalham e estudam e os “rebeldes”, aqueles que se envolvem com o crime e o mercado das drogas; ou ainda estabelece fronteiras entre a “comunidade” e o “sistema”, tendo em geral, como pano de fundo a distinção social e racial entre os providos de recurso e os desvalidos. Além dos bailes, o contato entre morro e asfalto ocorre em diversas situações; a praia, o comércio, as associações carnavalescas, o esporte, entre outros.

Ao contrário do Rio, em Salvador o *funk* celebra a chegada da modernidade e não a exclusão perante a sociedade. O Rio é tido como referência em relação à informação, às músicas do momento, sendo por outro lado visto pela relação entre a música, o crime e a violência. É claro que o que chega até Salvador é reinterpretado. No caso baiano, alguns símbolos da negritude são utilizados de forma branda e não refratária em relação aos brancos, combinando alegria, cordialidade e consumo. Nos bailes de Salvador, os jovens rejeitam o termo *funkeiro*, pela sua conotação em relação ao *funk* no Rio de Janeiro, não havendo, com poucas exceções, uma identidade em torno da frequência aos bailes, sendo apenas momentos de lazer. Outro conflito em torno do *funk* se

deu com o samba, num exemplo dos conflitos geracionais citados pelo autor.

Ao comparar os dois *funk's*, no Rio e em Salvador, observa-se um discurso baseado no mito da democracia racial, caracterizando os bailes com um local de misturas. O orgulho pela negritude é crescente, porém baseado na aparência física e do consumo, não em aspectos tradicionais da cultura afro. Outro aspecto comum é o sentimento de liberdade em relação às possibilidades de mobilidade para fora dos bairros locais, sendo que seu território mítico estende-se aos EUA e à Jamaica, e não a África distante. Tanto o Rio como Salvador, ocupam uma posição periférica no panorama internacional e no fluxo global dos símbolos e da configuração da cultura negra internacional. Estando ambas estas cidades na categoria de receptoras, mesmo que o Rio esteja em uma posição mais central.

Partindo do exemplo do *funk*, Sansone contesta dois pontos de vista; o de que a cultura jovem é um processo homogêneo e que ocorre do centro para a periferia, e também a idéia de que os estilos referenciam-se em um único estilo musical. Para o autor, a assimilação de um termo ou um estilo musical não significa que o seu significado é o mesmo de onde ele provém. A relação entre a música, a cultura e a identidade negra é dinâmica e deve ser tratada com mais cautela. A reinterpretção do *funk* pelos jovens é um exemplo de como o “global” é adaptado às condições locais e que ao invés de um resultado que caminha para a homogeneidade, acabam surgindo variedades locais.

O *quinto capítulo* aponta para a comparação como estratégia metodológica para se compreender algumas especificidades das relações raciais no Brasil. O modo de apresentação das semelhanças e os limites da cultura como um indicador para sua interpretação são preocupações apresentadas no texto. Partindo de estudos realizados em duas cidades, Salvador e Amsterdã, Sansone procura por traços comuns, respostas iguais à situações similares ou condições gerais do negro no mundo. Proposta que tem como intuito gerar discussões, mais do que a dar respostas.

Grandes diferenças surgem na relação do Estado com esses jovens e após algumas considerações históricas o autor nos mostra que a exclusão social dos negros no Brasil deve-se, entre outros fatores, a ausência daquele nessa questão, enquanto que na Holanda tal situação ocorre apesar da intervenção do Estado.

Em Amsterdã existe o apoio estatal para aqueles que não tem oportunidade de emprego, em Salvador já não há opções. Porém há semelhanças, em geral, o *status* é delimitado pela capacidade de consumo e não pela carreira profissional, sendo ainda que diversos empregos são evitados, sendo considerados como atividades “sujas” e indesejáveis principalmente aquelas que remetem ao trabalho braçal dos escravos. Outras atividades, tais como forças armadas, serviço público e estatal constituem vias de ascensão social. Essas características são comuns a todo o Atlântico negro. Outra semelhança nas duas cidades está na grande concentração dos negros nas atividades de lazer e entretenimento.

Passando para a questão da construção da identidade negra, em ambas as situações o processo se dá de fora para dentro, através do olhar do outro sobre o negro e através da auto-imagem construída com a ajuda do discurso de alguns “líderes” que ressaltam as diferenças e características próprias dos negros. Claro que outros aspectos influenciam na construção da identidade negra, como classe social, sexo, idade e circunstâncias locais, mas são identificadas diferenças, entre as duas cidades, no mercado de trabalho e em sua ética, no grau de dependência da seguridade social e nas alternativas possíveis. Diante de tais diferenças, o autor levanta a questão de haver ou não uma condição ou cultura negra universal, algo específico que difira da condição de classe, questionando ainda sua possível origem e importância. O termo “cultura negra” já explicita a dominação, a escravidão e a agressão do branco, ao rotular aqueles de tez escura como negros e, a partir daí, subjugar-los. Outros fatores são as transformações do mercado de trabalho, transferindo o *status*, da situação profissional para a situação de consumo do jovem, o que interfere diretamente na construção de sua identidade e personalidade.

Ao finalizar o capítulo, o autor aponta para a crise geracional e a insatisfação com o mercado de trabalho, levando a uma negação da cultura tradicional e a busca por um estilo de negritude mais próxima aos valores de consumo da classe média. Depois dessas conclusões, Sansone lembra que não existe cultura ou etnicidade negra sem racismo, porém deve-se comentar que tal relação está muito precariamente desenvolvida no conteúdo apresentado no livro, assim como as diferentes articulações políticas e os resultados locais variáveis em busca da superação desta situação.

Na *conclusão*, reafirma-se a atenção dirigida à tensão entre os aspectos locais e globais da identidade negra; nesse sentido, as teses e observações do sistema racial brasileiro recaem sobre quatro postulados: o de que as formações étnicas e raciais determinam-se na interação entre o contexto local e um circuito transatlântico de idéias, categorias, hierarquias e objetos negros; que as culturas negras desenvolveram em todas as etapas da modernidade; que os brasileiros de ascendência africana elaboraram sua própria 'África'; e que o modo como as diferentes categorias de estrangeiros discerniram a produção cultural brasileira definiu-se pela constante da curiosidade intelectual na polaridade puro/impuro (Sansone, 2004: 248 e 249).

Atribui-se a complexidade do atual contexto das relações raciais no Brasil ao fato da origem transnacional e multiétnica das culturas negras do Novo Mundo anteciper a nova modernidade da etnicidade tardia, apesar das identidades transnacionais oriundas da escravidão serem apreciadas no processo de construção nacional da América Latina; atribui-se, igualmente, à questão das culturas negras não desfrutarem plenamente do reconhecimento oficial das 'culturas étnicas estabelecidas' no contexto em que seu 'valor' ocorre pela distinção da cultura urbana ocidental; à relação da cultura juvenil transnacional emergente com a indústria do lazer e da moda; e à crise do discurso baseado na classe. Ainda se destacam algumas mudanças pontuais na nova orientação das identidades étnicas, tais como, os avanços políticos que possibilitaram os direitos étnicos; o caráter estatal de reivindicações políticas e de demandas das minorias, mesmo com a perda de poder do Estado nas últimas décadas; a internacionalização do mercado dos países da América Latina; e o contato internacional entre culturas locais, acarretando identidades étnicas menos locais e estratégias de sobrevivência mais amplas (Sansone, 2004: 28; 29; 30).

No Brasil, as identidades negras apresentam-se fluídas e heterogêneas, conferindo uma função menos central aos compromissos de fidelidade étnica, o que não significa a ausência de sentimentos étnicos e que a 'raça' não seja parte integrante da vida cotidiana; assim sendo, a análise dessas identidades precisa contemplar as interpretações racializadas do conflito de classe e as tentativas de minimização da importância da 'raça' e do racismo. Dentro desse raciocínio de separação entre os conceitos de etnicidade e 'raça', a orientação política da etnicidade⁷ pode conter aspectos revolucionários e/ou conservadores,

pois sua função e tendência políticas dependem do seu contexto (Sansone, 2004: 249; 255; 257).

Ressalta-se que a construção da cultura e da identidade negras relaciona-se a concepções universais das relações raciais, em oposição à sofisticação intelectual quase antitética ao ‘ser negro’ no Brasil. Deste modo, Sansone (2004: 261; 284; 291) propõe uma *visão alternativa da etnicidade*, fundamentada no reconhecimento da existência de um sistema de relações raciais regido por uma história substancialmente centrada no racismo sem etnicidade e em uma combinação específica de um passado colonial. Portanto, na argumentação, evidencia-se que a identidade, a cultura e a comunidade constituem-se em entidades diferentes e combinadas de modo variável: a identidade étnica pode ser relativamente independente da cultura étnica e estas independentes da construção de estratégias de sobrevivência e mobilidade social. Não é preciso haver uma comunidade para haver formas de identidade. Atualmente as identidades tendem a desterritorializar-se, além de não haver a necessidade de que esta seja apresentada em tempo integral pelo indivíduo.

Para o autor, a conotação étnica da negritude é variável; estando o negro nas classes subalternas ou na esfera do lazer, a negritude representa brasilidade; estando em outros contextos, a exibição da negritude pode ser um sinal de diferença. Segundo esta caracterização, os negros optam a freqüentar os mesmos locais de seus pares de classe baixa, além de demonstrarem seus descontentamentos em termos de classe e não de cor. Cabe aqui uma colocação no sentido de que um determinado contexto gerou essa variabilidade, que explicita exatamente o caráter velado do racismo no Brasil, o negro não é discriminado desde que se mantenha no seu lugar: na pobreza e/ou no espetáculo.

O autor sugere dois tipos de identidade negra, um pautado em uma identidade negra coletiva, e outra mais como um comportamento individualizado, pautado por uma negritude, um orgulho negro.

A proposta política do autor pauta-se nas medidas genéricas voltadas para as classes baixas, acreditando que isto possibilitará o surgimento de diferentes identidades negras, através da conquista de direitos civis e de acesso ao consumo. Para o autor, o dilema entre “raça” e baixa renda é um falso problema. É preciso considerar ainda a arena política e o processo de individualização. O fato de estar surgindo uma classe média negra, com visibilidade estatística e na mídia também é

citado como fundamental. Tal segmento é citado como uma subversão do estigma de negro pobre.

Sansone defende uma postura anti-racista que não reifique a “raça”, que venha a somar aos projetos universais, ao internacionalismo de outros movimentos. Algumas preocupações levantadas pelo autor colocam-se na ordem do dia; acerca do modo como se deve representar a África e seus descendentes, de modo analítico e anti-racista; a superação pela atual dicotomia, na busca de fluxos dentro de contextos relacionais, mais do que objetos de pesquisa isolados. Seria a construção de um modelo ideal, baseado na polarização racial a melhor maneira de combater o racismo?

Sansone aponta que a injustiça encontra-se em termos mais gerais, que a etnicidade deve ser celebrada dentro da idiossincrasia etno-racial brasileira e que uma forma de curiosidade etnográfica pode colaborar para que se encontre a negritude e a etnicização em toda parte em que estejam presentes. A proposta etnográfica, de debruçar sobre as diferentes manifestações da etnicidade e da negritude, é realmente positiva, pois possibilita um melhor entendimento da pluralidade de reações e construções culturais que surgem diante da questão racial no Brasil. Algumas preocupações, porém, são importantes; tratando-se de etnografias realizadas em grandes cidades, questões como a geografia, as disputas e hierarquias no uso do espaço urbano e o modo como as divisões etno-raciais se apresentam neste uso do espaço são elementos fundamentais. Tais resultados devem servir de ponto de partida, para um debate sobre a elaboração de políticas e de propostas para a superação do racismo, que no caso do Brasil, trata-se de uma polarização branco/não branco.

Quando se discute a questão racial no Brasil é preciso muita atenção para que, assim como nas relações sociais, a discriminação não desapareça da discussão, mantendo-se oculta. Uma leitura cuidadosa evidencia em alguns momentos a simples transposição do olhar nativo para o texto, reproduzindo a lógica do preconceito a racialização do debate. Outro ponto deficitário está em algumas passagens em que a situação da juventude negra e pobre é atribuída a diversos fatores, não mencionando as barreiras impostas pela discriminação sistemática e histórica em relação aos não-brancos no Brasil. Seria um grande erro considerarmos as diferentes auto-imagens acerca da negritude, descritas pelos afro-brasileiros como soluções para um conflito que se perpetua

silenciosamente, mas mantendo um regime hierárquico de mobilidade social baseado em um construto social denominado “raça”.

Notas

¹ Mestrandos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar.

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas - Unicamp

²Livio Sansone é professor titular da Universidade Federal da Bahia.

³ Sansone (2004) considera como ambíguo o aspecto da informalidade no contato social e nas relações com pessoas de cor e classes diferentes, e o da ausência de distinções raciais claras.

⁴ O termo ‘racialização’ indica que a ‘raça’ constitui-se em uma das muitas maneiras de expressar e vivenciar a etnicidade – uma maneira que coloca a ênfase no fenótipo (Sansone, 2004: 16).

⁵ A história da cultura afro-brasileira assinala-se pela existência de duas grandes variantes, uma associada à cidade do Rio de Janeiro e a outra associada a Salvador, a primeira assenta-se sob a perspectiva da mistura racial, enquanto a outra se associa à negritude e à pureza cultural (Sansone, 2004: 104).

⁶ Quadros em tela de tamanho diferenciado em cores primitivas que retratam os ícones da baianidade (Sansone, 2004: 122).

⁷ Baseada no pressuposto de que a cultura, enquanto capital cultural, supostamente afeta a mobilidade social em termos positivos e negativos (Sansone, 2004: 257).