

## **Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública<sup>1</sup>**

Ronaldo L. Sales Jr.<sup>2</sup>

### **Resumo**

Os movimentos sociais negros incorporam em suas narrativas políticas as comunidades religiosas de matriz africana como parte relevante das lutas históricas de emancipação negro-africana no Brasil, um mito de origem que define uma ancestralidade difusa. A identidade “negro-africana” implica a equivalência entre as diversas identidades sociais, políticas ou religiosas do campo afro-brasileiro. A ancestralidade, como relação entre “negritude/africanidade”, se converte em lugar de uma tensão inerradicável. A agenda “negra” constitui-se, então, da conjunção de duas estratégias políticas: a) a valorização da religião afro-brasileira como patrimônio histórico e cultural regional, nacional e internacional, considerada parte de uma política de reparação ou de promoção da igualdade racial; b) a luta contra a intolerância religiosa, tida como uma modalidade da discriminação étnico-racial.

**Palavras-chave:** relações étnico-raciais, movimentos sociais negros, políticas públicas.

### **Introdução**

Os programas de ações afirmativas surgiram e têm se desenvolvido em um contexto de democratização associada à crise econômica crônica, com taxas anuais de crescimento baixíssimas, possibilitando aos atores políticos olharem o paradigma desenvolvimentista vigente de fora e identificarem seus problemas e suas deficiências mais graves. Ademais, combinou-se um esvaziamento do discurso classista da esquerda e um reconhecimento da incapacidade do anti-estatismo privatista da primeira metade dos anos 90 para resolver os problemas da desigualdade e pobreza alarmantes.

Enquanto os programas de liberalização econômica avançaram e a instabilidade financeira e as crises debilitaram o crescimento sustentado, ampliando as desigualdades entre (e internamente) os países, identidades raciais, étnicas, religiosas e culturais adquiriram maior relevância na arena política. Simultaneamente, a intensificação do fluxo de imigrantes africanos e asiáticos para países europeus, foi seguida do crescimento do racismo, da xenofobia e do nacionalismo entre os cidadãos daqueles países.

Em resposta, foi-se articulando um discurso da inclusão social, a partir de fontes diversas nem sempre mutuamente compatíveis. As ações afirmativas, então, apresentam-se como uma das iniciativas viáveis nestas condições contextuais. Do ponto de vista global, as políticas de inclusão social e multiculturais tornam-se valorizadas.

## **Anos 1970: reflorescimento das organizações dos movimentos sociais negros**

Desde fins dos anos de 1970, consolida-se um conjunto de análises e questionamentos sobre a capacidade do desenvolvimento econômico por si, e de algumas medidas políticas associadas a ele de produzir os efeitos pretendidos. Tais críticas levariam a um reconhecimento não apenas dos limites da lógica estritamente econômica para pensar o desenvolvimento, como também a uma reflexão sobre os impactos negativos do desenvolvimento. Deixa-se, então, de imaginar a existência das culturas como um obstáculo ao desenvolvimento e, paulatinamente, passa-se a considerá-las como o fator que teria permitido que as sociedades não se esfacelassem inteiramente. Demais, desde a segunda metade dos anos de 1970, ocorre a emergência de um discurso ambientalista muito direcionado para o questionamento de tal lógica do desenvolvimento.

A segunda metade dos anos 1970 foi marcada, também, pelo reflorescimento das organizações dos movimentos sociais negros que se empenharam nas denúncias dos casos de racismo, contestando o ideário da “democracia racial”. Contudo, a resistência a uma aproximação com o candomblé era marcante, ao contrário do que viria a ocorrer nos anos oitenta e noventa, quando as lideranças das entidades negras enfatizarão e tornarão público o discurso da construção de uma identidade negra e de sua politização perpassando o mundo afro-religioso.

Os anos setenta foram caracterizados por uma racialização do discurso que não reificava o candomblé como a religião inserida numa política anti-racista (SANTOS, 2005, p.165). Essa relação de ceticismo dos movimentos sociais negros era resultado da postura de secularização presente em setores ligados aos movimentos e partidos de esquerda que viam na religião, em geral, aparelhos ideológicos produtores de alienação política. Ademais, o candomblé era acusado de estar atrelado ao catolicismo e ao sincretismo, sendo composto por uma quantidade significativa de brancos. Tal crítica tinha como base uma classificação binária das relações raciais no Brasil (brancos *versus* negros).

O candomblé era, então, articulado ao discurso político como suporte histórico de resistência cultural da Diáspora Africana e de sobrevivência das tradições africanas, mas não como estratégia de ação ou sujeito político autônomo. As religiões afro-brasileiras eram fonte simbólica para uma ancestralidade comum, mas não constituíam um ponto programático, pois estariam distantes de uma ação política concreta.

Todavia, interpretações conflitantes acerca do papel das manifestações culturais nas estratégias políticas constituíam um ponto de divergência entre militantes de movimentos sociais negros, como o MNU, dividido entre os “culturalistas” e os “políticos”. Por outro, os terreiros mantinham uma distância da agenda anti-racista dos movimentos sociais negros, cujas lideranças propunham uma subversão simbólica. Um exemplo desta distância é a participação de lideranças dos candomblés nas comemorações do dia 13 de maio, como o tradicional Terreiro do Pai Adão, em Recife, 1974.

Ao contrário da manutenção da comemoração do dia 13 de maio, com as reverências à Mãe Preta e à Princesa Isabel, os movimentos sociais negros apresentavam a figura

lendaria de Zumbi, com a comemoração do dia 20 de novembro, data de sua morte, portanto, data de luto e luta.

Um embate simbólico, mas de profundo conteúdo político. De um lado, a imagem da Mãe Preta, vista como dócil, materna, que havia amamentado filhos de senhores de escravos. Do outro, a simbologia de um guerreiro, da resistência e do desafio ao sistema escravocrata. Em suma, na ótica dos militantes negros, a substituição do objeto pelo sujeito. Venceu Zumbi. O governo de João Figueiredo, em 1980, criou o Parque Nacional Zumbi no estado de Alagoas, e várias administrações municipais e estaduais, eleitas em 1982, também passaram a ressaltar a figura de Zumbi, através de projetos cujos objetivos perpassavam o revisitar a história e a cultura afro-brasileira não mais no então denominado Dia de Zumbi, mas no Dia Nacional de Consciência Negra (SANTOS, 2005, p.168).

Enquanto isso, durante a década de 70, o candomblé tornou-se uma religião popular “sem limites étnicos e sociais bem definidos” (PRANDI *apud* CAPONE, 2004, p.137), iniciando pessoas de outras classes e identidades raciais, sem qualquer compromisso étnico ou cultural. Sobretudo em São Paulo e no Rio de Janeiro, onde boa parte dos sacerdotes do candomblé é de brancos, pais e mães-de-santo resistem fortemente à reposição de fronteiras raciais que a religião tem abandonado nos últimos anos.

Essa mutação do candomblé em religião universal é do mesmo modo a base da construção da oposição entre cultos “puros” e “degenerados”. A filiação religiosa a uma família de candomblé sempre se faz em relação a uma pureza africana ideal. Todo iniciado é, pois, levado a se identificar com uma ancestralidade africana que não está necessariamente associada à sua própria origem familiar ou racial, ou seja, um branco, iniciado em terreiro nagô, pode reivindicar como sua uma ancestralidade ioruba. Desta forma, “africanidade” e “negritude” se dissociam, divergem a partir de um mesmo ponto de origem negro-africana: “O que está em jogo aqui não é uma dissolução das diferenças raciais em uma religião universal, e sim a afirmação de uma identidade cultural, conotada positivamente, independentemente da origem real de cada um” (CAPONE, 2004, p. 139).

Nesse período, é notável uma reação de intelectuais ligados aos terreiros contra a qualificação do candomblé como folclore, defendendo, ao contrário, o candomblé como uma instituição, um culto permanente. Em 17 de março de 1974, em uma reunião ocorrida no Terreiro da Casa Branca, em Salvador, quando pais e mães-de-santo criaram a Confederação dos Cultos Afro-Brasileiros, Antônio Monteiro, idealizador da reunião e presidente do Centro Etnográfico da Bahia, dizia que o “candomblé não pode ser transposto para os tablados das festas de carnaval, transformado em folclore ou industrializado indiscriminadamente, em nome do progresso” (*apud* SANTOS, 2005, p.131; grifo nosso). Esta crítica era direcionada ao Departamento de Folclore da Prefeitura Municipal de Salvador, considerado como o órgão responsável pela transformação das manifestações culturais em atração turística. A transposição do candomblé para o carnaval significava o uso de símbolos dos orixás em blocos carnavalescos, ofendendo o sentido unicamente religioso pretendido pelas lideranças ligadas aos terreiros. O mesmo aconteceria em Pernambuco, em especial, através da incorporação do afoxé, considerado “candomblé de rua”, e do maracatu de baque virado, ao carnaval. Ambos transformados em “grupos de percussão”, livres dos “fundamentos” religiosos. Estas transformações seriam acompanhadas de apresentações das danças dos orixás realizada por bailarinos, em espaços

profanos e sem a possessão das divindades africanas. Elementos dos rituais sagrados, como as danças, as músicas, os instrumentos musicais e as vestimentas, são transformados em manifestações da cultura popular.

### **Anos 1980: democratização e políticas étnico-raciais**

Nos anos 1980, o modelo nacional-desenvolvimentista entra em colapso, acabando por encerrar os militares e deixando emergir um lento e controlado processo de abertura democrática, sempre incompleta. Segundo Negri e Cocco (2005, p. 119), a hiperinflação deste período é o sintoma de uma abertura democrática bloqueada pelo próprio modelo de construção de um Estado autoritário, ou seja, baseado, de um lado, na evolução tecnológica e corporativa da oligarquia colonial e, de outro, nas infinitas modulações do racismo e da exclusão. Segundo aqueles autores, a construção do Estado-nação no Brasil, como em toda a América Latina, baseou-se desde o início na gestão da vida dos estratos sociais excluídos e das classes subalternas através da “modulação dos fluxos de sangue, das culturas e das migrações internas e externas”.

Na transição para a década de 80, confluem e consolidam-se um conjunto de demandas na agenda política dos movimentos sociais negros, tais como: a) a necessidade de compor contra-narrativas da história das pessoas negras no Brasil; b) a atribuição de outros significados para o termo “negro” e afins; o estabelecimento de vínculo com tradições de origem africana e com outras tradições de “afro-descendentes” da chamada Diáspora Africana; c) a discussão dos quadros de identidade cultural forjados para o país e a inserção da pessoa negra, neste quadro, enquanto “afro-brasileiro”; d) a denúncia e o enfrentamento da discriminação étnico-racial.

No início da década de 80, começaram a se destacar, em diversas regiões, os Grupos de União e Consciência Negra (GRUCONs), contando, inicialmente com o apoio de setores da Igreja Católica. Juntamente com os Agentes de Pastorais Negros (APNs), cumpriram importante papel no interior, não apenas, da Igreja Católica, mas também das Igrejas Batistas e Metodistas, com a criação de Ministérios voltados para a questão racial e valorização do negro e das culturas de matriz africana. Tais setores “progressistas” ou “militantes” das igrejas cristãs estavam ligados ao associativismo urbano ou rural, ao movimento estudantil, sindical, de mulheres, de negros, de índios, aos partidos de oposição, atribuindo-se o papel de articular fé e vida, evangelho e responsabilidade social.

Em 1981, ocorreu a 1ª Conferência Mundial sobre a Tradição e a Cultura dos Orixás (COMTOC), realizada em Ilê-Ifé, na Nigéria, tendo como um dos organizadores o Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB). A COMTOC reuniu os chefes religiosos da África, da América do Norte, da América do Sul e do Caribe, com o objetivo de unificar a tradição dos orixás por meio da luta contra a fragmentação da religião africana no mundo.

Em meados da década de 80, os diversos movimentos sociais, dentre os quais estavam todas as vertentes dos movimentos sociais negros, reivindicavam a anistia política ampla e irrestrita para os cassados e exilados políticos, liberdade sindical e partidária, eleições diretas para todos os cargos políticos, liberdade de imprensa e manifestação, convocação de uma Assembléia Constituinte. Com a efetivação da liberdade de organização partidária e com a criação de novos partidos como, por exemplo, o Partido dos

Trabalhadores e o Partido Democrático Trabalhista, alguns grupos negros se organizaram no interior dos mesmos. Com esses avanços nos processos de participação política, através do fim de alguns dos entraves autoritários à participação e com o crescimento da mobilização e organização dos grupos negros, novas conquistas e avanços da questão racial se sucederam no nível do aparelho de Estado:

Tanto no Estado de São Paulo (...), onde foi eleito o governador Franco Montoro, como no Rio de Janeiro, que elegeu Leonel Brizola, fatos políticos relevantes se deram. Em São Paulo, em agosto de 1984, por reivindicação do grupo de negros do MDB, partido vitorioso em 1982, foi criado pelo Governo Estadual o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra (SILVA, 2000, p.66).

Em 1982, realizaram-se as primeiras eleições estaduais nas quais se elegeu, em São Paulo, Franco Montoro, um candidato da oposição (MDB), com fortes laços com a democracia cristã e que tinha como compromisso garantir a participação da sociedade civil na gestão estadual, através dos conselhos. Montoro nomeou, em 1983, trinta conselheiros para o Conselho Estadual da Condição Feminino (CECF). Todas as conselheiras eram mulheres brancas, fato que desencadeou um processo de mobilização de mulheres militantes do movimento negro paulista, resultando na criação do Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo e na nomeação de duas mulheres negras para o CECF. Em 1984, com base na experiência do CECF, e após muita articulação política, em especial, do grupo de negros do MDB, conseguiu-se a criação do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra. Neste mesmo ano, o Coletivo de Mulheres Negras organizou o 1º Encontro Estadual de Mulheres Negras, no qual compareceram mais de 450 pessoas. Dentre os temas tratados destacavam-se as relações com os homens negros e as mulheres brancas, a saúde, a violência, a participação política, a estética, o mercado de trabalho, a educação, a mídia e a religião.

O Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra era um colegiado constituído por militantes negros advindos da sociedade civil e representantes de diversos órgãos que cuidavam das políticas públicas do Estado de São Paulo: educação, segurança, trabalho e comunicação.

A falta de vontade política, a desconfiança e a inexperiência da burocracia para tratar com as questões relativas ao racismo em suas diversas dimensões (preconceito, discriminação e desigualdade raciais) geraram dificuldades de caráter político e operacional. Por outro lado, estas dificuldades eram reforçadas pela desconfiança dos movimentos sociais negros que continuavam a ver no Estado um oponente natural de sua causa. Porém, grandes foram os avanços que contribuíram para consolidação de instituições e cultura democráticas:

No campo da educação foi (...) importante a ação do Conselho. Inúmeras ações fizeram que as escolas estudassem a população negra de uma forma mais adequada à nossa verdadeira realidade. No setor de comunicação também se avançou bastante. Um importante encontro com os homens que cuidam da propaganda brasileira foi feito em 1986. É desse período o início de uma melhora na forma como a propaganda retrata o negro. Também neste período é editado um jornal pelo Conselho, que chegou a ter uma tiragem de meio milhão de exemplares (SILVA, 2000, p.67-68).

Em 1982, a Fundação Joaquim Nabuco organizou no Recife o 3º. Congresso Afro-brasileiro. Em 1983, foi realizada em Salvador a 2ª. COMTOC, com a participação do rei de Ejibo, cidade ioruba associada ao culto de Oxaguiã. Em 1986, em razão de divergências internas, foram organizadas duas versões da 3ª. COMTOC, uma em Ilê-Ifé, na Nigéria, outra em Nova Iorque. Em 1990, seria a vez de São Paulo.

Em 1987, as mulheres negras presentes no XI Encontro Feminista Pernambuco, em Garanhuns, manifestaram sua insatisfação com o pouco espaço dado aos seus problemas, resolvendo, então, organizar o 1º. Encontro Nacional de Mulheres Negras que ocorreu em dezembro de 1988, em Valença, no Rio de Janeiro.

Durante a década de 80, desenvolveu-se uma das mais importantes dimensões da luta negra no Brasil: a mobilização das comunidades negras rurais ou remanescentes de quilombos, espalhadas por todo o território nacional, organizando-se na luta por suas terras, suas identidades e por seus direitos humanos.

Tancredo Neves, após ser eleito Presidente da República pelo Colégio Eleitoral, decidira criar a Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, vinculada à Presidência da República, com o objetivo de esboçar um projeto de constituição que deveria servir de modelo para um grande debate constitucional. Com a morte de Tancredo, que o impediu de tomar posse como Presidente, José Sarney convocou os membros para a Comissão, que seria dirigida pelo jurista Afonso Arinos. Nenhum negro fora convocado, provocando a insatisfação e contestação da militância negra, em especial, em São Paulo. Franco Montoro intercedeu junto ao Presidente José Sarney, que nomeou, dentre outros, o professor Hélio Santos, antigo membro do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra. Diversas propostas foram incluídas no esboço constitucional feito pela comissão e depois foram aproveitadas pela Constituição de 1988.

No dia 13 de maio de 1986, em Brasília, o então presidente José Sarney comprometia-se a criar uma fundação para tratar da questão racial negra no país. A Fundação Cultural Palmares tornou-se o órgão federal, oficial, encarregado de desenvolver trabalhos específicos para Diáspora Africana brasileira. A fundação, como diz seu nome, acabou sendo criada dentro do Ministério da Cultura.

Apesar de representar um avanço efetivo, pois, pela primeira vez, havia uma instituição federal responsável pelo atendimento de demandas do “povo negro”, sua vinculação ao Ministério da Cultura expressa uma visão culturalista das relações étnico-raciais no Brasil, não incorporando as denúncias das desigualdades étnico-raciais e de sua perpetuação por meio dos processos de mobilidade social e da realização socioeconômica que começaram a surgir na década de 1980. Com o aprofundamento das demandas e do poder de reivindicação dos movimentos sociais negros como, por exemplo, os movimentos quilombolas, demonstrou-se a inviabilidade da Fundação Cultural Palmares de dar conta das necessidades e direitos da pessoa negra, ou sequer de representá-la de forma integral. Tal situação fez com que a Fundação Palmares fosse ganhando outras atribuições que conflitavam com suas competências iniciais. Por exemplo, a responsabilidade pela identificação e delimitação de áreas de remanescentes de quilombos passou a fazer parte de seu novo perfil institucional, apesar de sua localização no Ministério da Cultura, proporcionando uma interface direta e muitas vezes tensa com outros setores ministeriais como o Ministério do Desenvolvimento Agrário.

Nas eleições de 1986, a representação negra no Congresso aumentara, embora muito aquém de uma representação significativa. O caminho aberto por parlamentares como Abdias do Nascimento levou à aprovação de dispositivos propostos pelos parlamentares negros da Constituinte de 1988, ano do Centenário da Abolição, deputados Benedita da Silva, Carlos Alberto de Oliveira Caó e Paulo Paim, anunciando a natureza pluricultural e multiétnica do país (Art.215 da CF, §1º.), estabelecimento do racismo como crime inafiançável e imprescritível (Art. 5º da CF, inciso XLII), e determinando a demarcação das terras dos remanescentes de quilombos (Art. 68 da CF, Disposições Transitórias). O constituinte Carlos Alberto Caó foi eleito pelo PDT como deputado federal pelo Rio de Janeiro, de onde saiu para ocupar o cargo de Secretário do Trabalho do governo Leonel Brizola. Caó afirmava, acerca de sua emenda constitucional que considera crime inafiançável a prática de racismo, que a proposta de construção de um Estado democrático e de uma sociedade civilizada tem como um de seus centros de gravidade a superação das discriminações raciais. Num artigo publicado pelo Jornal da Constituinte, Caó afirma:

Mais do que nunca a Abolição se situa como obra inacabada, incompleta e historicamente frustrada (Jornal da Constituinte, 1987).

E noutro lugar:

Cabe, agora, à Constituinte de 1987 responder, com efetividade, a essa questão. Romper com a seqüência regular de desvios que têm afastado a sociedade, o Estado e a Nação da construção de uma democracia política, de caráter multirracial. São complexos e diversificados os interesses gerais da sociedade brasileira. Mas não podemos mais tergiversar diante da exigência histórica de conquista da cidadania pela maioria da população negra. A nova Constituição deve, assim, oferecer a base normativa para combater o racismo em nosso País (Jornal da Constituinte, 1987).

Por seu turno, o deputado federal Bernardo Cabral, relator da emenda de autoria de Caó, afirmou, após a aprovação da emenda:

(...) a Assembléia Constituinte tomou uma histórica decisão, um ato de afirmação que abre reais perspectivas de construção, em nosso país, de uma democracia pluri-racial, de um estado que incorpora definitivamente à sua estrutura de decisões a diversidade cultural, étnica e política que singulariza e caracteriza a nação brasileira (Jornal da Constituinte, 1987)

Descontada a retórica política pouco realista, fica a percepção do avanço político e histórico. A Lei 7.716/89, Lei Caó, constituiu-se em importante instrumento na luta por judicialização do racismo, apresentando-se como inequívoco avanço quando comparada à sua antecessora a Lei Afonso Arinos. A criminalização do racismo e a utilização da Lei Caó tornaram-se formas políticas importantes de visibilização e publicização do racismo e das lutas por sua erradicação. Esta estratégia viria a ser utilizada, também, contra a intolerância religiosa às religiões afro-brasileiras. Contudo, por pouco mais de uma década, o recurso judicial tornou-se e ainda é para grande parte da opinião pública, o principal, senão o único instrumento ou ação de combate ao racismo, desconhecendo a abrangência da agenda política dos movimentos sociais negros e o conjunto complexo de iniciativas levadas a efeito por vários segmentos destes movimentos, inclusive no campo das políticas públicas, acesso a direitos e democratização da política.

Apesar dos significativos avanços políticos e legais, a Lei Caó sofreu de um baixo nível de eficácia ou aplicação nos dezesseis anos de vigência. Neste mesmo período, a disposição transitória relativa às comunidades quilombolas teve sua regulamentação adiada ou vetada, não estando, até hoje, regulamentada. Estes problemas apontavam, contudo, a necessidade do aprofundamento e fortalecimento da organização política e social por iniciativa dos movimentos sociais negros.

Dos anos de 1980 em diante, constata-se a estabilização de um discurso da identidade, um discurso da emergência da diferença cultural como um dos lugares a partir dos quais seria possível opor-se a modelos de desenvolvimento descontextualizados, desterritorializados, sem lugar. Tal processo conduzirá, nos anos 90, à idéia de desenvolvimento local, na qual os projetos de desenvolvimento serão tanto mais eficazes nos contextos locais quanto mais respeitarem e dialogarem com a cultura do lugar e mediante um processo de participação dos atores mais diretamente interessados ou que seriam diretamente implicados nas ações de desenvolvimento, como forma de assegurar quer o desenvolvimento dos projetos, quer a sua sustentabilidade.

No entanto, o período pós-1980 também é caracterizado, entre os países sub-desenvolvidos e países em vias de desenvolvimento ou emergentes, por um contra-fluxo: uma retomada virulenta da lógica econômica através da hegemonia do discurso neoliberal em vários lugares do mundo. Segundo Negri e Cocco (2005, p.121), o neoliberalismo insere-se como signo dos limites estruturais do desenvolvimentismo e como tomada de consciência da necessidade de ruptura, propondo uma solução técnica para o que Fernando Henrique Cardoso teria constatado quando afirmou em janeiro de 1995: “A era Vargas acabou” (*apud* NEGRI & COCCO, 2005, p.121): o “desenvolvimentismo” e seu projeto de construção nacional foram afastados terminantemente.

A adoção de técnicas macroeconômicas de estabilização monetária e de redução da inflação torna-se o centro do debate público, representando a aceitação pragmática e tecnocrática da impossibilidade democrática: despolitizados os espaços públicos, a hiperinflação foi substituída pela dinâmica da taxa de juros, pela supervalorização das divisas nacionais e por uma aliança com os setores do capital mais avançados no processo de reestruturação (o capital financeiro e o das multinacionais de serviço). Por conseguinte, as políticas neoliberais não conseguirão construir as condições para conciliar os eventuais sucessos em termos de estabilidade monetária com um projeto capaz de emancipação democrática real e, portanto, de recomposição do social e do econômico: as decisões macro-políticas e macro-econômicas colocavam para além dos inumeráveis espaços de participação como os conselhos que se multiplicariam pelo Brasil.

### **Anos 1990: neoliberalismo, políticas públicas e desenvolvimento**

Desde meados da década de 80, a expansão da agenda social e política brasileira ia na contramão da restrição da ação política em plano internacional que se expressava no avanço paulatino de uma crítica conservadora, de matriz liberal, aos ideais de articulação entre Estado, nação e bem-estar social e nos crescentes impasses vividos pelo modelo socialista realmente existente. No Brasil, as dificuldades do processo já se apresentavam no caráter negociado da transição à democracia, abrindo espaço à recomposição de uma parcela dos grupos conservadores no interior do próprio campo democrático, conduzindo ao



avanço da lógica neoliberal no interior do discurso democrático, consolidada, no cenário nacional, com a vitória de Fernando Collor à presidência em 1989. Em consequência, os anos 1990, são marcados por um crescente cruzamento entre as agendas da democratização e da redefinição neoliberal do Estado e de sua relação com a sociedade civil e o mercado.

Uma nova tensão se estabelece na relação entre cultura e desenvolvimento. O discurso do desenvolvimento afirma, então, a necessidade de desenvolver uma cultura empreendedora, uma cultura da competição, da eficiência, da eficácia, como forma de reorganização dos laços de sociabilidade (tornado “capital social”), tanto quanto de fazer funcionar a economia e a sociedade nos novos tempos.

Experimentos “modernizantes” conduziram à retração estatal, à desregulamentação e flexibilização, levando, por seu turno, ao agravamento de praticamente todos os indicadores sociais e à banalização da injustiça social e da violência como experiências cotidianas. O discurso da “inclusão social” tornou-se, então, um insistente suplemento da retórica neoliberal, como resistência ao neoliberalismo nos interstícios e nas margens do discurso dominante da hegemonia privatista, forçada a negociar sua legitimidade, em face à discrepância entre suas promessas e suas realizações em quase todo o mundo.

Por um lado, a inclusão devia efetivar-se, segundo os discursos da terceira via, pela crítica ao Estado intervencionista e pela adoção de políticas sociais focalizadas, compensatórias, cheias de condicionalidades e focadas no indivíduo ou na família. Por outro lado, a inclusão veio a ser associada ao discurso da cidadania, pensada numa abordagem republicana, enfatizando a *unidade* do Povo-Nação e suas exigências de *virtudes cívicas participativas* como critério para o acesso à comunidade política, entrando, assim, em tensão com a crescente representação da sociedade como calcada numa pluralidade de grupos e identidades não homogeneizáveis, com agendas, características e demandas não redutíveis às expressões dominantes do Estado, do Povo e da Nação.

Diante da retórica neoliberal, grande parte da população continuou a apoiar políticas sociais nas áreas de saúde, educação, assistência social, emprego e renda. Diante das tensões, pressões, ameaças e deslocamentos resultantes dos processos de globalização e regionalização em suas formas contemporâneas, as expressões culturais e institucionais da “nação” continuam a atrair a lealdade e o compromisso dos cidadãos. Apesar do ataque reformista ao Estado, o alvo das demandas e expectativas de garantia e ampliação de direitos continua dirigido ao Estado (BURITY, 2006).

Com os anos de 1990, inicia-se, também, um período em que grandes organismos internacionais, seja pela pressão dos movimentos ambientalistas, da identidade e da diferença, seja pela avaliação feita acerca dos inúmeros desvios ou fracassos que as propostas de reforma do Estado, de ajuste estrutural, etc., causaram nos países ditos atrasados, rearticulam seus discursos sobre desenvolvimento. Por exemplo, organismos como Banco Mundial, o Banco Interamericano de Desenvolvimento e instituições das Nações Unidas, tentam uma redefinição da idéia neoliberal de desenvolvimento. Em vista de resultados econômicos conseguidos pelos países chamados Tigres Asiáticos, no qual valores que correspondiam à herança confuciana dessas sociedades teriam um papel fundamental na consolidação das reformas econômicas e institucionais empreendidas, a cultura apareceria, então, como um sinal incontornável de singularidade, a sugerir uma multiplicidade de caminhos para o desenvolvimento.

A crescente importância e influência que as indústrias culturais passam a ter nas sociedades contemporâneas, e as indústrias culturais nesse sentido não apenas pensadas como produção de discursos e de representações sobre a realidade, mas como ramo do negócio que constituem setores organizados da economia e do mercado de trabalho, produzindo uma parcela do fluxo de renda dos países, também será fato decisivo. Ademais uma indústria do lazer e do turismo passa, crescentemente, a se conectar com a idéia de identificar lugares, equipamentos públicos, eventos, personalidades da cultura dos lugares como forma de atrair o turista, gerar emprego e renda, etc. Propõe-se, então, como uma das maneiras de promover inclusão social o estímulo a grupos culturais locais, a partir de espaços urbanos, por exemplo, ou mesmo de contextos não-urbanos, e a profissionalização desses grupos, integrando-os no mercado.

Neste processo de valorização do papel das políticas culturais para o desenvolvimento, as iniciativas de muitos atores da sociedade civil e de alguns governos no sentido de ressaltarem a importância dos condicionantes culturais ou das demandas articuladas por movimentos culturais e sociais, ou de formulação de políticas culturais democráticas e valorizadoras das diferenças, são contrabalançadas pela indiferença às demandas desses movimentos ou pelo uso manipulatório, instrumental, de manifestações ou valores culturais. Os grandes organismos multilaterais abrem-se à agenda cultural em suas ações, subordinando-a à lógica do mercado ou partindo do princípio de que seja necessária ou desejável uma convergência entre o mercado e a cultura, transformada em capital social ou capital humano. Ademais, representações etnocêntricas, autoritárias e oficialistas herdadas dos discursos fundadores da identidade nacional, reproduzidas acriticamente por muitos desses atores, seja da sociedade civil, seja governamentais (à esquerda ou à direita) levam à valorização de narrativas produtoras de subalternização ou de reforço de estereótipos contra grupos, regiões e identidades historicamente marginalizadas. É o caso da glorificação da “mistura étnica” brasileira, retraduzida como riqueza de nossa “diversidade”, que é incorporada de forma perversa a discursos do multiculturalismo e da justiça nas políticas culturais, nos vários níveis de governo, deslegitimando as afirmações mais fortes e diferencialistas de grupos subalternos.

A partir da segunda metade da década de 1990, um novo impulso foi dado à questão étnico-racial, sobretudo a partir do governo Fernando Henrique Cardoso.

Em 1995, por conta do tricentenário de morte de Zumbi, os movimentos sociais negros organizaram um grande ato público, o maior dos últimos trinta anos para celebrar a imortalidade de Zumbi e reivindicar políticas públicas para a população negra. O evento denominado *Marcha a Brasília: pela cidadania e a vida*. Na oportunidade foi entregue ao Presidente da República Fernando Henrique Cardoso, um documento detalhando as principais necessidades da população negra, e sugerindo formas de intervir nessas questões. A criação, por decreto presidencial, de um Grupo de Trabalho Interministerial de Valorização da População Negra (GTI População Negra), ligado ao Ministério da Justiça, é consequência dessa mobilização nacional. A proposta surgiu no governo a partir da articulação de setores dos movimentos sociais negros que demandavam uma ação mais incisiva do governo federal no estabelecimento de políticas públicas para população negra que não fossem restritas às questões culturais. Paralelamente à instalação do GTI População Negra, foi lançado pelo Ministério da Justiça o primeiro Programa Nacional dos Direitos Humanos (I PNDH) que continha um tópico destinado à população negra, no qual se propunha a conquista efetiva da igualdade de oportunidades (IPEA, 2003, p.75).

## Identidade negra e candomblé nas políticas públicas

Nesse contexto, os movimentos sociais negros incorporam em suas narrativas políticas as comunidades religiosas de matriz africana como parte relevante das lutas históricas de emancipação negro-africana no Brasil, um mito de origem que define uma ancestralidade difusa. A identidade “afro-popular” ou “negro-africana” implica a equivalência entre as diversas identidades sociais, políticas ou religiosas, do campo afro-brasileiro, e nesse caso o inimigo global a ser enfrentado passa a ser muito menos evidente.

Na versão mais forte destas relações de equivalência, o candomblé é advogado como a religião oficial do povo negro, para além do qual só há branqueamento cultural ou biológico. Em sua versão mais fraca, afirma-se apenas a aliança contingente, ainda que imprescindível, entre vítimas de um mesmo sistema racista, ainda que sem um vínculo necessário entre “negritude” e “africanidade”. A ancestralidade, como relação entre “negritude/africanidade”, se converte em lugar de uma tensão inerradicável em que cada termo absorve e, ao mesmo tempo, expulsa o outro. Essa tensão é o que assegura o caráter político do campo “afro-brasileiro”, a pluralidade de encarnações da “ancestralidade” que não conduzem a nenhuma reconciliação ou justaposição final dos dois pólos.

A luta das religiões afro-brasileiras, em especial o candomblé, contra a intolerância religiosa ou em favor da liberdade religiosa, como parte da luta hegemônica pela liderança do processo de dessincretização do campo religioso, é articulada, assim, à luta dos movimentos sociais negros contra o racismo anti-negro. O esgotamento do padrão sincrético-hierárquico<sup>3</sup> entra, então, em ressonância com a crise do “mito da democracia racial” como dispositivo de acomodação dos conflitos étnico-raciais que passam, então, ao debate público (cf. SALES JR., 2006a).

O componente de africanização é reforçado, pois, por um discurso de afirmação identitária do “povo negro” que traça uma fronteira no interior da qual relações podem se compor diretamente para formar uma nova relação mais “extensa”, ou os poderes podem se compor diretamente para constituir um poder, uma potência mais “intensa” (DELEUZE, 2002, p. 131). Estabelece-se uma relação de afinidade entre as categorias de “africanidade” e “negritude” que são rearticuladas nas agendas públicas.

A centralidade do candomblé neste processo dá-se em razão do papel desempenhado por esta modalidade do campo religioso afro-brasileiro na estruturação deste campo e da identidade política do “povo negro”, conforme defendida por diversos segmentos dos movimentos sociais negros na agenda das políticas de ações afirmativas, participando, assim, da reconfiguração do campo religioso e de seus vínculos com a esfera pública.

Por seu turno, em sua luta contra-hegemônica, os movimentos sociais negros buscam postular uma unidade de base do “mundo negro” que inclua não só a Diáspora, mas os diferentes povos africanos. Essa vocação foi encarnada nas comunidades religiosas que preservaram “os sistemas simbólicos e rituais que elas herdaram”:

Como o negro no Brasil é evidentemente um mestiço, fruto de diferentes contatos culturais, acaba-se buscando os elementos comuns aos diferentes cultos religiosos de origem africana, “a analogia de seus conteúdos estruturais básicos comuns e a continuidade – com saltos e vazios – de um

sistema que inovou elementos essenciais de uma herança mística ancestral”. (...) (CAPONE, 2004, p.315).

A evocação de uma “africanidade” vaga dá-se como tentativa de sobrepujar a ambigüidade das identidades étnico-raciais. As comunidades religiosas tradicionais tornam-se fonte “pura” de autenticidade, pontos de nucleação em uma ancestralidade africana difusa. Naqueles pontos singulares, condensam-se e cristalizam-se elementos antes fluidos e difusos, pontos que são gérmenes “ancestrais” a partir dos quais a “africanidade” pode irradiar-se para além da esfera religiosa: formam-se como “centros organizadores de resistência cultural” na filosofia, na literatura, na música, na dança, nas artes plásticas, na organização social.. Noções religiosas como a de “ancestralidade”, de “axé”, dentre outras, perdem seu sentido meramente particular e se convertem nos nomes da totalidade.

Através da “ancestralidade difusa”, todos os pontos do campo social relacionam-se com aqueles centros mesmo sem um vínculo local, ritual ou iniciático, formando aquilo que Laclau (2006) chama de *cadeia de equivalência*. Na “africanização”, o campo social comporta-se como um todo, como se cada elemento estivesse “informado” do estado do conjunto: a “africanização” integra as diversas práticas (religiosas ou não) como pontos singulares numa “série integral” de sentidos, vetores tangentes à linha de força dos discursos políticos que atravessa o campo social.

Uma ancestralidade comum, mesmo que difusa, é o que estabelecerá uma relação de solidariedade entre o “povo negro” e o “povo de axé”, ainda que sem um vínculo iniciático ou ritual. Ancestralidade comum que os faz alvos de modalidades distintas das mesmas práticas racistas contra, de um lado, características físicas aparentes, e, de outro, elementos culturais. Ou seja, um adepto, ainda que branco, de um culto de matriz africana seria objeto de discriminação por sua “crença”, assim como uma pessoa negra por sua “cor”. Existe, pois, um vínculo originário, ainda que contingente e perdido, entre “cor” e “crença” e revelado pelas próprias práticas discriminatórias.

Desta forma, ao estabelecer relações e categorias de equivalência, a agenda “negra” constitui-se da conjunção de duas estratégias políticas distintas: de um lado, a valorização da religião afro-brasileira como patrimônio histórico e cultural regional, nacional e, mesmo, internacional, *diaspórica*, considerada parte de uma política de reparação ou de promoção da igualdade racial; por outro lado, a luta contra a intolerância religiosa, considerada como uma modalidade da discriminação étnico-racial.

A primeira estratégia parece conduzir à consolidação de uma rede anti-racista transnacional, pan-africana. A referência à África permitirá articular as agendas nos diferentes contextos global, nacional e local. Por exemplo, como veremos adiante, na adesão da delegação negra brasileira à demanda africana pela *reparação*, ao mesmo tempo em que se afirma como patrimônio próprio da história e cultura brasileira (esta articulação de um duplo pertencimento é expressa no hífen da cultura “afro-brasileira”: trata-se de uma modalidade brasileira da “cultura africana” ou uma modalidade africana da “cultura brasileira”?). Esta estratégia apresenta uma versão secularizada e pública da reverência à ancestralidade dos e nos cultos religiosos de matriz africana. A própria utilização recorrente do termo “matriz africana” nos discursos oficiais ou não oficiais, escritos ou orais, públicos ou privados marca a referência (e a reverência) à “origem”, à “memória”, à “ancestralidade” como valor importante na constituição das identidades sociais, na formulação das demandas políticas e na legitimação da agenda pública resultante destes processos.

A segunda estratégia torna os ataques contra as “religiões de matriz africana” equivalentes ao racismo anti-negro. Com tais estratégias os militantes religiosos afro-brasileiros passam a transitar nos espaços (sociais e políticos) abertos pelos movimentos sociais negros, utilizando os recursos organizacionais e o poder de mobilização construídos historicamente, e acionando os dispositivos legais e políticos de combate à discriminação étnico-racial contra as práticas de intolerância religiosa.

Tais estratégias, porém, dificultam a articulação e mobilização de religiões como a umbanda, em especial, a umbanda branca, porquanto, a subordinação da intolerância religiosa como modalidade da discriminação anti-negro torna-se inconveniente para religiões com grandes contingentes de pessoas brancas como o kardecismo e a umbanda branca. Ademais, a estratégia de preservação do patrimônio ou da tradição não contempla, respectivamente, os terreiros novos ou os centros de religião afro-brasileira que nunca zelaram pela tradição. Um seguidor da umbanda está longe destas preocupações. Tais estratégias são decorrentes, pois, da hegemonia do candomblé na articulação do campo religioso afro-brasileiro, num contexto de crise do padrão sincrético brasileiro.

Por outro lado, uma identificação na opinião pública nacional entre os movimentos sociais negros e o campo religioso afro-brasileiro vem acompanhada de uma maior resistência de amplos setores “cristãos”, católicos ou evangélicos, onde está a maior parte da população negra, àqueles movimentos, com conseqüente perda do poder de mobilização social em torno da agenda negra. Há, da parte desta, uma evidente identificação com uma posição política minoritária. Ainda assim, aquele poder de mobilização é maior na Bahia do que em Pernambuco, haja vista a importância histórica que a cultura “negra” e o candomblé têm tido na constituição da identidade baiana. Ademais, como veremos, o contingente de negros e de candomblecistas é bem maior na Bahia que em Pernambuco.

Contudo, em ambos os estados, grande parte daquele poder de mobilização social está ligada às manifestações culturais, em especial, às musicais, desde que “laicizadas”. Talvez, por isso mesmo, haja uma forte pressão para que as religiões afro-brasileiras sejam abordadas como uma “expressão cultural Afro”, manifestação da cultura popular, como, por exemplo, nas oferendas a Iemanjá nos rituais de passagem de ano, na estilização artística das danças e dos ritmos “afro”. Não sem resistência daqueles setores, em especial, ligados aos terreiros que denunciam tal tendência como processo de profanação, banalização e reificação do sagrado pela indústria cultural.

Em outras palavras, a estratégia de incorporação dos terreiros às políticas culturais impõe-se como limite não as transformar em mercadorias da indústria cultural. Segundo estes discursos, pode-se pôr em suspenso (nas políticas de preservação cultural e histórica), mas não eliminar (como na indústria cultural) o conteúdo sagrado dos elementos rituais e simbólicos dos terreiros: são patrimônio histórico e cultural enquanto patrimônio religioso.

Ademais, a articulação da “africanidade” à agenda pública da “negritude” nas ações afirmativas corresponde a uma articulação, não sem tensão, do discurso da tradição (e de sua preservação) com um discurso do desenvolvimento, oscilando entre as retóricas da autenticidade (nas quais o “negro” afirma sua diferença, como “povo negro”) e do reconhecimento (em que o “negro” busca ser aceito como igual, como “cidadão brasileiro”).

## Referências

- BURITY, Joanildo A. **Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil**. Recife: Editora Massangana/ FUNDAJ, 2006.
- CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2004.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- IPEA. **Boletim de Políticas Sociais - acompanhamento e análise nº 7**, Brasília: IPEA, 2003.
- JORNAL DA CONSTITUINTE**. Brasília, DF, 1987.
- LACLAU, Ernesto. *Inclusão, exclusão e a construção de identidades*. In: BURITY, Joanildo e AMARAL JR., Aécio (orgs.). **Inclusão social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social**. São Paulo: Annablume, 2006.
- NEGRI, Antonio & COCCO, Giuseppe. **Glob(AL): Biopoder e luta em uma América Latina Globalizada**. São Paulo: Record, 2005.
- SALES JR., Ronaldo L. de. **Raça e Justiça: o mito da democracia racial e racismo institucional no fluxo de justiça**. Recife: UFPE, 2006a
- \_\_\_\_\_. Democracia Racial: o não-dito racista. São Paulo: **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, v.18, n.2, 2006b.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Poder da Cultura e a Cultura do Poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005.
- SILVA JR., Hédio. Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa: a lei como obstáculo e como instrumento dos direitos e interesses do povo negro. In HUNTLEY, Lynn, GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (Orgs) **Tirando a Máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

## **ABSTRACT**

### ***Politics of Ancestry: blackness and “africaness” in the public sphere***

*Black social movements incorporate in their political narratives the religious communities of African origin, with their myth of origin that defines a diffuse ancestry, as a relevant part of the historic struggles for emancipation of black-African emancipation in Brazil. The "black-African" identity implies equivalence between the diverse social, political and religious identities in the Afro-Brazilian field. Ancestry, as relationship between "blackness/africaness", is transformed in place of an ineradicable tension. The "black" agenda constitutes the conjunction of two political strategies: a) the valorization of the Afro-Brazilian religion as historical, regional cultural, national and international patrimony, considered part of a politics of reparation or of the promotion of the racial equality; b) the fight against the religious intolerance, taken as a form of ethnic-racial discrimination.*

**Keywords:** *ethnic-racial relationships, black social movements, public policies.*

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Este artigo é resultante da pesquisa "Políticas da Ancestralidade: negritude e africanidade nas políticas públicas em Pernambuco e Bahia", realizada na FUNDAJ, onde o autor foi professor visitante, e apoiada por bolsa de pesquisador da FACEPE.

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia, professor da Unidade Acadêmica de Sociologia da Universidade Federal de Campina Grande. E-mail: <ronaldo.sales@gmail.com>

<sup>3</sup> O sincretismo é tido como uma modalidade da integração subordinada, na qual, não apenas o grupo subordinado se adapta à ordem, mas esta também se transforma para absorver o grupo antagônico. Ou seja, o sincretismo não é um processo unidirecional.