

RESUMO

Para compreender o processo permanente de elaboração da identidade negra neste país africano da Bahia, é necessário, sobretudo, não esquecer o cordão umbilical pelo qual os baianos acreditam estar ligados à África. Ao longo da história, depois do tempo da escravidão, este mito fundador dos negros da Bahia se adapta, se transforma, muda suas máscaras e seus hábitos para desempenhar o papel mágico de um espantalho que afasta a tentação, aliás sempre proposta pelas elites brancas, de aceitar a idéia segundo a qual os negros brasileiros seriam um simples produto da sociedade escravista luso-tropical. Para esses negros da Bahia, é necessário estabelecer suas raízes antes e fora da escravidão. Assim, o tempo e o lugar da liberdade original não podem estar dentro do Brasil. Utopia, anacronismo, pouco importa, esse refugio da herança cultural da escravidão é o núcleo duro da identidade negra baiana. Esta utopia identitária fundamenta-se em uma constante evocação e reelaboração das matrizes culturais africanas, o que só é possível graças às comunidades religiosas do Candomblé, verdadeiros arquivos da memória africana na Bahia.

Palavras-chave: Identidade negra – Cidadania negra – Memória e História Afro-Brasileira

ABSTRACT

To understand the permanent process of elaboration of the Afrodescendant identity in this African country of Bahia, it is necessary, above all, not to forget the umbilical cord through which Bahians believe to be connected to África. Along history, after the slavery times, this founder myth of the Afro-descendants of Bahia adapts, transforms, changes its masks and its habits to perform the magic role of a scarecrow that keeps away the temptation, always proposed by the white elite, of accepting the idea according to which the Brazilian Afro-descendants would be a simple product of the slaving Portuguese/Brazilian-tropical society. For these afro-descendants of Bahia, it is necessary to establish their roots before and outside slavery. This way, the time and place of original freedom can not be inside Brazil. Utopia, anachronism, it does not matter much, this refugee of the cultural heritage of slavery is the hard nucleus of the Bahian Afro-descendant identity. This identifying utopia bases itself on a constant evocation and re-elaboration of the African cultural matrixes, what is only possible thanks to the religious communities of Candomblé, true archives of the African memory in Bahia.

Key words: Afro-descendant Identity – Afro-descendant Citizenship – Afro-Brazilian Memory and History

Doutor em História pela Université de Paris IV – Sorbonne. Professor do Departamento de História e ex-diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. Atual presidente da Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura. Endereço para correspondência: SBN Qd.02, Ed. Central Brasília, bloco F, 1º Subsolo – 70.040.904 Brasília-DF. E-mail: ubiratan.castro@palmares.gov.br Website: <http://www.palmares.gov.br>

A utopia africana

Para compreender o processo permanente de elaboração da identidade negra neste país africano da Bahia, é necessário, sobretudo, não esquecer o cordão umbilical pelo qual os baianos acreditam estar ligados à África. Ao longo da história, depois do tempo da escravidão, este mito fundador dos negros da Bahia se adapta, se transforma, muda suas máscaras e seus hábitos para desempenhar o papel mágico de um espantalho que afasta a tentação, aliás sempre proposta pelas elites brancas, de aceitar a idéia segundo a qual os negros brasileiros seriam um simples produto da sociedade escravista luso-tropical. Para esses negros da Bahia, é necessário estabelecer suas raízes antes e fora da escravidão. Assim, o tempo e o lugar da liberdade original não podem estar dentro do Brasil. Utopia, anacronismo, pouco importa, esse refúgio da herança cultural da escravidão é o núcleo duro da identidade negra baiana. 1

Essas tentações são especialmente apresentadas durante as conjunturas de mudança acelerada dos termos de integração do Brasil em uma economia mundial, durante as quais foram registradas algumas medidas importantes para a modernização da sociedade brasileira e, por consequência, das relações raciais no país. Entretanto, o fracasso de todas as sinceras tentativas de desenvolvimento das novas identidades negras nessas conjunturas de modernização explica o retorno dos movimentos de afirmação do negro à tradição africana, tal como ela é preservada dentro das comunidades religiosas.

Os Nagôs e os Sabinos: a formação do Estado Nacional Brasileiro

Por volta do fim do século XVIII, no início do século XIX, o Ocidente foi sacudido pela primeira vaga de revoluções liberais, desencadeadas pela independência dos Estados Unidos da América, pela Revolução Francesa, pela Revolução dos Negros do Haiti, e pelas Revoluções produzidas pela expansão napoleônica na Europa, e pelo desmoronamento do Império de Portugal. Dentro desse novo momento da mundialização, fundado sobre o ?livre comércio? e sobre a universalização dos direitos do homem, dois desafios se apresentaram para a sociedade escravista brasileira: o fim do pacto colonial com a metrópole portuguesa e o fim do tráfico de escravos africanos.

No que diz respeito ao primeiro desafio, foi necessário às elites coloniais formarem um estado independente, com novas instituições, com uma ideologia nacional e com novos critérios de enquadramento dos povos habitantes do território do novo estado americano. Dentro dessa nova nação, quem seriam os brasileiros? As minorias de ?brancos portugueses e de brancos da terra? ao lado da maioria de escravos africanos, escravos crioulos, de pretos e pardos libertos e livres? Um novo regime político, ainda que exaltando um liberalismo semeado por todos os lugares, seria capaz de aceitar a universalização dos direitos de cidadania em benefício das pessoas de cor? A Revolução Francesa, ela mesma, não foi capaz de aceitar as reivindicações de Vicent Ogé para o alargamento dos direitos de cidadania para os negros de São Domingos – esta é a origem da Revolução Negra Haitiana. Da mesma maneira no Brasil, os independentes tiveram necessidade de pessoas de cor para carregar os fuzis, mas não os incorporaram como negros cidadãos.

Neste quadro muito estreito de escolha, as populações negras da Bahia se dividiram em dois movimentos. Os negros nascidos no Brasil, chamados na época de crioulos – libertos, escravos e negros livres – escolheram o caminho da participação no processo de formação do estado nacional, reclamando para eles uma nova identidade nacional, assim como na América Espanhola, sob o impulso do movimento bolivariano. Segundo o barão de Aramaré, um general baiano, estes negros eram pessoas sem pátria, que desejavam fazer um a seu modo, contra aquela dos descendentes dos portugueses, verdadeiros brasileiros. Esta massa crioula constituiu a base armada das revoltas e dos levantes populares, desde a Revolução dos Búzios, em 1798, até 1838, por ocasião do aniquilamento da revolução federalista chamada Sabinada. O saldo dessa participação política foi muito negativo: a manutenção da escravidão negra, a exclusão política pela adoção do voto censitário e o reforço da discriminação contra os negros segundo o critério da cor da pele. Em lugar de uma república liberal, eles viram se afirmar um Império Brasileiro escravista. Abatidos, humilhados, esses negros brasileiros fracassaram nos seus propósitos de afirmação de uma identidade brasileira plena, a seu modo.

Os negros nascidos na África, escravos e libertos, rechaçados por todos, brancos e negros brasileiros, foram estimulados a empreender várias revoluções escravas. De 1811 até 1835, por ocasião do levante dos africanos islamizados chamados de Malês, suas esperanças foram renovadas. Para esses revolucionários, não estava em questão a criação de um novo Estado Americano mas, simplesmente, a superação do estatuto da escravidão e a colocação, em seu lugar, de um estado negro fundado sobre as tradições africanas. Derrotados como os outros, eles guardaram ao menos a honra do bom combatente. A propósito desses combatentes, foi formado o mito da resistência africana, com um forte apelo identitário.

A Abolição e a República

No final do século XIX, tempo do cientificismo e do imperialismo, as elites brasileiras propuseram, mais uma vez, a modernização da sociedade brasileira. O Brasil era o último país escravista do Ocidente e a única monarquia na América. Era necessário então abolir a escravidão e proclamar a república. E os negros brasileiros, que pensavam eles? Abolição, sim, mas com o direito a terra e ao trabalho. República sim, mas com a ampliação dos direitos de cidadania para todos os brasileiros. Para miséria deles, foram considerados pelos republicanos positivistas como pouco civilizados para o trabalho qualificado e para a liberdade. Assim, o novo regime republicano brasileiro decidiu pela substituição da mão-de-obra escrava pela mão de obra livre pela via da imigração européia. No que diz respeito aos direitos de cidadania, a Constituição de 1891 decidiu pela incapacidade política da maioria negra, recentemente saída da escravidão, excluindo-os do direito ao voto sobre o pretexto do analfabetismo. Era ainda uma questão de cultura! Existiam no Brasil pessoas civilizadas e outras bárbaras. Esta república constituiu então uma espécie de colonialismo interno pelo qual os verdadeiros brasileiros seriam aqueles que guardariam, dentro da sua cultura, os traços construtivos da civilização européia.

Era o tempo de civilizar os bárbaros a tiros de fuzis. Essa nova ordem foi finalmente imposta em 1897, quando o Exército brasileiro, sob o comando da esquerda republicana, exterminou o arraial baiano de Canudos, e decapitou milhares de camponeses negros e mestiços, considerados culpados de barbarismo, resistência à modernidade, monarquismo, etc... Ainda no território do massacre, o coronel Dantas Barreto escreveu à família dizendo que ele estava impaciente para retornar à civilização – Rio de Janeiro – porque ele estava, por muito tempo, entre os Tuaregs, no deserto, de fato naquele fim de mundo que era o interior da Bahia? Depois dessa derrota, todos os movimentos negros de integração política fracassaram: os negros republicanos, a guarda negra monárquica e mesmo o Partido Operário Democrático da Bahia, dirigido por antigos negros abolicionistas.

Na experimentação de um papel colonizador, as elites brasileiras e sua república adotaram as idéias racistas, desenvolvidas na Europa, sob o rótulo da modernidade científica. Produziram um sistema de representações que se dizia científico, no qual os negros da Bahia e suas tradições africanas foram enquadrados em uma classificação inferior enquanto raça negra africana, portadora de uma cultura selvagem, um perigo potencial à civilização. Era necessário então, segundo esses cientistas do racismo, compreender as diferenças culturais das etnias africanas representadas na Bahia, entender todos os perigos ocultos que eles poderiam aportar contra a civilização e contra a república e contra a ordem republicana. Esse barbarismo era muito mais perigoso porque estava disfarçado em práticas religiosas, ou em manifestações folclóricas. A Faculdade de Medicina da Bahia foi um dos centros mais prestigiados no Brasil, nos domínios da Medicina Legal, da criminologia, da Antropologia Criminal. Nessa instituição foram produzidos os critérios da racialização do povo baiano. Era o tempo da Antropologia de Nina Rodrigues.

Da teoria à prática, o novo regime passou então a considerar toda manifestação pública da cultura negra de origem africana como uma vergonha para o Brasil civilizado. A capoeira foi então declarada como contravenção criminal, assim como a religião africana – o Candomblé. Os grupos de carnaval formados por negros, que desfilavam na rua com motivos africanos – a coroação do rei Ménélik da Etiópia, por exemplo – foram proibidos pela polícia. Não estavam em questão fazer a Bahia parecer com a África.

É assim que os negros da Bahia, para salvar suas identidades, se refugiaram na africanidade originária. Apesar das expedições punitivas da polícia, os candomblés resistiram. Apesar das dificuldades, os intelectuais negros, tal como o Prof. Martiniano Bonfim, estabeleceram contato direto com os Agoudas da Costa Ocidental Africana. A pureza africana constitui então o núcleo duro da resistência negra contra o colonialismo interno. Manoel Querino, um antigo abolicionista, desenvolve as proposições sobre o papel do “colono negro” na formação do Brasil. Segundo ele, a honra dos negros brasileiros seria a sua africanidade, porque o colono negro tinha trazido para o Brasil todas as virtudes do trabalho, da disciplina, da sociabilidade, da espiritualidade, da força civilizatória. Os portugueses, ao contrário, aportaram para o país o resto de suas civilizações, os condenados pela justiça, a violência da conquista, a preguiça dos senhores de escravos.

A democracia Racial.

Depois dos anos 30 do século XX, em seguida a revolução que propôs a modernização do velho Brasil republicano, mais uma vez a questão racial estava no centro da questão nacional brasileira. Os imperativos da industrialização e o surgimento de uma nova classe operária exigiam um novo enquadramento das classes populares no Brasil. Quem são os brasileiros? É sempre a mesma questão! Um novo paradigma, aquele da democracia racial brasileira, substitui o racismo científico de outrora.

Este novo choque de modernidade impôs as elites brasileiras um grande desafio: como integrar as massas dentro de um processo de desenvolvimento, sem os riscos da revolução social e fracionamento do tecido social, levando em conta a diversidade racial da população? Os dois grandes modelos propostos ao mundo, justamente após a segunda Guerra Mundial, eram, de um lado a revolução e o comunismo soviético e, do outro lado, a democracia americana, marcada pela segregação e conflitos raciais permanentes. Como então enquadrar as massas sem perder o controle? Contra o perigo revolucionário, é colocada em ação uma dinâmica social centrada sobre a mensagem de união nacional à procura do desenvolvimento econômico, sob controle do estado populista, interposto entre os burgueses e os operários para amortecer a luta de classes.

No que respeita à população negra, viu-se o estabelecimento sólido de uma ideologia nacional, em que um dos elementos constitutivos era a negação da questão racial. Este novo conceito se apoiava sob a convergência de duas fortes correntes teóricas, da direita e da esquerda. Inicialmente, o desenvolvimento do marxismo como instrumento de análise e ação política, a partir da obra de Caio Prado Jr., recolocara a questão racial no domínio da história da escravidão colonial, nos termos da expansão do capitalismo centrado na Europa e depois nos Estados Unidos. De fato, a questão racial seria amplamente secundária, pois os descendentes dos antigos escravos são hoje os explorados sob o capitalismo contemporâneo. Do antigo sistema de exploração, restam alguns traços secundários, no domínio da cultura de fato um epifenômeno da superestrutura social. O verdadeiro problema do povo seria sua consciência de classe, o instrumento necessário para o início da revolução social e não as identidades fundadas sobre algumas permanências culturais. Esta tradição está enraizada no pensamento de esquerda no Brasil. É a convicção de que a questão racial e as identidades que aí decorrem são questões externas ao Brasil, uma espécie de exportação malvada ou desastrosa de um problema que não interessa senão aos Estados Unidos, e cuja evocação no Brasil somente pode acarretar o fracionamento do proletariado brasileiro.

Do lado da direita, a obra de Gilberto Freyre lança as bases da negação da questão racial no Brasil pela afirmação da democracia racial contemporânea, resultado histórico da adaptação da sociedade patriarcal portuguesa aos trópicos. A apologia da mestiçagem das três raças, do branco, do índio e do negro foi tomada como ideologia de estado para demonstrar e desenvolvimento harmônico do povo brasileiro, um “povo novo” dentro da versão contemporânea apresentada por Darci Ribeiro. Segundo Gilberto Freyre, estava se estabelecendo no Brasil um tipo

?meta racial? denominado ?moreno?. Uma vez que não havia uma prática de segregação de raças como nos Estados Unidos, a questão racial não aparecia na classificação dos problemas brasileiros. O racismo seria então uma questão americana, e os brasileiros, em seu subdesenvolvimento, deveriam ser muito orgulhosos de terem superado um problema que sempre constrange os ricos americanos.

Para os movimentos negros brasileiros, o grande obstáculo à formação das identidades negras, autônomas e anti-racistas, foi a deportação da questão racial do imaginário brasileiro. Racismo era coisa de estrangeiro, de americano. Diz-se hoje que o pior do racismo brasileiro é crer e fazer crer que não existe racismo no Brasil. Em um cenário contemporâneo de mundialização da cultura e da informação, em que se tornam possíveis as trocas entre vários movimentos negros no mundo, este obstáculo não chega a ser superado. Apesar do surgimento e da estabilização de novas identidades e de práticas sociais formadas dentro destes contatos, do panafricanismo, do black power, do reggae, do hip hop, tudo termina sendo reduzido a uma escala de efêmeros acontecimentos da moda internacional, igualmente estrangeiros em relação ao Brasil.

O único refúgio dos movimentos negros na Bahia para a afirmação de sua identidade, para além da sua herança da sociedade escravista da Bahia, é a tradição africana, guardada com cuidado pelas comunidades religiosas do candomblé. Ninguém ousa dizer que o candomblé, cada um cultivando suas raízes africanas específicas ? suas nações, seja estrangeiro na Bahia. Isto explica o fato de que, desde a experiência política e cultural de Edison Carneiro sob a ditadura do Estado Novo em 1937, até os movimentos de esquerda negra contemporânea, inspirados por ?atualizações? à la Gramsci e Thompson, todos esses marxistas negros procuram dentro do candomblé o relicário de sua identidades ancestrais. Esta co-habitação necessária entre o materialismo e o candomblé produziu a deliciosa excentricidade cultura que Jorge Amado chamava ?materialismo? mágico.

Os suportes materiais da Utopia

Assim, ao longo da história do Brasil independente, as comunidades formadas por homens e mulheres muito pobres, colocados em regiões negras nos subúrbios da cidade, todos submetidos ao peso do racismo, foram capazes de constituir um lugar da memória africana. Como isto foi possível? Os que crêem respondem logo em seguida: é o poder dos Orixás!. Os menos crentes estão sempre em condição de afirmar que as características das religiões africanas. Fundadas sobre os cultos dos ancestrais, têm necessidade guardar na memória coletiva toda a ambiência cultural originária, sem a qual os orixás não teriam sentido. Isto explica o empenho dessas comunidades na preservação das tradições africanas, da língua Yorubá e da recusa à nacionalização do candomblé, tal como ocorreu com a Umbanda.

As razões religiosas, somente, não explicam totalmente o fenômeno da preservação da memória africana. O Candomblé, como aliás as outras tradições, foi atacado por todos os choques da modernidade, e também obrigado a toda sorte de adaptação para assegurar a solidariedade interna nas comunidades. Teve igualmente que estabelecer as negociações e as trocas com ?os outros?, os clientes, os que procuram no Candomblé socorros e cuidados materiais e espirituais. Como fazer para impedir que as adaptações sucessivas não resultem em um tipo de deformação da tradição originária e, por consequência, o enfraquecimento desses lugares de memória, sés e bastiões de nossa identidade negra baiana?

Ao longo dos anos, as pessoas do candomblé desenvolveram estratégias para assegurar a sobrevivência das comunidades e, ao mesmo tempo, para a consolidação desse corpus de memória. Antes de mais nada, era necessário manter o contato permanente com a ?fonte?, com o fundamento, com a África. Durante a escravidão, assim como a aranha, o tráfico transatlântico de escravos teceu sua teia de conexões entre as duas bordas do Atlântico, um verdadeiro e complexo território de terras e de águas pelo qual circularam homens e mulheres, com seus bens, seus poderes e seus saberes. Este foi o fluxo e refluxo da Bahia para o Golfo de Benin, de que nos falou Pierre Verger, que ocorreu por meio do transporte de pessoas. Isso tornou possível um sistema de circulação de mercadorias, compreendendo os produtos utilizados nos rituais, como também a circulação de religiosos ? Yialorixás, babalorixás e babalôs.

Este vai-e-vem sobre o Atlântico nutriu a tradição religiosa e, por consequência, assegurou o fluxo de informações políticas e culturais entre a África e a Bahia. As revoltas africanas do início do século XIX determinaram a chegada, na Bahia, das informações sobre os movimentos sociais na África. Depois do fim do tráfico de escravos, de 1850 até 1889 a navegação na direção da costa da África quase cessou. Apesar da interdição, a antiga teia ancorou seus laços na memória efetiva dos povos sobreviventes, os afro-descendentes baianos na borda oeste e os Agudas espalhados ao longo da borda leste do Atlântico. Persistiu ainda a correspondência entre familiares e conhecidos.

No final do século XIX, a chegada da república ao Brasil e a ocupação colonial na África impuseram o distanciamento das duas bordas do Atlântico. Alguns religiosos, como o Babalaô Martiniano Bonfim e a Yalorixá Aninha, ainda conseguiram várias vezes realizar a travessia para a Costa da África, durante a primeira metade do século XX. Apesar desses esforços heróicos, aquele foi o tempo mais difícil para a preservação da memória africana no Brasil.

Em 1959, ano da criação do Centro de Estudos Afro-Orientais na Universidade Federal da Bahia, assistiu-se ao restabelecimento das relações bilaterais entre Bahia e África, por força da ação desse encontro universitário, em quadro da diplomacia brasileira para a África. Durante uma dezena de anos, pesquisadores e professores partiram em missão nas duas bordas do Atlântico. Foi assim que os religiosos do Candomblé fizeram a descoberta de que seu modo de falar dos Yorubá, mesmo arcaico em relação àquele falado contemporaneamente na Nigéria, ainda era entendido e louvado nos cursos dados por professores da língua Yorubá no CEAO, vindos da Universidade de Ilê Ifé. Depois de 1970, mais algumas personalidades negras da Bahia tiveram sucesso na Bahia tiveram sucesso na travessia do Atlântico, graças ao apoio da UNESCO e de outros organismos internacionais.

Hoje, constatamos que as possibilidades de contatos entre as comunidades africanas e as afro-baianas, por sus próprios meios, são praticamente impossíveis diante dos custos da viagem. De outra parte, as instituições públicas, tal como a universidade, não tem êxito na constituição dos suportes materiais para assegurar a circulação de pessoas e de idéias entre os dois lados do Atlântico, de forma a realimentar a memória africana das comunidades religiosas da Bahia. Diante do perigo da desafricanização, da dissolução da memória afro referente, em uma conjuntura cultural marcada pela pressão interna para a navegação das identidades negras e da pressão externa da geléia geral globalizante, é imperioso redobrar os esforços para o restabelecimento desta conexão atlântica, condição indispensável para o fortalecimento da identidade negra baiana. É importante reconhecer também que esta conjuntura é marcada por um novo choque de modernidade, com a realização da III Conferência Mundial contra o Racismo, na África do Sul, em 2001, e pela posse de um novo governo de esquerda no Brasil. Esta será, com fé nos Orixás, uma outra história.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ubiratan Castro de. 1846: um ano na rota Bahia-Lagos: negócios, negociantes outros parceiros. Afro-Ásia, Salvador, nº 21-22, p.83-110, 1998-1999.

_____. A política dos homens de cor no tempo da Independência. Recife:CLIO/UFPE,2001.

_____. Sans glorie: le soldat noir sous le drapeau brésilien, 1798-1838.In:CROUZET, François (Org.). Pour l'histoire du Brésil. Paris: Harmattan, 2000. p.527-540.

AMOS, Alcione M. Afro-brasileiros no Togo: a história da família Olympio, 1882-1945. Afro-Ásia, Salvador, nº23, p.175-197,1999.

BACELAR, Jéferson. A Frente Negra Brasileira na Bahia. Afro-Ásia, Salvador, nº17, p.73-85, 1996.

CENTRO de Estudos Afro-Orientais da UFBA (CEAO. Encontro de Nações do Candomblé. Salvador: lanamá/CEAO-UFBA, 1984.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. Ser escravo no Brasil. São Paulo, SP: Brasiliense, 1982.

MESTRE DIDI (Deoscóredes Maximiliano dos Santos). História de um Terreiro Nagô: crônica histórica. São Paulo, SP: Carthago e Forte, 1994.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os negros da Guiné? A origem dos africanos na Bahia. Afro-Ásia, Salvador, nº 19-20, p.37-73, 1997.

QUERINO, Manoel. O colono preto como fator da civilização brasileira. Afro-Ásia, Salvador, nº13, p.143-158, 1980.

REIS, João José. Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês (1835). São Paulo, SP: Brasiliense, 1986.

RODRIGUES, João Jorge (org.). A música do Olodum: a revelação da emoção. Salvador: Olodum, 2002.

SOUMONNI, Elisée. Daomé e o mundo atlântico. Amsterdam: Brasil: SEPHIS:CEAA, Universidade Cândido Mendes, 2001.

VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX. São Paulo, SP: Corrupio, 1987.

ANEXOS

1

Atrás do cordão umbelical

Enterrado lá no Senegal

E em toda a África negra gritando

O Atlântico ouça um conselho

Que se abra como o Mar Vermelho

E a Bahia, o Olodum n'lar adentro voltando.

REIS, Artúlio. Tambores e cores. In: RODRIGUES,
João Jorge (org.). A Música do Olodum: a revolução da emoção.

Salvador: Olodum, 2002. p.153.

2

A Música do Olodum – 23 anos

....?A poderosa música do Olodum é acima de tudo a música dos Yorubás, dos Ibos, dos Gêges, dos Ijexás, dos Kimbundos, dos Umbundos, dos Macuas, negros africanos que vieram do Golfo da Guiné, da costa dos escravos, e da baía de Luanda (Angola) em tamanha quantidade que fizeram de Salvador da Bahia a Roma Negra, a terra dos Gladiadores da Negritude. É também a música do fenômeno religiosos chamado por todo o povo de ?Olodumaré?, o nome de Deus em Yorubá, o nome da rosa, a explosão que criou o mundo, e fez os homens e as mulheres, criou a terra e o mar, o sol, e alua, separou a noite do dia, e deu-nos a capacidade de pensar, sonhar e fazer músicas.?

(RODRIGUES, João Jorge (org.). A Música do Olodum: a revolução da emoção.

Salvador: Olodum, 2002).

3

ABAIXO ASSINADO

Os abaixo assinados, reunidos no Axé Opô Afonjá, por ocasião das comemorações dos vinte e cinco anos de gestão de Mãe Stella de Oxossi desta comunidade religiosa, consideramos que:

Em todos os tempos, os países, os povos e as comunidades vítimas dos atos de guerras têm reclamado reparações pelos prejuízos que sofreram. Frequentemente, suas postulações foram aceitas e obtiveram compensações materiais ou morais a título de reparação.

No caso da África, muitas vezes tem se levantado para deplorar os numerosos anos de exploração que sofreram os povos deste continente por força da escravidão, do tráfico negreiro e do colonialismo, responsáveis pela pobreza, subdesenvolvimento e desorganização social que aflige todo o continente africano.

No caso das populações afro-descendentes em todo o mundo, e especialmente no caso da população afro-descendente brasileira, a pobreza, a discriminação racial e a exclusão social são os resultados contemporâneos do crime do tráfico e da escravidão contra ela praticado.

Por isso proclamamos o nosso direito à reparação pelos efeitos do tráfico de escravos e da escravidão, entendendo-o como um direito coletivo difuso, do qual é portador o conjunto da cidadania negra brasileira, e exigimos do Estado brasileiro:

O reconhecimento, por ato legislativo, do tráfico de escravos e da escravidão como crimes contra a humanidade.

A reparação moral dos que já sofreram, no passado, a escravidão e a discriminação racial, de modo que se institua o reconhecimento pleno da cidadania negra por todos os brasileiros.

A execução de políticas sociais de impacto imediato, com o objetivo de alterar, a curto prazo, os indicadores das desigualdades raciais no Brasil.

A implantação de programas de longa duração para erradicar os mecanismos sociais e culturais de reprodução da desigualdade racial, de modo que possam estabelecer-se, de fato, as condições iguais de competição entre brasileiros de todas as cores e de todas as tradições culturais, conforme letra e espírito da Constituição Cidadã de 1988.

Para a consecução destes objetivos, reivindicamos:

A constituição de uma comissão nacional para a reparação das populações negras brasileiras, com a participação ampla das representações do Movimento Negro, da sociedade civil e da sociedade política, com estatuto de Secretaria de Estado.

A instituição de um Fundo Nacional de Reparação, cujos recursos sejam fixados por lei e representem um percentual vinculado da receita da União, dos Estados e dos Municípios, durante um período inicial de 10 anos, para o financiamento de projetos especiais de caráter reparatório.

A incorporação em todos os programas e projetos de ação governamental (União, Estados e Municípios) de prioridades e metas relativas à promoção da população negra brasileira.

A negociação de uma convenção reparatória dos danos sofridos pelas populações negras por força do tráfico de escravos e da escravidão, de âmbito internacional, que inclua como beneficiárias as populações africanas e as populações negras da diáspora africana nas Américas. Também neste caso, deve ser proposta a criação de um Fundo Internacional de Reparação, gerido pela ONU, com o objetivo de financiar ações e projetos de promoção das populações negras. Este fundo deve atender diretamente comunidades e não governos e agências governamentais.

Somente assim, a reparação pode constituir-se em um novo pacto de convívio social, expresso por um programa completo, nacional, de longa duração, onde estejam definidos os compromissos da República Federativa do Brasil para a erradicação da desigualdade racial e do racismo no Brasil.

Salvador, 8 de junho de 2001