

**O MAIS BELO DOS BELOS:
UM OLHAR FENOMENOLÓGICO
SOBRE A EMANCIPAÇÃO DA
CORPOREIDADE NEGRA DO ILÊ
AIYÊ**

*THE MOST BEAUTIFUL OF THE
BEAUTIFUL: A PHENOMENOLOGICAL
LOOK AT THE EMANCIPATION OF THE
BLACK CORPORITY OF ILÊ AIYÊ*

Ana Beatriz Medeiros Melo

Mestranda em Educação Física (PPGEF UFRN). Professora do Centro de Educação Integrada S/A (CEI). Natal, Rio Grande do Norte. Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6538-7168>. E-mail: beatrizmeloef@gmail.com

Rosie Marie Medeiros do Nascimento

Doutora em Educação (UFRN). Professora do Departamento de Educação Física da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Natal, Rio Grande do Norte. Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3984-0720>. E-mail: marie.medeiros@gmail.com

Maria Aparecida Dias

Doutora em Educação (UFRN). Professora do Departamento de Educação Física da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Natal, Rio Grande do Norte. Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3644-604X>. E-mail: maria.dias@ufrn.br

Resumo: Entre o silenciar contínuo ao qual a cultura afro-brasileira deparou-se historicamente e o ato de resistir através da criação do primeiro bloco afro-brasileiro em 1974, o Ilê Aiyê mostrou-se um dos grandes protagonistas do (re)conhecimento histórico e político-social da diáspora africana em território brasileiro. Este estudo tem como objetivo compreender os aspectos da corporeidade que manifestam a negritude afirmada pelo grupo afro-baiano Ilê Aiyê a partir da fundamentação analítica de caráter qualitativo ancorada na abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty. Realizou-se a visualização e transcrição dos depoimentos presentes em três vídeos da produção audiovisual Ocupação Ilê Aiyê (2018) disponibilizados no canal Itaú Cultural, na plataforma *YouTube*, os quais possibilitaram o desvelar da população negra como protagonistas de suas próprias histórias: a autoafirmação atravessa o Atlântico, as cordas e as lacunas históricas de ocultamento. O Ilê, portanto, revela-se como um potente agente para a libertação das manifestações afro-brasileiras e da negritude enquanto meio de afirmação da luta e da história da população negra. No bloco os corpos tornam-se mediadores do diálogo afrodiaspórico e carregam uma mensagem explícita da (re)existência da cultura negra, da beleza e do orgulho das suas identidades em um entrelaçar de sentidos e significados subjetivos e coletivos.

Palavras-chave: Ilê Aiyê. Corporeidade. Negritude. Fenomenologia.

Abstract: Between the continuous silencing historically faced by Afro-Brazilian culture and the act of resistance through the creation of the first Afro-Brazilian block in 1974, Ilê Aiyê proved to be one of the great protagonists of the (re)cognition of the history and political-social of the African diaspora in Brazilian territory. This study aims to understand the aspects of corporeity that manifest the blackness affirmed by the Afro-Bahian group Ilê Aiyê from the analytical foundation of a qualitative nature anchored in the phenomenological approach of Merleau-Ponty. The testimonies present in three videos of the audiovisual production "Ocupação Ilê Aiyê" (2018) made available on the Itaú Cultural channel, on the YouTube platform, were visualized and transcribed, which made it possible to unveil the black population as protagonists of their own stories: the self-affirmation crosses the Atlantic, the strings and historical gaps of concealment. Ilê, therefore, reveals itself as a powerful agent for the liberation of Afro-Brazilian manifestations and blackness as a means of affirming the struggle and

history of the black population. In the block, the bodies become mediators of the afrodiasporic dialogue and carry an explicit message of the (re)existence of black culture, the beauty and pride of their identities in an interweaving of subjective and collective senses and meanings.

Keywords: Ilê Aiyê. Corporeity. Blackness. Phenomenology.

INTRODUÇÃO

O presente artigo apresenta como objeto de estudo o grupo afro-baiano Ilê Aiyê, que em sua essência torna-se caminho para o encontro da negritude e de um passado-presente do corpo vivo e estesiológico de seus integrantes, o qual entrelaça-se majestosamente com a beleza da percussão, da religiosidade, das danças e vestimentas do Ilê Aiyê, ecoando a (re)existência como instrumento de memória, reparação, afirmação e cinesia de saberes. É a partir desse canto emancipatório entoado pelo grupo afro-carnavalesco que as cortinas históricas da colonialidade do poder, do ser e do saber são deslocadas.

Sequestrados da África para serem escravizados em terras brasileiras, milhares de negros e negras, banhados pelo percurso sofrido no Atlântico, tiveram que viver e redesenhar suas culturas em meio aos encontros com outros povos (europeus, indígenas e outros africanos) e às adversidades sistêmicas de uma sociedade eurocêntrica e escravocrata. O entrudo, por sua vez, também passa a ser ressignificado com esse encontro fronteiriço que caracteriza o carnaval brasileiro.

Falar sobre o Ilê é dialogar diretamente sobre cultura e compreender este conceito é o ponto inicial desse processo. Geertz, sob o olhar da antropologia social, assume a cultura a partir da essência semiótica, sendo ela uma teia de significados que, “portanto, não [age] como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”¹. Logo, “a cultura não é um poder, algo a qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos, os comportamentos, as instituições ou os processos: ela é um contexto”² que reforça a

¹ GEERTZ, Cliffoord. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 4. (Colchetes nossos).

² GEERTZ, 2008, p. 10.

variedade presente na sociedade e a integração cultural e não deve ser considerada apenas como um fenômeno fechado e isolado da vida das pessoas.

Dessa forma, Bauman discorre sobre a cultura como um agente em constante transformação por atuar na desordem e simultaneamente na ordenação da transitoriedade dos fatores³. O teórico cultural e sociólogo Stuart Hall pontua que na perspectiva antropológica:

A cultura não é tanto um conjunto de coisas, [...] mas sim um conjunto de práticas. Basicamente, a cultura diz respeito à produção e ao intercâmbio de sentidos – ‘o compartilhamento de significados’ – entre os membros de um grupo ou sociedade. [...] Assim, a cultura depende de que seus participantes interpretem o que acontece ao seu redor e ‘deem sentido’ às coisas de forma semelhante.⁴

Enquanto herança dos colonizadores e prática cultural, o entrudo europeu chegou ao Brasil e marcou o começo das solenidades da Quaresma. A partir do encontro cultural entre os povos, a celebração passou a ser praticada também pelos negros escravizados que saíam nas ruas jogando farinha e água de cheiro nas pessoas (prática considerada violenta e ofensiva) e passaram a incorporar novas formas de manifestações como músicas, danças e instrumentos musicais à festividade⁵. Em razão das resistências e proibições, essas novas formas de viver o entrudo foram sendo ressignificadas, de forma que a festividade contribuía não apenas para a manutenção das hierarquias sociais da época como também explicitava as tensões raciais vigentes⁶.

Enquanto prática popular, o entrudo passou a ser criminalizado nas ruas e ganhou novas roupagens nos nobres salões da burguesia através da criação dos bailes de carnaval em clubes e teatros, e somaram-se às comissões carnavalescas criadas para legitimar, na busca por um “festejo civilizado, [...] a quem era dado o

³ BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. p. 19.

⁴ HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016. p. 19-20.

⁵ VIEIRA, Naiara da Cunha. *Carnaval de Salvador: discutindo a gestão da festa*. 2014. 122 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/16828>. Acesso em: 10 fev. 2023.

⁶ SILVA, Jéssica Santos Lopes da. *O "Império Das Circunstâncias": carnaval e disputas políticas no pós-abolição (salvador, 1890-1910)*. 2018. 144 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/31888>. Acesso em: 10 fev. 2023.

direito oficial de construir o carnaval”⁷. Entretanto, a popularização do carnaval entre as classes dominantes e populares tornou a festividade no Brasil uma das maiores tradições culturais do mundo, bebendo da diversidade dos povos africanos, indígenas, europeus, mas também da exaltação do mito da democracia racial como bem afirma Lélia Gonzalez:

A gente sabe que Carnaval é festa cristã que ocorre num espaço cristão, mas aquilo que chamamos de Carnaval Brasileiro possui, na sua especificidade, um aspecto de subversão, de ultrapassagem de limites permitidos pelo discurso dominante, pela ordem da consciência. Essa subversão, na especificidade, só tem a ver com o negro [...]. De repente, a gente deixa de ser marginal pra se transformar no símbolo da alegria, da descontração, do encanto especial do povo dessa terra chamada Brasil.⁸

O interesse político-social por trás das proibições das manifestações negras nos carnavais, ainda em tempos republicanos, evidencia a persistente tentativa de inviabilizá-las através do não pertencimento das expressões culturais africanizadas no projeto elitista do carnaval e de manobras de deslegitimação. Isso permite constatar que a festividade cultural assumia (e ainda assume) um papel de agente transformador das ordens e desordens por meio de disputas e do confronto de ideias⁹.

Em sua dissertação *O ‘império das circunstâncias’: carnaval e disputas políticas no pós-abolicionismo (Salvador, 1890-1910)*, Silva¹⁰ apresenta as disputas políticas presentes no carnaval de Salvador no período pós-abolicionista e expõe a investida dos grupos afros nas construções identitárias e socioculturais dos negros. Um jogo de antíteses das recriações e memórias das Áfricas¹¹ e suas fortes relações com o candomblé. A luta pela legitimação dos afro-brasileiros e a afirmação de suas culturas é atravessada também pela resistência da história do carnaval uma vez que “assim, recriavam áfricas em seu cotidiano e as tornavam espetáculos em tempos

⁷ SILVA, 2018, p. 34.

⁸ GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organizado por Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 91.

⁹ SILVA, 2018.

¹⁰ SILVA, 2018.

¹¹ No texto a autora apresenta diferentes visões sobre o continente africano a partir das significações construídas pela imprensa baiana e pelos grupos carnavalescos estudados na obra. Ela utiliza o termo *Áfricas* como uma alusão a essas distintas construções identitárias e como estas eram levadas para a rua.

festivos como resposta às tentativas de inferiorizar as culturas e sociedades negras”¹². Um movimento constante de afirmação positiva do continente africano, dos seus reinados, suas artes e seus povos: sua cultura. Entretanto, em razão da forte (re)pressão dos jornais da época e do incômodo pelas manifestações negras, sobretudo aquelas que evidenciavam elementos das religiosidades de matriz africana, “em 1905 foram proibidos os clubes de costumes africanos”¹³ em Salvador. A atitude advinda da segurança pública não significou, por sua vez, a ausência dos referidos grupos na atividade festiva e o povo negro continuou a ressignificar a sua presença no carnaval: corpos em movimento contínuo na busca de liberdade e pertencimento, contra as amarras daqueles que insistem em silenciar o seu existir.

A partir do resgate histórico do carnaval e do entendimento de corpo através da ótica fenomenológica questionamo-nos: como ser corpo quando a existência de um povo é negada? Como ser corpo quando a incessante tentativa de submissão e intervenção sobre o corpo-próprio desencadeia o controle das expressões culturais advindas das manifestações africanas? É através do estudo das essências que o método fenomenológico tem por finalidade descrever os fenômenos da forma como eles são revelados e o entrelaçar deles com o mundo das experiências, na busca por novos olhares e novos sentidos. Sob o olhar fenomenológico de Merleau-Ponty¹⁴, em que o corpo é esse meio geral de ter um mundo, as experiências, os sentidos e as significações não devem ser reduzidos à consciência, mas carecem “que ela envolva também a consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelos menos a possibilidade de uma situação histórica”¹⁵. O corpo não deve limitar-se a um objeto do mundo, mas ser um meio da nossa comunicação com ele. Visto isso:

Nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre todos os outros. [...] Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar aquilo que faz

¹² SILVA, 2018, p. 107.

¹³ SILVA, 2018, p. 117.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, 2018, p. 9.

com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos.¹⁶

É a partir dos questionamentos fundamentados pela ótica fenomenológica que nossa problemática revela-se: como a negritude manifesta-se nas diversas corporeidades que compõem o Ilê Aiyê? Esse corpo entendido como campo criador das significações “nos permite sentir e, portanto, perceber o mundo, os objetos, as pessoas”¹⁷, e também denota “movimento, gesto, linguagem, sensibilidade, desejo, historicidade e expressão criadora”¹⁸. Um corpo em movimento e em constante criação. Um corpo que canta, dança e brada a sua (re)existência ao afirmar-se negro pois “uma vez que o outro hesitava em me reconhecer só havia uma solução: fazer-me conhecer”¹⁹.

Em seu livro intitulado “*Pele negra, máscaras brancas*”, Frantz Fanon afirma que “a liberdade requer visibilidade, mas, para que isto aconteça, faz-se necessário um mundo de outros. [...] A liberdade requer um mundo de outros. Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem reconhecimento?”²⁰ Os dados aqui levantados a partir do recorte histórico que marca a formação do carnaval à moda brasileira dialogam com o(s) corpo(s)-sujeito(s) do Ilê Aiyê. É no ato de descortinar o racismo, a história não contada e as feridas do passado e do presente que o bloco recupera vínculos ancestrais e promove a afirmação da sua negritude tendo o corpo como grande mediador e protagonista. Abdias Nascimento considera a tentativa contínua do silenciamento no “sentido de arrancar da mente e do coração dos descendentes escravos a imagem da África como uma lembrança positiva de nação, de pátria, de terra nativa”²¹. Entretanto, os constantes esforços realizados pelos diversos movimentos negros e pelo Ilê Aiyê, enquanto nosso objeto de estudo, buscam:

¹⁶ MERLEAU-PONTY, 2018, p. 202.

¹⁷ NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. *Uma fenomenologia do corpo*. São Paulo: Livraria da Física, 2010. p. 11.

¹⁸ NÓBREGA, 2010, p. 47.

¹⁹ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 108.

²⁰ FANON, 2008, p. 16.

²¹ NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197-2018. p. 198.

exorcizar as falsidades, distorções e negações que há tanto tempo se vêm tecendo com o intuito de velar ou apagar a memória do saber, do conhecimento científico e filosófico, e das realizações dos povos de origem negro-africana. A memória do negro brasileiro é parte e partícipe nesse esforço de reconstrução de um passado ao qual todos os afro-brasileiros estão ligados. Ter um passado é ter uma consequente responsabilidade nos destinos e no futuro da nação negro-africana, mesmo enquanto preservando a nossa condição de edificadores deste país e de cidadãos genuínos do Brasil.²²

Dessa forma, este estudo tem como objetivo compreender os aspectos da corporeidade que manifestam a negritude presente no grupo afro Ilê Aiyê. Trata-se de uma pesquisa qualitativa ancorada na abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty. Para tal, foi realizada a visualização e transcrição dos depoimentos audiovisuais de três dos 16 vídeos da *Ocupação Ilê Aiyê*²³ disponibilizados publicamente no canal Itaú Cultural, na plataforma do *YouTube*. O corpus de análise tem como base os vídeos intitulados “*Beleza Negra*”, “*Ah, se não fosse o Ilê Aiyê*” e “*Ser negro*”, respectivamente, por sintetizarem os aspectos da negritude.

POR ISSO EU CANTO PELAS RUAS DA CIDADE: MINHA COR MINHAS VERDADES

O trecho da música “*Deusa do Ébano*” que intitula este tópico revela a trajetória conceitual que será explorada neste estudo no que diz respeito à raça, identidade e aos aspectos culturais, apoiados nas falas de autores como Quijano, Munanga, Walsh e Candau. É a partir do entendimento das concepções de raça, colonialismo, colonialidade, decolonialidade e negritude que as discussões propostas aqui rompem com a superficialidade cultural e misturam-se à complexa engrenagem multidimensional na corporeidade do Ilê Aiyê.

A estrutura de dominação a qual América Latina, África e Ásia foram submetidos pela colonização dos europeus resultou na colonialidade, ação decorrente do colonialismo moderno que não é limitada a uma relação formal de poder entre dois

²² NASCIMENTO, 2009, p. 198-199.

²³ OCUPAÇÃO Ilê Aiyê (2018) – teaser 1/3. 26 set. 2018. 1 vídeo (55s). Publicado pelo canal Itaú Cultural. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WfJgukaCh2U&list=PLaV4cVMp_ody7R1IKgUG77AOpuxtd8MBv. Acesso em: 10 set. 2020.

povos. A destruição do imaginário do outro enquanto reafirma o próprio imaginário e a sua conseqüente invisibilização reforça como a colonialidade do poder contribuiu para a repressão da subjetividade, da produção de conhecimentos e saberes sobre a imagem do colonizado. Portanto, apesar do fim dos colonialismos modernos, a colonialidade sobrevive e com raízes mais profundas que atravessam o tempo e a emancipação das colônias.

Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus. Essa operação se realizou de várias formas, como a sedução pela cultura colonialista, o fetichismo cultural que o europeu cria em torno de sua cultura, estimulando forte aspiração à cultura europeia por parte dos sujeitos subalternizados. Portanto, o eurocentrismo não é a perspectiva cognitiva somente dos europeus, mas torna-se também do conjunto daqueles educados sob sua hegemonia.²⁴

Ao discutir aspectos históricos e culturais da negritude, Kabengele Munanga transita sobre a construção da identidade que “nasce a partir da consciência das diferenças entre ‘nós’ e ‘outros’”²⁵ e a pluralidade presente entre os negros a fim de considerar a diversidade de contextos socioculturais em que esses sujeitos vivem. O autor ainda traz a correlação entre os fatores histórico, linguístico e psicológico como essencial na construção da identidade e do leque de possibilidades dessas combinações e seus efeitos produzidos nos indivíduos ou no coletivo.

A negritude nasce de um sentimento de frustração dos intelectuais negros por não terem encontrado no humanismo ocidental todas as dimensões de sua personalidade. Nesse sentido, é uma reação, uma defesa do perfil cultural do negro. Representa um protesto contra a atitude do europeu em querer ignorar outra realidade que não a dele [...]. Resumindo, trata-se primeiro de proclamar a originalidade da organização sociocultural dos negros, para depois defender suas unidades através de uma política contra-aculturação.²⁶

²⁴ OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. *Educ. Rev.*, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, abr. 2010. p. 19. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010246982010000100002&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 20 jan. 2023.

²⁵ MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 11.

²⁶ MUNANGA, 2020, p. 59.

A negritude, portanto, busca o engajamento de todos que foram vítimas dessa inferiorização para a reabilitação dos valores de suas culturas rejeitadas²⁷ por meio do diálogo com outras culturas, da luta pela emancipação dos oprimidos e da persistência de (re)afirmação identitária.

A história escrita ou oral não pode ser feita sem a memória. [...] No caso da população negra brasileira como de qualquer outra, a memória é construída, de um lado, pelos acontecimentos, pelos personagens e pelos lugares vividos por esse segmento da população, e, de outro lado, pelos acontecimentos, pelos personagens e pelos lugares herdados, isto é, fornecidos pela socialização, enfatizando dados pertencentes à história do grupo e forjando fortes referências a um passado comum.²⁸

Em contrapartida à centralidade do pensamento hegemônico eurocêntrico e questionando-o, Catherine Walsh inicia sua crítica ao enfrentar o desafio de pensar a partir de outros sujeitos, de outros lugares e outras concepções do mundo. Esse movimento de criticidade chamado de decolonialidade “representa uma estratégia que vai além da transformação da descolonização, ou seja, supõe também construção e criação. Sua meta é a reconstrução radical do ser, do poder e do saber”²⁹. Oliveira e Candau ainda pontuam o questionamento e a transformação da colonialidade a partir da “consciência de que estas relações de poder não desaparecem, mas que podem ser reconstruídas ou transformadas, conformando-se de outra maneira”³⁰.

A decolonialidade implica partir da desumanização e considerar as lutas dos povos historicamente subalternizados pela existência, para a construção de outros modos de viver, de poder e de saber. Portanto, decolonialidade é visibilizar as lutas contra a colonialidade a partir das pessoas, das suas práticas sociais, epistêmicas e políticas.³¹

No Brasil, os mitos da democracia racial e da mestiçagem, ao serem utilizados como contra-argumentos para enfatizar a possível igualdade entre diferentes raças no país, caem em contradição quando nos deparamos com as máculas do racismo. As danosas tentativas para despojar a população negra de suas próprias singularidades

²⁷ MUNANGA, 2020.

²⁸ MUNANGA, 2020, p. 16.

²⁹ OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 24.

³⁰ OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 25.

³¹ OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 24.

condicionando-as muitas vezes ao rótulo negativo e inferiorizado de sua identidade racial, recaem sobre as perspectivas e relações de pessoas racializadas com o corpo.

Lélia Gonzalez em seu livro *“Por um feminismo afro-latino-americano”*, discorre sobre os aspectos das manifestações culturais brasileiras que acabam por ocultar as marcas da africanidade, as quais são refutadas por “um dos modos mais eficazes de domesticação utilizados por classes dominantes brancas [, que] tem sido o de estabelecer uma relação direta do termo negro com tudo aquilo que é mau, feio, sujo, sinistro, maldito”³². Visto isso, é com maestria e imponência que o Ilê Aiyê revela o universo da cultura negra e celebram-na em sua música *“Negrume da noite”* ao constituir um universo de beleza explorado pela raça negra.

ILÊ DE LUZ: SOU UM FILHO DO MUNDO, UM SER VIVO DE LUZ

É entoando o trecho da canção *“Ilê de luz”* que lançamos olhar para o bloco Ilê Aiyê. Entre o silêncio contínuo ao qual a cultura afro-brasileira deparou-se historicamente e o ato de resistir através da criação do primeiro bloco afro-brasileiro em 1974, o Ilê Aiyê mostra-se como um dos grandes protagonistas do (re)conhecimento da história e do papel político-social da diáspora africana em território brasileiro.

Sob influência do Movimento Negro Americano e das questões culturais e políticas da África, o próprio nome do bloco já carrega em si a referência ao continente mãe. Segundo a língua lorubá, idioma da família linguística nigero-congolesa, *“ilê”* significa “casa” e *“aiyê”* quer dizer “terra”. Instituído no terreiro de Candomblé na Rua do Curuzu do Bairro da Liberdade da cidade de Salvador, sob a liderança de Antônio Carlos dos Santos Vovô e inspirado por sua mãe, a *yalorixá* Hilda Jitolu, o Ilê compartilha da conexão para além do Atlântico e expõem diversos pilares de compreensão da negritude enquanto história, identidade e corpo-sujeito.

Tratava-se de um bloco afro, ou seja, um bloco assumidamente negro e disposto a afirmar os valores culturais afro-brasileiros [...] Enfrentando os mais diferentes tipos de dificuldades, inclusive acusações de racismo ‘às avessas’ (o que nos leva a afirmar que o racismo ‘às direitas’ é muito –bem

³² GONZALEZ, 2020, p. 242. (colchetes nossos).

aceito neste país), o grupo de fundadores, acrescido por aqueles que acreditaram na sua proposta, botou o bloco na rua no Carnaval de 1974.³³

O Carnaval dos tempos do Brasil colônia popularizou-se e ao som emblemático do Ilê Aiyê, a história que não é contada na escola ecoou pelo Curuzu muito antes da própria lei 10.639/03. Para além dos seus aspectos carnavalescos, o grupo participa de inúmeras atividades educacionais, políticas, religiosas e culturais, consolidando a teia de sentidos e significados do corpo-sujeito do Ilê Aiyê e sua luta pela emancipação da população negra: “O Ilê Aiyê inaugura, portanto, um movimento ao levar para as ruas do carnaval de Salvador toda uma estética negra para afirmação da beleza do negro e, a partir de uma ação artística e cultural, travar uma luta antirracista.”³⁴

Enquanto ação afirmativa, a Noite da Beleza Negra para a escolha da Deusa do Ébano do Carnaval vai muito além da escolha de uma “miss”: trata-se de um “ato de descolonização cultural”³⁵. A história da África passou a ser cantada, ensinada, conhecida e ressignificada entre corpos, músicas e toques de percussão. Essa perspectiva emancipatória e decolonial na qual o bloco pulsa o seu resistir revela, entre tantos corpos, os saberes sociais, culturais e ancestrais. Nadir Nóbrega Oliveira, ao falar sobre os blocos afros, ressalta a presença dos valores africanos e brasileiros:

sobretudo vinculados às culturas *bantu* e *yorùbána*, trazidos para o Novo Mundo, atravessando o Oceano Atlântico e os quais sobreviveram às mais adversas imposições da cultura dominante colonizadora. E imbricando com os indígenas que aqui existiam, mesclaram-se e transformaram-se em território brasileiro. Cada bloco afro tem suas especificidades, na maioria das vezes inspiradas no continente africano e, a cada ano, esse continente é sempre revisitado. Em busca de uma identidade de tradição africana vista nos figurinos, nos toques, nas danças, nos penteados e adereços, temos o bloco afro Ilê Aiyê, do bairro da Liberdade.³⁶

³³ GONZALEZ, 2020, p. 214-215.

³⁴ PAULA, Juliana de Araujo. Bloco afro Ilê-Aiyê: uma história de luta antirracista. *Caminhos Da História*, Montes Claros, v. 26, n. 1, p. 98-111, maio 2021. p. 102. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/caminhosdahistoria/article/view/3695>. Acesso em: 10 jan. 2023.

³⁵ GONZALEZ, 2020, p. 216.

³⁶ OLIVEIRA, Nadir Nóbrega. Ilê Aiyê, Olodum, Malê Debalê e Bankoma: relato de experiências. *Rebento*, São Paulo, n. 6, p. 85-98, maio 2017. p. 90. Disponível em: <https://www.periodicos.ia.unesp.br/index.php/rebento/article/view/147>. Acesso em: 10 jan. 2023.

Entre ações educacionais, artísticas e profissionalizantes, o bloco ultrapassa as cordas que impedem a interseção de histórias e desperta o sentimento de negritude e sua relação com a mãe África. Com o propósito de combater o racismo e qualquer tipo de discriminação, o Ilê utiliza-se das linguagens (verbal e não verbal) para conduzir e elucidar a transformação dos sujeitos e da história.

“Que corpo é esse? Eu quero saber [...]”. A paráfrase de um trecho da música “*Que bloco é esse?*” abre portas, ruas, becos, vielas e encantarias para esse apanhado fenomenológico sobre o corpo presente no Ilê Aiyê que inicia-se. Das cores vibrantes de suas vestes às danças performatizadas, esses corpos-sujeitos ressignificam o corpo-vivo sujeito e tornam coletivas as heranças negro-africanas e “contam suas histórias, criando formas, ondulando, deslizando, saltando, girando, excitando, cortando, demonstrando capacidades corporais de tornar presente sua ancestralidade”³⁷.

AQUI NO ILÊ AIYÊ A PREFERÊNCIA É SER CHAMADA DE NEGONA

O uso do trecho da música “*Alienação*” para intitular o presente tópico nos permite discorrer sobre os depoimentos levantados nos três vídeos analisados: “*Beleza Negra*”, “*Ah, se não fosse o Ilê Aiyê*” e “*Ser negro*”.

Ao levar para as ruas do Carnaval a afirmação da beleza negra e o corpo enquanto conhecimento, o Ilê enfatiza as subjetividades e historicidades dos sujeitos e revela a complexidade da experiência e da dimensão essencial do mundo vivido na construção de uma trama identitária que percorre um trajeto coletivo e histórico. Merleau-Ponty considera que essa experiência não provém dos antecedentes, do ambiente físico e/ou social, mas caminha em direção a eles e os sustenta, “pois sou eu quem faz ser para mim essa tradição que escolho retomar”³⁸.

É a partir dos quase oito minutos do vídeo “*Beleza Negra*” que três personalidades do Ilê Aiyê – Arany Santana, Dete Lima e Val Benvindo – narram o simbolismo por trás do pioneiro concurso chamado “Noite da Beleza Negra” criado em

³⁷ OLIVEIRA, 2017, p. 6.

³⁸ MERLEAU-PONTY, 2018, p. 3.

1976, onde é eleita uma mulher negra como a “Deusa do Ébano”. A combinação entre estética, dança, música e outros elementos forma as bases para a “autoafirmação, a elevação de sua autoestima e o seu autoconceito, enquanto mulher negra, reagindo à ideologia hegemônica eurocêntrica da beleza”³⁹.

Em seu depoimento a apresentadora da Noite da Beleza Negra, Arany Santana, coloca que sempre teve preconceito com “*esse negócio de escolha da rainha*” e que os concursos habitualmente eram vistos pela televisão e vinham acompanhados de um “*discurso hipócrita*”. Arany Santana relata que entrou “*de cabeça*” no concurso da Beleza Negra e “*não sabia dos desdobramentos que aquele concurso poderia ter*”. A apresentadora também pontua que:

“No início logo dos concursos, as moças que participavam era preciso ter coragem de ser negra nessa cidade, de subir num palco, de dançar essa dança. De botar um turbante na cabeça. Eram poucas as meninas. Eram mais meninas mais simples. E a maioria, frequentadora de terreiros de candomblé. [...] Então eu peguei uma fase que nem toda mulher negra se assumia como negra para subir naquele palco para dançar, sambar e enfrentar aquela multidão.” (Arany Santana, apresentadora da Noite da Beleza Negra. Entrevista Ocupação Ilê, 2018).

O relato de Arany evidencia fatores importantes da negritude tais como as vestimentas (turbante na cabeça), danças, religiosidade (candomblé) e a afirmação enquanto mulheres negras. Estes elementos saltam ao corpo-sujeito e ao mundo vivido das experiências em um processo de relação com o outro, com a cultura e as diferentes relações sociais que são estabelecidas de forma que:

Os sentidos e, em geral, o corpo próprio apresentam o mistério de um conjunto que, sem abandonar sua exceção e suas particularidade, emite, para além de si mesmo, significações capazes de fornecer sua armação a toda uma série de pensamentos e experiências.⁴⁰

Ter coragem para enfrentar aquela multidão também seria enfrentar o grito do colonizador, as estratégias de branqueamento, a recusa de ser chamada de “morena/mulata” e o seu não reconhecimento enquanto ser humano. Fanon⁴¹ relata

³⁹ OLIVEIRA, Nadir Nóbrega. Africanidades espetaculares dos blocos afros: Ilê Aiyê, Olodum, Malê Debalê e Bankoma para a cena contemporânea numa cidade transatlântica. *Repertório*, Salvador, n. 19, p. 103-113, 2012. p. 107. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revteatro/article/view/6869/4724>. Acesso em: 10 jan. 2023.

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, 2018, p. 178.

⁴¹ FANON, 2008.

que enfrentar o olhar branco favorece a compreensão sobre o corpo por ser um momento de negação e uma forma de conhecer-se como terceira pessoa, constituindo-o enquanto objeto. A objetificação da mulher negra, como aponta Lélia Gonzalez⁴², transforma-a em uma mercadoria na qual sua aparência física e suas qualidades tidas como exóticas são exaltadas; bell hooks ainda pontua que tal representação era vista como a idealização cartesiana em que as negras eram só corpo, sem mente, postas “numa categoria em termos culturais tida como bastante distante da vida mental”⁴³.

Esse corpo que desde a época colonial foi objetificado como instrumento de posse e a serviço dos seus senhores, reforçando a supervalorização do padrão eurocêntrico e a maneira como a colonialidade naturalizou essa consciência racista, revela-nos como essa construção perpetua-se através dos estigmas ligados ao corpo negro: perseguição policial sistemática, exotização e ultrassexualização dos corpos, silenciamento e ocultamento das identidades. É sobre construção identitária que Neusa Souza disserta acerca da necessidade de o corpo ser “predominantemente vivido e pensado como local e fonte de vida e prazer”⁴⁴. Sendo assim:

quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vive-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. Portanto, sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total.⁴⁵

Em seu depoimento, Dete Lima, diretora e estilista do Ilê Aiyê, narra sobre a sua experiência antes do bloco afro ao observar sua mãe vestindo os orixás, levando-a a ponderar como “*poderia fazer no corpo e na cabeça de uma mulher*”. Oficializado o Beleza Negra, a estilista conta que reuniam algumas meninas na hora para participar e arrumavam-nas amarrando lençóis para participar daquele momento. Entretanto, o

⁴² GONZALEZ, 2020.

⁴³ HOOKS, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. p. 469. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>. Acesso em: 10 jan. 2023.

⁴⁴ SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1990. p. 15.

⁴⁵ MERLEAU-PONTY, 2018, p. 269.

evento ganhou novas proporções com o aumento no número de candidatas ao passar dos anos, e assim a sua realização também passou por aperfeiçoamentos. Seguindo a atual organização e citando sobre as vestimentas utilizadas, Dete diz que as candidatas utilizam duas roupas: a primeira corresponde à primeira apresentação ao público e a segunda é produzida por cada candidata, onde:

“Elas recebem a apostila do tema e aí o pessoal que trabalha com ela vai definir essas roupas. Sabem que não pode ser roupa com o corpo nu. O corpo tem que estar bastante coberto. E esse momento da amarração é um momento, assim, esperado por todas elas. Porque tem muitas meninas que ficam, a maioria, ficam muito emocionadas, falando que tá realizando um sonho, que é tá usando aquelas roupas. E aí vai conseguindo elevar, já elevou bastante a autoestima. Porque eu acho que a cada ano, de uma Deusa do Ébano eu me torno Deusa do Ébano também junto com elas, porque é uma filha... Que eu to recebendo, que a gente recebe lá no terreiro, elas ficam o período de carnaval todo lá em casa.” (Dete Lima, diretora e estilista do Ilê Aiyê. Entrevista Ocupação Ilê, 2018).

Através do relato de Dete Lima fica evidente a potência demonstrada nas subjetividades que cada candidata carrega consigo e que são materializadas na confecção da vestimenta, tomada por nós como um tipo de comunicação sensível do corpo negro, este que age no mundo para ressignificar o sentido de ser negra. Merleau-Ponty revela, portanto:

Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos [...]; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca. [...] A experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento; ela nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto.⁴⁶

Enquanto produtora do Ilê Aiyê, Val Benvindo relata o orgulho de suas raízes, destacando a sua religiosidade (candomblé) e seus cabelos trançados, mas também menciona o estranhamento por parte das outras pessoas. Porém, a produtora cita que essas características já sinalizavam para os outros que ela era do Ilê, um processo de identificação, reconhecimento e pertencimento do seu corpo. Em seu depoimento, ela reforça a noite da Beleza Negra para além do ganho da autoestima, mas como um processo político e de autorreconhecimento:

“E eu sei que esse meu jeito, tem a ver com o Ilê e principalmente com a noite da Beleza Negra. A Beleza Negra me formou. Para além do Ilê, a Beleza Negra me formou, sabe?! Eu sei que é por conta da Beleza Negra, de ver aquelas meninas ali querendo ser rainhas

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, 2018, p. 194-195.

do Ilê e de ouvir os discursos de minha tia Arany. Porque é um evento, mas é um evento cultural, é show e tal. Mas é política também! Em cada texto que a gente dá ali em cima, é política também que a gente tá fazendo, sabe? É uma mensagem que a gente tá passando. E eu sei que essa mensagem chegou em mim.” (Val Benvindo, produtora do Ilê Aiyê. Entrevista Ocupação Ilê, 2018).

É no depoimento final do vídeo “*Beleza Negra*” protagonizado por Arany Santana que há uma sintetização da importância da Noite da Beleza Negra: “*a política pública que deu certo. Elas foram buscar o conhecimento. E o conhecimento passou pela própria história da sua origem*”. A busca pela essência do corpo e da corporeidade enquanto abertura ao mundo trará sempre uma nova troca de sentidos pelo corpo sensível (estesiológico). Paul Zumthor⁴⁷ pontua que esses sentidos não são pré-determinados e nem limitam-se ao que é verbalizado, mas na verdade são formados pelas interações corpo a corpo. Mais que um concurso, a noite da Beleza Negra revela a comunicação de sentidos e significados que são expressos pelas danças, músicas e mensagens transmitidas no evento. Esses diferentes elementos são explicitados nos relatos dos componentes do Ilê, que durante o processo (re)aprendem a:

[...] sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos o corpo. Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. Mas, retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção.⁴⁸

Nesse movimento de percepção, consciência e compreensão do corpo do Ilê e dos aspectos da negritude, o segundo vídeo analisado, “*Ah, se não fosse o Ilê Aiyê*”, traz os depoimentos de nove personalidades do bloco e tece uma complementação simbólica das narrativas vistas acima. Kehindê, regente da Band’Aiyê, cita que o Ilê facilitou o seu entendimento como ser negro por meio dos diálogos com a música, os cursos e o acesso a esses conhecimentos. A musicalidade, enquanto meio de expressão e linguagem, é abordada por Paul Gilroy em “*Atlântico negro*”, onde o autor cita “o poder da música no desenvolvimento das lutas negras pela comunicação de

⁴⁷ ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, 2018, p. 278.

informações, organização da consciência e teste ou articulação das formas de subjetividade exigidas pela atuação política”⁴⁹. Sob o olhar fenomenológico de Merleau-Ponty, “a partir do momento em que o homem se serve da linguagem para estabelecer uma relação viva consigo mesmo ou com seus semelhantes, a linguagem não é mais um instrumento [...] ela é uma manifestação”⁵⁰.

Arany Santana (apresentadora da Noite da Beleza Negra), Iana Marucha (cantora do Ilê Aiyê) e Maria de Lourdes Siqueira (diretora do Ilê Aiyê) revelam em seus depoimentos a importância do Ilê no processo de construção, identificação e reconhecimento enquanto mulheres negras. Outro ponto importante a ser levantado é fato de Iana e Maria citarem a família como pilar complementar ao Ilê para esse processo de afirmação da negritude:

“Ave Maria, se não fosse o Ilê Aiyê na minha vida... Eu acho que... Eu não seria essa mulher com tanta força hoje não, sabe? Não seria não... Não seria... Eu acho que, talvez, me reconheceria como mulher negra porque na minha família isso é muito forte. Mas... Enquanto mulher negra política... Eu acho que não. Quem me deu isso foi o Ilê Aiyê. Eu digo que vim da minha casa com o conhecimento e o Ilê Aiyê lapidou, sabe?” (Iana Marucha, cantora do Ilê Aiyê. Entrevista Ocupação Ilê, 2018).

“Na realidade quando eu penso no meu processo de construção como uma mulher negra, que é diferenciada... Poucas mulheres negras têm as oportunidades que eu tive... Mas nesse processo da minha construção eu tenho dois pilares fortes: é a minha família e o Ilê Aiyê. [...] Porque eu começo a compreender que sendo uma mulher negra diferenciada naqueles lugares, a diferença não estava em mim. Mas a diferença estava na incompetência da sociedade brasileira de reconhecer o valor de uma pessoa negra.” (Maria de Lourdes, diretora do Ilê Aiyê. Entrevista Ocupação Ilê, 2018).

Nos relatos acima é possível identificar os diferentes significados que são tecidos pelos integrantes com o corpo, ponto onde as significações são projetadas “no exterior dando-lhes um lugar”⁵¹. Nesse cruzamento entre essência e existência, as experiências dos corpos são trazidas à tona em um constante movimento de resistência para compreender o mundo e problematizar a realidade. É na tomada de consciência de si e de sua negritude que homens e mulheres reencontram-se como

⁴⁹ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. 2. ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Marques, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012. p. 93-94.

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, 2018, p. 266.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, 2018, p. 202.

corpos-sujeitos a partir das experiências subjetivas e coletivas que o Ilê Aiyê proporciona-lhes.

Com excelência Fanon relata que para além do olhar do colonizador há um mundo verdadeiro e sua essência em uma relação de coexistência⁵²: “é através de uma tentativa de retomada de si e de despojamento, é pela tensão permanente de sua liberdade que os homens podem criar as condições de existência ideais em um mundo humano”⁵³. Nessa constante retomada de si, o último vídeo de nossa análise, intitulado “*Ser negro*”, apresenta nos depoimentos dos participantes do Ilê Aiyê a afirmação da beleza e da força de ser.

Antônio Carlos dos Santos Vovô, presidente e fundador do Ilê, cita a força do sentimento de negritude e como isso também passa por assumir as várias barreiras intrínsecas às vivências negras no Brasil provenientes do racismo estrutural e dos marcadores sociais. Sandro Teles, coordenador musical do Ilê Aiyê, enfatiza a resistência e a vida persistente na luta. Kehindê Boa Morte, regente da Band’Erê, inicia a produção dizendo “*eu vi palha com barro virar concreto*” e relata que ser negro é “*causar, registrar, empoderar, é estar, ocupar. Olhar qualquer pessoa de cabeça erguida*”. Tais relatos carregam na linguagem e nos corpos a historicidade de cada um dos participantes e seus entrelaçamentos com o Ilê Aiyê.

Arany Santana reforça tais aspectos (força, resistência, luta), mas também cita que muitas vezes é necessário “*mostrar que sabe*” para ser validada e pontua sobre a impossibilidade de falhar para demonstrar competência. O relato de Arany enfatiza a questão do ser mulher negra e da ancestralidade enquanto caminho de força. Cantora do Ilê, Iana Marucha ressalta a importância do conhecimento da diáspora africana e da criticidade sobre essa construção da negritude sob uma ótica negativa: “*Eu acredito também que a partir dessa construção, hoje é que eu tenho esse entendimento de qual é o meu papel enquanto mulher negra na sociedade*”. Val Benvindo, por sua vez, faz um relato mais contundente e descreve o quão cansativo é passar a mesma mensagem mesmo após todas as mudanças que o Ilê já proporcionou:

⁵² FANON, 2008, p. 117.

⁵³ FANON, 2008, p. 191.

“Ultimamente tem sido doloroso. Cansativo. É... Engraçado, porque todo mundo que nos pergunta sobre o que é ser negro, e nesse processo todo eu fiquei pensando sobre isso... E ultimamente pra mim tem sido isso: cansativo. Porque é... Pensar que ainda depois de 45 anos dessa mudança toda que o Ilê fez, ainda a gente tem que falar sobre certos assuntos, e ainda tem que explicar sobre certas coisas... E é isso...” (Val Benvindo, produtora do Ilê Aiyê. Ocupação Ilê, 2008).

A partir do recorte dos relatos aqui expostos, fica evidente o papel fundamental do Ilê no (re)conhecimento histórico, cultural e identitário da população negra, sobretudo dos moradores do Curuzu. Envoltos de seus corpos em constante movimento, os saberes que pelo grupo tecidos dão subsídio para a luta cotidiana e as diferentes formas de representação da negritude: seja pela Band'Erê, Noite da Beleza Negra e as Deusas do Ébano, pelo Candomblé ou pela importante historicidade que o Ilê Aiyê manifesta em seus corpos, a (re)existência expressa um movimento de mensagens e valores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É a partir desse percurso histórico e dos depoimentos presentes nos três vídeos analisados nesse estudo que compreendemos a corporeidade representada pelo mais belo dos belos e a sua potente força enquanto mundo vivo, integral, mutável e dinâmico. Os corpos que ali encontram-se confirmam e (re)afirmam a resistência, memória e identidade que rompem as correntes do silenciamento:

Já que o corpo é lugar do rompimento, da diferenciação individual, supõe-se que possua a prerrogativa da possível reconciliação. Procura-se o segredo perdido do corpo. Torná-lo não um lugar da exclusão, mas o da inclusão, que não seja mais o que interrompe, distinguindo o indivíduo e separando-o dos outros, mas o conector que o une aos outros. Pelo menos este é um dos imaginários sociais mais férteis da modernidade.⁵⁴

O corpo faz com que os gestos adquiram novos significados a partir das novas experiências vivenciadas ao carregar e abraçar os valores culturais de um povo e as relações existentes entre as distintas formas de movimentar-se e de compreender-se⁵⁵, as quais, associadas às relações com os diferentes saberes manifestados pelo

⁵⁴ LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 11.

⁵⁵ MENDES, Maria Isabel Brandão de Souza; NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. Cultura de movimento: reflexões a partir da relação entre corpo, natureza e cultura. *Pensar a Prática*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 1-10, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fef/article/view/6135>. Acesso em: 10

grupo, transmitem um legado antirracista, decolonial e emancipatório do corpo, do conhecimento e da cultura. A população negra torna-se, então, protagonista de sua própria história: a autoafirmação atravessa o Atlântico, as cordas e as lacunas históricas de ocultamento.

O Ilê, portanto, revela-se como um agente potente para a libertação das manifestações afro-brasileiras e da negritude enquanto meio de afirmação da luta e da história da população negra. Os corpos que dançam e cantam carregam uma mensagem explícita da (re)existência da cultura negra, da beleza e do orgulho das suas identidades, em um entrelaçar de sentidos e significados subjetivos e coletivos.

As investidas dos grupos afros para as construções identitárias e socioculturais dos negros através do carnaval no período pós-abolicionista ultrapassaram as barreiras do tempo e revelam-se no protagonismo do corpo do Ilê Aiyê enquanto sujeito mediador da afirmação e legitimação dos afro-brasileiros e suas culturas. Esse movimento contínuo de consciência de si e da realidade é elucidado nos relatos analisados nos três vídeos em um constante diálogo de afirmação da negritude. Seja através da dança, das músicas ou da Noite da Beleza Negra, os depoimentos revelam o corpo como o impulso transformador de múltiplas ressignificações, enfatizando a historicidade e as experiências dos sujeitos.

Conclui-se, portanto, que o Ilê Aiyê deu voz para a comunidade negra baiana pela influência de suas ações sociais, pela quebra de estereótipos e paradigmas e pelo fortalecimento do movimento negro. Para além da sensação de pertencimento de ser e estar no mundo, cada uma das narrativas revelam a afirmação da identidade negra, e ao habitar o espaço-tempo os corpos do Ilê fornecem uma série de experiências significativas atadas e atravessadas pelo mundo vivido e pelas trocas culturais coletivas. Foi na linguagem do sensível que a afirmação tornou-se mensagem seja em forma de canção ou de movimento. O corpo negro rotulado em terceira pessoa passa então ser sujeito próprio de suas ações e de sua história como um grande protagonista de (re)existência e (re)encontros em uma constante relação consigo e com os outros.

nov. 2022.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GEERTZ, Clinfoord. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. 2. ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Marques, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organizado por Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>. Acesso em: 10 jan. 2023.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

MENDES, Maria Isabel Brandão de Souza; NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. Cultura de movimento: reflexões a partir da relação entre corpo, natureza e cultura. *Pensar a Prática*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 1-10, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fef/article/view/6135>. Acesso em: 10 nov. 2022.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197-2018.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. *Uma fenomenologia do corpo*. São Paulo: Livraria da Física, 2010.

OCUPAÇÃO Ilê Aiyê (2018) – teaser 1/3. 26 set. 2018. 1 vídeo (55s). Publicado pelo canal Itaú Cultural. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=WfJgukaCh2U&list=PLaV4cVMp_ody7R1IKgUG77AOpxtd8MBv. Acesso em: 10 set. 2020.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. *Educ. Rev.*, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, abr. 2010. Disponível em:

http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010246982010000100002&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 20 jan. 2023.

OLIVEIRA, Nadir Nóbrega. Africanidades espetaculares dos blocos afros: Ilê Aiyê, Olodum, Malê Debalê e Bankoma para a cena contemporânea numa cidade transatlântica. *Repertório*, Salvador, n. 19, p. 103-113, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revteatro/article/view/6869/4724>. Acesso em: 10 jan. 2023.

OLIVEIRA, Nadir Nóbrega. Ilê Aiyê, Olodum, Malê Debalê e Bankoma: relato de experiências. *Rebento*, São Paulo, n. 6, p. 85-98, maio 2017. Disponível em: <https://www.periodicos.ia.unesp.br/index.php/rebento/article/view/147>. Acesso em: 10 jan. 2023.

PAULA, Juliana de Araujo. Bloco afro Ilê-Aiyê: uma história de luta antirracista. *Caminhos Da História*, Montes Claros, v. 26, n. 1, p. 98-111, maio 2021. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/caminhosdahistoria/article/view/3695>. Acesso em: 10 jan. 2023.

SILVA, Jéssica Santos Lopes da. *O "Império Das Circunstâncias": carnaval e disputas políticas no pós-abolição (salvador, 1890-1910)*. 2018. 144 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/31888>. Acesso em: 10 fev. 2023.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

VIEIRA, Naiara da Cunha. *Carnaval de Salvador: discutindo a gestão da festa*. 2014. 122 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/16828>. Acesso em: 10 fev. 2023.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2002.