

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

BARTOLOMEU DE JESUS MENDES

**ENTRE BLOCOS AFROS E AFOXÉS:
Liberdade – Salvador/BA no último quartel do Séc. XX.
(Identidade e Diferença na intersubjetividade)**

Programa de Estudos Pós-graduados em História Social
PUC/SP – Abril de 2008

BARTOLOMEU DE JESUS MENDES

**ENTRE BLOCOS AFROS E AFOXÉS:
Liberdade – Salvador/BA no último quartel do Séc. XX.
(Identidade e Diferença na intersubjetividade)**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de DOUTOR em História Social.

Orientadora: Prfª Drª Márcia Mansor D'Alessio.

Programa de Estudos Pós-graduados em História Social
PUC/SP – Abril de 2008

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)
Biblioteca de Pós-graduação – PUC / São Paulo.

MENDES, Bartolomeu de Jesus

ENTRE BLOCOS AFROS E AFOXÉS, Liberdade – Salvador/BA. no último quartel do Séc. XX (Identidade e Diferença na intersubjetividade). Programa de Estudos Pós-graduados em História Social da PUC/SP (Doutorado). São Paulo/SP, 2008: 305 fs.

1. APRESENTAÇÃO – Situando o tema, delineando a problemática e construindo o método.
2. Estigmas compartilhados (bairro e moradores discriminados).
3. O bairro da Liberdade e sua diversidade.
4. Identidades em construção (afro-descendentes na rede de intersubjetividades).

TERMO DE APROVAÇÃO

BARTOLOMEU DE JESUS MENDES

ENTRE BLOCOS AFROS E AFOXÉS:

Liberdade – Salvador/BA no último quartel do Séc. XX.
(Identidade e Diferença na intersubjetividade)

Tese aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em
História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP).

Banca Examinadora:

São Paulo / SP

Abril de 2008

Dedico esta tese aos meus filhos **José Carlos Santos Mendes, Jeã Carlo Santos Mendes** e **Alex Toqueville Sousa Mendes** entes queridos que, pelos quais, tenho imensa afetividade e orgulho de ser pai.

AGRADECIMENTOS

Quase sempre a luta é o preço da conquista!

Confesso a todos que venham a analisar este trabalho, que comigo não aconteceu o contrário desta sentença. Lutei, mas não lutei sozinho, é verdade. Graças a Deus, pude contar com a ajuda de pessoas generosas que sempre estiveram comigo, incentivando-me, mesmo nos momentos mais cruciais do meu processo de doutoramento. É para essas pessoas que passo aqui a render os meus agradecimentos sinceros:

- A **Elizabette Pena da Silva**, esposa e dedicada companheira que surgiu na minha vida como dádiva celeste, num momento que mais eu precisava: já dobrando a curva declinante do meu caminho [...]. Mas chegou com tempo suficiente para me amparar, com carinho, nos duros momentos da minha enfermidade, e espero que assim seja para o resto dos meus dias. Ser-lhe-ei eternamente grato, querida;
- À equipe de cirurgiões do Hospital Agenor Paiva, liderada pelo médico **Rogério de Brito Costa**, pela demonstração de competência durante a cirurgia de prostatectomia a que me submeti, devolvendo-me esperanças para continuar a marcha dos meus estudos acadêmicos;
- À equipe médica do Núcleo de Oncologia da Bahia, representada pelo Dr. **Eduardo Moraes**, pela continuidade do meu tratamento que vem mantendo o meu otimismo em prosseguir esta caminhada rumo à vitória;
- Ao meu amigo e colega **Luiz Vitor**, que mesmo sendo muito mais novo do que eu soube mostrar-se maduro e responsável, apoiando-me e orientando-me por todo o curso de doutorado e, principalmente, no período que passamos na PUC/SP;

- À minha orientadora, Dr^a. **Márcia Mansor D'Aléssio**, por ter desempenhado, com paciência e humildade, a missão educativa de partilhar comigo o seu conhecimento sobre o ofício de historiador;
- A **Betinha**, secretária do Programa de Estudos Pós-graduados da PUC/SP, pelos valiosos serviços prestados, colocando-nos a par das informações cotidianas tão importantes para nos manter bem informados durante o curso;
- A **CAPES**, intermediada pela Secretaria de Bolsas da PUC/SP, pela concessão da meia bolsa que me permitiu prosseguir no estudo quando eu já tinha por certa a minha desistência;
- Especialmente aos professores Dr. **José Ênio da Costa Brito** e Dr^a. **Maria Antonieta Martinez Antonacci**, pelas orientações dadas por ocasião do meu exame de qualificação. A essa última, renovo aqui a minha gratidão pelas atenções sempre dispensadas a partir do início da minha trajetória, sempre aplainando os meus roteiros na qualidade de “fada madrinha”;
- A **todos** que, de forma indireta, nos ajudaram com seus serviços, viabilizando a conclusão deste processo;
- Ao Jornalista **José Carlos Batista de Amorim**, pela revisão efetuada com competência e dedicação;
- Finalmente, pela insuperável importância desta gratidão, agradeço ao Soberano **Deus**, em todas as suas formas de denominações, pela graça de permitir conviver com todas essas pessoas, recebendo seus fluídos e gozando de todos os seus benefícios.

RESUMO

Com o mesmo esforço investigativo iniciado no curso de Mestrado, procurando detectar características culturais que possibilitassem revelar possíveis traços de identidades no bairro da Liberdade – Salvador/BA –, a partir de estudos sobre as procedências dos indivíduos sociais que lhe deram origem, retoma-se agora a problemática, como processo de doutoramento, dando continuidade e desenvolvimento às reflexões, aprofundando mais nos seus detalhes, tentando entender os processos de construção identitária, desenrolados nas redes de intersubjetividades tecidas por seus moradores nas suas relações sociais cotidianas, nos interiores dos blocos afros e dos afoxés do próprio bairro. A presença de elementos culturais diversificados, distribuídos num cenário topográfico de configuração também diversa, faz com que o bairro em estudo revele tensões e conflitos, tornando mais complicada a formatação de uma visão essencialista que perceba a construção identitária como puro resultado do pertencimento a um determinado local ou grupo social. Por outro lado, os próprios sujeitos sociais, espalhados simultaneamente nas diversas instâncias de grupos sociais, levando suas influências e contribuições para eles, imprimem nos perfis identitários matizes culturais, tornando os grupos mais abertos para a polifonia dos seus integrantes, participando assim, como elementos ativos, de todo o processo construtivo das identidades individual e coletiva. É desse tema que trata a presente tese.

Palavras-Chave: Identidades, Diferença, intersubjetividade.

ABSTRACT

With the same investigative effort initiated in the course of Masters, seeking detect cultural characteristics that enable reveal traces of possible identities in the Neighborhood of Liberty - Salvador / BA, from studies on the origins of the individuals who gave social origin, repeats now the problem, as doctoral process, giving continuity and development in reflection, deepen further in their detail, trying to understand the process of identity construction, set in networks of inter-subjectivities made by its people in their everyday social relations, in the interior of the blocks afros and Afoxés's own neighborhood. The presence of diverse cultural elements, distributed in a topographical scenario also setup diverse, makes the neighbourhood under study, reveal tensions and conflicts, making more complicated the formatting of a vision that understands the construction essentialist identity as pure result of belonging to a given location or social group. Moreover, the very social subjects, spread simultaneously in the various instances of social groups, taking their influences and contributions to them, print in identity profiles, cultural nuances, making the groups more open to the polyphony of its members, participating so, as active elements of the whole process of individual construction and collective identities.

Keys-word: Identities, Differences, Intersubjectivity,

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa do Bairro da Liberdade Portal de Salvador (adaptado)	46
Figura 2: O bonde no Bairro da Liberdade	48
Figura 3: Caboclo – Foto de campo	54
Figura 4: Feira do Japão – foto de campo	57
Figura 5: Estrada das Boiadas. Fundação Gregório de Matos- PMS	58
Figura 6: Bairro Guarany – foto de campo	60
Figura 7: A invasão da “estica”	61
Figura 8A: Largo da Lapinha (1997)	65
Figura 8B: Antigo largo da Lapinha. Fundação Gregório de Matos – PMS	65
Figura 9: Escola Abrigo do Povo – foto de campo	70
Figura 10 A: Colégio Duque de Caxias (foto de 1938) Fundação Gregório de Matos – PMS	71
Figura 10 B: Colégio Duque de Caxias (foto de campo em 1997)	71
Figura 11: Jogo de Búzios – foto de campo	74
Figura 12: Mapa de Bairros – Prof. Gilmar	88
Figura 13: Comércio da Liberdade – foto de campo	89
Figura 14: Igreja de São Cosme e São Daminhão – foto de campo	94
Figura 15: Igreja brasileira de Santa Bárbara	96
Figura 16: Bloco Ilê Aiyê	120
Figura 17: Bloco Muzenza	125

SUMÁRIO

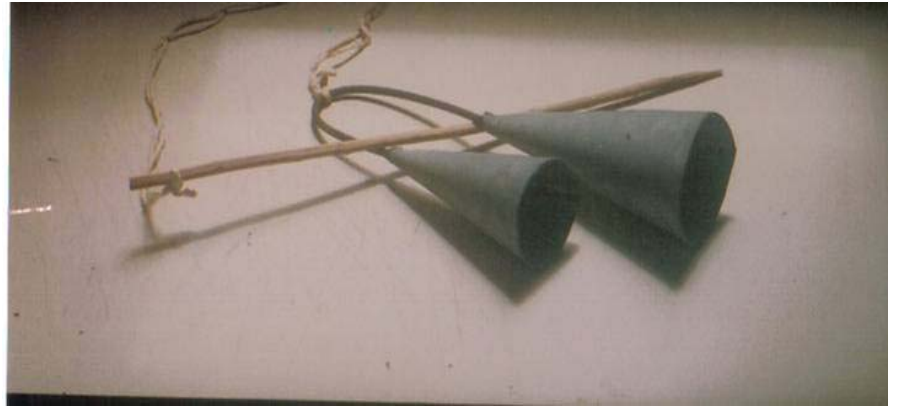
APRESENTAÇÃO	14
PRIMEIRO CAPÍTULO	
1 ESTIGMAS COMPARTILHADOS	41
(Bairro e moradores discriminados)	
1.1 A EXPANSÃO URBANA DE SALVADOR	43
1.2 A NOVA COMUNIDADE E O BONDE DA "LINHA 8"	46
1.3 A CATEDRAL DO CANDOMBLÉ DE SALVADOR	51
1.4 POBREZA ESTIGMATIZADA	55
1.5 DISCRIMINAÇÃO E RESISTÊNCIA	68
1.6 NEGROS NA CONTRAMÃO	77
SEGUNDO CAPÍTULO	
2 O BAIRRO DA LIBERDADE E SUA DIVERSIDADE	83
2.1 BREVE HISTÓRICO SOBRE DIFERENÇA	83
2.2 A DIFERENÇA NA IDENTIDADE	87
2.3 BLOCOS AFROS E AFOXÉS NAS DIFERENÇAS	102
2.3.1 De longe se ouviu um grito	102
2.3.2 A união nas diferenças	104
2.3.3 Blocos afros e afoxés e seus discursos de Construção de Identidade Coletiva no bairro	113
2.4 ASSOCIAÇÃO CULTURAL BLOCO CARNAVALESCO ILÊ AIYÊ	114
2.5 O MUZENZA E O SEU PROJETO DE IDENTIDADE COLETIVA	119
2.6 OS AFOXÉS E OS SEUS DISCURSOS DE IDENTIDADES COLETIVAS	125
TERCEIRO CAPÍTULO	
3 IDENTIDADES EM CONSTRUÇÃO	134
3.1 AS ORIGENS DOS ENTREVISTADOS	136

3.2 O DISCURSO IDENTITÁRIO NA OFICIALIDADE DO ILÊ AIYÊ	138
3.3 – OS ECOS POLIFÔNICOS NOS BLOCOS AFROS E AFOXÉS DA LIBERDADE	144
3.4 IDENTIDADES NA POLIFONIA DA COMUNIDADE ILÊ	145
3.4.1 Jônatas Conceição da Silva	147
3.4.2 “Tote” ou “Tulany”	155
3.4.3 – Professora Aidil	165
3.4.4 Professor Jorge Bomfim	174
3.4.5 – “Seu João”	184
3.5 A COMUNIDADE MUZENZA NA POLIFONIA	187
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	191
5 FONTES	192
REFERÊNCIAS	193
ANEXOS	202

No ritmo do tambor e no toque do agôgô



Identities se constroem



O indivíduo isolado é uma abstração. A identidade se concretiza na atividade social. O mundo, criação humana, é o lugar do homem. Uma identidade que não se realiza na relação com o próximo é fictícia, é abstrata, é falsa.

(Ciampa, 2001:86).

ANEXOS

APRESENTAÇÃO

(Situando o tema. Delineando a problemática. Construindo o método)

Pretende-se neste item, a partir de conceitos como Identidade, Diferença e Alteridade, refletir sobre o desenrolar do processo que originou as questões etno-raciais no bairro da Liberdade-Salvador/Bahia para um melhor entendimento das lutas que vêm sendo travadas, cotidianamente, pelos seus afro-descendentes negros nos seus blocos afros e afoxés, na desconstrução/reconstrução de suas identidades rumo à afirmação social.

Diversidade é uma categoria que vem se destacando nos debates da atualidade. Aspectos tais como racismo, preconceito, discriminação e intolerância têm sido preocupações relevantes nas reflexões que vêm sendo levantadas no meio acadêmico e fora dele (família, trabalho e mídia). Nas discussões que são travadas, temas como sexualidade, etnicidade, multiculturalismo e alteridade assumem pontos de relevâncias dando a impressão de que vieram para ser confrontados e entendidos. Esses debates¹ têm buscado inspiração nas concepções teóricas de Emanuel Levinas (1988)², Christian Descamps (1991)³, Haberman (2002)⁴ e Stuart Hall (1998⁵ e 2003⁶) que preconizam a importância do “outro” na construção da identidade do “eu”. Nessa inversão da lógica do pensar corriqueiro, Descamps chega a afirmar que “*a relação com o outro é a base de uma co-presença ética*” (p. 85). Para ele, cada um é constantemente confrontado como um próximo. Ambos, Levinas e Descamps, colocavam, em comunhão de entendimento, a afirmação de que “*não sou Eu frente ao próximo (outro), mas sim os outros continuamente frente a mim*” (1988: 43).

¹ Citamos, aqui, dois eventos importantes nesta linha: o Seminário Internacional Multiculturalismo, Democracia e a Singularidade Cultural Brasileira: perspectivas para o século XXI, promovido pelo Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (1998). E o Seminário Democracia Racial e a Questão dos Direitos Humanos, pela Universidade de Campinas/SP.

² *Ética Infinito*. Lisboa, Edições 70.

³ *As idéias filosóficas contemporâneas na França*. São Paulo: Jorge Zahar.

⁴ *Pensamento pós-metafísico – estudos filosóficos*. Rio de Janeiro.

⁵ *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Dp&a.

⁶ *Da Diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

O mundo, na perspectiva da globalização, se percebe estar caminhando para uma “identidade universal” onde as diferenças culturais estão sentenciadas a desaparecerem, cedendo lugar ao monoculturalismo, unindo povos diferenciados nas suas texturas corpóreas e culturais. Contudo, começa a ser percebida a face oculta da dita “Globalização”. A pretendida quebra de barreiras culturais apregoada pela visão universalista, paradoxalmente, vem servindo de estopim na explosão de confrontos entre as diferenças que compõem o mundo da Diversidade. Clama-se hoje por respeito e reconhecimento ao “outro” muito mais do que por tolerância. Mais do que a invenção de uma cultura planetária homogênea, busca-se preservar as diferenças individuais, coletivas, locais, regionais e nacionais, despertando sentimentos autoritários nos humanos em construção. O respeito ao “outro” desponta como nova perspectiva que mediará as relações sociohistórica e que implicarão na forma de ver, agir e pensar entre as pessoas independentemente das suas formas físicas, dos seus credos religiosos e dos seus valores culturais. A tônica das discussões humanistas está girando muito mais em torno da definição daquilo que “somos” do que da ostentação do que “temos” – é o “Ser” caminhando para a superação do “Ter” na encruzilhada das relações sociais.

Acredita-se hoje na construção da Identidade a partir das diferenças que definem a diversidade social. A visão que se busca é que cada indivíduo se completa e se efetiva no convívio com os diferentes que se encontram à sua volta. É na relação entre o “eu” e o “outro” que se constrói a identidade a partir de processos de singularizações que vão distinguindo os indivíduos, dando-lhes consciência de si mesmo para assumirem suas subjetividades dentro da rede de intersubjetividades – conforme afirma Habermas (2002). Enquanto a Identidade diz respeito ao reconhecimento do “eu”, a singularidade articula todos os elementos que constituem a identidade do indivíduo, isto é, a maneira como nos sentimos, os nossos desejos e as nossas posições em determinados contextos.

Identificando o Espaço

Marco inicial no processo de expansão norte do perímetro urbano de Salvador, o bairro da Liberdade teve seus espaços ocupados, efetivamente, através da “Invasão da Mata do Corta-Braço” (1946), atraindo para lá parcela significativa do segmento pobre da população baiana composto por afro-descendentes, na sua maioria, negros, que iam sendo expulsos de suas moradas coletivas localizadas nas freguesias centrais de Salvador e de outras cidades do interior da Bahia, dando ao bairro uma configuração de área territorial negra, com fortes traços das culturas africanas. A retirada dessas populações das freguesias centrais da cidade provocou um fluxo de pessoas, distribuídas em grupos sucessivos, que se dirigiram para a área periférica do primeiro distrito da **Freguesia de Santo Antônio Além do Carmo**, desenvolvendo pequenos núcleos habitacionais já existentes, transformando-os num bairro de expressão territorial gigantesca que hoje abriga, aproximadamente, 600.000 moradores.

Grande parte desses sujeitos sociais levou consigo suas práticas religiosas, instalando por quase toda a comunidade seus templos cristãos: católico e protestante, terreiros de Candomblé e centro de Caboclos. Desde suas origens, os centros⁷ e os terreiros passaram a sofrer sérias perseguições com invasões e apreensões de equipamentos sagrados, inclusive prisões dos seus sacerdotes e adeptos, além do controle sistemático nas realizações dos seus cultos, mantendo-os restritos aos interiores dos seus barracões e sujeitos às autorizações policiais para realizações dos seus rituais. Nesse espaço físico-social que seriam recriados os blocos afros e afoxés, a partir de 1970, como novas propostas de lazer, incluindo nas suas atividades lúdicas a preocupação também da produção político-cultural como forma de compartilhar os espaços públicos e de dar prosseguimento às lutas de resistência produzidas dentro dos terreiros e dos centros.

Com a chegada do “bonde elétrico”, a partir de 1930, o bairro passou a ser ligado ao centro da cidade com ramal de número ‘oito’. Devido às freqüentes confusões que ocorriam no interior dessa condução coletiva, a região passou também a ser

⁷ Denominação também dada ao espaço físico consagrado aos rituais religiosos dos caboclos.

denominada, pejorativamente, de “*Comunidade da ‘Linha 8’*”, somando ao bojo dos seus estigmas a acusação de **violenta**, difundindo assim por toda a cidade. A partir daí, os moradores passaram a receber a pecha de “*negros da Linha oito*”.

Já em 1940, quando todo o Estado da Bahia atingia a marca de 3,9 milhões de habitantes, sua capital Salvador contribuía com 7,4% deste total para, a partir daí, iniciar uma acelerada evolução de suas taxas de crescimento populacional, gerando superpopulação, causando inchamento e forçando a explosão demográfica que açoitou seus moradores pobres para áreas distantes, fora do perímetro urbano. O bairro da Liberdade que mais tarde foi denominado pejorativamente de “Linha 8”, seria formado efetivamente a partir desses movimentos, na interação entre os sujeitos e os cenários por eles ocupados.

O Interesse pelo Tema

O interesse por este tema começou com a reflexão iniciada a partir de 1997, com o curso de Mestrado em História Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, com o título “*A constituição do Bairro da Liberdade – cultura negra em Salvador*”, quando se procurou, através principalmente da História Oral, levantar a identidade do bairro, acompanhando as trajetórias históricas dos sujeitos sociais que para lá se dirigiram nos movimentos espontâneos e organizado de ocupação de terrenos para edificarem suas moradias. Naquele momento inicial, a pesquisa se voltou para o resgate das experiências vividas pelos atores sociais investidos na condição de “invasores” que lá chegaram, buscando entender suas origens, suas crenças e suas expectativas.

A preocupação central esteve voltada para o entendimento de uma realidade que se fazia impregnada no imaginário coletivo da cidade: o fato de o bairro da Liberdade abrigar a grande maioria das pessoas negras que povoam a cidade e, por isso, vem sendo reconhecido como um território de negros. Agora, nesta segunda fase da pesquisa como parte de um projeto para doutoramento com o tema “**Entre Blocos afros e Afoxés na Liberdade, Salvador/BA. – 1974 a 2004 – (Identidade e Diferença na intersubjetividade)**”, as investigações continuam no sentido de compreender os processos pelos quais vêm se reproduzindo as identidades afro-

descendentes entre os indivíduos integrantes dos blocos afros e dos afoxés no cotidiano do próprio bairro, considerando essas agremiações como pontos de referências na construção identitária dessas pessoas.

Nascido de família humilde residente na cidade de Maragogipe (Recôncavo baiano), em 1946, fui levado para Salvador, ainda criança, indo residir no bairro da Liberdade, também na condição de “invasor”, passando a integrar, a partir dali, aquela comunidade eclética, porém guerreira, que tem sabido construir o bairro por toda a sua história, não obstante as dificuldades que tem enfrentado. Nesse sentido, nem é preciso que me apresente neste empreendimento como sujeito/objeto nesta pesquisa.

O desafio da Pesquisa

Considerando os blocos afros e os afoxés do bairro da Liberdade como extensões dos terreiros de Candomblé e Centros de Caboclos que lá existem, neste trabalho o norte das preocupações é seguir a concepção construcionista que privilegia a pessoa humana na sua rede de intersubjetividade (Habermas, 1990), intermediada pela articulação entre subjetividade/objetividade (VYGOTSKY, 1984, p.12), ultrapassando as barreiras do pertencimento identitário que, na visão de Hall (1998), “costura e estabiliza o sujeito à estrutura”.

Portanto, busca-se inserir neste estudo as diferenças como fatores relacionais nos processos de construção de identidade. Nesse sentido, o desafio da pesquisa é investigar as trajetórias históricas dos indivíduos nas suas agremiações, entre 1974 e 2004, com base nos seus discursos e nas suas práticas que orientam suas relações cotidianas, buscando, nas articulações das diferenças, perceber como vêm resultando os processos de intersubjetividades nas elaborações e re-elaborações de possíveis identidades sociohistóricas, afro-centradas, construídas na atualidade pela relação dialética de cada grupo com os seus integrantes e dos grupos entre si, desenvolvendo atividades semelhantes a partir de um conjunto de valores compartilhados dentro dos próprios grupos. Ao analisamos os processos de construção de identidades individuais dos membros desses grupos, faz-se também um recorte na direção do relacionamento entre os indivíduos com seus grupos –

faceta da identidade social composta pelo conjunto das obrigações que as pessoas assumem ao passar a pertencer ao universo do grupo escolhido. A intenção nesse aspecto é estabelecer um diálogo com a Psicologia Social, visando a despertar o interesse que leve a desenvolver um viés metodológico que privilegie uma reflexão dentro da História, adequada à complexidade dessa proposta, superando a dicotomia entre subjetividade e objetividade, com especial atenção para a auto-reflexão dos sujeitos sobre suas próprias experiências de vida.

Kabengelé Munanga, reconhecendo o potencial de contribuição que poderá advir da Psicologia Social em trabalhos referentes à cultura negra, expressa a sua convicção, afirmando: “Não vejo, portanto, disciplina mais qualificada que a Psicologia e sua derivada, a psicanálise, para analisar os fenômenos subjetivos ligados aos processos de identificação do sujeito negro individual e coletivo e aos processos de sua auto-estima”. (MUNANGA, 2002, p. 9-10). As posições dos sujeitos se concretizam nas suas inter-relações e, recorrendo também, ao que afirma Kathryn Woodwar: “[...] a identidade está vinculada também a condições sociais e materiais”⁸. A Psicologia Sociohistórica, com a sua postura crítica em relação à realidade social e ao mundo psicológico, apresenta-se na contemporaneidade, como viés de auto-reflexão, voltando-se para a forma tradicional em que tem se afirmado historicamente, a Psicologia como ciência, lançando mão da relação dialética produzida pela sociedade a partir do materialismo histórico, propondo uma nova visão teórico-metodológica que concebe o homem como ativo, social e histórico, capaz de produzir a sua vida material ao mesmo tempo em que se produz como ser social. Ana Bock (2002), referindo-se ao princípio gerador do fenômeno psicológico e reconhecendo a importância da interatividade nas conquistas sociais e materiais, assim se expressa: “É na relação com o mundo material e social que se desenvolvem as possibilidades humanas”. (BOCK, 2002, p. 24).

⁸ Woodwar, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Tomaz Tadeu da Silva (org.), Stuart Hall e Kathryn Wooduart,. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

Questionamentos levantados

Na busca de entender e explicar os significados dos posicionamentos evidenciados nas diversas formas de expressões: o **pensar** e o **agir** dos afro-descendentes nesses blocos e afoxés, foram levantados e investigados os seguintes questionamentos: **a)** Quais relações existem entre o crescimento da auto-estima negra e as atividades culturais desenvolvidas pelos blocos afros e afoxés do bairro da Liberdade, a partir de 1974, e até que ponto estas atividades têm influenciado aos afro-descendentes, deles participantes, nos seus posicionamentos de sujeitos em relação às suas características etno-raciais? **b)** Na Bahia, principalmente em Salvador, o que possibilitou a partir de 1974, no bairro da Liberdade, o surgimento desses movimentos culturais (blocos e afoxés), provocando novas posturas nos seus afro-descendentes em relação à construção e/ou re-construção de suas identidades? **c)** Até que ponto os blocos afros e afoxés, criados no bairro da Liberdade a partir de 1974, através de suas temáticas culturais, têm exercido influências significativas no processo de mudanças em relação ao pensar, ao agir e ao viver dos seus afro-descendentes? **d)** Quais evidências se podem constatar que nos autorizem afirmar que os blocos afros e afoxés do bairro da Liberdade são extensões dos terreiros e dos Centros de Caboclos nas lutas cotidianas pela resistência e sobrevivência das religiosidades afro-brasileiras? **e)** Como se processa a des-construção/reconstrução de identidades sociais nos interiores dos blocos e afoxés, considerando as identidades individuais nas relações intersubjetivas que as pessoas membros dos grupos estabelecem nesses universos? **f)** Até que ponto os discursos oficiais dessas agremiações vêm se abrindo para a polifonia, criando espaços de participações para os seus sujeitos?

O que já se tem escrito sobre o tema

É notória a escassez de trabalhos acadêmicos sobre os bairros de Salvador. É lamentável essa constatação, sobretudo porque a cidade oferece uma configuração espaço/população que apresenta características topográficas e sociais diversificadas e peculiares, nas quais as populações se distribuem estabelecendo fronteiras territoriais e culturais, onde os grupos sociais, nelas instalados, foram construindo formas singulares de convivências e solidariedade. O mito da “Salvador

homogêneo”, com moradores felizes, alegres, jogando capoeira e convivendo igualitariamente nos mesmos espaços, que passou a ser propagandeado dentro e fora do Estado, começa a ser desmanchado – muito embora que, na atualidade, essa mitificação ainda seja utilizada para fins turísticos, passando a idéia de cidade sem problemas sociais e diferenciações a serem colocadas. Talvez, por isso, é que muitos dos trabalhos acadêmicos que tocam nas questões sociais tenham sido, quase que unanimemente, produzidos numa visão geral de problemas sociais como um todo, sem deixar muito claro as tensões e os conflitos latentes nos interiores desses espaços sociais.

Tratando-se dos estudos sobre afro-descendência, parece que este é o vetor que aponta, com maior freqüência, para um julgamento dos seus propósitos: tem-se estudado o afro-descendente como indivíduo pertencente à cidade como um todo, apresentando problemas de ajustamento a ela, principalmente no que tange à “rejeição” e “aceitação” etno-racial. Contudo, os estudos dessas questões, ligados às diversidades sócio-culturais existentes nas aparentes uniformidades dos seus bairros, são empreendimentos que precisam ser agilizados, sob pena de se continuar perdendo a chance de se entender a existência das diferenças e suas importâncias na construção da solidez na sociedade soteropolitana.

As questões problemáticas sobre a afrodescendência soteropolitana têm sido estudadas, tomando como base os mecanismos de ascensão social de uma minoria de negros que, com a exploração prospectiva do petróleo na bacia do Recôncavo baiano a partir da metade dos anos 50; com a expansão do Pólo Petroquímico de Camaçari e do Centro Industrial de Aratu (1960); e com o surgimento de lideranças negras dos blocos afros e dos afoxés, a partir de 1974, que foram se inserindo na sociedade consumista através de aquisições de bens e produtos oferecidos pela produção capitalista, tais como “telefone celular”, “carro novo” e “antena parabólica”. São trabalhos produzidos por pesquisadores das áreas de Antropologia, Psicologia e Educação, dando ênfase às relações sociorraciais numa perspectiva de problema relacional enquanto grupos que vivenciam e disputam os mesmos espaços públicos. Todavia, no que se refere aos aspectos subjetivos de “aceitação” e “rejeição” etno-racial, dentro dos grupos de referências (aqui em particular os blocos afros e os afoxés) e, sobretudo, ao processo de construção e re-construção identitária dos

negros, individual e coletivamente dentro desses grupos, as produções acadêmicas inexistem praticamente. Realidade essa que fortalece as palavras de FERREIRA (2000) referindo-se às atenções dadas, por sua área, aos estudos sobre a afro-descendência: “[...] os psicólogos não estariam levando em conta as diferenças efetivamente existentes nas pessoas desta população⁹”. De fato, grande parte dos psicólogos tem se comportado aleatoriamente, conduzindo seus trabalhos de forma indiferente às questões subjetivas do sujeito afro-descendente. Essa postura tem deslocado a Psicologia da realidade sociocultural, transformando o diferente em algo anormal, culpando o sujeito étnico pelos seus próprios fracassos.

Por outro lado, o curto momento de euforia, entre 1950 e 1970, em que o mercado de trabalho se abriu para uma pequena parcela de negros, desencantou-se com a desaceleração da produção prospectiva petrolífera no Recôncavo baiano que teve seus investimentos transferidos para a Bacia de Campos, agravando-se, mais ainda, este quadro decadente com a privatização das indústrias petroquímicas de Camaçari, na Bahia. E, para fixar claramente o caráter ilusório da tão decantada ascensão social negra, as funções exercidas por estes negros não significaram atributos de cargos representativos de status sociais elevados, mas, predominantemente, foram ocupações que apresentavam alto grau de periculosidade, de insalubridade e com remuneração não tão significativa – comparando-se com os perigos que enfrentavam. Isto é, foi-lhes dado a oportunidade de trabalho, mas não o acesso a bons níveis socioeconômicos, mantendo-se sempre na subalternidade. Chega o ano de 1974 e a grande maioria dos afro-descendentes negros da cidade ainda se encontra lutando frente à marginalização e, principalmente, no Carnaval baiano, no meio da folia, presa aos cordões de segurança dos blocos das elites – é o que nos deixa a entender as palavras de Antonio Carlos dos Santos Vovô, um dos fundadores do bloco Ilê Aiyê: “[...] o Ilê foi fundado para ser o bloco de carnaval que tivesse a participação efetiva dos negros¹⁰”.

Estudos mais abrangentes que se preocupam com a realidade sociohistórica dos afro-descendentes como um todo, distribuídos pelos seus bairros, representam uma

⁹ FERREIRA, 2000: 60

¹⁰ Tribuna da Bahia, 1975.

grande lacuna na historiografia soteropolitana, principalmente aqueles relacionados aos blocos afros e aos afoxés da cidade, mesmo que se ressalte a existência de algumas pesquisas desenvolvidas por alunos dos mestrados mantidos por programas de pós-graduação de instituições de dentro e fora do Estado da Bahia, nos cursos de História, Ciências Sociais, Psicologia, Sociologia, Antropologia e Educação. São pesquisas significativas que discutem e investigam problemáticas de organização e relacionamentos de alguns blocos que, de forma relevante, certamente contribuirão para a viabilização deste trabalho:

A) Elisete Zanlorenzi defendeu a dissertação de mestrado pela UFRN/ Departamento de Ciências Sociais, em 1985, com o tema *O correr da luta: trajetória de bairro de Salvador*. Analisa a trajetória de um movimento de bairro de uma favela de Salvador (o Calabar), propondo-se a desenvolver uma reflexão sobre vários aspectos do movimento de bairro e a narrativa dos processos cotidianos pelos quais sua associação de moradores atravessou no decorrer da luta por melhores condições de vida. Por uma questão de conveniência, selecionamos apenas o III e o V capítulos para referência neste trabalho. O terceiro “**Breve retrospectiva sobre Salvador**”, faz uma localização do Calabar no contexto sociohistórico de Salvador, que possibilitou a sua formação e o seu desenvolvimento no decorrer dos anos, como fruto da expansão capitalista na cidade que gerou um tipo de clientelismo que permitiu o aparecimento desses aglomerados urbanos, entre os anos de 1940 e 1950 e o quinto, intitulado “**O Movimento de Bairro**”, enfoca os antecedentes históricos que possibilitaram a sua própria formação expondo, de forma detalhada, os processos sociais que favoreceram a sua constituição e sua afirmação como bairro;

B) Ericivaldo Veiga de Jesus defendeu dissertação de mestrado em 1991, pela UFBA/ Departamento de Sociologia, com o tema *Bloco Afro Muzenza, Clareza da vida e Vôo da imaginação (estudo antropológico de blocos afros do carnaval baiano)*. Esse estudo compreende os blocos afros nas suas dinâmicas ou nos seus funcionamentos, de modo específico, como se observa no estudo do caso do bloco afro Muzenza. O primeiro capítulo aborda a proposta teórico-metodológica na qual situa-se os blocos afros. Aí são revelados conceitos como o de “etnicidade” e “sociabilidade” como práticas ou rituais presentes nas relações societárias entre o

“mundo dos blocos afros” e o contexto social inclusivo. O segundo refere-se ao processo de criação e caracterização de grupos carnavalescos e em especial desses blocos. Nos capítulos posteriores, que tratam do estudo de caso, enfoca-se a “natureza” do grupo, sua organização funcional, as relações sociais e de poder como parte da dinâmica da entidade;

C) Regina Helena Gonçalves Pires produziu uma dissertação de mestrado cujo título é *Curuzu: caminhos e descaminhos na construção de si mesmo e do outro*, defendida na UFBa/Ciências Sociais, em 1992. Esse trabalho acompanha os fios que tecem as relações através das quais são construídas as identidades pessoais e grupais, partindo da observação de uma comunidade-terreiro, localizada no Curuzu. O primeiro capítulo mostra como surgiu e foi construído o problema da pesquisa, apresentando e discutindo alguns conceitos-chave para a definição do grupo e as características do bairro onde se localiza. Finalmente, o terceiro e quarto capítulos reconstroem a história do grupo através das trajetórias de seus membros;

D) Anatórcia Lopes Vila Flor defendeu dissertação de mestrado com o tema *Salvador: um novo espaço de cidadania negra?* Produzido na UFBa/Ciências Sociais, em 1992, cuja preocupação foi a de estudar a forma ou as formas como os negros na cidade do Salvador lutam pela conquista de espaços na sociedade e pelo exercício da cidadania. Na primeira parte, faz-se um breve relato da trajetória do negro na sociedade brasileira, mostrando que este se constitui, desde a formação de nossa sociedade até a atualidade, alvo de exploração e opressão dos grupos dominantes aqui instalados e auto-identificados como brancos. Em seguida, desenvolve uma análise sobre as idéias de raça e etnia, no sentido de identificar o negro brasileiro do ponto de vista da intelectualidade nacional, dedicando-se também às considerações sobre espaço e cidadania. Na segunda, traça um esboço do contexto atual de Salvador, levantando idéias e questões sobre a situação em que vivem os negros na capital baiana. Por fim, apresenta a idéia de que no município eles vêm ocupando determinados espaços sociais, ou pelo menos lutando para conquistá-los, sem que para isto tenha que negar sua identidade;

E) Maria Palmira da Silva defendeu dissertação de mestrado na PUC/SP, em 1995, pela Psicologia Social com o tema *Bloco Afro Ilê Aiyê – seus protestos e sua beleza:*

um estudo psicossocial das minorias ativas na constituição da identidade negra na Bahia. Esse trabalho propõe-se a focalizar a importância do bloco Ilê Aiyê no processo de construção da identidade negra na Bahia. Nele, se discute a mudança social na perspectiva da psicologia das minorias, assumindo o processo histórico do bloco Ilê Aiyê como sujeito/objeto de reflexão e análise. Os capítulos IV, V e VI recuperam as origens históricas do bloco Ilê Aiyê, revelando os fatores psicossociais que motivaram a formação da “entidade”. Destaca o impacto que, em 1975, o culto à ancestralidade negra assumido pelo bloco causou na capital baiana;

F) Em 1999, foi defendida, na área de História Social na PUC/SP, a dissertação de mestrado intitulada “*Constituição do Bairro da Liberdade: cultura negra em Salvador – 1940/ 1970*”, de Bartolomeu de Jesus Mendes, em cuja pesquisa procurou-se resgatar a identidade do bairro através do seu povoamento, analisando as trajetórias históricas dos sujeitos sociais que o formaram;

G) Gilberto Leocádio Lima Filho defendeu dissertação de mestrado na área de Ciências Sociais, UFBA, em 2000, com o tema “*Negro, mas nem tanto*”; *a juventude negra do Cabula VI*. Esse trabalho trata da análise das questões raciais através dos jovens negros enquanto herdeiros da mobilização afro-baiana que aconteceu entre os finais dos anos 80 e começo dos anos 90 em Salvador. Faz-se também uma revisão crítica quanto aos caminhos trilhados pelos estudos raciais que enfoca o negro, esforçando-se para localizar pontos de tensões no debate acadêmico, enfatizando seu respectivo posicionamento político. Toma-se como fonte de base empírica jovens negros moradores de um conjunto habitacional de Salvador denominado Cabula VI, como principal fonte de dados para a interpretação do objeto proposto. Seu primeiro capítulo, intitulado “*Algumas questões sobre o conceito de raça*”, faz uma reflexão sobre a compreensão contida nesse conceito, enfatizando seus problemas, seu histórico e a construção social de identidades raciais. O segundo capítulo de título “*Diálogo com a academia*” traz uma exposição panorâmica, localizando alguns pontos de debate da academia baiana em relação às questões raciais, abrindo uma discussão sobre os desafios, os dilemas e os caminhos que os estudos vêm tomando nos últimos anos. O terceiro capítulo “*Juventude negra do Cabula VI*” faz interpretação dos dados colhidos nas entrevistas, buscando a organização de um quadro sistemático. O quarto capítulo

denominado “*Negro, mas nem tanto!*” toma como ponto de partida o pressuposto de que ocorre, na conjuntura, uma re-orientação no que diz respeito à aceitação da raça por parte dos negros;

H) Flávio Gonçalves dos Santos defendeu dissertação de mestrado de tema “*Os discursos afro-brasileiros faces ideológicas raciais na Bahia (1889-1937)*”, em 2001, pelo Departamento de História da UFBA”. Nesse estudo, acompanha-se os discursos dos afro-brasileiros na Bahia durante os 48 anos iniciais da República brasileira: momento em que se discutia, no Brasil, a construção de um projeto nacional que se incompatibilizava com o grande contingente de não-brancos que compunham o seu quadro demográfico. No primeiro capítulo com o título “*Colocando as idéias no lugar*”, o autor analisa o processo de exportação das ideologias raciais (no caso específico para o Brasil), mostrando suas consequências e tendências, principalmente para ao que ele próprio denomina de “*agonia das elites da ‘Velha Bahia’*”. O segundo capítulo, com o título “*Entre o diploma e o berimbau*”, trata da “*história dos Pedros Archanjos*”, dando um enfoque cultural à transição do popular ao erudito. No terceiro capítulo, que o denomina de “*A resistência que vem dos Terreiros*”, destaca a importância do terreiro de Candomblé como centro de resistência da cultura religiosa afro-brasileira e do orgulho negro em relação aos traços das culturas africanas.

I) Francisco Carlos Cardoso Silva defendeu dissertação de mestrado pela UFPB/Campina Grande, Campus II, Departamento de Sociologia, em 2001, com o tema *Construção e (des) construção de Identidade Racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo*. Analisa como as práticas e os discursos do Ilê Aiyê e do Movimento Negro Unificado (MNU) contribuem para a dê-construção/construção de identidades étni-raciais dos negros em Salvador, no período que vai da fundação de cada uma dessas organizações. O trabalho analisa essas “entidades” através dos seus discursos e de suas práticas na luta contra o racismo sofrido pelos negros, como contribuidoras, cada uma ao seu modo, para a construção e dê-construção de identidades étnico-raciais em Salvador, produzindo subjetividades dissidentes, transculturais e transindividuais, que têm na cultura a sua matéria-prima. Trata-se de um estudo sobre conceitos como de identidade, cultura e política, cuja perspectiva teórico-metodológica segue um caminho interdisciplinar (Sociologia, Antropologia e

História), buscando conciliar procedimentos como análise do discurso, etnotexto e as abordagens sociológicas clássicas com as contemporâneas.

No que se refere a trabalhos realizados nesta temática, por outros programas, vale ressaltar o artigo de Maria de Lourdes Siqueira, produzido pela Educação, publicado em 1996 com o título *“Ilê Aiyê: uma dinâmica de educação na perspectiva cultural afro-brasileira”*, e que pode ser considerado referência em Salvador como trabalho de bairro que privilegia “identidade afro-descendente” dentro das agremiações afro-carnavalescas. Entretanto, na área da História, como se pode verificar, a carência de trabalhos nessa problemática é gritante, tanto em relação à cidade como um todo quanto aos bairros particularmente.

Perspectivas teórico-metodológicas

Nos limites deste trabalho, adota-se a concepção de que as construções identitárias não se dão definitivamente, nem só pela via da ancestralidade e nem ocorrem de formas estática e irreversível, mas por um processo de dê-construção/ construção a partir das experiências vividas pelos sujeitos sociais ao longo de suas existências, entre igualdades e diferenças, em constantes metamorfoses¹¹ de valores e de crenças que lhes vão moldando as percepções e as suas configurações de mundos simbólicos com os quais se organizam na sociedade, conforme afirma FERREIRA: “Tanto o indivíduo quanto suas concepções de realidade são constituídos nas relações interpessoais¹²”.

Considero a categoria “identidade”, nesta tarefa, como um elemento fundamentalmente político e social, como uma referência em torno da qual o indivíduo se autodefine a partir de constantes transformações nas suas relações com os outros, trabalhando a sua auto-estima, a sua maneira de existir e a sua luta pela afirmação social. Nessa ótica, concebo a identidade como elemento importante para o entendimento da problemática da afro-descendência, capaz de explicar o processo pelo qual se dá a produção de suas posições, mormente em situações sociais

¹¹ **Conceito amplamente trabalhado por Antonio da Costa Ciampa (2001). No seu trabalho** sobre o desenvolvimento da identidade, ele interroga: “*Que pode ser apreendido disso, além da evidência empírica de que identidade é metamorfose?*”.

¹² Op. Cit. p 44

adversas em que o afro-descendente é discriminado negativamente. Vejo a construção da identidade, nessa problemática, como um exercício político relacionado a um contexto social, portanto, dentro de um momento histórico. O processo de definições identitárias nos indivíduos vem ganhando, através dos tempos, conotações e status diversificados.

Nas sociedades primitivas que remontam às chamadas “*organizações tribais*”, a identidade era atribuída a fatores pré-existent orientados por mitos, dificultando às pessoas a possibilidade alternativa de construções identitárias – com pré-determinações de papéis sociais o indivíduo não se sentia livre para problematizar sua própria identidade. Entretanto, na modernidade, as sociedades se tornaram cada vez mais complexas, favorecendo a flexibilidade de auto-reflexão ao indivíduo, o que permite uma visão mais ampla sobre a identidade, tornando-a uma categoria móvel e sujeita a mudanças. A partir dessa nova visão, a identidade passou a se relacionar com uma série de papéis e normas, estabelecendo combinações numa continuada trajetória de construções, transformações e influências entre eles.

Sendo interpretada como resultado de processos, a identidade passou a ser encarada na pós-modernidade¹³ como uma categoria de análise capaz de possibilitar a compreensão das relações cotidianas vividas pelos sujeitos no meio social em que estão inseridos. Compreendidas assim, as definições identitárias se dão por meio de construções que se efetivam à medida que a criança, o jovem ou o adulto têm a possibilidade de se verem como pessoas participantes de grupos com características próprias, se construindo como seres sociais e produzindo suas individualidades. Assim, a construção da identidade se dá por processo histórico onde, à medida que o indivíduo vai superando os efeitos das projeções externas que fazem a seu respeito, a sua identidade vai se singularizando, conforme citação a seguir:

¹³ Expressão usada para denominar uma consciência de ruptura em relação à visão tradicional que preconiza a identidade como um perfil estático. O sujeito pós-moderno desconfia dos grandes sistemas teóricos que tentam perpetuar as tradições essencialistas que buscam abafar a pluralidade de argumentos. Ele procura, em símbolos preconizados pela cultura, indícios que valorizem suas raízes, a exemplo do que vem acontecendo com os blocos afros e afoxés da Liberdade, objetos desta pesquisa.

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. (HALL, 1998, p. 13-14).

A identidade assim na pós-modernidade passa a receber forte interferência da categoria “diversidade” que, pelos seus componentes “igualdade” e “diferença”, traz-lhe um viés de complementaridade, impondo-lhe como elemento relacional de classificação as peculiaridades embutidas em cada realidade social, fragmentando-a e inserindo-a num ritmo veloz e constante de mudanças muitas vezes até contraditórias.

No percurso que foi desenvolvido na execução deste trabalho, optou-se por uma prática de investigação que estimule a descoberta de uma gama considerável de informações, estabelecendo um efetivo diálogo com outros ramos do conhecimento que possam ajudar a esclarecer pontos obscuros que venham causar impasses à pesquisa e, por outro lado, favoreçam resultados mais consistentes ao pesquisador, conforme adverte Pierre Vilar: “Não seria necessário dar aos jovens historiadores um mínimo de familiaridade com a economia, a demografia, a sociologia, que diversificaria seus instrumentos de análise e os preservaria também de entusiasmos muito rápidos¹⁴”.

Reconhecendo a importância desse diálogo com as Ciências Sociais, no processo de interpretação histórica preconizada por Vilar, Mercedes Vilanova, considerando o estágio inicial de afirmação que vem enfrentando a História Oral na comunidade acadêmica, advoga uma relação pluridisciplinar mais ampla, superando as expectativas do velho historiador, incluindo no elenco de suas disciplinas auxiliares a **“informática”, a “lingüística” e a “política”**. Na justificativa do seu ponto de vista, assim ela se expressa: “[...] a força dos diferentes especialistas é que nos dá enfoques diferentes que a mim me parece que são interessantes¹⁵”. A preocupação com o uso de uma metodologia voltada para a percepção de detalhes, que

¹⁴ Vilar, entrevistado por Boutier, 1992.

¹⁵ Vilanova, entrevista, 1995.

circundem o fenômeno em análise, é de fundamental validade para a segurança das conclusões. Procedendo dessa maneira, acredita-se estar na trilha de uma pesquisa qualitativa onde os resultados encontrados representem, com fidelidade, a elaboração de uma explicação possível, isto porque uma das metas relevantes do trabalho científico é a de “procurar novas alternativas de realidades”¹⁶ [...].

Ainda, em se tratando de uma postura interdisciplinar nesta pesquisa, procurou-se incluir no elenco das disciplinas tomadas como auxiliares a Psicologia sociohistórica, acreditando-se que as posições dos sujeitos vão se concretizando à medida que os indivíduos vão vivenciando suas experiências na rede de subjetividade recebendo fortemente as influências das suas condições materiais de vida. Nesse sentido, a Psicologia Sociohistórica, com a sua concepção crítica sob os denominados **“fenômenos psicológicos”**, rompendo com a visão de **“naturalização”** desse fenômeno e devolvendo ao sujeito social a plena capacidade de se desconstruir/construir a partir das suas experiências vivenciadas, pode contribuir muito em relação aos efeitos do racismo na estrutura psíquica das pessoas vitimizadas e, até mesmo, daquelas que praticam o próprio racismo. Frantz Fanon (1979) provavelmente é um dos mais notáveis intelectuais da negritude que mergulha profundamente na questão do que provoca o racismo no desenvolvimento da auto-estima e nas estruturas psíquicas das pessoas afro-descendentes. Utilizando-se do conceito de **“alienação”** trabalhada por Hegel e Marx, ele analisa os mecanismos de dominação na formação da consciência do povo colonizado, tomando como referência os dois pólos antagônicos na situação colonial: o colonizador e o colonizado. No seu livro *“Os condenados da terra”*, mostrando explicitamente a sua convicção sobre esse aspecto, ele escreve: “[...] é o colonizador quem tem feito e continua a fazer o colonizado [...]”. Esse paralelo, referenciado por Fanon, pode ser aplicado às situações do racismo sofrido pelas populações afro-descendentes na contemporaneidade que, na sua maioria, introjeta essa pretensa dominação, chegando a negar-se como afro-descendentes negros, a fim de se pretender um **“negro-branco”**. Nesse dilema crucial da sua estrutura psíquica, o próprio negro passa a se rejeitar, negando-se como sujeito autônomo com características peculiares, conforme arremata Fanon em um dos seus registros: “[...]”

¹⁶ FERREIRA, 2000, p. 28.

será tanto mais branco quanto mais tiver rejeitado sua negrura [...]”. Kabemgelé Munanga, como que reforçando a visão de Fanon em relação à estrutura psíquica das pessoas, no prefácio do livro de Iray Carone (2002) compara o preconceito racial, na sua complexidade, a um bloco de gelo flutuando na água (iceberg):

[...] cuja parte visível corresponderia às manifestações do preconceito, tais como as práticas discriminatórias que podemos observar através dos comportamentos sociais e individuais. Práticas essas que podem ser analisadas e explicadas pelas ferramentas teórico-metodológicas das ciências sociais que, geralmente, exploram os aspectos e significados sociológicos, antropológicos e políticos, numa abordagem estrutural e/ou diacrônica [...] ¹⁷.

Referindo-se à parte não visível do iceberg, o autor continua:

[...] a parte submersa correspondem, metaforicamente, os preconceitos não manifestos, presentes invisivelmente na cabeça dos indivíduos, e as consequências dos efeitos da discriminação na estrutura psíquica das pessoas. (IBIDEM).

É bom reforçar, desde logo, que nesta pesquisa grande parte dos esforços empreendidos foi orientado no sentido de se desenvolver uma parceria dialógica entre a História e a Psicologia Social pelas mesmas razões já expostas por Munanga, e pelo fato de a Psicologia Sociohistórica, a partir dos anos 70 (justamente o início do recorte temporal desta pesquisa), ter fincado o seu marco de influência no Brasil como possibilidade de explicação alternativa em relação às complexidades apresentadas pelos sujeitos contemporâneos com os quais se deparava. Bock (2002, p. 51) reconhece essa realidade quando registra:

A realidade social e histórica não só do Brasil, mas de toda a América Latina, impunha a necessidade de compreender os indivíduos como seres sociais e históricos, específicos, portanto, dessa realidade e que não eram explicados com as teorias que os consideravam de maneira a-histórica e universal ¹⁸.

¹⁷ Psicologia Social do Racismo – Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil, p. 9.

¹⁸ Psicologia Sociohistórica (uma perspectiva crítica em Psicologia), p. 51.

Nesse sentido, e tornando mais explícita a preocupação teórico-metodológica deste trabalho, a intenção é a de avançar na utilização e na compreensão dos fundamentos psicológicos, sociológicos, históricos, religiosos e políticos que permitem a aceitação ou a rejeição das diferenças humanas.

As fontes de pesquisa

A proposta da pesquisa, logo de início, deixou transparecer a necessidade de ambivalência de fontes exigindo a análise de uma vasta documentação escrita pertinente ao tema produzida por afro-descendentes dentro dos blocos afros e dos afoxés, durante as atividades culturais vitais¹⁹ que promovem. São crônicas, poesias, jornais, artigos e cadernos de educação nos quais registram suas experiências e expõem suas visões de mundo. Utilizou-se também depoimentos, como fontes privilegiadas, recolhidos de afro-descendentes pertencentes aos blocos e afoxés, principalmente os mais envolvidos em suas atividades, já que no âmbito da História Social a reflexão sobre fontes e temas novos, principalmente os ligados às zonas de marginalidade, dando ênfase a personagens antes excluídos do processo de construção historiográfica. É um elemento significativo.

A documentação escrita, produzida pelos afro-descendentes durante os períodos carnavalescos e fora deles, foram utilizadas como informações complementares no sentido de permitirem acompanhar o crescimento da auto-estima, a partir do processo de construção identitária. Além, é claro, da utilização de documentação oficial e institucional, tais como relatórios policiais, jornais periódicos, autorizações para realização de desfiles e atividades culturais, assim como os relatórios das coordenações carnavalescas.

¹⁹ O cartesianismo colocou em dicotomia, separando recreação de trabalho; religiosidade de ludicidade; e atividade artística de vida cotidiana. Na mente africana a arte é a expressão da vida cotidiana. Ela materializa a vida cotidiana, portanto, não há separação entre ludicidade, recreação e religiosidade. Nas culturas africanas, as atividades culturais são vitais e expressam o viver intenso dos seus atores. Acredito estar certo quando Jônatas, no seu depoimento (página 73), afirma: “[...] os negros que se reuniam para brincar, para fazer Carnaval no Ilê Aiyê tinham consciência de que também estavam fazendo política, além de cultura”, unindo religião e ludicidade na luta de resistência.

Os depoimentos individuais foram utilizados no sentido de se buscar o entendimento da luta interior a cada indivíduo, explicitando inconformismo, ressaltando a importância da reflexão na busca do conhecimento da própria história como fator decisivo na aceitação ou na rejeição de si mesmo. Conforme diz Alessandro Portelli: “O processo de transformação, o trabalho da consciência, manifesta-se na entrevista pelo fatigante trabalho da palavra” (PORTELLI, 1996). A utilização de fontes orais abre possibilidades de elaborações interpretativas. A fala do narrador funciona como uma interpretação de episódios por ele vivenciados, trazendo em narrativas do passado suas experiências do presente, evidenciando, claramente, a ação da memória modelada pelas experiências acumuladas na sua trajetória de vida, pois como diz Janaina Amado “o vivido remete à ação, a concretude, às experiências de um indivíduo ou grupo social. A prática constitui o substrato da memória; esta, por meio de mecanismos variados, seleciona e re-elabora componentes da experiência²⁰”.

Sabe-se também que, no ato de narrar, o narrador libera pensamentos críticos como forma de reviver, na oralidade, suas experiências. Re-visitando a sua memória, o depoente evoca situações de integração espaço-tempo que pode lhe favorecer na tentativa de se definir ou re-definir identitariamente, conforme afirmação a seguir: “Nas lembranças, o espaço localiza o tempo. Perdido o espaço, a identidade vacila à medida que tempo/espaço compõem o quadro no interior do qual o sujeito se reconhece²¹”.

No caso específico deste trabalho, os blocos afros e afoxés da Liberdade estão sendo encarados como partes integrantes de um amplo movimento de resistência cultural e religiosa. Para isso, alguns critérios de ordem metodológicos foram observados no decorrer das pesquisas. De início, para garantir uma boa representatividade, será seguido um critério geográfico a partir das zonas de territorialidades que diferenciam a população no âmbito da comunidade, entrevistando, tanto quanto possível, participantes desses grupos nas suas várias faixas etárias e classificações religiosas. Todo esse material pode nos dar conta do

²⁰ Amado, 1995, p. 131.

²¹ D'ÁLESSIO, 1998, p. 273.

processo de elevação da auto-estima dos sujeitos sociais no decorrer de suas construções identitárias.

Recorreu-se à História Oral não apenas como técnica de pesquisa onde os depoimentos recolhidos nas entrevistas funcionem como meras fontes de informações complementares, mas também como procedimento metodológico na preparação das entrevistas – analisando suas implicações sobre a pesquisa, nas transcrições dos depoimentos, nas interpretações dos dados obtidos e na minha relação com os meus entrevistados. Buscando, sempre que os impasses se apresentem, soluções nos conceitos pensados e explicados pelas teorias da História, da Sociologia, da Filosofia e da Psicologia, pois como afirmam Janaina Amado e Marieta de Moraes Ferreira “[...] fazer história oral significa, portanto, produzir conhecimentos históricos, científicos, e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos ‘outros’²²”. Ademais, longe da pretensão de se tornar uma “outra história” e não obstante os aspectos inovadores dos seus objetos e de suas abordagens, a História Oral compartilha com o método histórico tradicional, no maior rigor possível, em relação às críticas interna e externa da sua fonte constituída.

Será dada importância relevante aos depoimentos dos sujeitos sociais afro-descendentes, moradores do bairro da Liberdade integrantes dos blocos afros e dos afoxés visando a ouvir suas vozes, captar seus sentidos e significados, perceber as mudanças nas suas concepções em relação ao “ser negro” pertencente a uma sociedade que lhes é destrutiva, assim como, entender os processos construtivos de suas identidades refletidos nas ações cotidianas, dentro e fora das suas agremiações culturais carnavalescas. Ouvir esses sujeitos, até aqui colocados à margem do processo de construção histórica, desponta na expectativa desse empreendimento como recurso alternativo de se re-escrever a história dos grupos sociais oprimidos a partir de suas próprias presenças no processo de compreensão histórica. E, nesse labor investigativo de uma construção alternativa da história do bairro, entre um depoimento e outro, estarei, na condição de historiador sujeito/objeto desta história, contando a minha experiência como morador

²² USUS & ABUSOS DA HISTÓRIA ORAL, p. 17.

participante por todo esse processo, pois, acredito que as peculiaridades dos segmentos afro-descendentes da população brasileira têm conteúdos históricos próprios de referências interpretativas e não devem restringir-se apenas aos problemas decorrentes do período escravista.

Nessa tarefa, acreditou-se na possibilidade de que a fonte oral permitisse a construção de uma explicação alternativa, viabilizando pensar o papel dos depoimentos na elaboração do discurso histórico no tempo presente, sobretudo quando o foco de atenção volta-se para as experiências de sujeitos sociais marginalizados: uma tendência dentro da historiografia já considerada como “história vista de baixo”. A história do tempo presente pode encontrar na História Oral um forte instrumento de labor na investigação dos fatos históricos, como assegura Jean-Pierre Rioux.

Essa história por ser feita com testemunhas vivas e fontes proteiformes, porque é levado a desconstruir o fato histórico sob a pressão dos meios de comunicação, porque globaliza e unifica sob o jogo das representações tanto quanto das ações, pode ajudar a distinguir talvez de forma mais útil do que nunca o verdadeiro do falso²³.

A entrevista pode (e deve) ser trabalhada por historiadores como fonte de informação, encarada como qualquer outro documento histórico. Exposta à análise e à contraprova, ela pode oferecer pistas e informações inéditas valiosíssimas impossíveis de serem colhidas de outra forma. O respeito pelo valor e pela importância de cada depoente é uma das exigências éticas e deve ser, rigorosamente, observada, pois como afirma Portelli (1996): “O trabalho de campo é, por necessidade, um experimento em igualdade, baseado na diferença²⁴”. É necessário, portanto, que, frente ao entrevistado, o pesquisador se esforce por criar um ambiente de liberdade que permita ao entrevistado estabelecer seus próprios limites para que possa falar de tudo o que achar importante, mesmo que suas colocações não correspondam aos nossos interesses em ouvi-lo. Isso porque a liberdade de expressão, respeitada pelo entrevistador ao seu entrevistado, longe de

²³ RIOUX, p. 49.

²⁴ PORTELLI, p. 19.

se tornar um problema para o pesquisador, enriquece ainda mais o seu trabalho, abrindo possibilidades e apontando novos caminhos para sua investigação, pois a abertura que se permite ao entrevistado, em muitos casos, termina por proporcionar ao pesquisador da História Oral, margens de superação das suas expectativas, pois é ainda Janaina Amado quem assegura:

A dimensão simbólica das entrevistas não lança luz diretamente sobre os fatos, mas permite aos historiadores rastrear as trajetórias inconscientes das lembranças e associações de lembranças; permite, portanto, compreender os diversos significados que indivíduos e grupos sociais conferem às experiências que têm²⁵.

Por isso, não se deve subestimar as contribuições oferecidas pelas narrativas livres e espontâneas brotadas das experiências particulares de cada narrador: são vivências distintas em seus aspectos, mas que, recolhidas e interpretadas, são capazes de retratar uma determinada realidade, conforme nos garante Alessandro Portelli:

A História Oral tende a representar a realidade não tanto como um tabuleiro em que todos os quadrados são iguais, mas como um mosaico ou colcha de retalhos, em que os pedaços são diferentes, porém, formam um todo coerente depois de reunidos²⁶.

Nesse sentido, a constatação e a aceitação da existência de depoimentos diversificados livra o historiador da História Oral da tentadora crença de que é depositário de verdade única e incontestável – o fato de sempre estar na busca de narrativas representativas de versões históricas o deixa consciente de que essas versões são relevantes no processo de interpretação e de produção historiográfica .

Os sujeitos sociais depoentes neste trabalho

As pessoas que participaram desta pesquisa, com seus depoimentos, foram em número de vinte e duas, perfazendo em média 30 horas gravadas. Algumas entrevistas foram individuais e outras tiveram interferências de duas (ou até mais)

²⁵ JANAINA, op. Cit: 135.

²⁶ PORTELLI, 1997: 16.

peessoas que se inseriram na conversa com seus depoimentos, auxiliando com as suas lembranças, aos entrevistados principais, desta forma também incluindo suas narrativas. Esses sujeitos pertencem a várias categorias sociais, tais como sacerdotes da religiosidade afro-brasileira, evangélicos pentecostais e católicos, carpinteiro, militar e outras categorias de trabalhador, como serventes e feirantes – todos integrantes das camadas populares. Foram escolhidos a partir de suas experiências na própria comunidade, numa faixa etária entre 35 e 85 anos, cuja chegada ao bairro oscila entre 1930 e 1970. À medida que vão sendo inseridos no texto, são apresentados em seus contextos, identificados em suas procedências, em suas origens e suas importâncias na temática:

Manoel dos Reis Santana, descendente de pais negros que, advindos do Recôncavo baiano (Ilha de Itaparica), chegaram a Salvador no início da década de 1930. Já em 1938 residiam na Estrada das Boiadas (Liberdade). Pouco antes das invasões coletivas no bairro, por volta de 1945, o pai de Dos Reis construía no sítio da Sereia (Liberdade) uma pequena casa onde passou a morar com a família. Em 1946, no auge das invasões do Corta-Braço (Pero Vaz/Liberdade), seu Dos Reis encontrava-se no sítio do Gengibirra (trecho conhecido hoje como Estica), dando adjutório na construção de uma casinha pertencente a uma senhora conhecida de sua família. Sua presença naquele lugar serviu de estopim para um grupo de pessoas invadirem aquele sítio. Fato que o encorajou também a ir para a Sereia e começar as invasões naquela área. No início da década de 60, ao lado de alguns vizinhos, começou uma campanha de melhoramentos da Sereia, chegando até a procurar políticos da época. Conseguiu calçar a sua rua principal, instalando rede de esgoto e iluminação pública.

Gabriel Queirós da Silva, militar, filho de alagoanos que emigraram para Salvador. Nascido em 18 de março de 1934, morava em um quarto alugado por seus pais na Estrada das Boiadas. É o segundo dos oito filhos do casal. Logo cedo teve de assumir também parte da responsabilidade da família. Foi o primeiro a entrar na mata do Estica, marcar terreno e levantar barraco com mais espaço. Tudo isso aconteceu muito antes das invasões organizadas naquela área. A partir daí, Queirós passou a envolver-se no cotidiano do bairro, testemunhando as ocupações coletivas. O próprio Queirós ajudou a criar a Sociedade de Moradores do bairro.

Carlito Lima, filho de alfaiate com parteira – pai e mãe nascidos na Ilha de Itaparica. Seu Carlito veio para Salvador trazido por sua mãe, já separado do marido, em outubro de 1913 – no mesmo ano do seu nascimento. Primeiro morou na Freguesia dos Mares. Só depois, em 1935, aos 22 anos de idade, foi morar no bairro da Liberdade, na então Estrada das Boiadas. Com escolaridade de 2º grau completo, seu Carlito, muito influente nas conversas, confessa ter uma vida integrada ao cotidiano do bairro, demonstrando conhecer a sua história.

Edite Deodora de Sousa (Mãe Edite) nasceu em 11 de setembro de 1917, no Corta-Braço (atual Pero Vaz). É sacerdotisa do culto afro-brasileiro e dona do terreiro Ilê Lara Oxum Axé da nação Ketu, situado no mesmo local. Mãe Edite, como é carinhosamente chamada já nos seus 80 anos de idade, demonstra conhecimento sobre a história do bairro em que nasceu, principalmente em relação ao culto ao qual pertence. Conheceu antigos candomblés e presenciou algumas perseguições.

Aristides Oliveira Mascarenhas (Pai Ari) tem 40 anos de idade. É vice-presidente da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro. É babalorixá descendente do Axé Opô Ofonjá da nação Ketu. Tem um grande envolvimento com os terreiros de Candomblé da cidade que estão filiados à Federação que ajuda a dirigir.

Lídio Santos (Pai Lídio), babalorixá da nação Ketu, nasceu no bairro do Rio Vermelho (Salvador), em 1930. Foi morar na Liberdade aos 8 anos de idade com sua mãe **Idalina**, também ialorixá da nação Ketu. Foi diretamente para o Estica onde a sua mãe comprou um terreno e abriu um terreiro. Passou a se integrar desde 1938 ao cotidiano do bairro. Tem um considerável conhecimento sobre a história da comunidade à qual pertence. Fez parte de várias escolas de samba do bairro a partir da década de 60. Como fiscal da Prefeitura (cobrador de impostos na feirinha do Japão) presenciou inúmeros fatos acontecidos na comunidade e os traz guardados em sua memória.

Valquíria Ferreira (Dona Dinha) nasceu em 1º de janeiro de 1929 na cidade de Cachoeira (Recôncavo baiano). Aos 8 anos de idade veio para Salvador trazida pela mãe, indo morar na Roça do Candomblé (atual Japão). Acompanhou o crescimento do bairro, crescendo junto com ele, principalmente a feirinha do Japão. Ela traz até

hoje em sua memória episódios ligados às festas e à religiosidade da comunidade. Essa entrevista teve a participação do jovem Jorge André de Oliveira, na qualidade de presidente da Associação dos Feirantes do Japão.

Moisés Santos Arcanjo nasceu em 15 de fevereiro de 1947. Ele é zelador de santo da corrente umbandista. Exerceu, por muito tempo, a liderança da comunidade de São Lourenço (bairro da Liberdade), promovendo festas religiosas e profanas.

Helena Garrido Filha, de nacionalidade espanhola, veio com os pais, emigrantes espanhóis, para o Japão (Liberdade), sendo criada e desenvolvida no próprio bairro. Essa entrevista de Dona Helena teve a participação de **Josélia Valença**, também trazida pelos pais para a Liberdade em 1952. Jorge André, Maria das Graças e Adelson Espinheira são todos moradores da Liberdade.

Aristóteles Hermelino Guerra Filho (Tulany) nasceu no bairro da Liberdade em 1º de fevereiro de 1959. Ele é artista estético voltado para trançado de cabelos e roupa de panos-da-costa. Filho de mãe envolvida com Candomblé, desde cedo passou a entender os meandros da religiosidade afro-brasileira. É um dos criadores do Grupo Omidudu, que desenvolve muitas atividades na área de conscientização no processo de negritude do bairro com palestras nas escolas a partir dos anos 70.

Jônatas Conceição da Silva nasceu em 8 de dezembro de 1952, no Engenho Velho de Brotas, construindo toda a sua experiência de negritude no Curuzu/Liberdade, sendo um dos diretores do bloco Ilê Aiyê.

Jorge Bonfim nasceu em 1960 no bairro da Liberdade. Professor do Colégio Estadual Duque de Caxias, participante do Projeto de Extensão Pedagógica do Ilê Aiyê, desenvolvido nas escolas do bairro da Liberdade, desde 1995.

Aidil Moreira de Jesus nasceu em 24 de fevereiro de 1960, no Curuzu/ Liberdade. Professora, participante do bloco Ilê Aiyê desde adolescente. Já foi Deusa do Ébano (concurso do Ilê Aiyê). É uma profunda conhecedora das histórias do grupo a que pertence.

João Clímaco dos Santos, nascido em 30 de março de 1915, em Feira de Santana. Veio para o Gengibirra (Liberdade) ainda adolescente onde vive até hoje. Ele vem acompanhando toda a história do bairro, conhecendo todos os seus detalhes.

Esses, e muitos outros sujeitos sociais, colaboraram nesta construção histórica do bairro da Liberdade, prestando seus depoimentos, num esforço fantástico de buscar, através da memória, as reminiscências de suas experiências.

Seqüência estrutural deste trabalho

O texto produzido e aqui apresentado compõe-se, além dos elementos pré e pós-textuais, de três capítulos distribuídos na seguinte ordem:

O **Primeiro**, sob o título “*Estigmas compartilhados (bairro e moradores discriminados)*” trata da expansão da cidade do Salvador a partir efetivamente dos anos 40, com foco especial na origem e no desenvolvimento do próprio bairro, destacando o Bonde da Linha 8 como transporte coletivo na comunidade e a característica de localidade carente que tanto tem singularizado o bairro, acarretando-lhe discriminações e resistências por parte de seus moradores.

O **Segundo** identificado como “*O Bairro da Liberdade e sua diversidade (entre igualdades e diferenças)*”, começando com um breve histórico sobre a diferença dentro da comunidade em estudo e suas interferências na vida da sua população, particularmente distribuída entre os blocos afros e os afoxés locais.

O **Terceiro** (e último) com a denominação “*Identidades em construção (afro-descendentes na relação de inter-subjetividades)*”. Nesse capítulo, a partir de um esclarecimento sobre as procedências dos moradores da comunidade, procurou-se explicitar os conteúdos ideológicos de cada grupo como instituição e o imaginário individual dos seus integrantes revelados e detectados no interior polifônico de cada grupo.

PRIMEIRO CAPÍTULO

1 ESTIGMAS COMPARTILHADOS

(Bairro e moradores discriminados)

Erving Goffman sugere-nos um entendimento sobre o termo "estigma" relacionando-o à situação do indivíduo que está “[...] *inabilitado para a aceitação social plena*”. Desenvolvendo a sua reflexão sobre a relação entre "estigmas" e "identidade social", o autor menciona três tipos de estigmas, chamando a atenção para as distinções entre eles: **a)** os que estão diretamente relacionados às deformações do corpo; **b)** os que se revelam em função de atitudes vinculadas ao caráter do indivíduo; e **c)** aqueles que têm suas implicações decorrentes de condições que ele mesmo denomina de "tribais" – interpretando-os como raça, nação e religião, cujos efeitos de suas conseqüências podem ser transmitidos por linhagem e atingir, na mesma proporção, a todos os membros de uma mesma família ou grupo. Esses estigmas, dado a força psicológica que exerce no indivíduo por eles afetados, podem chegar a agir sobre a "identidade social real" da pessoa, causando-lhe distorções em forma de uma "identidade social virtual", imprimindo-lhe uma conotação depreciativa a partir de características indesejáveis. Nesse caso, os estigmas passam então a ser, na realidade, um misto de atributos e estereótipos.

Um indivíduo, ou uma coletividade que se encontre em condições estigmatizadas, pode até se alinhar a uma tendência de desânimo ou depreciação que chegue a afetar a sua auto-estima empurrando-a para baixo. Seus sentimentos sobre o que ele realmente é se enfraquecem de tal forma que pode levá-lo a acreditar na sua suposta "incapacidade".

Nos casos específicos de grupos étnicos, cujas identidades são discriminadas, marginalizadas ou oprimidas por setores dominantes da sociedade, os estigmas têm funcionado como obstáculos cruciais nos seus constantes confrontos nos desenvolvimentos de suas políticas de identidades, visando a afirmarem seus valores culturais. Um bom exemplo dessa realidade são os chamados grupos negros nas suas lutas de construção identitária, buscando superar as dificuldades colocadas pelas teorias racistas e preconceituosas que tanto têm atrapalhado a formação de

uma consciência negra positiva, tanto em nível individual quanto coletivamente falando.

Os afro-descendentes negros brasileiros, e aqui me refiro especialmente aos do bairro da Liberdade, Salvador/BA, vêm sentindo bem de perto, através dos tempos, o peso desgastante das imputações estigmatizantes. Ali, há algo como uma espécie de cumplicidade histórica entre os moradores e o próprio bairro no que se refere às atribuições de estigmas e estereótipos por parte das elites soteropolitanas. Os moradores da comunidade, desde o início das ocupações de toda a área onde se estabeleceram, passaram a enfrentar também, além das dificuldades a que já estavam sujeitos, as hostilidades dos poderes constituídos de então, compostos por pessoas que arrogavam a si os direitos de posse e de uso dos terrenos "invadidos".

Vários foram os entreveros ocorridos, chocando-se de um lado os potentados que, apoiados pela "ordem" vigente, jogavam suas "milícias" na defesa das suas supostas propriedades e, de outro, os grupos de trabalhadores e desempregados sem-tetos da cidade do Salvador que foram engrossados pelas famílias recém-chegadas de outras localidades baianas, expulsas de suas posses em busca de melhores condições de vida. Nos confrontos realizados, resultaram baixas de ambos os lados e os jornais da época divulgaram amplamente estes resultados, destacando o palco destes acontecimentos, geograficamente como área de violência e de risco da cidade. É possível que o próprio nome atribuído ao sítio onde ocorreu a primeira "invasão" – "Corta-Braço" –, tenha sido em função dessas experiências que, até hoje, imputam ao bairro e aos seus moradores este estigma como legado.

Neste capítulo que dá início ao desenvolvimento desta tese, busca-se analisar o desenrolar do processo que originou as questões etno-raciais no bairro para um melhor entendimento das lutas que vêm sendo travadas, cotidianamente, pelos seus afro-descendentes negros no campo da construção/reconstrução das suas identidades rumo à afirmação social. Dias (1998) sugere que o estudo do cotidiano "[...] contribui para historicizar estereótipos e desmitificá-los, pois através do

esmiuçar das mediações sociais, pode trabalhar a inserção de sujeitos históricos concretos, homens ou mulheres, no contexto mais amplo das sociedades [...]”²⁷.

1.1 A EXPANSÃO URBANA DE SALVADOR

A cidade não é apenas um cenário paisagístico estático onde as relações sociais acontecem sem interatividade com o seu espaço territorial. Contrariamente a isso, ela interage com os seus indivíduos, transformando a realidade, delineando formas de organizações de trabalho e de relações entre seus habitantes. É através das ações dos grupos nos espaços onde habitam, vivenciando experiências por eles mesmos produzidas e demarcando fronteiras simbólicas, que as relações se tornam diferentes, construindo desta forma o sentido de territorialidade. Esses espaços de territorialidades, produzidos pelos sujeitos nas suas relações múltiplas, explicitam a idéia de que existem entre as populações e os cenários por elas ocupados relações interativas que se articulam dentro de um grande mundo político que é a cidade, assim como em vários outros pequenos mundos que são os bairros, representativos de áreas de conflitos e tensões sociais. Evidenciando ainda mais as diferenças nos limites de um só bairro pode-se também identificar pequenas áreas de contatos onde os sujeitos sociais constroem suas experiências e seus códigos de significados, criando marcas e singularizando as relações nelas produzidas.

A cidade do Salvador construiu-se a partir da sua fundação e do seu crescimento físico e demográfico que resultou na formação dos seus vários bairros espalhados por todo o seu perímetro. Esses bairros, considerando-se as naturezas dos seus povoamentos e as condições dos indivíduos que os constituíram, tornaram-se singulares, com características próprias e com territorialidades definidas. É possível se identificar por toda a cidade lugares sociais com fronteiras simbólicas determinadas que os caracterizam como zonas de conflitos onde coexistem populações que vivenciam realidades diferentes. Esses lugares, historicamente, têm

²⁷. *Hermenêutica do Cotidiano na Historiografia contemporânea*, Maria Odila Silva Dias. IN: *Trabalhos da Memória*, n° 17 - PROJETO HISTÓRIA: revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC/SP. EDUC: SP.

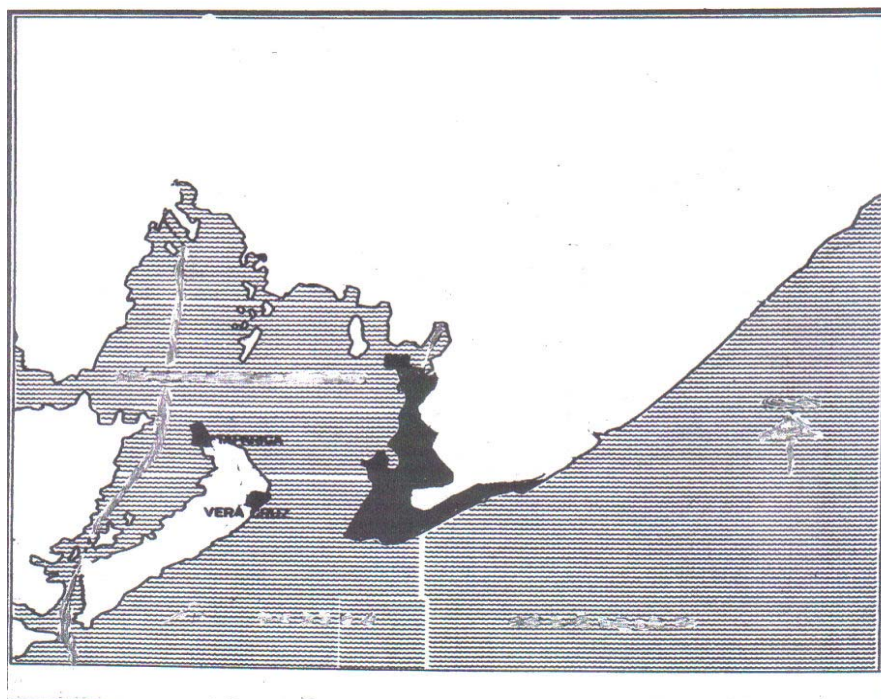
sofrido mudanças em seus enredos proporcionados por movimentos de des-territorialização e re-territorialização.

A partir de 1940, Salvador começou a avançar efetivamente no seu processo de mudanças estruturais, sobretudo na sua economia, aumentando, mesmo que inibidamente, a oferta de empregos gerada pelo passo inicial na sua industrialização (OLIVEIRA, 1987). Aliado a essa realidade, a região cacaueteira (Sul da Bahia) atingiu um estágio de saturação e foi forçada a retrain o seu mercado de trabalho, rejeitando a admissão da mão-de-obra que para lá se dirigia de várias partes do Estado. Essas questões provocaram um aumento significativo no fluxo migratório para a cidade do Salvador que, em 1950, atingiu o pico com a marca de 71,4%, elevando a sua população para 417.235 habitantes. A partir daí, continuou o crescimento, porém na ordem decrescente: em 1960, 60,8% – elevando a população para 630.878 habitantes e, em 1970, atingiu 52,9% – provocando uma elevação da população para 1.007.200 habitantes.

Os imigrantes que chegavam a Salvador traziam em suas bagagens a expectativa de encontrarem trabalho e moradia. Chegando lá, juntaram-se aos milhares de desempregados que encontraram enfrentando gravíssimos problemas de desemprego e habitação e frustrando todas as suas esperanças. Restara a alternativa inicial das moradas coletivas, concentradas nos pardieiros em péssimas condições de higiene e conforto e, posteriormente, espalhando-se pelas áreas periféricas da cidade. O bairro da Liberdade iniciou o seu povoamento intensivo a partir de 1946 com as invasões da mata do Corta-Braço, do Gengibirra, do Estica, do Dois de Julho e da Sereia. Sem grandes especulações imobiliárias, essas áreas foram sendo ocupadas pela maioria desfavorecida da cidade e do interior, no auge das grandes imigrações, que durante três décadas (1950, 1960 e 1970) promoveram um aumento percentual na população na ordem de 94,2% – o que representou a quase duplicação do número de habitantes, provocando movimentos de ocupações de terrenos para construções de moradias de formas inicialmente espontânea e, logo depois, organizada, originando novos espaços residenciais. Essa expansão seguiu rumos diferentes, conforme afirma Júlio Braga:

No início deste século (XX) a sociedade local foi tomando rumos opostos ao da ocupação imobiliária de Salvador. Desse modo, os ricos passaram a ocupar a orla marítima, sentido norte a partir da Barra. O negro recém-saído de um regime escravocrata ocupou as terras a partir do atual centro histórico em direção a Pirajá. A Liberdade, assim, tornou-se uma importante via de ligação dos bairros proletários. (BRAGA, Tribuna da Bahia, 25/09/1988).

A cidade de Salvador. Destacando a orla a partir da Barra e o Centro em direção a Pirajá

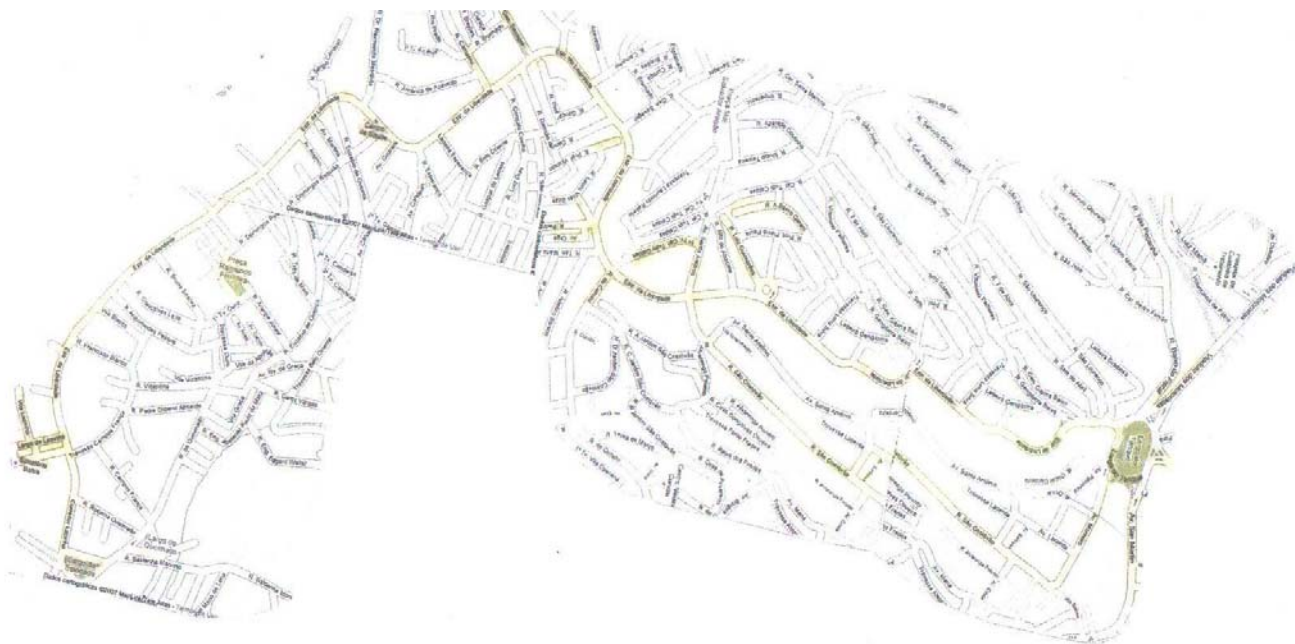


O.CEPLAN. P.M.S. 1981

A cidade do Salvador, ao Norte, está ligada ao interior baiano e ao resto do país por terra como a sua única via. Essa via de acesso era, em tempos passados, a trajetória utilizada por visitantes e por vaqueiros que traziam suas boiadas para abastecer os habitantes. Era um caminho ladeado por roças e chácaras que começava a partir da Lapinha. Esse acesso, por longo tempo, foi denominado "caminho do sertão ou do interior" – a mesma Estrada das Boiadas que recebeu também a denominação de Estrada da Liberdade por ter, em 2 de julho de 1823, dado passagem às tropas libertadoras quando da expulsão dos portugueses. Esse espaço ocupado fora do perímetro urbano, no primeiro distrito da Freguesia de Santo Antonio Além do Carmo, desde cedo foi sendo preferido por ricos e pobres que instalaram suas roças, chácaras, quintas e terreiros de Candomblé ao longo de sua

extensão. Mais tarde, com a explosão demográfica da cidade, as ocupações espontâneas foram sofrendo concorrências de grupos de trabalhadores e desempregados excluídos das moradias coletivas que para lá se dirigiram em sucessivas ondas de invasões que geraram ocupações desordenadas, configurando, dessa forma, um bairro de dimensão espetacular – hoje um dos maiores de Salvador, concentrando uma população de aproximadamente 600 mil moradores. Ali os sujeitos sociais, interagindo-se no cotidiano do bairro, construíram uma comunidade a partir de suas pr realidades, enfrentando dificuldades, perseguições e preconceitos nas suas trajetórias históricas. A comunidade foi sendo construída e abandonada pelas autoridades públicas, sem infra-estrutura urbana e referenciada a partir da sua população marginalizada, descendentes de ex-escravizados da capital e do interior que foram expulsos de suas posses.

**Figura1: Mapa do Bairro da Liberdade
Portal de Salvador (adapitado)**



1.2 A NOVA COMUNIDADE E O BONDE DA "LINHA 8"

Não obstante sua proximidade com a Freguesia de Santo Antonio Além do Carmo, o bairro da Liberdade, nos seus tempos iniciais, era considerado distante do centro da cidade, não dispondo de serviço de transporte urbano para os seus moradores. Era

freqüente ouvir-se dizer, quando se precisava deslocar-se ao centro da cidade, uma frase que perdurou por muito tempo: "*vou à cidade*". Os antigos moradores de Salvador quando ganharam seus primeiros transportes coletivos motorizados viveram momentos de euforia. Não foi da noite para o dia que se deu essa conquista mas, como resultado de um processo de esforços que se arrastou por um tempo significativo, aos poucos as "cadeirinhas de arruar" e as "liteiras" foram sendo substituídas pelos bondes movidos por tração animal – normalmente o cavalo. Em nível de Brasil, a primeira província a receber os primeiros bondes puxados por cavalos foi o Rio de Janeiro, em 1850, no auge da publicação da Lei Euzébio de Queirós, que passou a proibir o tráfico transatlântico de africanos para serem escravizados no Império brasileiro. A substituição do bonde de tração animal por "bondes a vapor" e, logo depois, por "bonde elétrico", desponta em São Paulo a partir de 7 de maio de 1900 com a inauguração da sua primeira linha de bondes²⁸, portanto, na entrada do século XX com a inauguração da primeira linha de condução coletiva nesta tecnologia.

Em Salvador, a partir de 1870, o núcleo urbano começava a sua primeira grande expansão no sentido Sul e na orla marítima, ocupando as áreas intermediárias das freguesias, criando os primeiros bairros, exigindo assim a prestação de serviços de transportes urbanos. Foram então fundadas três linhas de máquinas a vapor que passaram a ligar o centro da cidade aos novos bairros. A empresa "Veículos Econômicos" fazia a ligação entre o Largo da Conceição da Praia a Itapajipe. A empresa "Trilhos Urbanos" saía da Praça Municipal à Barra e ao Rio Vermelho. E a empresa "Trilhos Centrais" cobria o percurso entre a Rua da Barroquinha até a Soledade – porta de entrada para a Estrada da Liberdade.

²⁸ O Jornal "O Estado de São Paulo", em 07/05/1900, noticiou a inauguração da minha linha de bonde: "Realiza-se hoje às 2 horas da tarde a inauguração do tráfego de São Paulo Railway – Light & Power Company Limited. Ao meio dia dar-se-á a inauguração da usina da empresa, à rua Monsenhor Andrade, onde o Sr. Dr. Rodrigues Alves, presidente do Estado, porá em movimento a primeira machina. A Light & Power já ante-ontem, às 14 ½ horas da tarde fez a ligação dos feeders da usina com os fios da linha de Água Branca. Hontem, domingo às 2 horas da madrugada, foram feitas, com excelente resultado, algumas experiências na linha que se deve inaugurar hoje" (Extraído da dissertação de mestrado: Os Bondes Elétricos – chegada e travessia na cidade de São Paulo – 1900 a 1914 –, de Raquel Nascimento, PUC/SP, 2002).

Figura 2: O bonde no Bairro da Liberdade



Fundação Gregário de Matos – P.M.S.

Os "bondes elétricos" foram conquistando os bairros periféricos criados a partir da segunda onda de expansão, de forma lenta, à proporção que eles iam sendo formados, urbanizados e pavimentados. A partir daí, foram sendo extintos os bondes sob tração animal e colocados os motorizados, que iam sendo destinados aos bairros tradicionais e aos novos que ganhavam as condições para recebê-los. A cada linha (ou ramal) de bonde era atribuído um número que a identificava. Na Estrada das Boiadas (atual bairro da Liberdade), dado às suas condições de precariedade em relação à infra-estrutura urbana, retardou muito a chegada da sua primeira linha de transporte coletivo. Em 5 de janeiro de 1925, o jornal *A Tarde* publicava uma nota que denunciava o estado de precariedade do bairro e, ao mesmo tempo, solicitava aos poderes públicos a colocação dos trilhos para a chegada do dito bonde. Assim dizia a nota:

Há tempos vêm os moradores, proprietários e negociantes à Estrada das Boiadas trabalhando para conseguir da Intendência Municipal que a Companhia Linha Circular leve até lá os seus trilhos, bem como a colocação de lâmpadas, para as quais podem ser aproveitados os antigos combustores ali existentes. Na petição que dirigiram ao chefe do executivo municipal oferecem a importância de 2 contos de réis a Intendência para a colocação dos fios para a iluminação [...] (MENDES, 1999).

A denúncia acima revela bem a luta e os anseios de moradores de uma comunidade, em processo de formação, pela conquista de melhoramentos através das instalações de iluminação elétrica e de condução coletiva. De fato, até antes de 1930, a Estrada das Boiadas não era servida por transportes coletivos, o bonde só chegava até a Lapinha que, na época, era o limite do perímetro urbano – no sentido Norte. Posteriormente, os trilhos foram colocados e a comunidade passou a ser servida por bonde motorizado, tendo o seu fim de linha no largo da Fazenda Conceição, hoje denominado Bairro Guarani. Já em 1930, no dia 6 de janeiro, o jornal A Tarde mais uma vez publicava a seguinte nota:

[...] Não destoaram em animação dos anos anteriores os tradicionais festejos da véspera de Reis, desde cedo a romaria às Lapinhas da cidade, partindo os bondes da Praça do Rio Branco completamente cheios, especialmente os de ramal Estrada da Liberdade e Nazareth, com os da linha de Itapagipe que partem do Elevador Lacerda [...] (IDEM).

A linha do bonde da Liberdade recebeu, como identificação do seu percurso ou ramal, o número 8. O "Bonde da linha 8", como ficou conhecido, circulou por muito tempo pela rua principal do bairro e, já em 1949, constava no Guia Postal da cidade. Esse tipo de condução serviu à comunidade, efetivamente, até o ano 1957, quando passou a ser substituído por ônibus elétricos. Por causa, certamente, das freqüentes confusões que ocorriam no interior do bonde durante as suas viagens, a comunidade passou a ser identificada por "Linha 8". Segundo Manoel dos Reis, morador do bairro desde 1929 e um dos primeiros ocupantes de lotes para construção de casa própria, "[...] eram confusões banais que aconteciam em linha de outros bairros da cidade, também". A fama atribuída à comunidade da "Linha 8" ganhou força e se propagou na cidade e fora dela, chegando a extrapolar os limites do Estado. Carlito Lima, outro morador antigo do bairro, ali chegando em 1935, em entrevista narrou uma experiência que vivenciou quando trabalhava no Rio de Janeiro. Sua narração ajuda também a entender o estigma atribuído ao bairro e aos seus moradores:

Naquela época, se dissesse que morava na linha oito da Liberdade, todo mundo se afastava de você. Eu mesmo, quando tive no Rio de Janeiro, em 1942, quando eu falava que era do Bairro da Liberdade, todo mundo queria passar por cima. Um dia mesmo, na Rua do Ouvidor, eu conversava com um amigo e, um outro quando soube que eu era baiano, disse: oi, ele é baiano. É, mora na Liberdade - falou o meu amigo. Há...! - retrucou o outro se afastando logo. Meu amigo disse assim pra mim: não fale isso aqui, não. Aqui ninguém fala isso... - rindo muito. (MENDES, 1999: 72).

Ainda é um ponto obscuro e precisa ser esclarecido na sua verdadeira essência o fato de a "Linha 8", que serviu ao bairro da Liberdade, ter herdado a pecha de "linha perigosa e violenta". O que se pode constatar, a basear-se nos depoimentos discutidos neste item, é que as "confusões" que ocorriam no interior desses bondes, nas suas idas e vindas diariamente, eram comuns também nos diversos ramais da cidade, tanto nos do centro quanto nos das periferias. Historicamente, nos bondes que circulavam pelos bairros centrais, os episódios de grandes montas deixaram registros nas ocorrências policiais. Um desses eventos que merece ser lembrado, no âmbito deste trabalho, foi o famoso "quebra-bondes", ocorrido em Salvador no dia 4 de outubro de 1930, tendo como palco o centro da cidade. Foram 84 bondes incendiados e totalmente destruídos nas seis horas em que durou esse episódio. Essa sublevação popular ocorreu em represália à Companhia Linha Circular de Carris Urbanos, subsidiária da Eletric Bond and Share Company, por ter majorado suas tarifas de passagens. Entretanto, um outro motivo, de caráter nacionalista, teria então influenciado também na eclosão do evento: alguém viu um exemplar da Bandeira Nacional servindo de "tapume" para um sanitário improvisado no fundo da mencionada Linha Circular e gritou: "Os gringos estão fazendo da Bandeira do Brasil porta de latrina" (TAVARES, 2000, p. 262). Esse brado de indignação de uma pessoa anônima influiu a "turba" e desencadeou a revolta. Nesse momento, populares subiram as ladeiras da Montanha, da Misericórdia e da Conceição, aos gritos, e chegaram ao centro da Cidade Alta, promovendo "desordens", incendiando bondes e destruindo equipamentos da Companhia, para depois serem rechaçados pela polícia, deixando saldos de mortos e feridos.

O "quebra-bondes" passou para a história de Salvador como um episódio de vandalismo, justamente num momento histórico brasileiro em que Getúlio Vargas

estava se impondo à nação como chefe revolucionário. É provável que esse acontecimento tenha se impregnado no imaginário coletivo soteropolitano, ganhando sustentação e se perpetuando nas confusões dos bondes da "Linha 8". Já em 1938, em plena comemoração do primeiro ano do Estado Novo na Bahia, o bairro da Liberdade ganhava um colégio público da rede estadual, tendo como patrono Duque de Caxias, autorizado a desenvolver atividades educacionais de caráter paramilitar, no sentido de transformar as crianças do bairro de "selvagens" em "civilizadas", conforme será demonstrado adiante.

O bonde da "Linha 8", que se tornou um mito nas histórias sobre a violência em Salvador aparecendo nos jornais com suas "confusões", legou à comunidade da Liberdade um forte estigma que a marcou profundamente, criando dificuldades aos seus moradores em relação à elevação da auto-estima e à luta pela afirmação social, principalmente aos afro-descendentes.

1.3 A CATEDRAL DO CANDOMBLÉ DE SALVADOR

Segundo dados estatísticos fornecidos pela Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro – FEBACAB – 1997, referentes à quantidade de terreiros de Candomblé e Centros de Caboclos na cidade do Salvador, no Brasil existem 3.283 casas de cultos afro-brasileiros, incluindo os amborastos²⁹. Vale ressaltar que esse número não expressa, na realidade, o montante de templos existentes, haja vista que inúmeros deles realizam seus rituais fora do controle da FEBACAB, não integrando, conseqüentemente, esses dados estatísticos. A própria Federação, nas palavras do vice-presidente Aristides Mascarenhas, admite essa realidade:

Aquelas pessoas que não querem se filiar hoje são pessoas [...] como é que se diz, não tem um currículo religioso para apresentar. Aquela coisa, se você tem um currículo religioso, você chega à Federação não tem o que temer e comprova a existência. Aqueles que não vem é porque não tem essa existência religiosa.

²⁹ Casa de cultos de Umbanda onde não se faz iniciações de santos.

Ainda considerando os dados da FEBACAB, entre os bairros de Salvador com maiores concentrações de terreiros e centros destacam-se Suburbana, Periperi, Paripe, Praia Grande, Plataforma, Escada, Lobato, Itacaranha, Ilha Amarela, Coutos, Santa Luzia, Aratu, Rio Sena, todos juntos com 18% do total das casas; Brotas, Engenho Velho de Brotas, Matatu, Bonocô, Cosme de Farias, Luís Anselmo, com 9% do total da cidade; e Liberdade, com seus sub-bairros da Lapinha, Japão, Central, Curuzu, Pero Vaz, com 7% do todo. Pelo menos no bairro da Liberdade onde se constata a existência de inúmeras casas que não reúnem as condições de exigibilidade colocadas pela FEBACAB para a devida inscrição, esses dados perdem logo as suas eficácias. Explicitando categoricamente os elementos de composição de um currículo religioso, o próprio Aristides Mascarenhas complementa: "É toda a sua iniciação: iniciado com as obrigações de 01 ano, de 03 anos e de 07 anos. Ai você está capaz de registrar uma casa"³⁰.

A maioria dessas casas que funciona fora do controle da Federação é dirigida por pessoas (as mulheres mais do que os homens) simples do povo, pertencentes à população humilde que exercem atividades de baixa remuneração, como serventes de escolas, operárias de pequenas fábricas e vendedoras ambulantes, portanto, sem condições financeiras para arcarem com as despesas necessárias nos cumprimentos das suas obrigações religiosas e, por isso, continuam funcionando na "clandestinidade", isto é, não integradas aos quadros de associados da FEBACAB. Essas pessoas emprestam seus corpos (aparelhos) aos "guias encantados" para cumprirem suas metas missionárias. Com isso, os donativos que ganham em trocas dos serviços prestados pelas entidades que recebem e cultuam lhes ajudam muito na luta pela sobrevivência. Dona Neide, filha de Xangô, dirigente de um pequeno Centro de Caboclo improvisado em sua casa de morada, em conversa referiu-se às "poucas e raras [...]" colaborações que recebe dos clientes do seu Caboclo Sultão das Matas, desabafando: "[...] se não fosse as sessões que dou em casa, que me ajuda muito, não sei como passaria. Com o dinheiro que ganho do meu trabalho [...]". Observa-se, a partir desse desabafo de Dona Neide, quanto mesmo são estreitas as

³⁰ Realmente, ao iniciar-se no culto do Candomblé, às pessoas se submetem a um rito de acesso denominada "iniciação". Contudo, não para por aí o seu movimento, ela vai ter que encarar uma trajetória que vai lhe gastar seus 21 anos iniciais na religião, cumprindo as exigibilidades que são colocadas para o seu desenvolvimento espiritual até o status de sacerdote – são as chamadas "obrigações", que se repetem na seguinte sequência de tempo: 1 ano, 3 anos, 7 anos, 14 anos e 21 anos.

relações entre Umbanda e classe social: sendo, portanto, a dirigente desse centro pertencente à classe popular, ganhando uma remuneração mensal de um salário mínimo. Suas atividades religiosas são recompensadas materialmente com pequenos donativos conseguidos através dos trabalhos realizados pelo seu guia. O que demonstra também que o Caboclo, na sua missão de caridade, procura minimizar as dificuldades da vida para garantir proteção a seus devotos.

Espalhados em diversos pontos do bairro, os terreiros e centros congregam adeptos e simpatizantes em cultos semanais, quando as entidades recebem seus clientes dando "passes", fazendo trabalhos de limpeza de corpo e curando as doenças normalmente sem mais jeito pela medicina convencional.

Mais uma vez, seguindo os mesmos dados da FEBACAB e as informações obtidas nas entrevistas realizadas, consegui-se identificar grande parte da legião de caboclos que circula pelo bairro, através dos terreiros³¹ e centros que os cultuam. O que parece conferir à comunidade um certo grau de segurança espiritual e uma forte identidade com a religiosidade afro-brasileira, neste caso, as entidades ligadas ao Candomblé de Caboclos: Sultão das Matas, Tupinambá, Congo de Ouro, Rei Beira Mar, Aguaracy, Juremeira, Sete Serras, Gentil Manino Boiadeiro, Lírio Verde, Pena Verde, Ubirajara, Capangueiro, Tupyassu, Gentileiro.

³¹ O culto aos Caboclos é típico dos centros, entretanto, alguns terreiros de Candomblé, mesmo que a contra gosto, o realizam também, criando para isso um calendário separado. Mais informações sobre esse "contra gosto" ver o artigo "*Caboclo não pede licença*", de Bartolomeu de Jesus Mendes, apresentado no Encontro de História, na PUC/SP, em 1997.

Figura 3: Caboclo – Foto de campo



Dona de um vasto e atuante calendário religioso, a comunidade da Liberdade é uma prova de que um povo constrói e reconstrói seus valores a partir de elementos culturais originais sob a ação de novos fatores surgidos de situações emergentes: catolicismo, protestantismo, espiritismo, Candomblé e Umbandismo. Esses foram os ingredientes que se imbricaram, numa re-elaboração cultural que produziam a religiosidade baiana sem perder de vista a ancestralidade africana com especialidade no bairro da Liberdade. Além de sua vasta rede de templos religiosos, a atividade de fé afro-brasileira no bairro é muito intensa. O babalorixá Ubiracy, nascido e criado na Liberdade, referindo-se a essa intensa atividade religiosa, assim se expressou: "Como diz o pessoal que a Catedral do candomblé de Salvador é a Liberdade [...] Ali, é de Segunda a Domingo, você vê sempre um toque pra caboclo [...]". A multiplicidade de fé no bairro da Liberdade não se manifesta apenas, nos interiores das suas igrejas, dos seus terreiros de candomblé e das sessões de caboclos. Naquela área, o exercício de fé também é levado às ruas sob forma de procissão, cultos públicos evangélicos e lazer carnavalesco, reunindo adeptos e simpatizantes curiosos em grupos tais como **blocos afros** e **afoxés**, que, desta maneira, democratizam até o limite do possível seus rituais e seus fundamentos religiosos.

Tendo sua origem fincada no processo de “invasões” desencadeada entre 1940 e 1950³² – responsável também pelo surgimento da maioria dos bairros populares da cidade do Salvador – o bairro da Liberdade se destaca hoje, no cenário citadino, como referência no contexto simbólico de retomada dos valores negros afro-descendentes. Entre os anos 50, 60 e 70 do século XX, com o incipiente processo de industrialização do Estado da Bahia, o bairro passa por um crescimento espetacular no que se refere aos seus setores de comércio e serviços, gerando o desenvolvimento de um proletariado que passa a exigir transformações urbanas e melhorias nas condições de vida, forçando as autoridades político-administrativas a realizarem obras de abertura, alargamento e asfaltamento de ruas e becos transversais, mudando significativamente o panorama precário da antiga comunidade que, em toda a sua extensão, limita-se ao Norte com o Largo do Tanque e a Avenida San Martin; ao Sul, com a Ladeira da Soledade e o Barbalho; ao Leste, com o IAPI e o Pau Miúdo e, ao Oeste, com uma encosta franjeando toda a Cidade Baixa: Água de Meninos, Frederico Pontes e Nilo Peçanha, na Calçada. Nessa área, suas ladeiras explicitam, nas suas denominações, os graus de dificuldades que se enfrenta ao percorrê-las: “*Ladeira do Inferno*”, “*Ladeira do Estica*”, “*Ladeira de Pedras*”, “*Ladeira da Baixa da Égua*”, “*Ladeira 24 horas*”, “*Ladeira da boa fé*” e “*Ladeira do Gemgibirra*” – este último como referência a uma bebida alcoólica capaz de deixar o consumidor cambaleando.

1.4 POBREZA ESTIGMATIZADA

A Liberdade, como bairro popular, vai começar efetivamente a partir de 1946, com a famosa “invasão da mata Corta-Braço”, desencadeando um processo acelerado de ocupações dos espaços marginais ao longo da Estrada das Boiadas, atingindo

³² Momentos decisivos para o crescimento territorial da cidade, tendo como marco inicial a “invasão do Corta-Braço”, atual Pero Vaz, em 1946. Seguindo, a partir daí, outras sucessivas invasões, tais como Estica (atual Coronel Tupy Caldas), Boa Fé, Favela, Sereia, Baixa da Égua – só para citar algumas. A “invasão do Estica”, por exemplo, foi um momento muito importante da minha vida que marcou o início do meu relacionamento com a comunidade, quando em 1957, contando apenas com 11 anos de idade, fui levado pelo meu tio “Vicentinho” a participar daquela ocupação em meio aos gritos de “*estica o seu cordão pra lá*”, entoados pelos ocupantes na ânsia de marcar também os seus lotes de terra. A comunidade passou a se chamar “*Estica*” e, eu e o meu tio, fomos dos que conseguiram marcar os seus. Outros, infelizmente, que chegaram lá, mesmo antes de completar uma semana, não tiveram a mesma sorte.

nesses movimentos suas áreas laterais localizadas nas encostas e nos brejos. Contudo, todo o seu altiplano, da entrada da Lapinha até a encosta do São Cristóvão – limite com o Largo do Tanque –, já abrigava pequenos núcleos populacionais compostos por pessoas pobres e desempregadas da cidade que para lá se dirigiram muito antes das invasões de 1946 (Mapa). Essas pessoas viviam nesses núcleos criando estratégias coletivas para superar as dificuldades que caracterizavam as precariedades locais, como já foi referenciado no item anterior. Bem no final da década de XX do século passado, um jornal da cidade publicava uma nota referente ao Mirante da Liberdade (atual Sieiro), também conhecido por Largo do Ouro, com o título "Uma feira livre para a pobreza na Estrada da Liberdade". Nessa nota, o jornal afirmava que "[...] atendendo a pedido da 'Sociedade Beneficente e Defensora dos Pobres', o Intendente vai inaugurar uma feira livre na praça 3 de maio, Largo do Ouro, na Estrada da Liberdade" (A Tarde, 12/11/1928). A partir daí, o bairro avança para um status de comércio estabilizado e uma oferta de serviços quase que independente. A *"feira livre da pobreza"* deslocou-se para o *"Alto do Candomblé"* (atual Japão), recebendo a denominação de *"Feirinha do Japão"*, atingindo dimensão quilométrica, transformando-se num grande centro de comercialização de gêneros de todas as espécies e congregando e atendendo ao enorme contingente de desempregados e subempregados que ali se instalaram nas atividades de varejo, com frutas, verduras, hortaliças, cereais, confecções e carnes de um modo geral. É tão ampla a oferta de gêneros na *"Feirinha do Japão"* que é comum se ouvir dizer que *"nem é preciso sair de lá para lugar nenhum quando se quer comprar alguma coisa"*.

Figura 4: Feira do Japão – foto de campo



A diversidade do seu comércio transformou a própria comunidade em um bairro independente: *“Uma cidade dentro de outra cidade”* – conforme o dito popular. Contudo, o momento inicial de *“ocupação”* daquela área ainda se faz presente na memória dos antigos moradores.

Edite Deodora de Souza, sacerdotisa da religião afrobrasileira, chamada de "Mãe Edite" pelos seus "filhos-de-santo", nascida no Corta-Braço em 11 de setembro de 1917, lembrando o seu tempo de menina naquela área, assim se expressou em relação à precariedade do lugar: *“[...] toda essa parte aqui só tinha mato”* (Entrevista, 1997).

Figura 5: Estrada das Boiadas. Fundação Gregório de Matos- PMS



Manoel dos Reis, já citado neste trabalho, referindo-se ao aspecto urbano do bairro à época da sua chegada em 1929, deu a seguinte informação: *"[...] Já tinha muitas casas. Agora, não como hoje. Mas, já tinha (...) Tinha casas assim pelos lados, pelos fundos da Rua Azeredo Coutinho. Já aquela baixada ali, era mato [...]"* (Entrevista, 1997).

Carlito Lima, também já citado neste trabalho, recorrendo à memória em relação ao momento da sua chegada ao bairro em 1935, traçou o seguinte perfil urbano: *"A Liberdade era mais povoada transversalmente. Ali onde hoje é o Duque de Caxias era um pé de jaqueira. Diversas jaqueiras onde se vendia peixe. Era isso. Descendo o Mirante, vindo do Sieiro, na altura de onde hoje é o Terceiro Centro (de Saúde), ali era um buraco, de lá para cá, subindo pra chegar na rua [...] Tinha uma avenida na entrada onde hoje é a 'Casa Brasileira', na entrada do Japão: um alto que tinha muitas mangueiras. O Corta-braço era mais povoado que o Japão".* (Entrevista, 1997).

Lídio Santos, mais conhecido por "Pai Lídio" por ser sacerdote da religiosidade afro-brasileira, nascido no bairro do Rio Vermelho em 27 de março de 1930 e levado para

a Liberdade pelos seus pais em 1938, indo morar na "invasão do Estica", lembrou também daquela área quando ali chegou: *"Me lembro. Era uma fonte: monte de um lado e monte do outro. Tinha aquele povo... Dona laiá que fazia jogo. Aquele povo... Eu era menino ali na invasão. Mas, dona Idalina (sua mãe) chegou ali e comprou terreno na mão do Seu finado loiô"* (Entrevista, 1997).

Valquíria Ferreira (Dona Dinha), nascida no Recôncavo baiano, cidade de Cachoeira em 1º de janeiro de 1929 indo morar em 1937 na Estrada das Boiadas precisamente na "Roça do Candomblé" (atual Japão) com sua mãe, falando sobre o bairro quando ali chegou, assim o descreveu: *"Quando eu cheguei aqui, aos 7 anos de idade, as casas eram muitas poucas. Tudo isso aqui era areia, aquela areia preta que dava muito bicho-de-pé. Tinha uma roça de candomblé ali e tinha um afoxé aqui e um pé de mangueira aqui nesse largo e outro no outro largo. Bem assim que era fim de festa tinha baile pastoril. Tinha Santa Missão³³. Vinha parque de diversão e circo (...) As Santas Missões saiam do Abrigo dos Filhos do Povo e vinham para cá. Saíam de lá às 4 horas da manhã para vim celebrar aqui [...]"* (Entrevista, 1997).

André de Oliveira foi presidente da Associação dos Moradores, Feirantes e Comerciantes do Japão, afirma que nas constantes reuniões que tem dirigido na entidade tem escutado dos mais antigos moradores do bairro que, no passado, o Japão era uma localidade onde: *"havia muitas macumbas debaixo das mangueiras. Por isso, o atual Japão era chamado, também, de Rocinha do Candomblé"* (Entrevista, 1997).

A Estrada da Liberdade, na época das invasões, atraiu para suas áreas não só baianos, mas também estrangeiros – a exemplo de Helena Garrido. Espanhola de nascimento, trazida pelos pais para o Brasil, chegou a Salvador e foi morar na

³³ Era movimento com bastante uso desde o século XVIII, sobretudo nas áreas interioranas do território brasileiro, visando a dar assistência espiritual às populações estabelecidas distantes do crivo clerical. Era temporânea e os líderes religiosos se aproveitavam dessa ocasião para sensibilizar seus ouvintes com pregações teatralizadas, intimidando suas mentes e tentando resgatar as ovelhas desgarradas. Os séculos foram passando, as missões se multiplicando cobrindo, cada vez mais, o território. Chega o século XX e o bairro da Liberdade passa, também, a servir de palco para essa prática missionária. A Escola Abrigo dos Filhos do Povo, nessa época, funcionou também como centro das operações catequéticas, dali saindo procissões de fiéis com o fim de evangelizar moradores de várias localidades do próprio bairro, inclusive os da "Roça dos Candomblés" que mais tarde viria a ser denominado também de "Japão".

Estrada da Liberdade, mais precisamente no Japão. "Dona Helena", se referindo ao aspecto do Japão quando lá chegou ainda menina, disse: *"Era muito diferente. Não tinha água. Só tinha um chafariz ali. Tinha duas mangueiras aqui nesse lugar. Existia um armazém ali que chamava A Flor do Japão, que tinha duas Bandeiras: uma do Japão e outra do Brasil"* (Entrevista, 1997).

Gabriel Queirós, nascido na Estrada das Boiadas em 1934, ali se criou. Sua família foi uma das primeiras a marcar terreno e construir casa no Estica, ainda antes das invasões do Corta-Braço. Descrevendo o aspecto urbano do bairro às vésperas das ocupações coletivas, assim declarou: *"Onde é o Bairro Guarani, ali era uma roça. Eu não sei de quem era, sei que tinha até um estábulo, certo. Tinha muito araquá e manga. E nós, quando acabávamos de jogar o negócio da bola, invadia a roça e roubava araquá"* (Entrevista, 1997).

Figura 6: Bairro Guarany – foto de campo



Baseando-se nos depoimentos recolhidos dos moradores, era assim o bairro da Liberdade antes de 1946 – marco inicial das ocupações coletivas: grande parte da sua área era ainda despovoada e os núcleos habitacionais ali existentes se

encontravam em condições precárias, tanto no aspecto da infra-estrutura urbana quanto nas condições de vida dos seus moradores. Sua população pobre e desempregada não tinha condição de edificar casas convencionais dotadas de cômodos e equipamentos suficientes para assegurarem o mínimo de conforto. Então levantaram seus barracos e mocambos utilizando materiais frágeis, muitos deles encontrados no lixo, conforme assegurou Gabriel: *"[...] eu, como o mais velho dos irmãos, era que fazia as coisas. Pra invadir foi eu quem cortou os espinhos pra jogar fora. Limpei a área. Pra fazer a cobertura foi eu quem fui para a antiga 'Feira de Água de Meninos' conseguir as embalagens de zinco. Desamassei tudo pra cobrir a casa. Quando chovia, era mesmo que uma peneira, ficava apanhando tampa de lata pra botar nas goteiras"* (Entrevista, 1997).

Figura 7: A invasão da “estica”



O aspecto urbano do bairro da Liberdade ganhou característica de absoluta pobreza com suas construções precárias. Em 1944, no dia 10 de outubro, um jornal de Salvador publicou mais uma das suas freqüentes matérias denunciando a postura da Prefeitura em anunciar as destruições dos mocambos da cidade como um todo. Assim anunciou o mencionado jornal:

OS PROPRIETÁRIOS DOS MOCAMBOS FORAM, POR DECRETO, OBRIGADOS A DEMOLI-LOS SOB PENA DE SEREM MULTADOS. Terá a Prefeitura coragem e, mais do que isso, possibilidade de demolir as casas, na sua maioria de propriedade de moradores, ocupados por milhares de pessoas? Evidentemente que não poderia fazê-lo, pois não dispõe de recursos para construir habitações, como as que deseja, para acolher quantos ficariam desabrigados se, porventura, fosse cumprido o ato municipal. Bem se vê, portanto, apenas à luz desse argumento e impossibilidade material que a Prefeitura, ao voltar-se contra as casas que enchem o Alto das Pombas, Alto do Japão (Liberdade) e tantos outros pontos, deixou-se levar pelos aspectos ideais do caso, esquecendo-se da realidade [...] (A Tarde, 10/10/1944).

Não obstante a preocupação da Prefeitura em 1944 em querer modernizar o cenário paisagístico da cidade do Salvador, impondo aos proprietários a demolição dos seus imóveis precários e, conseqüentemente, levantando outros em melhores condições modernas de construção, o ato administrativo do intendente não conseguiu fazer valer a sua eficácia. Luiz Viana Filho, autor da nota publicada, evocou um aspecto importante que foi a impossibilidade da Prefeitura que, por falta de recursos financeiros, não poderia cumprir o seu próprio decreto. Por outro lado, as populações carentes, vivendo em condições subumanas em seus mocambos, também não poderiam obedecer ao tal decreto. Assim, o ato administrativo municipal não passou do papel e a cidade continuou com parte de suas habitações precárias, e o que é pior, vendo surgir tantos outros a partir dos movimentos de invasões nas periferias. No bairro da Liberdade, os ocupantes edificaram seus barracos e construíram sua comunidade, valendo-se do potencial de seus recursos e de suas relações no dia-a-dia.

Os grupos sociais elaboram e re-elaboram estratégias de sobrevivências e de superação de suas dificuldades cotidianas, costurando suas redes de relações, articulando-se nas suas práticas coletivas. É na interatividade social que os seres humanos, distribuídos em seus grupos de convivências, promovem os desenvolvimentos dos seus espaços territoriais, identificando assim suas comunidades, comprovando a afirmação de BERGER e LUCKMAN (1996, p. 58): "[...] a realidade é construída socialmente". Nesse esforço contínuo de superação, esses grupos, lutando por melhorias através de mobilizações, vão recriando os seus

espaços, transformando suas realidades e, concomitantemente pelas suas experiências, vão também se singularizando nos interesses que os unem.

A Liberdade, como bairro periférico, não é um espaço homogêneo onde as experiências sociais se reproduzem de forma igualitária. Contrariando essa lógica, o seu cotidiano tem se mostrado com características variadas de situações sociais. Suas áreas de convivências evidenciam diferenças marcantes pelas suas formas de utilização do espaço físico, dos tipos de moradias que definem os padrões de vida dos que lá vivem, e nos comportamentos e nas atitudes dos seus moradores. Estamos entendendo o cotidiano, aqui, na mesma direção apontada por José de Souza Martins, como espaço de mediações culturais onde os indivíduos desenvolvem também negociações de sentidos através das suas relações sociais. Nesse sentido, o cotidiano está sendo tomado como categoria de análise, pois, para o referido autor “[...] a história é vivida e, em primeira instância, decifrada no cotidiano (MARTINS, 2000, p. 142). Uma comunidade formada por sujeitos sociais de diversas origens cultural e religiosa é natural que produza uma historicidade de tensões e conflitos, contudo, quase sempre as condições material e social enfrentadas pelos grupos, nas suas especificidades, podem interferir nos tipos de representações que se venham a elaborar em relação a eles, surgindo, dessa forma, uma relação recíproca entre bairro e moradores como marca visíveis de processos identitários. A cotidianidade do bairro, a considerar a própria conotação atribuída ao seu apelido de "Linha 8", se desenrola entre muitas lutas e poucas conquistas. Confrontava com as repressões às suas práticas religiosas, ao mesmo tempo em que insistia nas reivindicações das suas melhorias para superar a precariedade de suas ruas e dos seus becos sem calçamentos que submetiam os seus moradores a uma condição subumana sem água encanada, sem esgoto sanitário e sem iluminação elétrica.

Desde suas origens, a comunidade tem enfrentado os preconceitos e as discriminações sociorraciais. Tem sido caracterizada como área de risco, cuja população vem sendo encarada como "violenta", "desclassificada" e "favelada" – como provam as inúmeras notas denunciativas veiculadas nos jornais da cidade. O jornal A Tarde parece ter sido o veículo de comunicação que mais se destacou nas notícias produzidas pelas elites da cidade:

O velho Largo da Lapinha, que passou, em 1908, a se chamar Praça Coronel Araponga, foi rechrismado com o título de Praça Largo da Lapinha, local onde se ostenta a herma de Labatut, o glorioso General da Independência, pode também e sem o menor favor, cognominar-se ainda de Largo da Favella ou coisa pior. Avassalada, o dia inteiro, de garotos, moleques e indivíduos desclassificados, que atropellam os passageiros nos bondes que fazem horrores juntos à aludida herma e a pretexto de treinos de 'foot-boll' já arreventaram a maior parte das vidraças da igreja recém-construída do logar - agora - dizem pessoas idôneas ali residentes, em queixas remetidas a A Tarde, que nem ao menos se podem dormir tranqüilo porquanto um grande traço de motivação entendem de acampar dentro do coreto para cantarem, sambarem e fazerem zoadas a noite toda sem que se possam estar sossegado (sic) nos domicílios. (A Tarde, 13/04/1943).

O ambiente intranquilo denunciado na nota acima, como se vê, era proporcionado por "moleques" e "indivíduos desclassificados" que ali se reuniam jogando bola e mexendo com os passageiros dos bondes da "Linha 8". A presença de um coreto erigido no centro do largo funcionava como ponto atrativo para esses tipos de reuniões, tanto ao dia quanto à noite. Diz ainda a nota que na Lapinha residiam "pessoas idôneas", sendo ameaçadas pelos indesejáveis visitantes de outras áreas ao longo do bairro. Publicações de notas como essas devem ter contribuído para a construção do imaginário coletivo da cidade em relação à comunidade "Linha 8".

O Largo da Lapinha, um ponto privilegiado do bairro da Liberdade, parece ter sido o lugar de maiores tensões, pelo fato de ter atraído para si as atenções dos "desocupados" excluídos do mercado de trabalho. Existia ali uma casa de jogo de cartas freqüentadas por jogadores viciados que promoviam várias brigas motivadas pelos seus fracassos na sorte, levando os moradores do local a fazerem denúncias como esta:

Esteve hoje, em nossa redação, o Sr. Claudemiro Colombiano dos Santos, que fez incisivas acusações contra uma casa de jogo que funciona na parte baixa do Armazém Salvador ao Largo da Lapinha. A firma o visitante que ali se reúnem, diariamente, elementos de condutas duvidosas, como menores que seduzidos pelo terrível vício deixam no pano verde importâncias, às vezes alheias. Entre as pequenas vítimas, encontra-se até o filho do queixoso [...]. (A Tarde, 29/11/1935).

Figura 8A: Largo da Lapinha (1997)

Foto de campo



Figura 8B: Antigo largo da Lapinha. Fundação Gregório 7 De Matos - PMS



Um fato curioso se destaca no conteúdo da denúncia acima: é a presença, no meio dos jogadores viciados e perdedores de importâncias, "às vezes alheias", do filho do próprio denunciante, de onde se pode abstrair que essas práticas não eram de exclusividade dos "desocupados" e "desclassificados".

Uma outra área que também se destacava nos conflitos do bairro era a chamada "Baixa do Mirante", no atual plano inclinado – que recebeu o nome oficial de Praça Nelson Mandela. Nesse local, concentrava-se também grupos de pessoas para se divertir, causando incômodos e motivando denúncias – a exemplo da nota a seguir: "Moradores da Baixa do Mirante, à estrada da Liberdade, pedem-nos chamemos a atenção de quem de direito, para uma turba de desocupados que, dia e noite, vivem ali, em constantes tropellias, não respeitando as famílias e agredindo transeuntes" (A Tarde, 26/05/1933).

Até aqui, fundamentando-se nas notícias veiculadas pelo jornal pesquisado, a predominância das alegações de má conduta na comunidade da "Linha 8" recai nas pessoas qualificadas como "desocupadas". Eram elas que se reuniam nos lugares públicos, promovendo suas "tropellias" e "tavalagens". Mas que pessoas eram essas? Seriam aquelas excluídas do mercado de trabalho, que perderam suas moradas anteriores e foram afugentadas para aquela periferia? É provável que a falta de trabalho tenha sido a causa mais relevante da sobra de tempo para aquelas reuniões, considerando-se que o índice de desemprego na época era elevado. Continuando a reflexão sobre a cotidianidade do bairro da Liberdade, mais precisamente as relações conflituosas produzidas no seu universo comunitário no que diz respeito aos delitos, analisem a nota a seguir:

[...] os ladrões de galinhas estão agindo no Corredor da Lapinha. As queixas contra esses malandros são quase diárias. Ainda ontem de uma casa ali situada foram roubados dois frangos e um peru. O prejudicado procurou o Delegado Leôncio de Azevedo e prestou queixa. Esta autoridade prometeu providências. (À Tarde, 02/04/1930).

Mais uma vez a Lapinha se fez presente no jornal denunciando as presenças de "ladrões". A situação privilegiada da maioria dos seus moradores, podendo criar galinhas e perus, despertava a expectativa dos mais necessitados que via ali uma forma de atenderem às suas necessidades de subsistência, valendo-se periodicamente das criações dos mais remediados.

Os casos de bagunça, os jogos de carta e roubos denunciados com certa frequência nos jornais da cidade ajudaram a construir e expandir o mito de "comunidade conflituosa" atribuído ao bairro, visto e encarado pelos demais habitantes da cidade como a terrível "Linha 8". Entretanto, não somente ocorrências de natureza leve – como as até aqui relatadas – integravam o cotidiano da comunidade, mas também ocorrência de maior peso que, de vez em quando, apareciam nos noticiários, dando oportunidade ao sensacionalismo jornalístico como a nota a seguir: "[...] uma mulher de nome Flora Neves, após ser espancada pelo marido de nome Adalgisio Souza, expeliu dois fetos e, em seguida, os enterrou no fundo do quintal [...]" (A Tarde, 29/11/1935). Esse fato aconteceu na então Avenida Passarinho, casa 3, na Estrada das Boiadas, que já nesta época era mais conhecida por Estrada da Liberdade. Atitudes como essa praticada por Adalgisio, segundo alguns depoentes, não eram muito frequentes na comunidade e, certamente, devem ter acontecido em outros bairros também, não sendo portanto exclusividade da "Linha 8". Por outro lado, esse tipo de atitude, quando praticado por pessoas de bons níveis de instrução e conhecedoras das leis, podem até revelar sinais de embrutecimento ou instinto de violência. Contudo, tratando-se de sujeitos sem muito esclarecimento, pode-se até atribuir a esse fato conotação de ignorância ou desconhecimento da lei. O próprio Adalgisio, ao ser interrogado pelo delegado de Polícia em relação ao sepultamento clandestino dos fetos abortados ou ao caráter ilegal da ocultação de cadáver, respondeu indiferentemente: "[...] grande coisa é enterrar dois fetos no quintal" (IDEM).

A comunidade da "Linha 8", na sua trajetória histórica desde os momentos iniciais da sua formação, viveu épocas de conflitos e tensões, comuns a todos os bairros nas mesmas condições em que fora gerado. Os depoimentos recolhidos em entrevistas aos moradores do lugar evidenciam um cotidiano nos limites da normalidade sem grandes desproporções em matéria de violência – a exemplo da narrativa de Gabriel Queirós que, quando solicitado a falar sobre as confusões ocorridas nos bondes da "Linha 8", assim se expressou: *"[...] o barulho que existia, às vezes, era na saída de bailes. Por causa de mulher. Havia um conflito, uma confusão. Mas, dificilmente se via negócio de gravidade"* (Entrevista, 1997).

Dona Valquíria mais uma vez entra em cena na defesa da sua comunidade, falando sobre as famosas confusões ocorridas nos bondes: *"[...] muita briga e confusão tinha era no tempo do Corta-braço. Mas o bonde não ia até lá, não. Não entrava no Corta-braço. Ia até o Abrigo"* (Entrevista, 1997).

A partir das "invasões", efetivamente, a comunidade foi se reformulando. As tensões foram se tornando mais complexas, gerando novos conflitos, como aconteceu em outros bairros de Salvador durante os processos de constituição pelos quais passaram. Contudo, a denominação de "perigosa" ganhou notoriedade, passando a caracterizar a comunidade como área de risco. É verdade que ocorrências de algumas proporções, mesmo que eventuais, contribuíram para isso, servindo como pano de fundo para a proliferação de críticas alimentadoras do processo de estigmatização e de perseguições que o bairro tem sofrido até aqui. Seu Carlito Lima, se referindo a esses eventuais acontecimentos, narrou um deles que chegou a assistir: *"Eu cheguei a ver um padeiro dar uma facçãozada na mulher dele que botou os fatos pra fora. Ela estava grávida. Ali do lado do Corta-braço"* (Entrevista, 1997). Acontecimentos da monta desse relato podem ser reconhecidos como atos de barbárie, legando aos seus praticantes uma classificação de alta periculosidade, criando pânico na população e definindo o local de ocorrência como área de risco. Contudo, segundo os depoentes, foram eventos que se têm revelado em outros bairros da cidade, inclusive nos mais privilegiados, não sendo, portanto, realidades exclusivas das áreas desprivilegiadas. Mas o que se pode depreender a partir das denúncias publicadas é que os fatos desenrolados, nos limites da comunidade da "Linha 8", tenham produzido maiores repercussões, despertando a fúria das autoridades policiais, trazendo como conseqüências violentas perseguições generalizadas.

1.5 DISCRIMINAÇÃO E RESISTÊNCIA

A discriminação etno-racial limita e separa as pessoas conforme origens ou procedências de cada uma, tomando como base as características gerais que as compõem. No caso específico dos afro-descendentes, nas definições desses critérios, têm sido privilegiados aqueles relacionados à cor da pele, características

corporais e textura dos cabelos. Como já se tem discutido neste trabalho, o bairro da Liberdade formou sua comunidade a partir de afro-descendentes, na sua maioria pobres e humildes com habitações precárias, suportando seriamente o peso da discriminação sociorracial. Na visão de algumas autoridades educacionais, a população do bairro apresentava: "[...] hábitos de vida e de educação por vezes primitiva, servindo, portanto, de excelente campo de experiências social e pedagógica" (MENDES, 2000:60) Quando da implantação de uma unidade de ensino da rede estadual, concretizada na inauguração da Escola Duque de Caxias em 1938, a Portaria n° 342, de 20 de junho do mesmo ano, publicou que ali seria desenvolvido com os alunos *"um trabalho educativo, transmitindo-lhes uma impressão simpática, habituando-os à vida em ambiente socialmente superior"* (IDEM).

Para se ter uma idéia mais concreta, em relação às condições de pobreza em que se encontravam muitas das famílias que já moravam na Estrada das Boiadas antes das invasões, é só atentar para as palavras que ficaram registradas no relatório de matrículas da Escola Duque de Caxias, redigido pelas professoras Auta Teixeira de Carvalho e Edith Brito, datado de 1938. Nesse documento, as duas professoras afirmam que as crianças que acorreram para as matrículas iniciais eram *"[...] desprovidas de tudo: roupas, calçados, saúde e de atitudes social e civilizada"*. O quadro pintado pelas professoras citadas se encaixava muito bem na caracterização de vários grupos de famílias pobres que se refere às suas condições de vida material: eram pessoas desempregadas, vivendo em condições subumanas, às margens das benesses e ainda não acostumadas aos ambientes escolares.

A Escola Abrigo dos Filhos do Povo, a primeira escola de porte no bairro destinada, como o próprio título insinua, aos filhos de famílias pobres, não obstante o seu razoável tamanho, era insuficiente para acolher todas as crianças da comunidade, deixando do lado de fora a maioria delas. Era uma escola mantida pelas doações públicas, conforme nota jornalística a seguir: *"Foi-nos entregue da lista confiada ao Dr. Armando de campos a importância de 10\$, da sua respectiva assinatura para o Abrigo dos Filhos do Povo"* (A Tarde, 29/01/19b27).

Uma escola pobre para alunos pobres, o Abrigo ficou também conhecido como "*Escola dos tamancos*". Manoel dos Reis, que na década de 1930 estudou lá, explica o porquê deste apelido: "*[...] porque era dos pobres, chamavam a escola dos tamancos. A gente saia com os tamancos: pá, pá, pá [...] Dos tamancos [...]*" (Entrevista, 1997).

Figura 9: Escola Abrigo do Povo – foto de campo



Gabriel Queirós que, por volta da segunda metade de 1940, estudou no Abrigo, confessa ter sido também um dos alunos que arrastavam os tamancos pelas ruas em direção à escola. Perguntado se ainda guarda na lembrança detalhes das cenas em questão, narrou: "*Lembro, porque não existia chinelo pra classe pobre. O calçado era tamanco. Tamanco que tinha uma borrachinha no salto e outro no bico*" (Entrevista, 1997).

Como se vê, não é para se estranhar as informações registradas no relatório de matrículas do Duque de Caxias, conforme já foi visto. Segundo ainda as professoras relatoras, no início daquele ano letivo (15 de julho de 1938) instalou-se logo a confusão: "*Meninos irrequietos empenhados em lutas constantes. Desobedientes e desrespeitosos com os mestres. Em cada canto uma desordem, palavrões, gestos, etc.*" (MENDES, 2000: 62).

Figura 10 A: Colégio Duque de Caxias (foto de 1938)
Fundação Gregório de Matos - PMS

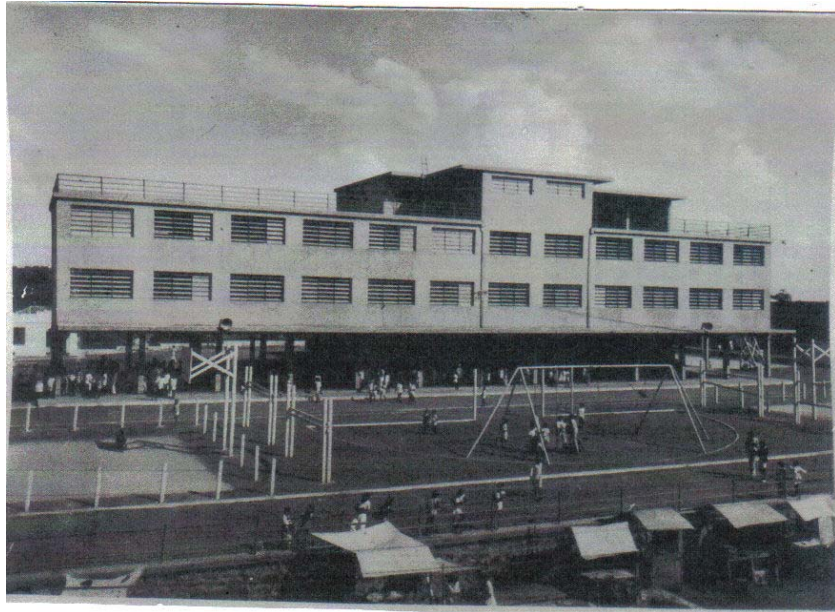
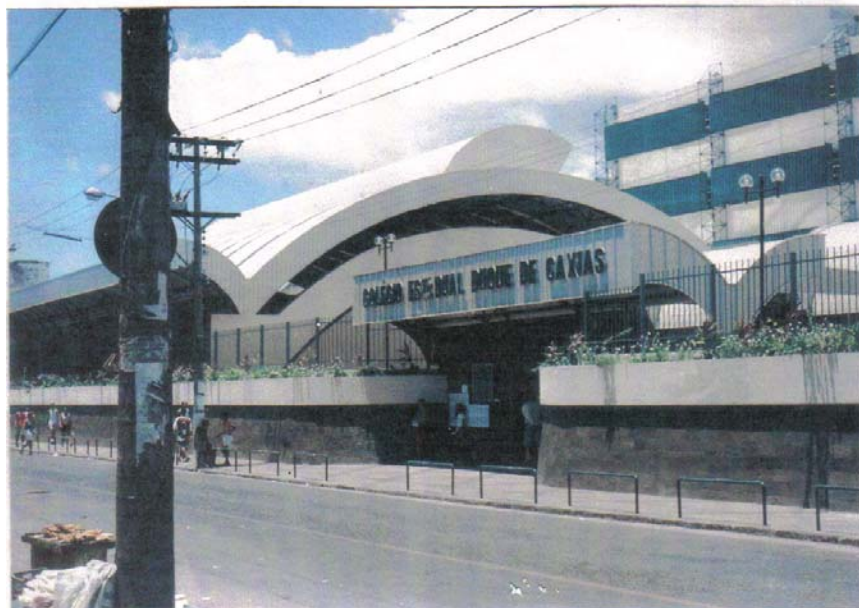


Figura 10 B: Colégio Duque de Caxias (foto de campo em 1997)



Os professores foram escolhidos, cuidadosamente, dentro de uma visão militarizada, com regulamentos rigorosos e uma forte disciplina sobre os alunos³⁴. O impacto de um tratamento com característica paramilitar resultou naquelas crianças, ao que parece, uma total inibição de suas espontaneidades, deixando-as apavoradas e totalmente submissas à nova ordem. Prova disso é a informação registrada pela secretária da escola em seu livro de atas: *[...] cessaram as brigas, professores já atendidos com respeito e simpatia. Esta obra de educação se refletia nas famílias da redondeza que pressurosamente acorriam a Escola, oferecendo seus préstimos para o asseio, arrumação e adorno [...] A esta altura, haviam-se transformado mais de 2000 crianças em seres adaptados à vida social, capazes de uma integração no trabalho construtivo da Pátria.*

Pessoas que vêm sendo transformadas em "gentes civilizadas [...]" É assim que tem sido referenciada a comunidade da "Linha 8". Pobres, desempregados, vagabundos, desordeiros e ladrões foram os qualificativos estigmatizantes que construíram o imaginário coletivo da cidade.

Um outro aspecto que rendeu uma série de violência policial à comunidade em estudo, com várias incursões provocando perseguições à grande parte dos seus moradores, foi o ligado à religiosidade afro-brasileira. Sabe-se que toda a região conhecida hoje como bairro da Liberdade, desde as suas origens, tem sido preferido para instalações de templos sagrados mais conhecidos por terreiros de Candomblé. Já no fim do século XIX, a antiga Estrada das Boiadas abrigava muito desses templos, principalmente os dedicados aos Candomblés de Caboclos. Entretanto, os choques culturais e religiosos produzidos a partir do confronto entre portugueses e africanos – ambos portadores de realidades material e espiritual diferentes –, terminaram por desencadear uma guerra cultural, promotora de sérias perseguições por parte dos dominadores, invadindo terreiros e humilhando seus adeptos. Já em 2 de fevereiro de 1898, o jornal Diário da Bahia publicava uma breve denúncia sobre a existência de um Candomblé ao longo da Estrada das Boiadas. A delação feita por

³⁴ Eu mesmo que lá fiz toda a minha educação básica, a partir da década de 1960, saindo de lá para a Universidade e depois voltando como professor, ainda alcancei resquícios dessa disciplina. Lembro-me das aulas de Educação Física, ministrada ao modelo militar, com o professor "Coelhão" gritando para os alunos: "em forma", "firme" e "descanar", exigindo um tratamento hierárquico de "senhor" pelos alunos.

um autor desconhecido foi assim publicada: "Continua a perturbar o silêncio público e a ser um verdadeiro foco de imoralidades e conflitos um terrível candomblé na Estrada das Boiadas" (*apud* RODRIGUES, 1977: 243).

Os terreiros de Candomblé espalhavam-se (como até hoje se espalham) por toda a cidade do Salvador, não só nas periferias como também nas áreas centrais - como foi o caso da Barroquinha, na encosta da antiga Rua dos Capitães (hoje Ruy Barbosa), que recebeu, ao que se cogita, o primeiro terreiro de Candomblé da cidade. Todas essas casas religiosas, mesmo que sob o controle da polícia, mantinham seus cultos e rituais. Entretanto, os terreiros da antiga Estrada das Boiadas apareciam mais na mídia jornalística, com denúncias fortes e depreciativas, como o caso do fragmento de um artigo citado abaixo. A nota foi recolhida por Nina Rodrigues, e começa falando dos candomblés da cidade, chamando a atenção das autoridades. Todavia, quando passa-se a referir aos Candomblés localizados na Liberdade, sua linguagem muda, entrando em cena o uso de palavras depreciativas:

[...] Na Estrada das Boiadas, por exemplo, existem três desses antros de corrupção. Por muito tempo estive ali, na 'berra' um candomblé denominado de caboclo, de um tal Bernardino, por morte do qual passou o terreiro à propriedade de Manoel, vulgo 'Maneta', um indivíduo que passa o tempo, que podia aproveitar em um trabalho dignificante, a ceifar a curiosidade, que lhe proporciona o seu papel de intérprete de santos, curador de malefícios, proporcionador de aventuras" (RODRIGUES, *op.cit.*).

Os terreiros de Candomblé que foram instalados ao longo da Estrada das Boiadas foram levados por "pobres" e "desempregados", excluídos, portanto, do processo de desenvolvimento da cidade. Talvez por isso tenha atraído também para lá os olhares preconceituosos das elites que os hostilizavam. Assim, o bairro passou a ser discriminado e perseguido com mais frequência e os seus moradores passaram a experimentar, ao longo das suas experiências, a amarga presença da discriminação sociorracial e a serem qualificados como "corruptos" e "desocupados".

As investidas invasoras aos templos afro-brasileiros, principalmente no bairro da Liberdade, foram constantes, mas estas atitudes de represália não foram realizadas apenas em função de algumas ocorrências desastrosas nos interiores dos próprios

templos, mas, na sua maioria, impulsionadas pela aversão construída e alimentada pelo preconceito e pela discriminação cultural e religiosa desenvolvida no Brasil pela dominância. Parece ter sido questão de honra a destruição da memória africana entre nós. E os terreiros de Candomblé têm sido considerados espaços privilegiados na resistência dessas memórias.

Portanto, as invasões a esses espaços funcionaram como estratégias visando a baní-los do nosso meio. Utilizavam-se as autoridades de todos os meios e expedientes para fazerem valer os seus objetivos: constrangimento dos adeptos, profanação dos objetos sagrados e exposição pública dos equipamentos apreendidos nos cercos realizados por elas. A sacerdotisa "Mãe Tertuliana", quando da invasão ao seu terreiro situado no Tanque da Conceição (atual Largo do Tanque) – ponto extremo de acesso à Estrada das Boiadas –, fora covardemente humilhada, servindo de zombaria através da mídia que assim noticiou o episódio:

[...] O subdelegado de São Caetano, Sr, Manoel Abílio de Jesus, mandou dar um cerco hoje a um candomblé, ao Tanque da Conceição, junto ao Posto Policial, apreendendo todos os abregueces, que foram mandados ao Instituto Histórico. A mãe é a Tertuliana Maria Isabel que fez um berreiro dos pecados. (À Tarde, 18/03/1925).

Figura 11: Jogo de Búzios – foto de campo



As invasões aos terreiros e as humilhações aos seus adeptos eram aventuras rentáveis aos seus autores, que ganhavam status e louvores públicos culminando com desfiles triunfais dos espólios e das pessoas molestadas pelas ruas, sendo os equipamentos sagrados retidos e mandados aos depósitos das instituições. Os responsáveis pelas façanhas eram recompensados com os seus nomes publicados nos jornais como heróis. A tradição afro-brasileira no bairro da Liberdade remonta de longas datas. Isso pode ser explicado pelo fato de a região onde se desenvolveu a comunidade localizar-se fora do perímetro urbano, ladeado por "roças" e "chácaras", oferecendo características naturais e essenciais às exigências para tal fim. Entretanto, essa vocação natural trouxe aos moradores afro-descendentes e ao bairro propriamente dito amargas conseqüências, criando entre muitos dos afro-descendentes cicatrizes cruciais que lhes fizeram confrontar os recalques advindos a partir daí.

Tudo indica que a mais importante das conseqüências geradas pelas discriminações dirigidas à "Linha 8" foi a lenta e consciente resistência de grande parte dos seus moradores. As propagandas negativas que estigmatizaram o bairro, por mais intensas que tenham sido, não conseguiram silenciar ou inibir totalmente, e nem por muito tempo, a sua população. As precárias situações consubstanciadas na falta de oportunidades de trabalho e nas péssimas condições de moradias a que estavam submetidas a "quase totalidades" dos afro-descendentes – particularmente os negros – não alcançaram a absoluta façanha de afastar definitivamente as possibilidades de reações contrárias dos sofridos moradores da "Linha 8". A vocação para a delinqüência, que era atribuída à comunidade definindo-a como área de risco, também não foi suficiente para calar os oprimidos habitantes, levando-os ao conformismo total e aceitando a fatalidade do destino apontado pelas elites beneficiadas pelo sistema vigente.

A repressão policial, intensificada por todo o bairro sob o pretexto de serem os seus moradores "vagabundos", "vadios" e "desocupados" também não sufocou a revolta que sempre permaneceu, estruturando-se nas consciências negras de muitos dos seus residentes. Os negros do bairro, em épocas de festas, principalmente nos carnavais, eram rejeitados nas agremiações carnavalescas tradicionais, cabendo-

lhes como oportunidade de participação nessas agremiações as cordas de proteção como seguranças contratados.

Assim, num ambiente de discriminação e repressão, os "desclassificados" da comunidade da "Linha 8" foram desenvolvendo formas diversificadas de superação, cada vez mais sólidas, que resultaram nos movimentos culturais de protestos que explodiram no bairro a partir de 1974, atraindo para o seu território os olhares assustados e, ao mesmo tempo, receosos em relação ao processo de conscientização que poderiam advir a partir daquelas manifestações. A elite que se considerava "branca" entrincheirou-se nos jornais, detonando suas notas e provocações, tachando os moradores da Liberdade de "valentões" e "debochados". Intensificaram a propaganda de bairro conflituoso por vocação, onde a delinquência tinha o seu lugar exclusivo. Entretanto, a violência não deve ser entendida como distintivo de um determinado grupo social. Ela deve ser compreendida como fenômeno revelador das relações de grupos sociais de características diferenciadas no enfrentamento de resistência e constituição de espaços de sobrevivência.

Em grupos sociais, onde as diferenças entre os seus indivíduos não são tão distantes, os laços de solidariedade tendem a gerar cumplicidades entre eles na busca de estratégias de lutas em torno dos interesses que os unem. O bairro da Liberdade teve o seu povoamento iniciado por sujeitos procedentes de várias direções e origens social, cultural e religiosa. As redes de relações desenvolvidas por esses sujeitos definiram identidades que foram construídas e reconstruídas a partir das suas diferenças. As violências ocorridas na comunidade não podem ser tomadas como elementos de identificação pelo aspecto da exclusividade, uma vez que no bojo de sua realidade não passaram de ocorrências comuns a outros bairros da cidade.

Dessa forma, o conteúdo da violência, no bairro em estudo, deve ser encarado como querelas cotidianas provocadas por problemas corriqueiros e intrigas familiares e amorosas que chegaram a produzir às vezes crimes de conotação hedionda conforme provam as narrativas dos moradores. As classes mais privilegiadas da cidade do Salvador, detentoras dos espaços territoriais mais centrais, voltaram seus olhares bairros periféricos, fixando-se na incidência e não na qualidade dos atos

violentos, passando a classificar os seus moradores, pobres operários, de "perigosos". A Liberdade, pelo peso que representa como bairro periférico e proletário da cidade, parece ter recebido maiores discriminações, tornando-se o alvo mais direto no crivo desses olhares. As lutas que vinham sendo travadas pela comunidade afro-descendente da Liberdade, desde a sua instalação até a chegada de 1970, vinham ocorrendo por um longo período de difíceis experiências no campo das suas relações com os outros bairros da cidade, enfrentando discriminações que causavam inibições na maioria dos seus moradores, mas que também serviram de preparação para o confronto direto que viria a aflorar a partir da metade da década de 1970, desencadeando, assim, um processo de mudanças fantásticas.

1.6 NEGROS NA CONTRAMÃO

(um grito da consciência ou simples sublevação?)

Os afro-descendentes da comunidade "Linha 8" tiveram, ao longo de suas histórias de vida, que enfrentar adversidades de todas as espécies, como um espaço geográfico, na sua grande parte acidentado e alagado com suas ribanceiras e seus brejos; a falta de ocupações remuneradas, que lhes proporcionassem viver e morar com o mínimo de conforto e dignidade; e os olhares preconceituosos e discriminadores que lhes eram dirigidos, imputando-lhes estereótipos e estigmas, acuando-os nos limites dos seus territórios.

Nas escolas do bairro, assim como seus assemelhados de quaisquer outros lugares, os afro-descendentes recebiam informações depreciativas de suas imagens, negativadoras dos potenciais de suas capacidades, destruidoras da auto-estima. O estágio de submissão, a que foi levada a quase totalidade dessas pessoas, provocou uma situação de quase letargia, levando-as à inibição de suas potencialidades de luta pelos seus interesses cultural, político e econômico de forma direta, desestimulando-as para o exercício efetivo da plena cidadania. Por outro lado, não obstante a força destruidora do sentimento positivo da auto-estima, gerada pelas manifestações dos preconceitos e das discriminações, uma pequena parcela desses afro-descendentes não se deixou abater de tudo frente às devastadoras conspirações alimentadas pela presunção de superioridade: uma centelha de

"inconformismo" e "rebeldia" permaneceu resistindo aos ataques depreciativos do "ser afro-descendente" nas concepções das elites soteropolitanas. Sugere Ferreira (2000, op. cit.), o indivíduo no estágio de submissão tende a permanecer nessa situação até o momento em que alguma experiência relevante o desperte para uma reflexão profunda da sua realidade, fazendo-o enxergar-se como "ser vivente" no meio social a que está inserido. A partir daí, inicia-se uma tomada de consciência estimuladora de impactos estruturais no ser, levando o próprio indivíduo a posicionar-se como sujeito no seu contexto, aceitando ou não o status que lhe é atribuído pelos outros. No caso específico dos afro-descendentes da Liberdade, a situação de impacto produzida no confronto das suas experiências os levou a rejeitar as discriminações sofridas, rompendo as barreiras das limitações e impondo-se, aos seus depreciadores, na relação de igualdade.

Desde cedo, muito antes dos movimentos culturais dos anos 70, os moradores do bairro da Liberdade organizavam e desenvolviam suas estratégias de luta e afirmação através das suas manifestações vitais – como já foi dito na nota de rodapé número 18 da página 16: religião e ludicidade sempre têm sido duas vertentes significativas nas resistências culturais da comunidade da "Linha 8". Era e continua sendo, nas práticas ritualísticas do Candomblé, que os moradores afro-descendentes adeptos perpetuaram e perpetuam seus laços com as suas ancestralidades. O mesmo se pode dizer em relação aos blocos afros e aos afoxés do lazer carnavalesco que têm servido de mecanismos de afirmação social na apropriação e no uso do espaço público. Gradativamente essas manifestações foram ganhando perfis estratégicos de sociabilidades. É possível que essa tendência lúdica do bairro tenha reforçado, na ótica preconceituosa das elites, a imagem estereotipada de "malandro" que passou também a identificar os seus moradores. Sabe-se que se costuma associar a "malandragem"³⁵ a um conjunto de gestos corporais – muitas vezes interpretados também como "boçalidade". A esse respeito, Rolnik também assim se expressa: "[...] a frequência com que se dança, umbigada, requebro e abraço publicamente desafia os padrões morais". Referindo-se também à atmosfera festiva do bairro, Manoel dos Reis – testemunha ocular dessas animações –, lembra desse lado carnavalesco da comunidade: "A Liberdade era um

³⁵ MATA, Roberto da. 1990.

carnaval da pesada, né. Quer dizer, depois é que surgiu esse negócio de Trio Elétrico. Mas, antes tinha as batucadas. Tinha a 'Fortaleza'. Tinha não sei o que lá... Em outros lugares, bairros também, tinham outras batucadas" (Entrevista, 1997). O mesmo depoente, arrematando a sua narrativa, continuou em tom enfático: "[...] *batucada mesmo, diziam que era de negros, de pobres, né. Tinha batucada na Favela acho que era a 'Fortaleza do amor'*" (idem). Aqui, as palavras de Manoel dos Reis são reforçadas pela afirmação de Rolnik (op. cit.) quando relaciona os "requebros" e as "umbigadas" à quebra dos padrões morais. Sendo a batucada uma modalidade de passos e jeitos de corpo comumente praticados por afro-descendentes, fica também explícita a visão pessimista e preconceituosa de milhares de pessoas da cidade do Salvador em relação às formas de sociabilidades das populações desfavorecidas, principalmente pobres e negros". Pai Lídio, rememorando o seu tempo de rapaz envolvido nas festas do bairro, assegurou: "*o que eu tenho na lembrança é minhas mulé (sic), meu samba e muitas escolas de samba que fiz aqui: Ritmo da Liberdade, Bafo da Onça, Filhos da Mangueira [...]*" (Entrevista, 1997).

As escolas de samba lembradas por "Pai Lídio" juntavam-se aos "ternos" e "ranchos" já existentes que circulavam o bairro, de rua em rua, congregando a mocidade fazendo a alegria de todos. Dona Valquíria, em tom saudoso, deixou escapar sua lembrança daquele tempo: "*Antigamente, tinha a 'Viuvinha' que saía d'aqui. Tinha o 'Trança-fitas' [...] Aqui no Japão era tão influente que nem precisa sair para a Liberdade...*" (Entrevista, 1977).

As leituras interpretativas sobre as relações comportamentais dos afro-descendentes da Liberdade, que construíram o imaginário coletivo citadino carregado de negatividade, foram também fatores que ajudaram a retardar, de certa forma, a eclosão de impactos provocadores de reações contrárias à atmosfera de preconceito e discriminação latentes por toda a cidade. Retardaram mas não a eliminaram: atravessados os momentos da ocupação efetiva e da estabilização e garantia do direito de permanência, a comunidade desenvolveu e acelerou suas estratégias de confrontos contra as situações de desigualdades social e racial que obstaculavam a marcha rumo à sua afirmação social.

Nas atividades do Colégio Estadual Duque de Caxias, assim como nas demais escolas públicas do bairro, um Projeto de Extensão Pedagógica entrou em ação a partir de 1995, capitaneado pelo pessoal do Ilê Aiyê, visando a conscientizar professores e alunos. O objetivo principal que é colocado é o de instrumentalizar docentes e discentes, principalmente os afro-descendentes, para lidar em sala de aula com a grande questão da discriminação racial, munindo-os de conhecimentos em relação à vida e à história do negro, desde a África até as Américas, dando ênfase especial ao território brasileiro. A professora Maria de Lourdes Siqueira, explicando bem o objetivo do projeto, informa:

[...] o projeto busca integrar dimensões que situam vida, riqueza, história e contexto social, sobre as quais se estrutura a realidade de crianças e adolescentes expostos ao não-cumprimento e aos limites das políticas públicas, em relação à população de ascendência africana na Bahia, mais especificamente, em bairros periféricos de Salvador, a exemplo do Curuzu, na Liberdade. (SIQUEIRA, 1996, p. 164).

No bojo dos movimentos iniciados a partir de 1974, que viria a provocar expressivas mudanças, a comunidade da "Linha 8" passou a receber as mais duras críticas. Logo de início foi o Ilê Aiyê, quando da sua primeira aparição pública no Carnaval de 1975, que despertou preocupações dos jornalistas, acusando-o de pioneiro numa postura racista que se dizia, até então, não existente no "paraíso racial" baiano. Pode-se abstrair essas insinuações a partir da nota a seguir, veiculada por um dos jornais da cidade:

BLOCO RACISTA, NOTA DESTOANTE. Conduzindo cartazes onde se liam inscrições tais como: 'Mundo Negro', 'Black Power', 'Negro para você', etc., o Bloco Ilê Aiyê, apelidado de 'Bloco do racismo', proporcionou um feio espetáculo neste carnaval. Além da imprópria exploração do tema e da imitação norte-americana, revelando uma enorme falta de imaginação, uma vez que em nosso país existe uma infinidade de motivos a serem explorados, os integrantes do 'Ilê Aiyê' - todos de cor - chegaram até a gozação dos brancos e das demais pessoas que os observaram do palanque oficial. Pela própria proibição existente no país contra o racismo é de esperar que os integrantes do 'Ilê' voltem de outra maneira, no próximo ano, e usem em outra forma a natural liberação do instinto característico do carnaval. Não temos felizmente problema racial. Esta é uma das grandes felicidades do povo brasileiro. A harmonia que seria entre as parcelas provenientes das diferentes etnias, constituiu, está claro, um dos motivos de inconformidade dos agentes de irritação que bem gostariam de somar aos propósitos da luta de classe o espetáculo da luta de raça. Mas, isto no Brasil, eles não conseguem. E sempre que põem o rabo de fora denunciam a origem ideológica a que estão ligados. É muito difícil que aconteça diferentemente com estes mocinhos do 'Ilê Aiyê' (A Tarde, 12/02/1975).

A transcrição, na íntegra, da nota acima, está mais em função da possibilidade que ela oferece de articular várias informações sobre questões polêmicas pertinentes ao tema em reflexão. Em primeiro lugar, atente-se para a expressão "[...] *feio espetáculo* [...]" referenciado logo de início na nota. O que seria "feio" então, as inscrições nos cartazes que naquele auge representavam os movimentos negros ganhando o mundo ou os negros organizados e irmanados, ganhando as ruas de Salvador, ameaçando o uso absoluto do espaço público pelas elites nos seus lazes? Sabe-se que o padrão de beleza privilegiado no Brasil, portanto em Salvador, sempre foi centrado no modelo europeu, restando às características africanas a depreciação. Assim os negros foram rejeitados nas agremiações carnavalescas dos "brancos" e procuraram se organizar etnicamente em grupos específicos, recebendo a pecha de "bloco racista" e "destoante", como no caso do Ilê Aiyê – uma forma estratégica de se transferir para os discriminados todo o ônus das causas e consequências da discriminação, corroborando com Ferreira (2000, p. 72) quando afirma que "os problemas etno-raciais (...) são explicados sob o prisma da 'culpabilidade da vítima' (op. cit.). Em terceiro lugar, ao considerar a iniciativa dos negros da Liberdade em se unirem em Associação Cultural e Carnavalesca, uma postura explícita de estrutura ideológica racista o próprio jornal admite que, já em 1975, os afro-descendentes da comunidade "Linha 8" tinham consciência de que

estavam fazendo "política além de cultura" – conforme as palavras de Jônatas Conceição, um dos diretores do bloco Ilê Aiyê.

Assim, contrariamente às acusações de “*negros revoltados*”, o que se pode deduzir desse episódio é que os impactos provocados pelos estigmas da discriminação sociorracial despertou a consciência crítica dos afro-descentes da "Linha 8", encorajando-os a se organizarem mais efetivamente e a soltarem seus gritos de consciência libertária, entrando decisivamente num estágio de militância e confronto rumo à luta pela afirmação social dos seus valores. Contudo, não se pode perder de vista as dimensões estratégicas dessas lutas que não vêm se travando de forma monolítica e absolutamente consensual. Ao contrário, é uma peleja que, de certo modo, tem sua origem fincada num passado que remonta às iniciativas dos pioneiros moradores do bairro, dentro das condições de que dispunham, mas que legaram, às gerações futuras, contribuições valiosas para que se tornassem possíveis as mudanças culturais e políticas processadas a partir de 1970. O caráter “*não-consensual*” dessas lutas pode ser explicado, considerando-se que o próprio bairro teve o seu povoamento e desenvolvimento a partir da convergência de famílias oriundas de várias regiões do Estado da Bahia, levando consigo padrões culturais ecléticos, pondo-os a interagir, intersubjetivamente, dentro de uma dinâmica social que sempre se tem mostrado diversificada.

SEGUNDO CAPÍTULO

2 O BAIRRO DA LIBERDADE E SUA DIVERSIDADE

(entre igualdades e diferenças)

2.1 BREVE HISTÓRICO SOBRE DIFERENÇA

A grande questão da diferença tem sido discutida desde os primórdios dos tempos, preocupando os homens que, congregados em seus grupos, estiveram envolvidos na complicada tarefa de classificação das culturas a que iam tendo acesso. Acredita-se mesmo que as preocupações com as diferenças tenham ganhado incremento espetacular a partir da “descoberta” do Novo Mundo. Foi nesse contexto histórico que as teses em relação às diferenças re-assumiram aos velhos debates, dando-lhes ânimos calorosos de tensões e conflitos. Já no século XVIII, reacenderam-se as chamas dessas discussões. Jean Jacques Rousseau, em 1775, entra nesse debate com o seu *“Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens”*, que, assim como Alexander von Humboldt, defendeu as teses do “bom selvagem” e da “capacidade de civilização” aos indígenas americanos, exatamente num momento em que estavam em voga correntes pessimistas que negavam aos grupos americanos essa capacidade. Dentre essas correntes, pode-se destacar a produzida e publicada pelo Conde Buffon em sua *“História Natural”* de 1749, reconhecendo a *“debilidade”* ou a *“imaturidade”* do novo continente, não encontrando nos seus habitantes sinais promissores dessa capacidade de desenvolvimento. A tese de Buffon encontrou ressonância em obras de outros autores disseminadas pela Europa. A partir dessas correntes, foi criado e introduzido o termo *“degeneração”* (por Cornelius de Pauw, 1768) para se analisar as estratégias de desenvolvimento dos grupos humanos no continente americano.

No amplo debate em que se vêm refletindo sobre as diferenças culturais entre os grupos humanos, apesar dos “ranços” e dos “avanços” já evidenciados, sobrevive ainda através de pensamentos, atos e omissões a velha confusão sincrética que se tem feito entre Diferença e Desigualdade. Recorrer-se-á, a partir da exposição do conteúdo deste trabalho, as intervenções dos autores históricos e contemporâneos

nas discussões intermináveis em que têm tratado e relacionados esses dois termos que guardam entre si sutilezas importantes. O reconhecimento da desigualdade deixa pressupor a presença de hierarquias entre as pessoas, encarando-as como “superiores” ou “inferiores” nas suas relações. Por outro lado, a Diferença leva à consciência da existência de seres humanos de características diversas, compartilhando direitos e valores significativos entre si. Nessa ótica, pode-se ser “diferente” sem necessariamente se tornar “subalterno”. A Diferença, neste jogo, torna-se o insumo indispensável à construção de identidades, confundindo-se com elas, conforme assevera Schwarcz (1993, p. 62): “As diferenças observadas na humanidade seriam, portanto, definitivas e irreparáveis, transformando-se a igualdade em um problema ilusório”.

Pode-se considerar, em certos aspectos, como grande avanço no reconhecimento da existência das diferenças, a publicação, em 1859 da obra de Charles Darwin, “*A origem das espécies*”, que parece ter colocado um ponto final na querela mantida pelas teorias conflitantes do Monogenismo e do Poligenismo. Darwin defendeu as diferenças mas, com o seu conceito de “*evolução*”, abriu caminho para a idéia da “*sobrevivência dos mais aptos*”, configurando-se num corpo complicado de doutrinas que, mais tarde, denominou-se “*Darwinismo social*” – um passo decisivo para o desenvolvimento de teorias racistas e para o acirramento das desigualdades sociais.

No Brasil, a questão das Diferenças veio tomar mais um impulso espetacular a partir das presenças dos viajantes estrangeiros, entre 1817 e 1820. Dessas observações, resultou uma obra em três volumes com o título “*Viagem ao Brasil*”. Num desses volumes, o botânico Carl Friedrich P. von Martius, seguindo as teses negativistas, assim se refere ao homem brasileiro: “Permanecendo em grau inferior da humanidade, moralmente, ainda na infância, a civilização não altera o primitivo, nenhum exemplo o excita e nada o impulsiona para um nobre desenvolvimento progressivo” (MARTIUS *apud* SCHWARCZ. In: SAMARA, 2001, p. 15). Por essa observação do botânico Martius, dá para se perceber que os aspectos humanos dos habitantes dos lugares que ele visitou eram estranhos à cultura européia, visto muito mais como “o exótico” do que percebido como alteridade.

É bem certo que foi a partir de 1808, com a chegada da Família Real Portuguesa aqui no Brasil, que se começou a pensar em instalar, entre nós, estabelecimentos de ensino superior. Contudo, a iniciativa Régia de se dotar o Brasil de instituição superior não significou libertar o jovem Reino e posterior Império independente da tutela ideológica e científica da Europa – essa situação de importador de saberes, produzidos por mestres estrangeiros, perdurou sem alteração a influenciar as mentes dos intelectuais brasileiros até a entrada do terceiro quartel do século XIX. Nesse momento histórico, a sociedade brasileira está tentando resolver questões emergentes internas ameaçadoras das instituições imperiais: é o momento em que está acontecendo o processo de “secularização”³⁶ dos cemitérios e a briga entre cristianismo, protestantismo e maçonaria, que certamente ajudaram a agravar a crise entre a Igreja e o Estado. Foi nesse contexto de 1870 que as idéias modernizantes estão entrando no Brasil, com a criação de museus e institutos geográficos e históricos nacionais e de faculdades de Medicina e de Direito, que se iniciou a tratar de temas da realidade local, mesmo assim orientados por conhecimentos metodológicos europeus e norte-americanos.

Nesse contexto, invadiu o Império brasileiro uma avalanche de obras estrangeiras, inundando as cabeças de muitos dos nossos pensadores que as recebiam e as aplicavam sem mesmo questioná-las. O folclorista Silvio Romero (1926), referindo-se a essa invasão e dominação culturais que chegava de todos os pontos do horizonte, a classificou de “[...] *um bando de idéias novas* [...]”. Eram afirmações, muitas delas sem respaldo de experiências científicas, que versavam sobre a origem das desigualdades humanas que, entrando “*no laboratório racial*” brasileiro, geraram inúmeras correntes teóricas racistas que passaram a classificar os segmentos populacionais do Brasil.

Esse movimento intelectual atraiu um segundo ciclo de viajantes estrangeiros, agora considerados de “*viajantes filósofos*”, que aportavam por aqui enviados de seus países de origem, com amplas regalias e privando da amizade pessoal do imperador D. Pedro II, como foram os casos de Louis Agassiz e, principalmente, o do Conde Arthur de Gobineau. Esse último, chegando aqui em abril de 1869, passou 15 meses

³⁶ Termo escolhido por RODRIGUES (2005), tomado a Peter Berger e Thomas Luckman para explicar o reflexo do “cristianismo do medo” na sociedade e na vida dos fiéis. (*apud* BRITO e COSTA, 2007).

com total receptividade e impunidade³⁷ no Paço Imperial para voltar à França em maio de 1870, levando consigo a ingratidão e a impressão negativa sobre todos nós: “Uma população toda mulata, com sangue viciado, espírito viciado e feia de meter medo [...]” (READERS, 1996, p. 39). Pior ainda: mais tarde, em 1873, já fora do Brasil, o filósofo em questão lança mão da sua versatilidade intuitiva e prediz o desaparecimento da população brasileira: “[...] podemos concluir que, se um período de trinta anos custou um milhão de habitantes ao Brasil, os nove milhões nos quais acredito terão desaparecido completamente, até o último homem, no final de um período de 270 anos”. (IBIDEM, p, 86). Essa profecia de Gobineau estaria se cumprindo em breve (2143), se sua vidência tivesse fundamento.

O Conde Arthur de Gobineau foi um dos divulgadores das teorias **racistas** e **eugênicas** que mais influenciaram as mentes dos intelectuais brasileiros a partir de 1870. Com seu determinismo racial, introduziu entre nós a idéia de “*degeneração da raça*”. Para ele, “*o resultado da mistura é sempre um dano*”. A mestiçagem, com as preocupantes atribuições negativas dos seus pensadores, assumia status de realidade impeditiva do “*progresso*” e da “*evolução civilizatória*” entre nós, perdurando assim como alvo de ataque até o final da denominada “*República Velha*”. Na década de 30 é que vai se avança recuperando a visão otimista da mestiçagem, reconhecendo-a como diferenças significativas na definição da identidade nacional. Nesse sentido, a obra de Gilberto Freyre “*Casa Grande & Senzala*” (1930) reabre o debate que, mesmo sem problematizar profundamente a mestiçagem, vai re-captá-la como elemento de constituição da população. Contudo, em 1995, Darcy Ribeiro retoma a questão da mestiçagem, fazendo uma releitura de intelectuais brasileiros já consagrados³⁸, publicando o seu livro “*O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil*”. Nessa obra, o autor nos leva a conhecer de perto a alma do sertanejo, do caipira, do mulato, do gaúcho e de outros tipos humanos nunca antes nos apresentados.

³⁷ Gobineau, aqui no Brasil, no Rio de Janeiro, comportou-se arrogante e agressivamente, criando desavenças com a população, como foi o caso da sua briga com Vicente Cândido Figueira de Sabóia, contada por Afrânio Peixoto, por se sentir ofendido pelos olhares insistentes do conde à sua mulher, durante um espetáculo teatral. O provável conquistador espancou o ofendido e foi o juiz da sua própria causa, livrando-se da culpa, apenas ganhando a antipatia popular que mobilizou alguns parlamentares. Acredita-se que esse incidente, mais tarde, tenha contribuído para a sua retira do Brasil em maio de 1870 – lugar para aonde não queria vir. (READERS, 1996, p. 72).

³⁸ Raymundo Faoro (1958), Celso Furtado (1959), Fernando Henrique Cardoso (1962) e Sérgio Buarque de Holanda (1945/1956).

2.2 A DIFERENÇA NA IDENTIDADE

Priorizar, nessa reflexão, as formas pelas quais as culturas produzem suas fronteiras e singularizam suas diferenças desponta como posicionamento crucial e indispensável para se compreender a produção identitária. Diferença é, antes de tudo, o elemento que separa uma identidade de outra, estabelecendo distinções muitas vezes até conflituosas, mas que oferecem, a partir da sua marcação, o componente sinalizador para que se possa desenvolver qualquer sistema de classificação cultural, considerando-se a possibilidade inerente a cada cultura em produzir suas próprias formas de classificação pelas quais os grupos sociais, ou até mesmo os próprios indivíduos, vão dando sentido ao mundo social, constituindo assim seus significados, produzindo dessa forma cultura. **Identidade e Diferença** são representações simbólicas mediadas pela subjetividade e concretizadas nos posicionamentos que os sujeitos assumem no mundo social em que estão inseridos. Não se detecta a identidade senão pela percepção das diferenças que tornam distintas as visões de mundo entre as pessoas ou grupo de pessoas. Portanto, nas variedades de posições sociais, exercidas pelos sujeitos, **identidade e diferença** não se apresentam como categorias antagônicas, mas como elementos relacionais e interdependentes que estabelecem fronteiras entre as culturas, explicitando o que está incluído e o que está excluído numa conjugação binária dicotômica.

O bairro da Liberdade, assim como os demais bairros de Salvador, não se destaca no cenário citadino como uma comunidade culturalmente homogênea. A presença afro-descendente, que nela predomina, não lhe confere status de “paraíso” de grupos sociais harmônicos que comungam as mesmas idéias e as mesmas realidades materiais e espirituais de vida. Ao contrário, as próprias circunstâncias do seu povoamento, que fizeram convergir para lá indivíduos de várias procedências do território baiano, contribuíram para o desenvolvimento de fronteiras culturais com características bem definidas, delineando territórios e evidenciando **tensões** dentro da comunidade. Os movimentos de ocupação de terrenos para as edificações de moradias, em suas etapas sucessivas, foram distribuindo os seus moradores por toda a sua extensão. As regiões menos acidentadas, portanto, oferecendo melhores condições de infra-estrutura, foram ocupadas pelas camadas mais informadas da população que ajudaram a organizar os movimentos ou souberam deles e partiram

ocupações realizadas. A desigualdade que se evidencia hoje, dentro dos limites do bairro, é bem perceptível ao se observar as condições de moradias, os níveis de vida da sua população residente, os perfis culturais e ocupacionais e as presenças de áreas desprovidas de equipamentos essenciais à vida individual e coletiva. É inegável as diferenças entre renda, classe social e etnia processadas a partir das ocupações desiguais do espaço do bairro. Como zona de forte influência operária, o próprio bairro se compõe de espaços intermediários ou “pedaços”, na forma de vizinhanças, com estreita relação de interatividade social. Esses pedaços, devido às incidências de similaridades entre a grande parte deles, chegam a formar realidades visíveis com identidades definidas, exibindo campos de sociabilidades que permitem circulação de pessoas de diferentes procedências – que, segundo Magnani, podem ser denominados de “*manchas*”³⁹. Na comunidade em estudo, essas manchas são hoje representativas de uma configuração geográfica de características diversificadas, criando situações singulares nos seus moradores e no próprio espaço territorial, gerando antagonismos em suas populações, agravados por um preconceito geográfico que, na sua dimensão, tem produzido também preconceitos raciais.

Figura 13: Comércio da Liberdade – foto de campo



³⁹ MAGNANI, José Guilherme Cantor. “*Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*”. 3. ed. São Paulo: Hucitec / UNESP, 2003.

Sabe-se que o local onde o indivíduo mora muitas vezes influencia as suas relações, causando a sua aceitação (ou rejeição) no processo de sociabilidade. E os habitantes do bairro da Liberdade têm sofrido historicamente essas conseqüências. Os preconceitos e as discriminações advindas de tudo isso vêm trazendo sérios prejuízos para a comunidade, seja pela pecha de “*violento*” atribuída ao bairro como também pelo estereótipo de “*desordeiros*” imputado aos seus moradores e por outras circunstâncias trabalhadas negativamente como pobreza e afavelamento pelas elites da cidade como um todo e do próprio bairro, no sentido de reduzir à desqualificação os segmentos oprimidos da comunidade. Já que, segundo Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007). “o estereótipo é uma espécie de esboço rápido e negativo do que é o outro”.

O bairro da Liberdade, dado a sua composição espaço-social diversificada, produz, como sempre tem produzido dentro dos seus próprios limites, tensões e conflitos de relevância crucial nas suas inter-relações comunitárias, provocadas pelos processos migratórios que tem sofrido. É comum ouvir-se de moradores de determinadas áreas críticas severas a moradores de outras áreas. Assim, áreas como Avenida Peixe, Pero Vaz Velha, Curuzu, Estica, Alegria, Baixa dos Frades, Baixa da Égua e Rua do Céu são interpretadas, por grande parte dos próprios habitantes, como zonas de riscos onde se concentram a violência e a pobreza. Ao nomearem essas zonas estariam também demarcando diferenças e estabelecendo fronteiras em relação a estes territórios vizinhos.

Os grupos humanos quase sempre, entre outros aspectos, buscaram esboçar suas identidades a partir da definição das diferenças em relação aos grupos mais próximos por disputarem o mesmo espaço. E o preconceito geográfico é caracterizado pelo fato de alguém pertencer a algum território, de proceder ou se estabelecer em um lugar visto e interpretado com negatividade – conforme afirma Albuquerque Júnior (idem), referindo-se a esse aspecto. Diz ele que é considerado como “[...] *sendo inferior, rústico, bárbaro, selvagem, atrasado, subdesenvolvido, menor, menos civilizado, inóspito, habitado por um povo cruel, feio, ignorante, racialmente ou culturalmente inferior [...]*”. Essas mesmas características, que definem com negatividade os outros, por sua vez vão também servir de elementos sinalizadores para que haja a possibilidade de identificação dos grupos dentro das

suas positivities particulares: ao se separarem a partir das depreciações colocadas, se está criando também elementos de similaridades capazes de identificá-los nas suas diferenças – corroborando, dessa forma, com a afirmação de que Identidade e Diferença são elementos relacionais e não antagônicos.

Geralmente, nas cidades, os moradores tendem a usar imagens prontas sobre indivíduos a partir de referências consubstanciadas nas informações que possuem sobre os bairros onde moram. Essa forma de analisar o outro tem causado graves problemas às populações. O sociólogo Gey Espinheira, referindo-se a esse aspecto, deixa a entender que esse tipo de concepção vai mais além de um preconceito geográfico, chegando também a representar uma carga de entendimento em relação à imagem que se tem construído, no campo das experiências sociais, sobre o bairro em alusão. Diz ele: *“Quando se fala em subúrbio há uma carga que desqualifica o lugar; o mesmo acontece quando nos referimos a um outro bairro onde a população é supostamente colocada em condição de inferioridade”*⁴⁰. A cidade do Salvador, cuja expansão urbana se desenvolveu a partir dos sujeitos sociais advindos de várias regiões do Estado da Bahia, não poderia estar por fora da constatação dessa realidade. Áreas como Subúrbio Ferroviário, Massaranduba, Uruguai, Lobato, Calabar, Cajazeiras, Fazenda Grande, Pau da Lima, São Marcos, Mata Escura, Arenoso, Liberdade, Tancredo Neves, Nordeste de Amaralina, Santa Cruz, Areal, Goméia, Vale das Pedrinhas, Péla Porco, Milho, Calafate, Baixa da Égua, Baixa do Tubo, Cosme de Farias, São Cristóvão, Bairro da Paz e Alto do Coqueirinho são localidades que recebem, notoriamente, alto grau de discriminação e seus moradores sofrem com os preconceitos social e geográfico. Por outro lado, os bairros privilegiados, situados em áreas de consideráveis especulações imobiliárias, que concentram grande parte das populações abastadas, são tidos como áreas especiais, tendo seus habitantes como representantes das camadas elitizadas da cidade.

Os processos de relacionamentos que englobam as ações territorializantes, definem os espaços identitários. Nessa interatividade relacional, grupos humanos específicos singularizam práticas e ocupam espaços físicos ao mesmo tempo em que constroem

⁴⁰ Apud Salvador. Excluídos pelo endereço. Sociedade & Cidadania, p. 5 Entrevista concedida a Fabiana Pacheco, sd.

os seus significados sociohistóricos, gerando uma demanda que se expande e cobra atenção mais ampla para o aspecto pluricultural que vai se caracterizando, exigindo um negociar⁴¹ contínuo. A construção da identidade é um processo que se desenvolve tendo como ponto de referência os critérios de aceitabilidade, de admissibilidade e de credibilidade, que se estabelecem por meio de negociações diretas com os outros. No caso da comunidade da Liberdade, pode-se dizer que essas negociações se fizeram evidentes, mesmo ao lado dos conflitos que sempre existiram. Ali, as tensões vez por outra têm sido mediadas, impedindo que, em ocasiões específicas, atritos fossem desenvolvidos, como no caso do sincretismo religioso entre catolicismo e candomblecismo. A fala de “Mãe Edite”, referindo-se a esse aspecto, é bem elucidativa dessa realidade: *“Mas, a gente também faz parte da Igreja, porque se nós somos pequeninos [...] A gente celebra a missa do Santo na Igreja. E aí tem que ir à Igreja, não é? Mas, aparte do candomblé é uma, a da Igreja Católica é outra”*. Portanto, a articulação social da diferença na cotidianidade do bairro da Liberdade, na perspectiva da sua população afro-descendente, vem desenvolvendo uma negociação complicada, enfrentando o hibridismo cultural que caracterizou a formação da própria comunidade. Isso porque a diferença específica de um grupo não pode ser considerada superior ou inferior dentro de um universo multicultural, em cuja constelação as peculiaridades de cada grupo passam a ter seus valores significativos.

Nos últimos anos, a discussão sobre o multiculturalismo tem se expandido muito na direção do seu reconhecimento com a problemática digna das atenções nos debates de questões sociais. Até mesmo pelo oficialismo dominante, em que pese o caráter de transversalidade que suas abordagens vêm dispensando à questão da multiculturalidade, tratando-a ainda como tema marginal, este reconhecimento vem se expressando a partir do momento em que se colocam nas pautas das discussões essas preocupações como legítimas questões de conhecimento. Por outro lado, o que se precisa mais é avançar numa perspectiva de ampliação desse conceito, fundamentando-o numa construção teórica da Identidade e da Diferença.

⁴¹ REIS, João José e SILVA, Eduardo (2005), desenvolvendo uma visão dialética sobre as relações escravistas no Brasil, criaram o argumento de que o período escravocrata brasileiro foi marcado não apenas pelo conflito, mas também, pela negociação entre senhores e escravos revelando, em algumas circunstâncias, a capacidade dos negros de angariar apoio político entre os brancos que divergiam daqueles que desejavam acabar com os ritos de matrizes africanas.

Predominantemente, o “multiculturalismo” tem sido apoiado num apelo à tolerância e ao respeito ao que é diferente e ao que é diverso. Encarada por essa ótica que privilegia apenas a sua existência, a diversidade tende a ser essencializada e tomada, por assim dizer, como dado fatalmente colocado na vida social, e que, diante do qual se deve tomar posições – visão essa que, interpretando Silva⁴², é bastante complicada para que se possa encarar a diversidade numa perspectiva de pedagogia crítica e questionadora que não se limite apenas a celebrar a identidade e a diferença, mas que se empenhe em problematizá-las.

O bairro da Liberdade é um espaço territorial reconhecidamente de características diversas, onde o multiculturalismo se faz presente através da coexistência entre grupos sociais de culturas diferenciadas, não só nos aspectos financeiro e habitacional, mas também em nível de religiosidade. O mosaico cultural que passou a representar a própria comunidade se destaca no cenário do bairro como pano de fundo para o reconhecimento das características singulares que o identificam. Ali se confrontam, a partir de um proselitismo acirrado, diferentes vertentes do cristianismo. O catolicismo, segmento religioso que arroga a si o universalismo cristão, foi o grupo que mais predominou, e ainda predomina, entre nós. No bairro da Liberdade propriamente dito, a sua atuação se efetivou, inicialmente, através de missões com celebrações de missas em espaços públicos ou em casas de fiéis. A igreja dedicada aos santos Cosme e Damião só veio a ser construída por volta de 1941, tornando a circunscrição da Liberdade numa paróquia independente. Quando, a partir de 1940, o pentecostalismo chegou ao bairro, com a inauguração da Igreja Assembléia de Deus, a identidade católica se fragmentou, dando sinais concretos de abalo – a presença de uma outra visão cristã provocou uma reação hostilizante dentro da comunidade. É o Sr. Manoel dos Reis que, como crente dessa igreja, desabafa: “[...] *quando nós passávamos, eram um negócio sério, jogavam terra e gritavam: paz do Senhor, irmão! Faziam isto e se escondiam*”.

⁴² SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais** / Tomaz Tadeu da Silva (org.), Stuart Hall e Kathryn Woodward, p. 73. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

Figura 14: Igreja de São Cosme e São Daminhão – foto de campo



Dentro do próprio catolicismo, na década de 70, houve uma questão interna que provocou o rompimento do tecido compacto que cobria o seu desentrosamento clerical. Trata-se da cisão que houve em 1945, dentro da Igreja Católica Apostólica Romana, que resultou no surgimento de uma nova instituição intitulada Igreja Católica Apostólica Brasileira, tendo como fundador um ex-bispo romanizado D. Carlos Duarte Costa. Esse fato, de abrangência nacional, teve forte repercussão no bairro da Liberdade, onde a divisão católica, de um lado a Igreja Católica Apostólica Romana e, de outro, a Igreja Católica Brasileira se digladiavam através dos seus sacerdotes, durante seus cultos e rituais (homilias, novenas e procissões). Na verdade, a atitude de D. Carlos veio a consolidar uma velha aspiração que remonta aos tempos do regente uno Padre Antonio Diogo Feijó. Depois de várias querelas enfrentadas contra o clero romano, o bispo insurgente fixou-se no Rio de Janeiro, sua cidade natal, decidindo então criar uma nova igreja desvinculada do Vaticano, sendo por isso excomungado pelo papa em 3 de julho de 1946.

A primeira atitude da liderança da nova igreja foi a fundação do “Partido Socialista Cristão”, sob a direção do próprio D. Carlos. O partido criado chegou, inclusive, a apresentar candidato para concorrer às eleições para a Presidência da República, o que infelizmente não logrou sucesso, ocorrendo desentendimento interno, frustrando assim as expectativas. D. Carlos, investido no poder que lhe conferia a instituição, ainda ordenou vários presbíteros e bispos, vindo a falecer em 26 de abril de 1961, sendo canonizado pela sua própria igreja, em 1970, como “São Carlos do Brasil”. A nova igreja ainda conseguiu a adesão do padre Salomão Barbosa Ferraz que foi ordenado bispo, reunindo a sua Igreja com a Igreja Brasileira. Porém, a morte de D. Carlos enfraqueceu a nova instituição, surgindo disputas internas e causando novas dissidências, culminando com o retorno de D. Salomão Ferraz à sua Igreja de origem.

No auge das mudanças impetradas pela Igreja Brasileira, a Igreja Católica Apostólica Romana classificou como “*insanas*” as normas e os rituais inovados pela Igreja Brasileira. Porém, anos mais tarde (1962/1965), a própria Igreja que repudiara as inovações passara também a adotá-las em seus rituais, principalmente a dispensa da batina fora das celebrações e a substituição do latim para o uso dos idiomas locais durante os atos religiosos.

No que tange especificamente ao bairro da Liberdade, em Salvador/Bahia foi logo depois do Concílio de 1970 (o mesmo que canonizou D. Carlos) que os efeitos concretos desse conflito religioso veio a interferir na vida da sua comunidade. Em 1975/1976, trava-se o confronto entre o pároco da Igreja de São Cosme e São Damião (José Pinto) e o padre da Igreja Brasileira (Valdir). Ambos no exercício dos seus ofícios trocavam acusações e ofensas ferrenhas.

Figura 15: Igreja brasileira de Santa Bárbara



No palco dos entreveros, as divergências dogmáticas fizeram aflorar as diferenças, arregimentando as duas facções resultantes de posições antagônicas, criando fronteiras de crenças dentro do próprio grupo religioso e distinguindo relações entre o “nós” e o “eles”. A partir desse momento, o bairro da Liberdade passou a abrigar, nos limites do seu território, duas tendências católicas representadas pelas igrejas de Santa Bárbara e **São Roque** – ambas brasileiras – e pelas igrejas de São Cosme e São Damião e Menino Jesus de Praga – essas romanas. Todas elas reivindicadoras do patronato do bairro.

No que diz respeito aos segmentos da religiosidade afro-brasileira no bairro da Liberdade, as diferenças sempre existiram e, até um momento não muito distante, explicitava-se publicamente através das perseguições impetradas aos candomblés sediados nas suas redondezas. Contudo, pela própria situação de prática religiosa fortemente combatida pelos segmentos judaico-cristãos, as religiões de matrizes africanas não puderam colocar em ação qualquer tipo de proselitismo que possibilitasse difundir seu universo simbólico de crenças, além da resistência nas realizações dos seus rituais, às vezes, realizados às escondidas e longe dos olhos das autoridades que lhes perseguiam. Nessas condições, ficaram por longo tempo sem poder assumir, de forma ativa, atitudes reivindicatórias de espaços e de

reconhecimento. Por essas circunstâncias, não foi possível se desenvolver um sentido organizacional que viesse a uniformizar os procedimentos dos seus rituais e dos seus fundamentos. Pelo contrário, o que resultou foi a construção de um universo diversificado de práticas, criando peculiaridades entre os terreiros e contribuindo, de forma decisiva, para as produções de identidades variadas, desenvolvidas nas redes de intersubjetividades tecidas pelos atores que vivenciam esse universo. Nas práticas ritualísticas dos cultos afro-brasileiros, não é comum se encontrar a presença de atitude radicalmente fundamentalista. O que se pode perceber são posturas isoladas de líderes religiosos que se mantêm ligados aos ensinamentos das casas nas quais foram iniciados. Cada terreiro desenvolve seus rituais a partir dos fundamentos aprendidos pelo sacerdote dirigente no seu terreiro de origem. Na Liberdade, a religiosidade afro-brasileira funciona com suas casas agrupadas nas diversas tradições – do Ketu à Umbanda – com sua variedade de práticas ritualísticas distintas umas das outras, formando Identidades e Diferenças. Mãe Edite, com o seu depoimento, deixa explícita essa realidade:

Do mesmo jeito, “Mãe Hilda” assevera: “*Tudo o que eu ensino, foi o que aprendi no axé*”. Parece ser um costume rígido seguido e obedecido em cada terreiro, ensina-se o que se aprende e os aprendizados não são rigorosamente iguais. Identidade e Diferença, nesse aspecto, são assim marcados relacionalmente pela diversidade de fundamentos que classificam as fronteiras espirituais dos espaços religiosos afro-brasileiros.

Nas inter-relações com outros segmentos religiosos e, sobretudo, com o catolicismo nas suas duas versões, o Candomblé se apresenta com peculiaridades que o distinguem. Contudo, talvez por conta do sincretismo⁴³ religioso que estrategicamente foi desenvolvido como meio de aproximação entre a “Roça”⁴⁴ e a

⁴³ Denominação dada a uma prática religiosa que estabelece uma relação bem próxima entre o Catolicismo e as religiões de matrizes africanas. Para o pai-de-santo Beu de Oxum, “*o sincretismo foi uma criação dos negros para enganar os patrões que impezaram a religião Católica...*”. Em Salvador, essa manifestação sincrética é visivelmente percebida, até mesmo pelo grande número de habitantes afro-descendentes que a cidade abriga. O hibridismo religioso, explicitado nas relações entre os que freqüentam as duas religiões de forma harmônica, em Salvador, dá conta do quanto na atualidade as tensões e os conflitos decorrentes dessas relações vêm sendo negociados.

⁴⁴ Nome dado também ao terreiro de Candomblé.

“Capela”⁴⁵, os conflitos e as tensões não tenham chegado também a um nível de atrito que descartasse a possibilidade de um certo relacionamento entre ambos - apesar das invasões aos terreiros empreendidas por autoridades policiais da cidade do Salvador, estimuladas por parte da elite composta na sua maioria por católicos, em cujo contexto o bairro da Liberdade também foi alvo dessas perseguições.

Os terreiros de Candomblé quase sempre têm como prática nas suas festas em comemoração aos seus Orixás, Inquices, Voduns e Caboclos, as celebrações de missas católicas nos seus barracões ou mesmo nas igrejas. Quando se trata da Igreja Católica Brasileira, essas celebrações podem ser realizadas nos próprios barracões dos terreiros. No caso da Igreja Católica Romana, o espaço das celebrações é o seu próprio templo, diante da imagem do santo que faça a relação sincrética com a entidade homenageada e com as presenças dos seus adeptos sem os seus paramentos religiosos. Alguns terreiros incluem na lista de incumbências aos seus adeptos a ida até um templo católico após a realização de “trabalhos” ou “obrigações”. No bairro da Liberdade, por exemplo, as grandes festas católicas, como São Cosme e São Damião – em 27 de setembro – e Santa Bárbara – em 4 de dezembro – são praticamente patrocinadas pelo “*povo de santo*” do bairro, que durante o dia está nas igrejas venerando os santos católicos e, à noite, nos barracões dos terreiros, festejando os seus santos correspondentes, como Ibeji e Iansã – é a conjugação do “aleluia”⁴⁶ com o “êparrei!”⁴⁷. É o afro-catolicismo que, independentemente do controle eclesiástico, consegue quebrar essas fronteiras religiosas, colocando em parceria a Igreja⁴⁸ e o Barracão⁴⁹, juntando a Uva⁵⁰ e o Dendê⁵¹, transformando o Vinho e o Azeite em bebidas sagradas para um povo que crê. É bem visível essa relação de aproximação entre o Candomblé e o Catolicismo nas concepções da grande parte dos dirigentes dos cultos afro-brasileiros. Assim, ainda que pelas palavras de Mãe Edite, percebe-se distintamente a existência de

⁴⁵ Templo católico de pequeno porte comumente encontrado em povoados, como nos tempos coloniais nos pequenos engenhos.

⁴⁶ Espécie de saudação cristã: “Gloria a Deus!”

⁴⁷ Saudação ao orixá Yansã que recebeu a relação sincrética com Santa Bárbara.

⁴⁸ Templo católico.

⁴⁹ Espaço do terreiro onde acontecem os rituais festivos.

⁵⁰ Fruta utilizada na fabricação do vinho representativo do Sangue de Cristo que é dado em comunhão nas missas.

⁵¹ O fruto do dendazeiro insumo para a fabricação do “azeite-de-dendê” utilizado nas oferendas do Candomblé.

fronteiras separando os dois universos simbólicos: Candomblé e Catolicismo. Na prática, essa distinção cede lugar a procedimentos ritualísticos que os unem, sugerindo a existência de uma hibridização cultural na produção dos atos religiosos afro-brasileiros e do catolicismo, como que se os unindo num só território. Na Liberdade, a articulação entre **Identidade** e **Diferença** tem funcionado, sem dúvida, como elemento de marcação de fronteiras, singularizando territórios ao mesmo tempo em que valoriza as relações entre eles.

Território, na concepção de Raquel Rolnik (1989), é expresso como foco de compreensão numa noção de espaço físico topograficamente concebido, onde os sujeitos sociais nele integrados o materializa nas suas relações sociais. Referindo-se ao conceito de território na ótica da cidade, ela assim expõe a maneira pela qual o entende “[...] *desse espaço definido por quem lá mora*⁵²[...]”. A ampliação desse conceito recebe marcante contribuição com Moniz Sodré (1988) quando alia, ao espaço habitado, as manifestações culturais que o especificam. Num esforço de ampliação do conceito de território, Sodré ressalta o caráter de produção da cultura gerada pelas atitudes humanas no cenário ocupado: “[...] *  forçoso atentar para a importância da relação entre o homem e o espaço-lugar, da capacidade que tem o meio físico de afetar o comportamento humano*⁵³[...]”. Visto por essas duas  ticas, os conceitos de “*território*” parecem sempre ligados às populações e às suas interações com os cenários por elas ocupados. O bairro da Liberdade n  foge a essa regra, tendo o seu processo de territorialização desenvolvido nas relações sociais efetivadas dentro dos seus limites. Os próprios grupos que l  se estabeleceram ou foram organizados constr  ram cotidianamente suas marcas, fronteirizando suas áreas, dando   própria localidade uma configuração de um tecido social multifacetado e representativo da convivência entre os vários segmentos culturais que l  se instalaram. Os próprios blocos afros, que ajudaram a processar essa territorialização, vêm t m m imprimindo ao bairro uma dinâmica de re-territorialização a partir da re-organização dos seus espaços de apresentações, criando em outras áreas da cidade pontos de referência da cultura negra. O Ilê Aiyê, mesmo mantendo sua sede na Liberdade – seu bairro de origem – onde desenvolve atividades culturais, transfere, durante as quintas-feiras da alta estação, suas

⁵² ROLNIK, p. 39

⁵³ SODRÉ, p. 102.

apresentações para o Hotel Quatro Rodas, em Stella Maris, visando alcançar uma fatia mais abastada do turismo baiano, além de continuar com os tradicionais ensaios aos sábados no Forte de Santo Antonio, no bairro vizinho de Santo Antonio Além do Carmo. E o Muzenza, criado e sediado também no bairro da Liberdade, desde a sua origem sempre esteve em busca de espaços para os seus ensaios identificando-se, por essas circunstâncias, como o “*Bloco peregrino*”.

Portanto, com todas essas diferenças nos aspectos físico e cultural que passaram a configurar a comunidade, distinguindo-a dos demais bairros da cidade, com sua população distribuída em zonas territoriais de características diversificadas, de certo modo produziu também tensões nas relações sociais da sua população - talvez se encontre aí um dos elementos de explicação em relação à “*falta de união*” alegada por “Seu Moisés”, negro e um dos moradores do bairro, referindo-se às relações sociais entre alguns afro-descendentes dentro da comunidade: “[...] *é tudo negro, mas não têm união*”⁵⁴ [...].

Esses sujeitos sociais chegaram lá em momentos diferentes, levando realidades diferentes de vidas, reunindo tradições de origens rurais e urbanas e diversidade de crenças religiosas, compondo um universo simbólico fragmentado⁵⁵, mantendo, de certo modo, as peculiaridades de suas bagagens culturais, dificultando assim as relações de solidariedade e cumplicidade entre eles. Os blocos afros e afoxés são representativos das áreas que passaram a configurar o próprio bairro. Não se pode cair na precipitação de insinuar que a comunidade tenha se transformado em um campo de tensões e conflitos capaz de descartar as possibilidades de relações solidárias entre os seus moradores, mas percebe-se que os fatores de distinções econômicas e socioculturais entre os seus habitantes vêm, de certa maneira, interferindo nessas relações e contribuindo nas elaborações dos discursos e das práticas culturais dos blocos e afoxés. É visível a distinção entre as concepções ideológicas dessas agremiações. O Ilê Aiyê prima por uma diretriz mais conservadora, sempre fechado às participações de pessoas não consideradas

⁵⁴ Entrevista, em 1997.

⁵⁵ ORTIZ (1980), diz que “[...] as massas são resistentes aos discursos que homogeneizam as práticas, seja para manutenção do status quo ou para as propostas de transformação social [...]”. Neste sentido, todo o discurso que visem a unificar as ações, tendem por fragmentar as próprias consciências.

*“pretas demais”*⁵⁶. Já o Muzenza, por sua vez, não encampa publicamente esse discurso – ainda que no seu quadro social se note a predominância de indivíduos de características afro-centradas. Talvez esteja aí, implícita ou explicitamente colocado, a importância da “Diferença” no processo de construção identitária que é discutida por Kathryn Woodward, quando afirma que *“as formas pelas quais a cultura estabelece fronteira e distinguem a diferença são cruciais para compreender as identidades. A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, freqüentemente na forma de oposições (...) A identidade é, assim, marcada pela diferença”*⁵⁷.

Conviver no mesmo bairro não garante a igualdade no agir e no pensar, sob todos os aspectos, entre os seus moradores. As **diferenças** que mediam as relações entre essas fronteiras são também reflexos das diferenças sociais dos grupos que nelas habitam. Isso vai influenciar, significativamente, as futuras posições que venham a ser assumidas pelos sujeitos sociais, já que a construção da identidade se dá dentro das relações humanas. Entretanto, subjetivamente, algumas diferenças têm sido consideradas mais relevantes do que outras, criando tensões relacionais – como são os casos de grupos étnicos em lugares e momentos particulares. O bairro da Liberdade, por exemplo, foi constituído pela sua população eclética, na sua maioria negro-mestiça, acabando por gerar tensões no seu tecido sociorracial. Essa fragmentação, para a sua própria sobrevivência, pôde ser (e tem sido) negociada entre os grupos que lá moram.

A construção identitária não só se restringe às dimensões globais e nacionais, mas também atinge o local e o pessoal, já que os indivíduos transitam por diferentes instituições – aquilo que, na classificação de Pierre Bourdier, recebe o nome de *“campos sociais”*, que são os *grupos de colegas*, os *grupos de trabalhos*, os *grupos educacionais*, os *grupos de lazer* e *grupos políticos*. Cada uma dessas instituições têm contextos material e simbólico diferentes. O sujeito quando fala, segundo Hall

⁵⁶ Expressão histórica para o grupo que remete aos tempos em que os negros da Liberdade eram rejeitados nas agremiações carnavalescas por serem tidos como “negros demais”, segundo conta o presidente Vovô.

⁵⁷ Woodward. In: Silva, 2000, p. 7-41.

(2003), o faz a partir de um contexto histórico-cultural específico e suas concepções são construídas e re-construídas a partir de discursos e práticas vivenciadas nesses campos. É comum ainda hoje, entre os afro-descendentes do bairro, constatar-se que parte significativa deles apresenta sinais de rejeição uns com os outros em relação às suas condições sociorraciais. Comumente se encontra pessoas de pele escura que não se consideram pertencentes ao universo dos negros e até o desqualificam⁵⁸, como também aquelas de pele mais clara, aproximando-se do padrão europeu, vinculadas ou simpatizantes do Candomblé, que se afirmam negras e comprometidas com a cultura afro-brasileira⁵⁹. Esses aspectos subjetivos dessas pessoas podem ser explicados pelo fato de, na nossa pós-modernidade, verificar-se mudanças radicais nas formas de os sujeitos sociais re-conhecerem-se a si mesmo como membros de uma sociedade, posicionando-se conscientemente em relação a ela própria.

A visão pós-moderna sobre “identidade”, nos afirma Haal (1998), a concebe como uma categoria “*móvel*”, “*fragmentada*” e em constantes transformações, onde os indivíduos se constroem, numa multiplicidade de identidades, a partir das condições socioculturais a que eles se expõem no mundo que os circunscreve. A despeito das antigas visões sobre “identidade”, as pessoas hoje, nos seus grupos, podem e são levadas a elaborar ou re-elaborar seus mundos simbólicos na mesma velocidade em que os mesmos são desfeitos. Os afro-descendentes da Liberdade não estão fora dessa dinâmica.

2.3 BLOCOS AFROS E AFOXÉS NAS DIFERENÇAS

2.3.1 De longe se ouviu um grito

As questões ligadas ao estado de discriminação sociorracial a que estavam submetidos os africanos e seus descendentes diaspóricos, já se encontravam em

⁵⁸ Depoimento de um negro morador do bairro: “*O negro não se dá valor. O negro tem psicose. Nunca tive amigos negros, só brancos*” (1997).

⁵⁹ Depoimento de uma “mãe-de-santo” branca: “*Me considero negra, sou do Candomblé, portanto, comprometida com a cultura negra*” (1997).

plena efervescência tanto nos Estados Unidos da América quanto na Europa. Nesses lugares do planeta, os negros estavam dando seus sinais mais veementes de inconformismo, buscando outros caminhos e apontando para a direção da ruptura com o procedimento de assimilação ao branco que, pela escassez de outras alternativas de ascensão social, muitos deles vinham sendo induzidos a aderi-lo. Inicialmente, assemelhar-se tanto quanto possível aos brancos foi uma estratégia usada para que se pudesse cobrar deles os reconhecimentos de fato e de direito.

Nesse sentido, as pessoas negras passaram a utilizar produtos químicos no corpo e a submeter seus cabelos a alisamentos, objetivando aproximar-se dos padrões europeus. Contudo, as relações entre negros e brancos foram evidenciando, na prática e na teoria, aos próprios negros, que de nada estavam adiantando seus esforços em procurar assemelhar-se a eles, pois, com isso, o que mais podiam alcançar era o ridículo deles próprios. Foi dentro desse contexto que, em 1932, na França, estudantes negros antilhanos organizaram e publicaram uma revista que a denominaram de "*Legítima defesa*", e nela criticavam seus conterrâneos intelectuais, acusando-os de "*imitadores*" dos modelos franceses⁶⁰. Essa revista silenciou-se logo após a sua primeira publicação. A partir dessa divulgação, despertou-se mais efetivamente a consciência étnica negra. Em consequência, a bandeira levantada pela "*Legítima defesa*" não se deixou sucumbir, pois, dois anos depois da sua publicação, em 1934 uma outra revista foi criada, dando prosseguimento às mesmas intenções da revista extinta – trata-se da "*Estudante negro*", assumida por alunos negros de várias origens que se encontravam em Paris, encampando como luta, além dos postulados da revista anterior, a *liberdade de criação* e o *fim da imitação ocidental*, colocando como condição para se alcançar essa liberdade a presença de três fatores: a *volta às raízes africanas*, o *comunismo* e o *surrealismo*⁶¹. Os líderes desse grupo podem ser considerados como os fundadores do movimento "*Negritude*"⁶². O "*Negritude*" nasceu assim, dessa iniciativa, visando o resgate das raízes culturais africanas como forma de afirmação identitária.

⁶⁰ Os principais organizadores desta revista foram: Étienne Léro, René Menil e Jules Mounier. MUNANGA, K. *Negritude*, 1988, p. 42.

⁶¹ Movimento artístico iniciado na França que rejeita as concepções lógicas do espírito e se louva somente no inconsciente.

⁶² MUNANGA, op, cit, p. 43: "*o grupo da revista era dominado por Aimé Cesário (quem criou a palavra negritude), Leon Damas e Leopoldo Sedar Senghor*".

Definindo “*Negritude*” como “*personalidade ou consciência negra*”, o movimento vai congrega inúmeros poetas, romancistas, etnólogos, filósofos e historiadores na saga tortuosa da reconquista do orgulho africano na valorização das suas culturas e na rejeição da assimilação que teria sufocado suas personalidades⁶³. Segundo a concepção mais dominante no “*Negritude*”, “[...] o estudo da história permite ao negro recaptar a sua nacionalidade e tirar dela o benefício moral necessário para reconquistar seu lugar no mundo moderno⁶⁴”.

No Brasil, a prática de superação das dificuldades que impediam a possibilidade de inclusão do negro na sociedade (tais dificuldades também alimentadas pela ausência de políticas sociais, principalmente para as questões negras), muitos dos afros-descendentes, já no período da “ingenuidade”, recorriam à estratégia de imitação aos não-negros, enquadrando-se nas suas regras de apresentação estética e de conduta pessoal, visando a serem aceitos nos interiores dos seus grupos. Esse projeto de eliminação da presença da cultura do negro na cultura brasileira se arrastou, efetivamente, até 1930, quando se começa a abandonar as idéias de inclusão pela imitação que caracterizou o denominado “período de ingenuidade” e inicia-se novos estudos, numa perspectiva mais realista da presença negra em nossa sociedade, indo até os anos 50, que vão sinalizar momentos de recrudescimento das lutas pelo reconhecimento e pelo respeito aos valores culturais negros. A reação mais efetiva nesse sentido se concretizou na organização da “Frente Negra Brasileira”, na capital de São Paulo, num bairro de origem negra conhecido como o “Bexiga”, tendo como projeto de articulação político-cultural uma escola de samba denominada “Grande Vai vai”.

O Bexiga ainda abriga nos seus limites um Candomblé antiqüíssimo. Assim, com os novos rumos tomados na questão da interpretação sobre a importância da cultura negra, foi possível se montar o arcabouço ideológico que permitiu o desenvolvimento do projeto de militâncias políticas e culturais que vem orientando as lutas negras a partir do último quartel do século XX. Em Salvador, mais precisamente no Curuzu, no bairro da Liberdade, a exemplo do Bexiga, vai surgir na primeira metade da

⁶³ MUNANGA, op. cit. P. (44).

⁶⁴ (idem, p. 46)

década de 70 o bloco carnavalesco Ilê Aiyê, como elemento de articulação política e cultural nessa mudança de rumo.

Foi embalada por essa concepção de resgate das raízes culturais africanas, na busca de uma identidade afro-centrada, que a afro-descendência de Salvador, após vários anos do surgimento do “Negritude” em 1974, vai dar mais um impulso na luta pelo seu espaço e pela sua dignidade. No bojo desses acontecimentos, os blocos afros e os afoxés do bairro da Liberdade vão inserir nos seus discursos a herança do “Negritude”, a exemplo do Ilê Aiyê, quando revela a sua expectativa em relação aos jovens que integram sua comunidade: “...O objetivo da experiência é que eles se aceitem como negros e vivam as dimensões dessa negritude consciente e prazerosamente, preparando-se para integrar-se com competência no mundo que os espera⁶⁵”, buscando este resgate inspirado diretamente no continente africano. Enquanto que o Muzenza⁶⁶, seguindo a trilha ao encontro de suas raízes, o faz pelo viés diaspórico da afrodescendência caribenha, privilegiando a Jamaica como seu ponto de encontro, inspirando-se nas obras artísticas de Bob Marley: “[...] o negro segura a cabeça com a mão e chora e chora sentindo a falta do Rei⁶⁷ [...]”.

2.3.2 A união nas diferenças

Em 1974, imprimindo assim um impulso mais forte e contundente às estratégias de resistência desenvolvidas por seus moradores, a comunidade afro-descendente do bairro da Liberdade vai promover uma verdadeira revolução no que tange às suas questões culturais negras: várias entidades vão ser criadas como centros aglutinadores dessa população, nas quais os desejos de reafirmação cultural, de igualdade de direitos e de oportunidades sociais vão entrar no debate que até então lhe era excludente. No Curuzu, foi criado, a partir do terreiro de Candomblé Ilê Axé Gitolu, a Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê, ganhando as ruas de Salvador pela primeira vez em 1975. A partir daí, os grupos vão se multiplicando dentro do próprio bairro, algumas vezes até por divisões internas, seguindo a trilha

⁶⁵ Siqueira, 1996, p. 160.

⁶⁶ Vide foto em anexo.

⁶⁷ Refrão de brilho e beleza, 66139015. Nego tenga (ED. Emi Songa).

do Ilê Aiyê e criando várias outras agremiações e núcleos de militância negra: o Muzenza e o Massamalu, em 1981; o Tô Aqui África, em 1989; e o Oriobá, em 1991 – todos esses na categoria de bloco afro. Como afoxés, surgiram os Netos de Gandhi, em 1975 e o Olorum Babá Mi em 1979, além de outros núcleos de conscientização e de defesa do segmento negro, como o Movimento Negro Unificado – MNU – que, em 1978, teve o seu núcleo de discussão instalado no Curuzu/Liberdade.

Essas entidades vão encampar publicamente a luta pela resistência cultural e religiosa afro-brasileira antes empreendidas, efetivamente, nos espaços dos terreiros. Essas manifestações culturais, mesmo sendo produzidas com fins principalmente carnavalescos, não deixaram de lado os sentidos simbólicos religiosos dos terreiros que lhes deram origens ou forneceram seus adeptos. Elas têm também um caráter estruturante de grupos, abarcando toda a multiplicidade dos seus significados com focos voltados para as simbologias dos “*povos-de-santo*” do candomblé baiano. Ali existe uma relação íntima entre “*invasores*” e religião que se pode entender como dialética.

Por um lado a criação, a expansão ou a adaptação das religiões estão ligadas aos deslocamentos humanos, por outro, o próprio indivíduo constitui parcela principal de muitas religiões, podendo desenvolver formas bem singulares de religiosidade. Os cultos afro-brasileiros nasceram das religiões de matrizes africanas trazidas por indivíduos que vieram para cá na condição de escravos e acabaram agregando elementos novos como criatividade frente à imposição do Cristianismo e das posteriores perseguições das autoridades coloniais. Dessa forma, a presença de tão diferentes modalidades religiosas no bairro em questão, como Catolicismo, Pentecostalismo, Umbanda e Candomblé, entre outras práticas, faz do bairro um campo contínuo de enfrentamentos ferrenhos.

O surgimento dos blocos afros e dos afoxés no bairro da Liberdade, a partir de 1974, trouxe uma nova conotação e uma mudança de rumo estratégico para a luta pela elevação da auto-estima e pela afirmação social do negro em Salvador, estimulando outros bairros a criarem novas agremiações representativas, acelerando assim o ritmo de proliferação desse tipo de grupo por toda a cidade e fortalecendo os

esforços empreendidos por agremiações anteriores, a exemplo do “Apaches do Tororó”, pioneiro nos carnavais de Salvador como representativo do segmento afro-índio brasileiro. Mesmo que inspirado nas lutas dos índios norte-americanos, serviram de base para os novos rumos tomados pela geração 70. Os antigos “Ternos”, “Ranchos”, “Escolas de Samba” e “Afoxés”, que sempre se destacaram na comunidade da Liberdade, foram organizações carnavalescas destinadas ao prazer lúdico das distrações dos próprios moradores em épocas especiais do seu calendário festivo. O elemento forte de reivindicação política vai se evidenciar a partir dos anos 70.

Muitos fatores parecem ter concorrido para que as lideranças negras anteriores do bairro não assumissem, através das agremiações, posturas políticas de caráter reivindicatórias em relação às condições etno-raciais que confrontavam. Dentre esses fatores, e talvez o mais crucial para aquele momento histórico, era o receio de verem suas atitudes interpretadas como ações de cunho comunista que poderia lhes trazer complicações pessoais e um possível enquadramento como “*subversivo da ordem*” – coisa muito em voga naquele tempo em que a ditadura militar exercia um forte controle nas manifestações culturais e políticas. Uma das preocupações do governo ditatorial era a de não permitir o debate sobre as contradições de raças nos meios de comunicação, pois procurava-se passar a crença na existência de uma democracia racial no Brasil. Esse medo parece mesmo ter tomado conta das antigas lideranças do bairro. O Sr. Manoel dos Reis, um dos primeiros moradores da Sereia, na Liberdade, confessando-se evangélico, lembra que passou por “*um aperto sério*” dentro da comunidade quando, no início da década de 60, procurou um candidato a prefeito de Salvador, pelo Partido Comunista, para solicitar dele o “*melhoramento*” da rua onde mora. Seus amigos e parentes o criticaram muito e alguns até se afastaram dele, pensando que ele também era do partido. Em tom ainda assustado, no seu depoimento, retrucou como quem estava desejando ser escutado só pelo entrevistador: “[...] *eles ficaram pensando que eu era comunista também. Para piorar a situação, começaram a me convidar para fazer palestra nas Associações de bairros. Logo eu, crente, tinha até medo de comunista*”⁶⁸ [...]. Por outro lado, no auge dos acontecimentos ocorridos no bairro no último quartel do século XX, encontra-se

⁶⁸ Entrevista, 1997.

sinais indicativos de que as influências trazidas pelos movimentos afro-descendentes, em nível externo, tenham concorrido expressivamente para que as lideranças negras contemporâneas, mais informadas desses movimentos, desenvolvessem interpretações conscientes dessas ações e partissem para uma luta mais direta, no enfrentamento em relação às questões etno-raciais dentro da comunidade. Aristóteles Hermelino Guerra Filho, 43 anos de idade, nascido e criado no bairro, conhecido artisticamente por “Tulany”, em seu depoimento deixa claro a influência desses movimentos:

No início da década de 1970, com o movimento ‘Black Power’, então nós já ficávamos ali na porta da Loja Ipê, na Liberdade, todo mundo com o disco debaixo do braço, nós éramos dançarinos e começávamos a ir para as festas dos shows, todo mundo arrumado e isso já tinha a influência de estudar sobre os movimentos norte-americano, do povo negro norte-americano, e aí, o pessoal começou a ter uma visão maior de conscientização, abrindo a cabeça⁶⁹.

Esse movimento Black teve sua origem nos anos 70, o qual na concepção de Stuart Hall (1998), trouxe para o contexto britânico um novo foco de identificação, tanto para as comunidades afro-caribenhas quanto para as asiáticas. O Black chegou ao Brasil nessa mesma refrega dos anos 70, principalmente via Jamaica. Entre nós, a temática étno-racial começou a receber um tratamento especial e central por parte de alguns grupos, justamente por conta das imagens e das canções de protestos advindas dessas áreas diaspóricas, entusiasmando as militâncias negras e invadindo os meios de comunicação escrita e falada, através das revistas e músicas, com seus discos estourando nas “paradas de sucesso”. Os jovens do bairro da Liberdade também foram alimentando-os nas suas resistências contra a discriminação sociorracial e fortalecendo-os na peleja pela conquista do espaço público, sobretudo nos circuitos carnavalescos, impondo-os aos não-negros na relação de igualdade. Agitados pelos alertas externos, as novas lideranças negras do bairro organizaram-se inicialmente em torno daquilo que Laclau e Mouffe (citado por Hall) chamaram de “*eixo comum de equivalência da identidade*” – a superação da exclusão –, partindo para o confronto mais direto e, posteriormente, mudaram a estratégia da resistência, dando sentido mais diversificado aos processos de

⁶⁹ Entrevista, 1997.

desconstrução e de re-construção identitária no próprio bairro, a partir das posturas discursivas encampadas pelas agremiações criadas no auge dessas mudanças. Assim, o segmento afro-descendente negro do bairro foi forçando a sua visibilidade, mostrando-se através das suas cores e dos seus valores culturais e firmando-se como grupo etno-social capaz de autogerir-se exercendo cidadania plena. Desconstruindo, dessa forma, os efeitos desastrosos da invisibilidade que lhe era atribuída. Porque, segundo Todorov⁷⁰, “[...] a invisibilidade atinge em cheio a autoconfiança, a auto-imagem das pessoas [...]”. O indivíduo, ao se desenvolver em ambientes desfavoráveis à sua socialização, termina por comprometer sua formação como sujeito.

O processo de conscientização, a partir dos debates que eram veiculados na mídia insinuado por Tulany através da sua expressão “*abrindo a cabeça*”, vai reforçar as palavras de Jônatas Conceição, um dos diretores do Ilê Aiyê, quando infere dizendo: “[...] podemos inferir que os negros que se reuniam para brincar, para fazer carnaval no Ilê Aiyê tinham consciência de que também estavam fazendo política, além de cultura⁷¹”. As palavras de Jônatas colocam em evidencia o grau de politização que, pelo menos, as lideranças negras dos blocos afros já ostentavam na década de 70. A intervenção social, não só do bloco Ilê Aiyê, mas também das demais entidades afro-baianas no Carnaval de Salvador rompendo as barreiras do isolamento periférico a que estavam submetidas, reflete o posicionamento político frente à tradicional divisão e apropriação do espaço público soteropolitano que privilegiava as elites no uso desse espaço.

As atividades lúdicas, desenvolvidas como estratégias de conscientização das condições etno-raciais, parecem ter fornecido aos afro-descendentes do bairro elementos complementares eficientes nas suas lutas de resistência, fortalecendo-lhes vigorosamente no processo criativo da produção cultural. O lazer, atividade considerada marginal quando praticada por trabalhadores de grupos sociais oprimidos, pode funcionar como instante de “esquecimento” das dificuldades cotidianas e também como momento de espontaneidade, onde os indivíduos, superando suas inibições, se colocam de forma reivindicatória nas reconquistas dos

⁷⁰ TODOROV, Tzvetan. **A vida em comum**: ensaio de Antropologia Geral. Campinas: Papirus, 1996.

⁷¹ Entrevista, 1997.

seus espaços. Para muitos, privilegiar o lazer como momento de entretenimento e de produções política e cultural parece estar na contramão da lógica tradicional do nosso sistema, sobretudo quando se traz para a reflexão agremiações afros, cujos integrantes, na sua maioria, são trabalhadores assalariados mal-remunerados e sem acesso a bons níveis de escolaridade. Contudo, no caso particular do bairro da Liberdade, o que à primeira vista pode parecer um ambiente inadequado a qualquer tipo de explicitação política, pode funcionar como espaço propício de aglutinação de sujeitos sociais que, apesar da diversidade dos seus universos simbólicos, comungam da parcela de um cotidiano marcado pelas relações de poder que marginaliza a própria comunidade. Como diz José Guilherme Cantor Magnani, referindo-se ao momento de lazer, “[...] é lá que o trabalhador pode falar e ouvir sua própria língua⁷²”. Nesse sentido, os afro-descendentes do bairro da Liberdade que deram o primeiro passo no desafio público, ganhando os espaços das ruas de Salvador a partir de 1975 congregados artisticamente nos seus blocos e afoxés, fizeram sim política além de cultura, conforme afirma Jônatas. Pois, como diz Beatriz Sarlo, “[...] a arte, por sua própria forma, subverte as leis do autoritarismo⁷³ [...]”.

Os anos 70 começaram a apresentar sinais de positividade no que se refere à tomada de posições dos negros em relação à sua problemática. Antes, os debates e as produções eram colocadas e desenvolvidas por uma elite intelectual predominantemente saídas de famílias mais privilegiadas, não-negras, e que tinham acesso aos meios acadêmicos. Os negros mesmo, descendentes de pais pobres vinculados ao passado escravista, não tinham, na sua maioria, oportunidade de se envolverem nesses meios intelectuais e científicos: eram objetos e não produtores de pesquisas. Em Salvador, deu-se início a uma modesta abertura do mercado de trabalho a partir de 1950, atingindo pessoas negras que, através da onda de prospecção de petróleo na bacia do Recôncavo baiano pela Petrobras e da criação do Centro Industrial de Aratu e do Pólo Petroquímico de Camaçari, foram absorvidos (conforme já dito na introdução deste trabalho) na atividade econômica, sendo-lhes facilitado o acesso a bons níveis de ensino, principalmente nas universidades. Alguns desses negros, ingressos na carreira acadêmica mesmo que em pequeno contingente, conseguiram, num esforço gigantesco, sensibilizar grande parte dos

⁷² MAGNANI, (2003).

⁷³ SARLO, 1997, p 58.

seus irmãos assemelhados, desenvolvendo pesquisas sociais e produzindo seus trabalhos científicos numa percepção nova e libertária sobre “identidade” e “alteridade”, reivindicando direitos e denunciando preconceitos e discriminações. No bairro da Liberdade (só para se restringir a essa realidade brasileira e fechar o foco nos objetivos desta tarefa) os resultados desse fenômeno vão se refletir nos grandes movimentos negros colocados em prática a partir dessa década.

O bloco afro Ilê Aiyê foi criado na Liberdade a partir de um terreiro de Candomblé e os demais blocos que não saíram de terreiros têm seus integrantes, na sua maioria, filhos ou simpatizantes deles. Essas agremiações fazem das suas atividades lúdicas carnavalescas extensões dos seus rituais religiosos, não esquecendo de recorrer aos seus **Orixás**, Inquices, Voduns e Caboclos, ao iniciar os seus desfiles, solicitando-lhes “*paz*”, “*tranquilidade*” e “*harmonia*” entre seus integrantes e à comunidade em geral. A “*saída do Ilê*”, no sábado de Carnaval “à meia-noite”, é uma demonstração desse simbolismo religioso, momento em que a “matriarca” do bloco, “Mãe Hilda”, celebra uma saudação (espécie de benção) a “Obaluaê⁷⁴” rogando-Lhe proteção nos dias de Momo⁷⁵. “Mãe Hilda” conta que no primeiro ano em que o bloco Ilê Aiyê saiu (1975) ela percebendo o grande número de negros que iria sair juntos, ela consultou os Orixás e foi aí que nasceu a idéia de se fazer o ritual de saída: “... *achei que era muito negro, é muito negro junto, eu achei que era necessário que se fizesse qualquer coisa pela parte do Axé, para pedir proteção para esse povo. Decidi fazer as ‘obrigações’, no começo dos ‘Ensaio’ e no dia da Saída*⁷⁶”.

Por outro lado, os afoxés seguem outra linha porque são representantes de Centros ou “Gira de Caboclos⁷⁷”, e têm um discurso voltado para o resgate da identidade “afro-índia” com forte influência espírita, privilegiando o Caboclo “Dono da Terra”, tendo na Umbanda o seu campo simbólico religioso de referência⁷⁸.

Ambas as modalidades, blocos afros e afoxés, funcionam também como verdadeiras comunidades de extensão do lar e espaços de cidadania, com escolas e oficinas de

⁷⁴ Orixá dono da sua cabeça e guia do terreiro Ilê Axé Gitolu.

⁷⁵ Vide foto da saída do Ilê em anexo

⁷⁶ HILDA, s/d, p. 17. Caderno de Educação do Ilê Aiyê, p. 17.

⁷⁷ Gira de Caboclos é uma outra denominação que se dá aos “Centros de Caboclos” ligados à Umbanda que é diferenciada do Candomblé pela ausência de iniciação dos seus adeptos ao culto.

⁷⁸ Vide foto do Caboclo, símbolo de referência dos afoxés baianos.

profissionalização durante todo o ano, não se restringindo apenas aos períodos de Carnaval⁷⁹. Nessas convivências comunitárias nos grupos de referências, os indivíduos vão **formulando e re-formulando** suas posições a partir dos valores e dos padrões de comportamentos referenciados objetivamente nos discursos e nas práticas desses grupos, ao mesmo tempo em que, nas articulações com esses padrões coletivos e suas subjetividades individuais, desenvolvem também sentimentos e emoções experienciados em campos sociais diferentes, singularizando assim suas identidades. Pois, como diz Stuart Hall, “a *vida individual significativa está sempre incrustada em contextos culturais e é somente dentro destes que suas ‘escolhas livres’ fazem sentido*”⁸⁰. Daí, as experiências individuais e as orientações dos grupos de referências poderem resultar, em cada pessoa, especificidades identitárias, isto porque, a despeito do que afirmava Gustave Le Bon⁸¹, não é exclusivamente o grupo de referência que determina os comportamentos humanos individuais, mas também as experiências cotidianas nos diversos campos sociais. E, mesmo entendendo que as identidades se concretizam nas relações sociais como resultados da articulação entre igualdades e diferenças, penso que a identidade coletiva se caracteriza por aspectos que unem e relacionam os indivíduos no interior do grupo social mas não os igualam totalmente. Cada grupo de referência pode apresentar características ideológicas capazes de o tornar idêntico a si mesmo e diferente dos demais, podendo inclusive produzir peculiaridades que o divida em subgrupos ou facções – como nos casos das tensões e das cisões internas, a exemplo do que aconteceu com o bloco Olodum, que se dividiu dando origem ao Muzenza. Portanto, esses blocos afros e afoxés que integram o universo lúdico-cultural do bairro, com os traços que os distinguem e estruturam suas ações de resistências, desenvolvem suas inter-relações a partir dos seus diferentes discursos e de suas diferentes práticas que, interagindo-se também com as diversidades socioculturais dos seus sujeitos integrantes, vão orientar os seus processos coletivos de construção e de re-construção das identidades, isto porque, sem a Diferença o diálogo se torna difícil, se não impossível. Assim, na relação grupal processada no interior de cada uma dessas agremiações, o indivíduo

⁷⁹ Vide fotos das escolinhas mantidas pelo Ilê Aiyê.

⁸⁰ Hall, 2003, p. 80.

⁸¹ Gustave Le Bon, que acreditava na “substituição da atividade consciente dos indivíduos pela ação inconsciente do grupo”. Defendeu as diferenças entre o gênero humano, passando a utilizar o termo “raça”. Publicou em 1894 sua obra de Psicologia dos povos.

vai construindo o arcabouço ideológico que dá sentido ao argumento encampado pelo próprio grupo na construção identitária. Como diz Alessandro Portelli: *“A subjetividade, o trabalho através do qual as pessoas constroem e atribuem o significado à própria experiência e à própria identidade, constitui por si mesmo o argumento, o fim mesmo do discurso”* (Portelli, 1996).

2.3.3 Blocos afros e afoxés e seus discursos de Construção de Identidade Coletiva no bairro

Na tradição Nagô-bantu, cultura e religião estão intimamente ligadas. Tanto os blocos afros quanto os rituais do Candomblé têm sido responsáveis pela preservação e pela resistência das culturas africanas no Brasil. Nesse sentido, o Candomblé pode ser considerado um espaço religioso e cultural para que os negros preservassem suas tradições e desenvolvessem uma identidade afro-brasileira, dentro das suas realidades. As diferenças existem ainda que não percebidas e reconhecidas pelas pessoas. Elas se fazem revelar nas peculiaridades cultural e natural dos indivíduos no mundo que os cerca. As identidades coletivas não só são construídas a partir de esforços mentais empreendidos pelos indivíduos buscando unirem-se em torno de características em comuns e seguindo padrões de orientações de grupos de referências. Acontece também que, mesmo antes de o grupo se aperceber enquanto um coletivo identificado, a sociedade impõe uma imagem sobre os seus integrantes em forma de uma identidade atribuída. É a força resultante das lutas travadas pelos indivíduos nos interiores das suas agremiações que acabam por re-direcionar classificações externas, fazendo prevalecer objetivos internos, levando as pessoas ao exercício da solidariedade e da cumplicidade, construindo assim o sentido de identidade coletiva. Contudo, as pessoas, como seres sociais que são, estão constantemente interagindo entre si, distribuídos em grupos simultâneos cujas orientações de objetivos são diversos nas suas preferências. Nesses campos sociais de permanentes confrontos de valores, os indivíduos são levados a diversificarem suas condutas e posições no grande palco das representações, que é o mundo de suas existências. Na ótica de Ciampa (2001), somos todos “atores” e, quase sempre, forçados a desempenhar “papéis” diversificados a partir de personagens que construímos, segundo as exigências de

cada circunstância em que nos encontramos. Mesmo assim, apesar das suas características individuais nos grupos de referências, as pessoas deles participantes passam também a se unirem por conta de um pertencimento grupal que as alinham identitariamente como indivíduos sujeitos a diretrizes e valores, que lhes são colocados a partir dos discursos e das estratégias criadas e encampadas pelos próprios grupos. Dessa forma, nos interiores dessas agremiações, passam a ser elaboradas normas no sentido de igualá-las, dando-lhes características e símbolos comuns. Os blocos afros e os afoxés do bairro da Liberdade, não muito diferentes dos de outros quaisquer grupos da cidade como um todo, revelam também características singularizantes produzidas por normatizações que lhes imprimem diretrizes e valores peculiares que os identificam como diferentes uns dos outros. Todavia, no bojo das manifestações de protestos e de solidariedade, revelam explicitamente objetivos comuns, que são os da defesa da dignidade e da auto-estima positiva dos seus integrantes, comprovando que há uma sintonia de esforços nesses confrontos cotidianos que sustentam com suas atividades lúdicas, culturais e políticas. E assim, vão se construindo/reconstruindo nas formas de identidades sociais que se transformam, cotidianamente, numa demonstração explícita de que a identidade coletiva não é uma categoria estática e estabilizada, pelo contrário, é uma questão de objetivos em construção que, nos casos de grupos ou associações, cada qual persegue aquilo “[...] que deseja afirmar como seus verdadeiros interesses, visando ao desenvolvimento de novas normas e valores”, adverte (CIAMPA, 2001, p. 230).

2.4 ASSOCIAÇÃO CULTURAL BLOCO CARNAVALESCO ILÊ AIYÊ

Como finalidades mais determinantes do processo de criação da Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê são colocadas pelas suas lideranças dois argumentos reputados como elementos motivacionais relevantes na mudança de atitudes dos negros da Liberdade a partir de 1970. São eles: **a)** a ampliação do leque de oportunidades na participação de agremiações carnavalescas nos circuitos oficiais da cidade, que até então privilegiava as elites fechando-se, principalmente, para antigos grupos de pobres afro-descendentes que se viam restritos aos seus bairros de origens e **b)** a necessidade de se forçar, em nível oficial, a inclusão do segmento

populacional de cor preta nos calendários festivos da cidade. Esses sujeitos sociais, ainda fortemente discriminados, tinham, na sua grande maioria, suas presenças ligadas às cordas dos grupos das elites, garantindo a tranquilidade dos seus participantes, separando-os dos foliões populares. Nesse sentido, os pretos de Salvador (e aqui me refiro principalmente aos do bairro da Liberdade) viam-se envolvidos nos festejos, porém marginalizados deles, mesmo que desempenhando o papel de segurança. Portanto, a criação do bloco Ilê Aiyê, em 1º de novembro de 1974, nos discursos dos seus fundadores representaria o marco inicial dessas conquistas nos espaços oficiais do calendário lúdico, permitindo aos negros, excluídos dele, uma participação mais efetiva nos carnavais soteropolitanos. Assim nasceu o Ilê Aiyê, sensibilizado pela grande quantidade de negros desempregados que só podiam ver o Carnaval como fonte alternativa de trabalho, trazendo para estes negros uma perspectiva de lazer definida, logo de início pelos seus organizadores, como um espaço de exclusividade dos “*negões*”, evidenciando uma reação à discriminação sociorracial do momento e uma demonstração de afirmação das características socialmente desvalorizadas.

Talvez, por influência do terreiro de Candomblé Ilê Axé Jitolu, em cujo espaço nasceu, o bloco foi estruturado administrativamente nos moldes do próprio terreiro, compondo-se de presidência e diretorias que, na ótica do grupo, atuam irmanados numa só família. Jônatas Conceição, um dos diretores, confirma no seu depoimento a seguir o papel controlador exercido pelo presidente e seus diretores: “[...] *tem uma estrutura administrativa que é coordenada pelos fundadores da família. É essa estrutura que controla, administra as finanças do bloco, os eventos, as excursões no Brasil e no exterior [...]*”. Percebe-se então a importância dessa “*família*” na construção do discurso hegemônico do bloco como delineador de referência grupal, estabelecendo regras e diretrizes como paradigma oficial de orientações nas quais deve se desenrolar o processo de construção da identidade coletiva do bloco. O fato de o Ilê Aiyê até hoje se manter num modelo de organização hermético, tendo o poder de decisão concentrado na alçada do seu presidente e dos seus diretores, reflete o grau de dependência que impera nas relações do próprio bloco com o terreiro de Candomblé que lhe deu origem. Esse estilo fechado de se administrar, constitui-se na principal especificidade da entidade porque se assemelha às estruturas de poder das sociedades da África pré-colonial. Esse modelo africano,

como princípio de orientação escolhido pelos fundadores do bloco, é ainda hoje o sustentáculo do seu discurso étnico que norteia as suas experiências históricas, modelando valores, crenças e atitudes entre seus integrantes. A adoção de um modelo inspirado nas regras do terreiro que lhe deu origem é a experiência mais forte que liga as manifestações lúdicas e culturais ao modelo africano. Como diz Arani Santana, uma das fundadoras do bloco: “[...] nós temos as rédeas segura, mesmo, na questão da religiosidade, na questão espiritual do não-modernismo demais [...]” (*apud* SILVA, 2001, p. 69).

Quando o Ilê Aiyê foi pensado, o Estatuto que consolidou a sua organização geral definiu como seus principais objetivo:

a) promover o estudo da cultura negra; b) promover e incentivar o intercâmbio e o desenvolvimento das relações sociais, artísticas, científicas, esportivas, filantrópicas e culturais entre os moradores do bairro da Liberdade; c) combater todo e quaisquer tipos de discriminação social, especialmente em função da cor, sexo ou credo religioso dos indivíduos. (Estatuto, Art. 2º *apud* SILVA, 1995, p. 99).

Quase todas as finalidades preconizadas pelo Estatuto do bloco têm sido aplicadas na prática, rendendo à própria organização o título de Instituição de Utilidade Pública, reconhecido pela Câmara de Vereadores de Salvador. Salienta-se aqui “*quase todas*”, justamente porque aquela finalidade contida na alínea **c** do Art. 2º do documento aludido que se refere ao combate à discriminação de cor, na perspectiva desta tese ainda não foi colocada em prática, uma vez que a exclusividade de negros para o acesso ao quadro social do bloco continua ainda como um ponto de conflito em relação ao combate da discriminação da cor. Com isso, não se pretende aqui tecer críticas desgastantes em relação ao bloco como espaço só de negros. Mas fica o alerta para que se possa pensar uma forma mais interessante para o bloco resolver esse impasse, quebrando assim a força de uma decisão sustentada por regras que submetem os simpatizantes a valores definidos pelos seus fundadores. Acredita-se que, para uma verdadeira aplicação da alínea **c** do **Art. 2º** do Estatuto do grupo, é necessário que se quebre o monopólio dessas idéias, laicizando o foro das discussões, tornando mais democráticas as participações, privilegiando também as camadas periféricas do próprio bloco e desconcentrando o

poder da alçada do seu núcleo central. Enfim, revertendo o quadro centralizador do poder descrito por Silva (1995, p. 102) quando afirma referindo-se ao próprio grupo “[...] cabe ao presidente tomar as decisões administrativas, bem como conduzir os objetivos da entidade”.

A estrutura de organização do bloco Ilê Aiyê, com a sua orientação voltada para um “*consenso*” de centralização administrativa em poder da sua presidência, assemelha-se à mesma estrutura hierárquica do terreiro onde nasceu. Ali, a ialorixá orientadora espiritual de filhos e adeptos conduz, com as bençãos dos Inquices⁸² e a obediência de todos, o destino da sua comunidade religiosa. No bloco Ilê Aiyê o presidente concentra o poder da entidade que dirige com respaldo maior da ialorixá do terreiro. A abertura do ciclo de participação do bloco Ilê Aiyê no calendário monesco de Salvador, realizada à meia-noite do sábado de Carnaval, hoje conhecida mundialmente como “*saída do Ilê Aiyê*”, é o momento mágico que marca o simbolismo religioso que fundamenta a ligação entre o bloco e o terreiro. Mãe Hilda, a ialorixá do terreiro, é ao mesmo tempo a matriarca do bloco que distribui as bençãos dos “*santos*” entre os participantes do desfile. Antonio Carlos dos Santos Vovô é a autoridade máxima do grupo, que conduz os desfiles do Curuzu/Liberdade até os circuitos oficiais localizados no centro da cidade. Ambos, Mãe Hilda e Vovô, são autoridades distintas, mas que se complementam. A segunda como extensão da primeira. Uma que se divide em duas sem perder o sentido de unidade, como diz Debord: “*O espetáculo, como a sociedade moderna, está ao mesmo tempo unido e dividido*” (1997: 37). Contudo, é no terreiro que se encontra a origem das realizações do bloco, como assevera Mãe Hilda: “Por aqui. Nesse lugar aqui [...] pequeno... Num Terreiro de candomblé. Daqui sai tudo. Sai essa força.” (*apud* SILVA, 1995, p. 104).

O discurso inicial que ainda sustenta o ideário do bloco Ilê Aiyê, traçado pelo seu núcleo fundador, pauta-se numa preocupação de resgate das culturas africanas como forma de autoconhecimento histórico que permita a elevação da auto-estima de afro-descendentes negros do bairro, libertando-os do processo de imitação aos “brancos”, a partir do abandono de alisamentos de cabelos, apontando para a

⁸² A nação Gegê Marin corresponde a uma linha de Candomblé diferente da linha do Ketu.

construção de uma identidade coletiva pela estética e pelo comportamento sem prejuízos das suas características naturais. Segundo Arani Santana, desde 1972 que alguns negros do bairro, inclusive ela própria, já usavam seus cabelos “*na forma natural, sem alisamentos*”, no estilo “black power”, vestidos nos moldes das culturas africanas, dançando e cantando no estilo negro, africanizando o Carnaval de Salvador e chocando o conservadorismo da sociedade soteropolitana.

O corpo diretivo do bloco Ilê Aiyê, configurado na união do seu presidente com os diretores, ainda detém o poder de decidir sobre os destinos de toda a comunidade grupal. Uma equipe minoritária como essa, com alto poder de interferência nos destinos da própria comunidade, ditando regras e definindo posturas que, de certa forma, mexem com as posições e atitudes dos associados dentro da agremiação, deixa uma ilusória impressão de que é realmente modeladora do perfil identitário do grupo. Contudo, é certo afirmar-se que a construção da identidade coletiva não é obra de uma pessoa ou de uma equipe em particular. Ela se dá por um processo menos racional e mais espontâneo, no qual a energia geradora dessa construção emana das atividades exercidas pelo grupo. Contudo, essa postura de liderança providencial, colocada pelo núcleo central do bloco, tem recebido o aval de credibilidade da Psicologia das minorias ativas que acena com argumentos teóricos, admitindo a possibilidade de se estabelecer um “*consenso de submissão*” às diretrizes mesmo que editadas por grupos minoritários a partir do momento em que estiver em risco os interesses de todo o grupo, atingindo conseqüentemente os indivíduos dele participantes “em situações como esta, esse consenso extremo se torna inevitável” (MOSCOVICI, *apud* SILVA, 1995, p.102). Analisando por essa perspectiva teórica, esse argumento é de fundamental valia para a compreensão do modelo de organização administrativa centralizada no bloco desde a sua criação, ainda que não o isente (conforme já referenciado) da fragilidade em relação à alínea c do Art. 2º do seu Estatuto social.

Se por um lado se torna incongruente o impasse criado pelo fechamento consensual ao acesso de não-negros ao bloco, por outro, são bastante compensadores os esforços empreendidos pelos “*porta vozes*” do grupo, levando o bloco para além das fronteiras de sua sede social no Curuzu/Liberdade, atingindo o bairro como um todo, disseminando suas idéias pela cidade e ganhando o mundo numa espetacular

demonstração de poder e determinação. Multiplicou-se as atividades culturais, implantando uma verdadeira revolução nos campos da pesquisa sobre o autoconhecimento histórico e da afirmação social negro-brasileira. O Projeto de Extensão Pedagógica, colocado em prática nas escolas do bairro e distribuídas nas redes municipal e estadual, tem se transformado em instrumento eficaz no processo de conscientização e construção da identidade coletiva do grupo, preparando professores e alunos, principalmente os afro-descendentes negros para o confronto diário com a discriminação sociorracial dentro e fora das escolas.

Figura 16: Bloco Ilê Aiyê



2.5 O MUZENZA E O SEU PROJETO DE IDENTIDADE COLETIVA

De um modo geral, os blocos afros conservam nos seus conteúdos elementos característicos comuns que assumem importância relevante nas construções de suas identidades coletivas negras – como é o caso do *“resgate às raízes africanas”*. Entretanto, paralelo a essas características, eles se distinguem e se singularizam por priorizarem a valorização de componentes étnicos, fechados ou abertos, que são definidos pelos seus fundadores desde o início de suas criações. O bloco afro Muzenza foi fundado legalmente em 1º de março de 1981, tendo como sua primeira

sede social uma casa situada no bairro da Liberdade. Sua fundação decorreu de uma cisão entre os fundadores do grupo Olodum – como geralmente tem acontecido nos casos de surgimentos de outros blocos. Nasceu o Muzenza, tendo como finalidade aquilo que lhe torna igualzinho aos demais blocos afros, seus contemporâneos: “*a difusão da cultura negra no Brasil*”, conforme predestina a sua ata de fundação. Esse mesmo documento sentencia que o exercício do poder no interior do grupo deve ser efetivado por uma “*junta governativa*” composta de “*dois casais*”, por tempo indeterminado, com plenos poderes sobre a nascente agremiação e os seus futuros associados. O Muzenza já iniciava suas atividades administrado de forma centralizada por quatro pessoas que exerceriam todos os poderes. Esse caráter de fechamento pode ser visivelmente identificado num dos “*princípios políticos e administrativos*”, consignados na própria ata e impostos ao bloco pelos seus fundadores: “*Haverá ajudantes nos ensaios, mas os mesmos não serão considerados diretores*”.

O Muzenza nasce no cenário lúdico de Salvador com o nome oficial de “*Sociedade Recreativa e Cultural Afro Muzenza*”, escolhendo como cores para a sua representatividade o amarelo, o verde, o vermelho, o preto e o branco que são as mesmas cores simbólicas do país onde o bloco busca “[...] sua referência mística e seu elo com a África” (JESUS, 1991, p. 45) – a Jamaica. Também, por conta do nome do bloco, foi tomado como seu logotipo a figura de uma Yaô⁸³. O Muzenza se declara aberto a todos os cidadãos independentemente de cor, de sexo e religião. Esse tipo de abertura tem se revelado comum a quase todos os blocos afros, mesmo que teoricamente – o que não é o caso do Muzenza, que acolhe no seu quadro social, na prática, brancos e pretos. Entretanto, essa mistura é condicionada às seguintes exigibilidades: “[...] *respeito às determinações da diretoria [...]*” e, não fugir das amarras do seu tempo “[...] *as autoridades constituídas civís, militares e religiosas [...]*”, conforme estão expressas na ata de fundação do grupo. Em maio de 1985, a delegada titular da 2ª Circunscrição Policial do bairro da Liberdade, em depoimento prestado a Ericivaldo Veiga de Jesus, falava sobre o susto que levou ao assumir aquela delegacia em 1983, com relação ao índice de ocorrências de brigas “*com lesões*” nos ensaios dos blocos afros do bairro:

⁸³ Denomina-se a mulher recentemente iniciada no culto do Candomblé. A propósito, Muzenza quer dizer ‘dança das yaôs’.

[...] você acredite que nós gastávamos aqui um talão de guia somente num final de semana, Sexta, Sábado e Domingo, que significa 50 pessoas serem submetidas a exames de lesões e a maioria dessas ocorrências eram decorrentes de atritos em ensaios de blocos. (*apud* JESUS, 1991, p. 88).

Grande parte dessas ocorrências pertencia ao pessoal do Muzenza. Segundo a delegada, o Ilê Aiyê estava assumindo o controle sobre os seus associados nos ensaios. Informa ela que depois de várias reuniões com os seus diretores, deu para perceber a existência desse controle. Todavia, ao se referir ao Muzenza, ela mesma desabafa:

[...] No Muzenza as mesmas tentativas foram feitas e aqui chamados os seus diretores não encontramos a mesma receptividade; pelo contrário, encontramos dois rapazes buscando com artifícios justificar a existência de um bloco. Solicitamos deles a apresentação dos estatutos para ver da existência legal da entidade e nunca recebemos. Também verificamos que se trata de pessoas que contam com antecedentes policiais e que talvez por isso ofereçam maior resistência a esse tipo de contato [...] (*apud* JESUS, 1991, p. 90).

Ouvidas e consideradas as palavras da autoridade policial acima, concentremo-nos, sem desconsiderar algumas verdades contidas no seu discurso, naquilo que é de fundamental prioridade neste trabalho: o ponto de referência da “*Identidade Muzenza*”. O sentimento pan-africanista que moveu o jamaicano Marcus Garvey⁸⁴ encontrou, no coração e na mente de Bob Marley, terrenos férteis para desenvolver a semente da liberdade e da dignidade de negros africanos diaspóricos. É justamente na Jamaica que essas idéias vão ganhar uma conotação de um movimento de redenção social denominado “*rastafarianismo*”⁸⁵. A existência, naquele país caribenho, de um proletariado urbano de características economicamente enfraquecida – em especial a zona de West Kingston – vai se

⁸⁴ Considerado um dos maiores ativistas da história do movimento nacionalista negro, Marcus Garvey liderou o movimento mais amplo de descendência africana. É lembrado como o principal idealista do movimento de “volta a África”. Em 01/08/1914 fundou a Associação para o Progresso Negro Universal, atuando como seu presidente, influenciando gerações futuras nas questões do “orgulho de ser negro”.

⁸⁵ Movimento religioso que prega o retorno dos negros à terra natal – a África. O nome rastafari tem sua origem em Râs (príncipe ou cabeça) Tafari Makonnen, nome de Haile Selassie I antes de sua coroação. Esse movimento surgiu na Jamaica entre trabalhadores e camponeses negros nos anos 30, a partir de uma profecia bíblica que considera Selassie como “*Reis dos Reis*”, “*Senhor dos Senhores*” e o conquistador do “*Leão de Judá*”.

alinhar a uma outra realidade do lado de cá mais abaixo da Linha do Equador, em plena América do Sul: trata-se da multidão de negros afro-brasileiros desempregados e subempregados residentes no Brasil – Estado da Bahia – cidade do Salvador – bairro da Liberdade, mais precisamente Avenida Alvarenga Peixoto depois denominado, por essa similaridade, “*Rua Kingston*”. O tom religioso, embutido no “*rastafarianismo*” jamaicano, não vai se arraigar no movimento cultural criado e desenvolvido pelos negros da “*Kingston*” soteropolitana. O “*rastafarianismo*” entre esses jovens negros do Muzenza, longe de reproduzir as especificidades do culto de Garvey, parece ter se alinhado a um referencial de identidade étnica e cultural como manifestação de sociabilidade, mesmo que as condições de péssima existência e de precária qualidade de vida entre esses jovens moradores das periferias da nossa cidade estejam a refletir as expectativas de “*libertação*” do movimento jamaicano. Bob Marley, de família descendente de escravos, vai encampar com fervor e criatividade o proselitismo rastafariano e influenciar o modo de vida de muitos negros baianos. O reggae vai ser o seu canal de comunicação com o mundo até a sua morte em maio de 1981, vitimado por um câncer no cérebro.

A ligação entre o Muzenza e o seu ídolo Bob Marley é tão grande que as lideranças do bloco chegaram até a desprezar a data real de fundação do grupo, que foi 1º de março de 1981, para adotar a data do falecimento do cantor jamaicano: 5 de maio de 1981 – mitificando assim a data da criação do grupo. O próximo passo dado para fortalecer essa mística foi a troca deliberada do nome da rua onde está sediado o próprio bloco de “*Rua Alvarenga Peixoto*” para “*Avenida Kingston*”, sedimentando, com essa atitude, a identidade coletiva do grupo a partir desse viés étnico afro-descendente que tem a Jamaica como referência cultural e religiosa. Referindo-se a esse episódio de troca deliberada do nome da rua, Barabadá – um dos diretores do bloco – confidenciou a Ericivaldo Veiga de Jesus⁸⁶: “[...] *ai nós começamos a brincadeira e o nome pegou. Inclusive nós íamos fazer um projeto para ver se trocava o nome da rua, mas depois nós paramos, porque eu acho que vai ter muitos moradores que não vai aceitar [...]*”.

⁸⁶ JESUS, E. V. Bloco Afro Muzenza, clareza da vida e vôo da imaginação (estudos antropológicos de blocos afros do Carnaval baiano). Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFBA, 1991.

O jogo de poder, dentro do Muzenza, não causa problemas de deslocamentos em relação ao controle do bloco em mãos diversas, mesmo porque os “*dois casais*” que o comanda desde a sua criação, já têm seus monopólios reconhecidos por todos os participantes – eles são respeitados como “*donos*” do bloco. Por outro lado, em que pese essa concentração de poder, o bloco não deixa de vivenciar conflitos entre os seus comandantes: um dos dirigentes pode até contratar uma apresentação sem o conhecimento prévio dos outros, contrariando assim a autoridade entre eles. Fatos dessa natureza têm acontecido com frequência no cotidiano do bloco. Um dos “*donos*” do Muzenza, referindo-se ao crescimento do bloco, deixa clara a existência desse tipo de conflito quando em entrevista assevera: “[...] a entidade andou, mas a gente brigado mais de seis meses”. (apud JESUS, 1991, p. 97).

O Muzenza tem um fato curioso que o faz, ainda mais, diferente dos demais blocos de Salvador: mesmo tendo o seu registro acusando o bairro da Liberdade como o seu endereço oficial, teve também em outros bairros espaços de concentrações para realização dos seus ensaios, tornando-se, por força dessas circunstâncias, um “*bloco peregrino*”. Bairros como Ribeira, Massaranduba, Largo do Tanque Ihe cederam seus espaços para finalmente se fixar na Liberdade. Percorrendo esses pontos diversificados, seguindo um roteiro de característica proletária, o Muzenza conseguiu se afirmar como bloco afro popular sujeito muito mais aos olhares discriminadores do próprio bairro – pois, há aí um índice considerável de rejeição das ações dos controladores da polícia motivados pelos estigmas e estereótipos que lhe são atribuídos em face das constantes confusões que ocorriam durante os seus ensaios entre os seus integrantes.

O bairro da Liberdade, longe de se constituir numa área homogênea tanto territorial quanto social, revela-se como região de visível complexidade onde as identidades construídas nos seus cotidianos são produtos do jogo das diferenças que caracterizam o próprio bairro. Os espaços de sociabilidades, produzidos pelos seus moradores, lhe dão um caráter de unicidade quanto aos aspectos da cultura negro-baiana, ao mesmo tempo em que conferem à comunidade o sentido de diversificação sociocultural, tornando-a um campo de tensões e conflitos mediados pelas articulações das suas diferenças. Os blocos afros e os afoxés, criados nesses espaços de sociabilidades, disputam as oportunidades de realizarem suas atividades

de lazer e conscientização culturais num clima de união e independência, construindo coletivamente suas singularizações – o Ilê Aiyê e o Muzenza são exemplos explícitos dessa convivência. Ambos dividem, entre si, as preferências e as adesões dentro do bairro e seus integrantes, nas suas respectivas agremiações, tentam expressar as singularidades dos seus blocos construindo, desse modo, identidades para si e para os outros. O Muzenza pela sua história de ocorrências de conflitos lidera no índice de rejeição dos moradores e das autoridades policiais. Já o Ilê Aiyê, por uma questão de interferência dos seus dirigentes, conseguiu conter o avanço da violência ganhando mais credibilidade na comunidade – é o que diz uma delegada de polícia do bairro:

[...] Quanto à recuperação do Ilê e o avanço dos atritos no Muzenza, eu atribuo isso, com toda sinceridade, a um comportamento assumido pela diretoria do Ilê, porque quando eu senti esse tipo de problema eu procurei chamar aqui o seu Diretor Presidente, ele entendeu o objetivo da nossa conversa, conversamos da necessidade de mantermos a disciplina em qualquer bloco [...] (*apud* JESUS, 1991, p. 89).

Talvez não se possa dizer que o sentimento “*rastafariano*” tenha se agregado ao universo simbólico do Muzenza com toda a sua conotação religiosa, contudo, o lado filosófico motivacional que gerou o despertar da luta pela quebra da opressão física e cultural, embutido no seu conteúdo, este sim, é bem visível nas manifestações produzidas pelos integrantes do bloco – conforme atestam as composições musicais elaboradas pelos próprios membros por ocasião dos desfiles carnavalescos. Denunciar a violência da discriminação sociorracial e da exclusão do mercado de trabalho foi o viés de definição identitária, objetivado e trabalhado pelo grupo. Denunciar a violência e não fazer apologia da violência. Por outro lado, como que paradoxalmente, o conteúdo da violência tem se revelado ocasionalmente em momentos de ensaios e de outras atividades culturais promovidos pelo grupo, o que tem gerado pronunciamentos de autoridades policiais – como já foram vistos no decorrer deste trabalho – e que têm contribuído para a construção de uma imagem negativa daquela agremiação. Nesse sentido, é muito comum se ouvir dizer – quando se referem ao bloco Muzenza – tratando-o de “*bloco de bagunceiros*”, confundindo-se com essa expressão à proposta coletiva do bloco com os momentos circunstanciais que levam os indivíduos a promover as “*bagunças*”.

Figura 17: Bloco Muzenza



2.6 OS AFOXÉS E OS SEUS DISCURSOS DE IDENTIDADES COLETIVAS

A chegada intensa de negros yorubanos na condição de escravos no Brasil e especialmente em Salvador, nos fins do século XVIII e início do século XIX, provocou uma expansão espetacular no uso corrente de língua yorubana na cidade como um todo. Assim como o “falar”, os costumes dessas pessoas passaram a ter também um status de hegemonia em relação a outros “*falares africanos*” entre nós. O Yorubá começou a exercer uma certa dominância em relação aos entendimentos entre grupos: as louvações e as comunicações foram se expandindo nos terreiros, nas senzalas e nas vias públicas. Foi levado por essas influências que já em 1897 – durante os festejos carnavalescos – fora criado aquele que para muitos é considerado o primeiro afoxé baiano “*Pândegos d’África*”, saindo às ruas de Salvador “[...]... *cantando cantigas em yorubá, em geral relacionado ao universo do orixá Oxum*”⁸⁷. Afoxé é um cordão carnavalesco formado quase sempre por adeptos

⁸⁷ LOPES, Nei. “*A presença africana na música popular brasileira*”. In: Revista Espaço Acadêmico, nº 50 – Julho / 2005. Ano V. / **Nota:** quanto ao surgimento do primeiro afoxé na Bahia, há uma outra informação que afirma ter sido o grupo denominado “*Embaixada Africana*” em 1895, organizado pelos negros nagôs (vide Portal oficial do Carnaval de Salvador: <http://www.carnaval.salvador.ba.gov.br/história100.asp> / Segundo essa fonte, o afoxé “*Pândegos da África*” foi o segundo a ser criado, tendo a sua fundação em 1896.

da tradição dos Orixás, sendo também conhecido como “*candomblé de rua*”. No ritmo do Ijeshá, sustentado pelo agogô e pelo *Sèkere*, os integrantes dos afoxés vão às pistas entoando cânticos e ladainhas, louvando Caboclos, Orixás, Inquices e Voduns, alegrando e encantando as assistências. A palavra “*afoxé*” tem origem africana e significa “*encantação*” e, por isso, o objetivo mais forte dos seus organizadores era sair pelas ruas da cidade trazendo a África para a cena carnavalesca “[...] *encantando os concorrentes e observadores*”. Os afoxés vivenciaram, inicialmente, um período áureo durante a década de 1890, quando, a partir daí, começaram a declinar até os anos 30 para re-aquecerem na década de 40⁸⁸, com o surgimento de vários outros afoxés até a fundação do grupo “Filhos de Gandhi”, em 18 de fevereiro de 1948. Esse grupo estabeleceu forte ligação com o culto nagô como forma de afirmação étnica e fora fundado para homenagear o líder negro indiano Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), que entrou para a história como “Mahatma Gandhi”. Três anos depois, em 1951, era fundado no Rio de Janeiro um outro afoxé com essa mesma denominação. Os anos 70 trouxeram para o cenário público carnavalesco soteropolitano o surgimento de blocos afros com linguagens explícitas de re-africanização do Carnaval baiano começando, como já visto, pelo bloco Ilê Aiyê – entidade que procurou estabelecer uma conexão direta com a “*Mãe África*”, buscando assim re-afirmar o sentimento de negritude da população afro-descendente negra do bairro da Liberdade. Nos anos 80, os antigos afoxés da cidade vão dividir os espaços públicos das folias de momo com os novos blocos afros surgidos dos movimentos cultural, político e religioso, processados a partir dos anos 70. E assim por toda a cidade desenvolveu-se uma onda crescente de proliferação dessas agremiações.

O bairro da Liberdade, antiga área de localização intensa de terreiros e Centros de Caboclos além de terem sido produzidos os blocos afros já mencionados neste trabalho, sempre foi um berço criativo de manifestações culturais construídas/reconstruídas pela própria comunidade no sentido de preservar, reproduzir e ostentar a cultura local, revelando dessa forma as contribuições levadas pelos seus primeiros moradores. Naquele cenário efervescente de produções lúdico-culturais, inúmeras foram as agremiações carnavalescas criadas pelos seus

⁸⁸ Essa década brotou um momento efervescente em relação aos afoxés baianos. Tem-se registro de um famoso denominado “*Filhos do Congo*”, que chegou a ser fotografado por Pierre Verger.

habitantes, para promoverem entretenimentos para a comunidade local. Dentre os ternos e as escolas de samba que integravam aquele ambiente, são sempre ressaltados, por grande parte dos seus antigos residentes, os afoxés que percorriam o bairro “*encantando*” a sua população, a exemplo de Dona Helena Garrido, espanhola que imigrou com seus pais para o Japão/Liberdade da década da 30, que, perguntada se ao chegar ao bairro encontrou algumas dessas agremiações, respondeu: “*Já tinha afoxés. Ali na casa de Zé Avelino, mesmo, tinha um e era tradicional. Eu ia lá assistir aos ensaios, era tudo cercado*”. Dando continuidade ao processo de proliferação dessa modalidade de agremiação, vão ser criados, na década de 70, vários outros afoxés, ressaltando, aqui, entre eles, o “*Netos de Gandhi*” (1975) e o “*Olorúm Babá Mi*” (1979), já referidos anteriormente. Essas duas modalidades de aglutinação humana (blocos afros e afoxés) visavam, inicialmente, o lazer carnavalesco, mas que foi, como se sabe, ampliando seus campos de militâncias para questões políticas e raciais, construindo parcerias nos âmbitos da denúncia e do proselitismo religioso afro-brasileiro – levando o ritual do Candomblé para as ruas: os afoxés, mais ligados aos centros de caboclos, privilegiando o índio como o “*dono da terra*” e os blocos afros, relacionados aos terreiros de Candomblé, tendo as heranças culturais africanas como principal ponto de referência, focando-se nas questões problemáticas que atingem os negros afro-descendentes em geral. Aliás, as presenças organizadas dos Centros de Caboclos e dos terreiros de Candomblé nas participações públicas não se restringiam apenas aos festejos lúdicos dos carnavais soteropolitanos, mas concretizavam-se, inclusive, nas comemorações cívicas e nas festas populares realizadas em vários bairros da cidade do Salvador. Nessas circunstâncias, conciliavam-se religiosidade e civismo intermediados pelo prazer lúdico de se brincar, ao mesmo tempo em que se produzia cultura e política.

Um aspecto curioso que pode até ser tomado como marco distintivo, em relação aos objetivos de organização das entidades lúdicas e culturais criadas antes dos anos 70, era que naquelas agremiações os indivíduos que delas participavam, parece que não seguiam nenhuma orientação corporativa que os dividissem em grupos distintos de negros ou de brancos, separados por ideologias sociorraciais. Nas falas de alguns dos depoentes desta pesquisa tem sido recorrente o objetivo lúdico que parece ter dado o tom de harmonia e de entretenimento coletivo daqueles grupos,

tornando-os ecléticos e antidiscriminativos. O Sr. Moisés Santos Arcanjo, no seu depoimento gentilmente prestado neste processo, apresenta-se como uma das testemunhas oculares e vivenciadoras dessa realidade. Sendo perguntado se poderia lembrar de como eram as formas lúdicas praticadas pelos grupos da Liberdade anteriores a 1970, o próprio Moisés asseverou: *[...] Aqui no Bairro da Liberdade tinha a turma Elegantes da Liberdade que era uma coisa linda e desfilava do Abrigo dos Filhos do Povo até o Cine Brasil, onde hoje é o Plano Inclinado. Tinha também a Embaixada do Morro, de Seu Zeca que era daqui do São Lourenço mesmo e saía daqui e rodava toda a Liberdade. Nesses blocos saíam pretos e brancos, todos misturados [...]*. (Grifo nosso).

No bairro da Liberdade, por exemplo, nas ocasiões das comemorações cívicas do “Dois de Julho” – data que marca, historicamente, a “independência” da Bahia – os terreiros e centros vêm sempre fornecendo seus adeptos para a composição do desfile, deixando bem claro que Religião e História são duas faces de uma mesma moeda: é a “*alma*” e o “*corpo*” no empenho pela preservação da dignidade humana. Nos carnavais, esses templos se envolvem com os seus rituais e fundamentos e nas intervenções cívicas são os seus adeptos que vão às ruas, paramentados de “*guerreiros*”, comemorando os feitos dos seus ancestrais – conforme demonstra a nota a seguir, referindo-se ao desfile do “Dois de Julho”:

Os índios tomaram parte do desfile, como todos os anos, tendo o Sr. Raimundo esclarecido que a presença deles também é história, pois na Ilha de Itaparica houve lutas acirradas, por isso alguns moradores da Liberdade, espontaneamente, representa esses heróis quase anônimos. (Jornal A Tarde, 1916).

Essas “*duas faces de uma mesma moeda*”, declarada anteriormente, pode ser explicitamente percebida nas relações produzidas entre os terreiros, os centros do bairro e as comemorações cívicas do “Dois de Julho” na cidade. Durante o dia, as denominadas “*aldeias de índios*” ocupam os espaços públicos das ruas no pomposo desfile e, à noite, seus barracões se abrem para receber adeptos e simpatizantes do culto em homenagem aos seus Caboclos – tipos representativos dos brasileiros, baianos do Recôncavo, principalmente. O cântico a seguir, sempre entoado nos

terreiros e centros do bairro nessas festas, pode atestar esse sentido de brasilidade religiosa:

Brasileiro, brasileiro!
Sou brasileiro Imperador.
Eu nasci foi no Brasil,
brasileiro é o quê
Que eu sou. (anônimo)⁸⁹.

Essa afirmação do Sr. Moisés, principalmente o trecho que aparece destacado pelo grifo que adicionamos, pode nos fazer entender a idéia de como os problemas da discriminação sociorracial têm se agravado nos cinquenta anos finais do século XX, a ponto de vir preparar as suas gerações (aqui particularmente as do Bairro da Liberdade) forçando-as a criar novas formas de organizações mais diretas e específicas, com instrumentos de lutas na resistência e, ao mesmo tempo, na sobrevivência, buscando aglutinar-se étnica e socialmente – a exemplo do Ilê Aiyê que tomou uma configuração de grupo hermético vedando radicalmente o acesso de pessoas de tonalidade clara no seu grupo voltado para o lazer e para o desenvolvimento cultural do próprio negro – conforme já revelado neste trabalho.

A comunidade afro-índio-brasileira, ao longo da sua existência, sempre resistiu às perseguições discriminativas que têm sido impetradas às suas relações sociais. Essas resistências não só se revelaram nos interiores dos seus espaços sagrados como também nas vias públicas em épocas de festas populares e de comemorações históricas. Ocupavam praças e ruas levando suas culturas, seus modos de agir e de vestir, agradando aos simpatizantes e irritando as elites – conforme demonstra o trecho a seguir retirado de uma das cartas escritas no final do século XVIII:

Não me parece ser muito acerto em política, o tolerar que pelas ruas e terreiros da cidade façam multidão de negros, de um e de outro sexo, os seus batuques, dançando desonestamente canções gentílicas, falando línguas diversas e isto com alaridos tão horrendos e dissonantes que causam medo e estranheza ainda aos mais afoitos [...] ⁹⁰.

⁸⁹ Parece fazer referência à pessoa do Imperador D. Pedro II, mesmo não sendo ele o autor do grito da “independência”. Contudo, por ter nascido aqui no Brasil e ter sido considerado o “consolidador” do Estado Brasileiro, é provável que tenha sido tomado como referência desse feito.

⁹⁰ VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. 1º vol. Carta III, p. 134, Salvador. Edt. Itapuã, 1969. **Nota:** Vilhena veio para o Brasil, precisamente para Salvador, na condição de Professor Régio

O autor dessa carta foi testemunha ocular dessas manifestações realizadas pelas camadas pobres e negras da cidade na sua época. A sua opinião sobre o que via representa, de certo modo, as opiniões das elites brancas e das autoridades de Salvador. Contudo, não obstante às insistentes reprovações em relação aos folguedos dos negros, historicamente, as camadas oprimidas não têm recuado nas suas resistências e nos seus confrontos, chegando algumas vezes, a intimidar seus opressores, conseguindo espaços, quase sempre de forma espetacular, como prova o trecho a seguir retirado de um decreto português de 1870. Nesse documento a autoridade ordena que: “[...] não permitisse as danças supersticiosas e gentílicas; enquanto as dos pretos, ainda que pouco inocentes, podiam ser toleradas, com o fim de evitar-se com este menor mal, outros males maiores⁹¹”.

Com uma simples leitura do trecho acima, pode-se captar a representação que o colonizador elaborava em relação à capacidade de os negros e demais segmentos pobres da colônia promoverem sublevações que viriam a causar altos prejuízos às suas economias – a primeira metade do século XIX bem o pode comprovar.

As tradições afro-índio-brasileiras no bairro da Liberdade remontam de velhas datas, embutidas ao longo do processo histórico que construiu as diversidades dessas culturas. Não só os candomblés nas suas variadas nações, mas também os Centros de Umbanda – voltados para os cultos aos índios e caboclos como representativos da ancestralidade primitiva do nosso território – herdaram e recriaram essas tradições, formando assim o já denominado “*Candomblé de Caboclos*”. Nesse universo simbólico da religiosidade afro-índio-brasileira, têm-se destacado, como uma das resistências de rua os afoxés. Essas agremiações carnavalescas na sua maioria são criadas e organizadas por pessoas integrantes de Centros ou de “*Candomblés de Caboclo*”, oriundas das camadas humildes da população, exercendo atividades de baixas remunerações como serventes de escolas, operários de pequenas fábricas e vendedoras ambulantes. Essas pessoas, nos exercícios de suas religiosidades nos interiores dos seus templos, emprestam seus corpos

na cadeira de Língua Grega. Passou todo o seu tempo por aqui escrevendo sobre o cotidiano da cidade para um seu amigo oculto, em Portugal. É dele a denominação “*Soterópolis*” para Salvador. Graças às suas curiosidades, pode-se hoje se fazer uma reconstrução histórica da Bahia no seu tempo.

⁹¹ VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia – 1850*. Salvador. Corrupio, 1981, p. 205.

(aparelhos) aos “*Guias encantados*” para cumprirem suas metas missionárias. Com isso, os donativos que recebem pelos serviços prestados pelas entidades espirituais as ajudam muito nas dificuldades de sobrevivência que enfrentam. Dona Neide, filha de Xangô e dirigente de um pequeno “*Gira de Caboclos*”⁹² improvisado na sua casa de morada, em conversa referiu-se às “*poucas e raras [...]*” colaborações que recebe dos clientes do seu Caboclo “*Sultão das Matas*”, desabafando: “*Se não fosse as sessões que dou em casa, que me ajuda muito, não sei como eu passaria. Com o dinheiro que ganho no meu trabalho...*” (Entrevista). Com esse desabafo de Dona Neide, dá para se perceber o quanto são estreitas as relações entre Umbanda e classe social. Sendo a depoente pertencente à classe popular, ganhando um salário mínimo mensal, suas atividades religiosas são recompensadas materialmente com pequenos donativos advindos dessas atividades. O que demonstra também que o Caboclo, na sua missão de caridade, procura minimizar as dificuldades da vida para garantir proteção aos seus devotos.

Nos templos e nas praças, os Caboclos com os seus rituais estão sempre ajudando os devotos e filhos. Mesmo nas manifestações carnavalescas, na qualidade de afoxés, esses Centros exercem uma antiga tradição (atualmente não muito usada) de recolher entre os espectadores doações para cobrirem as despesas realizadas nas preparações com **instrumentos e indumentárias** dos seus participantes. Dessa forma, os afoxés assumem o papel de “*candomblé de rua*”, levando os rituais e os fundamentos religiosos para platéias, muitas vezes curiosas, mas que assim são alcançadas por essa modalidade de proselitismo lúdico. Para os que observam, a alegria e as cantarias da encenação e, para os que atuam, o prazer do envolvimento e a elevação da auto-estima, pondo-se a partir daí na relação de igualdade aos outros.

Os afoxés nas suas formações lúdicas não são exclusividades de uma só nação religiosa, historicamente, eles têm saído de várias Casas de Santo, quer sejam elas Jêje, Angola, Ketu e Umbanda. Seus integrantes também pertencem às variedades dessas casas. Do mesmo modo que seus repertórios musicais, suas mensagens embutidas nas letras dos seus cânticos e nas suas saudações vão ser transmitidas

⁹² Roda de Caboclos que se forma nos rituais de uma sessão de cânticos e passes.

através dos dialetos falados no cotidiano dessas casas. Contudo, nota-se uma visível predominância do dialeto yorubano que circula com mais freqüência, nos seus rituais religioso e carnavalesco – lembrando que o próprio vocábulo “*afoxé*” foi construído a partir da língua Yorubá⁹³. Por outro lado, ainda há controvérsia em relação ao lugar de origem dessas manifestações profano-religiosas. A explicação mais corrente é a de que elas tenham surgido no Recife/Pernambuco, em virtude da forte influência religiosa que os sudaneses exerceram sobre os bantus. Entretanto, existem aqueles que advogam a sua origem para Salvador, na Bahia, dispersando-se daí para vários lugares do país. O próprio Arthur Ramos tem afirmado suas origens nos terreiros da Bahia. Referindo-se a esse tipo de manifestação, assim ele se expressou: “A dança e a música saíram dos candomblés, constituíram as festas profanas ou afochés e se espelharam em todos os atos da vida dos negros brasileiros⁹⁴”.

Quem nasceu na Bahia ou não, é bom deixar claro que esse fato não tem relevância neste trabalho. Mesmo porque, são tantas as opiniões a esse respeito, e nada de concreto ainda está sendo oferecido para dirimir essas dúvidas. O mesmo está acontecendo com a denominação dessa manifestação de rua: uns acreditam que inicialmente era “*Maracatu*”, já outros, como no caso de “*Seu Veludinho*” entrevistado por Katrina Real, o termo “*maracatu*” foi inventado. Disse ele que “*foi invenção dos homens grandes [...] O Maracatu nem tinha nome de ‘maracatu’. O nome era ‘Nação’. Na palavra africana, é Afoxé de África*”. Sendo “*Maracatu*” ou não isso não vem ao caso, o importante é que esta modalidade de “*candomblé de rua*” ocupava os espaços públicos (como até hoje ocupa) com toques e danças alegres e religiosas, encantando a uns e irritando a outros – conforme já foi dito. Sustentados pelos Agbê⁹⁵, Atabaques⁹⁶ e Agogô⁹⁷ o ritmo do ijexá toma as ruas, emocionando as platéias. As cantigas entoadas nos afoxés são as mesmas cantadas nos Terreiros e Centros afro-brasileiros que seguem a linha ijexá. Por isso é que se pode afirmar que o afoxé não é apenas um bloco de Carnaval, na verdade ele tem profunda ligação

⁹³ O musicólogo Guerra Peixe tem opinião diferente a esse respeito. Afirmar ele que o termo vem do sudanês “*Afohsheh*” – vide o seu livro: “*Maracatus do Recife*”.

⁹⁴ RAMOS, A. *As culturas negras no Novo Mundo*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1979, p. 193.

⁹⁵ Cabaça coberta por uma rede formada de sementes ou contas.

⁹⁶ São três tipos com tamanhos diferentes que traduzem o som do Ijexá.

⁹⁷ Formado por duas campânulas de metal com sonoridades diferentes. É o instrumento que dita o ritmo aos demais.

com as manifestações religiosas celebradas nos interiores dos terreiros. Por outro lado, é bom ressaltar que, além dos aspectos lúdico e religioso representados pelo afoxé, o seu re-surgimento no final da década de 70 em algumas partes do Brasil e aqui particularmente no bairro da Liberdade vai significar também uma forma de fazer chegar, à maioria da população, o debate sobre consciência negra e a elevação da auto-estima através da ludicidade.

É nessa realidade socioambiental diversificada que vêm se processando mudanças de valores e atitudes. As lúdicas manifestações culturais e políticas no bairro são produzidas/reproduzidas a partir de estratégias, também diversificadas, articuladas por afro-descendentes que historicamente lutam por se firmarem dentro de uma dinâmica social que lhes tem sido excludente. Contudo, é nesse campo de conflitos sociorraciais que eles vêm se construindo/reconstruindo identitariamente.

TERCEIRO CAPÍTULO

3 IDENTIDADES EM CONSTRUÇÃO

(Afro-descendentes na rede de intersubjetividade)

Na perspectiva deste capítulo, o ponto central de preocupação é analisar os processos históricos de construção/reconstrução identitária nos interiores dos blocos afros e afoxés do bairro da Liberdade, Salvador/BA, a partir do último quartel do século XX, tomando como base de orientação os projetos que têm norteado as práticas dessas agremiações, consubstanciados nos seus discursos de referências.

A idéia é procurar, seguindo a relação identidade/diferença, detectar as interferências das subjetividades na produção de identidades afro-centradas, desenvolvidas pelos indivíduos dentro desses grupos. Para Habermas (2002, 186), “[...] a identidade de indivíduos socializados forma-se, simultaneamente, no meio do entendimento lingüístico com outros e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico-vital, consigo mesmo [...]”. Apoiado em depoimentos recolhidos de atores protagonistas de histórias vivenciadas nesses grupos carnavalescos, fez-se uma reflexão analítica sobre as experiências individuais e grupais, buscando-se entender as contribuições advindas dessas experiências para o desenrolar dos processos construtivos de identidades coletivas. Os indivíduos pelas possibilidades que têm de transitarem por diversos grupos sociais assumem posições relevantes nos processos contínuos de produção/reprodução de identidades pessoais e coletivas. A partir das suas emoções e dos seus posicionamentos, definem suas personagens e, assim como afirma Ciampa (2001), tornam-se “atores” dessas próprias produções. Esse processo desenvolve-se na relação dialética de cada grupo com os seus associados a partir de um conjunto de valores compartilhados no interior da própria agremiação, assim como nas articulações dos grupos entre si. Nessas relações de interferências, superando a dicotomia entre objetividade e subjetividade, as identidades vão sendo reproduzidas mediadas pelas diferenças, conferindo às pessoas a “*autoria*” das metamorfoses, consolidando “*autonomia*” e liberando competências para definir e redefinir posições no meio social em que vivem.

Ao analisar os mecanismos pelos quais essas identidades são engendradas nas relações embutidas nas formas de sociabilidades, vivenciadas nos cotidianos desses blocos e afoxés, privilegia-se também a reflexão sobre a construção da identidade social – categoria mais ampla definida pelo conjunto de obrigações que as pessoas assumem ao passarem a pertencer ao universo do grupo escolhido por elas. Irmanados numa agremiação, os indivíduos tendem a superar suas diferenças individuais e passam a ser considerados iguais. Isso porque os grupos de referências com seus discursos hegemônicos assumem o caráter de unificadores, produzindo identidades grupais e camuflando as divergências de pensamentos, tão natural quando se trata de associações humanas. Com isso, a identidade coletiva passa a funcionar como uma barreira impermeabilizante, dificultando a inserção de idéias de fora e tornando mais uníssonas as vozes interiores. Esse trabalho caminha na direção dessa lógica, mas sem deixar de detectar a importância relevante que as posições pessoais exercem na construção das identidades coletivas, abrindo o grupo para a polifonia latente que emana dos sujeitos sociais em interação. Talvez aqui fique mais exposta a necessidade da recorrência à Psicologia Social e à Filosofia, visando se estabelecer um diálogo mais aberto entre essas ciências e a História, ligando-as como elemento de auxílio inter-relacional e, ao mesmo tempo, privilegiar uma argumentação voltada para a utilização de uma linguagem de significados capaz de explicitar os sentidos embutidos na rede de inter-subjetividades, pois, como insiste Habermas (idem), “[...] *tudo que tem sentido pode ser dito*”. E, como que ampliando Habermas, Alessandro Portelli (1997) acrescenta que “[...] *as fronteiras orais contam mais sobre significados que sobre eventos*”. Contudo, nessa, tese o papel dos depoimentos extrapola a uma simples busca de significados, fazendo uma análise dos eventos nas suas concretudes, já que para Raphael Samuel (1997, p.??), “[...] História é uma construção a partir de experiências sociais”. Nesse sentido, com base nos depoimentos recolhidos, pôde-se compor um quadro alternativo de explicações sobre as formas que os indivíduos, vivendo o cotidiano dos seus blocos e afoxés, constroem suas identidades afro-centradas.

3.1 AS ORIGENS DOS ENTREVISTADOS

O fluxo migratório para a Soterópolis, a partir da década de 40, foi tão intenso que a concentração populacional rompeu os limites da possibilidade de acomodação, provocando conseqüentemente uma explosão demográfica de dimensão espetacular, entornando o caldeirão humano e atijando para a zona norte da cidade famílias inteiras que chegavam principalmente em busca de trabalho. Esses adventícios juntavam-se aos já existentes que viviam amontoados em pardieiros compartilhando convivência coletiva em situações precárias de higiene e saúde. Por um lado seus hábitos e suas procedências eram diversificadas, por outro as realidades em que conviviam tornavam-nas comuns circunstancialmente: a mesma situação de miséria e de abandono em que se encontrava o segmento pobre da população brasileira, entregue à própria sorte, descendentes de negros e de índios, considerado como escória de uma sociedade que se dizia civilizada. Eram pessoas diferentes em procedências e em valores culturais, contudo, irmanados e congregados em situações sociorraciais que os colocavam como herdeiros de um mesmo destino de marginalização e de abstinência involuntária, expropriadas de seus direitos de “ter” de “ser” submetidas a uma vida de exploração e de alienação total ao consumo de bens que elas mesmas produziam.

A atual comunidade do bairro da Liberdade ainda guarda visivelmente traços característicos e fortes dos valores culturais dos seus ascendentes, que, no auge dos movimentos de ocupação dos terrenos, lançaram as bases de edificação de um bairro proletário pobre e de formação “desordenada”. Suas encostas, seus baixios e seus brejos ainda abrigam moradias inacabadas em ruas estreitas, precárias, sem água encanada e sem saneamento básico. Apinhadas nas ribanceiras, as frágeis e pequenas moradias abrigam proles numerosas, chefiadas por pais ou mães de baixa escolaridade, desempregados, vivendo de atividades informais nas feiras livres, nas portas das lojas e nas calçadas das vias públicas. A Liberdade do altiplano diverge muito da Liberdade das ribanceiras, dos baixios e dos brejos: nestas três realidades topográficas coexistem e se conflitam a pobreza absoluta e a pobreza remediada; o desconforto total e o conforto razoável; a violência do desprezo e a dignidade conquistada pelo sacrifício.

A nova geração do bairro, principalmente os indivíduos envolvidos nesta pesquisa prestando seus depoimentos, na sua maioria é composta por pessoas nascidas no próprio bairro, cujos pais ou avós foram arrastados para lá pelas correntes desesperadoras das migrações, encontrando-se em situações similares, formando famílias e povoando o próprio bairro. São filhos de pais procedentes de várias cidades baianas, de outros estados e de imigrantes estrangeiros. São de lugares bem próximos de Salvador, como o Recôncavo e também de outras partes mais distantes dos sertões baianos. Toda essa gente simples e anônima continua a construir/reconstruir aquela comunidade que tem a sua história ligada a um passado e a um presente de lutas sacrificadas, no sentido de conciliar a sua diversidade e enfrentar as adversidades que sempre têm lhe perturbado.

O bairro da Liberdade vem se construindo identitariamente a partir das ações dos seus moradores. Nesse sentido, a pluralidade de identidades que permeia a sua comunidade passa a caracterizar a dimensão mais forte que singulariza o próprio bairro, que são as experiências diversificadas de luta e de dificuldade que enfrentam os seus moradores. Não se pode mais cometer o erro de se entender o bairro simplesmente como um espaço territorial homogêneo, abrigando uma comunidade uniforme que comunga o mesmo ideal e a mesma realidade, assumindo os mesmos valores de forma absoluta. Os estudos sobre diversidade têm mostrado de forma clara que a suposta identidade globalizada, na sua essência, não passa de conjectura imaginada e desejada, talvez a serviço de alguma ideologia dominante. Acredita-se hoje muito mais na existência das diferenças na composição da identidade. Em outras palavras, a própria identidade é plural. Por outro lado, o sentido moderno de territorialidade implica, sobretudo, na possibilidade da interação entre o espaço físico e as pessoas que o ocupam, considerando seus diversos estágios culturais e suas realidades de vida. Portanto, a busca de identidades definidoras de espaços-lugares pode ser empreendida a partir de características socioambientais que se estabelecem entre população/cenário e pelas interações dialéticas, produzidas na rede de inter-subjetividade, responsáveis pelas construções identitárias individuais e coletivas. Assim como as relações sociais, a relação socioambiental também é definidora de características específicas que podem afetar o sentido de unicidade atribuído a um espaço físico. No caso particular do bairro da Liberdade, como já se viu neste trabalho, os vaiados grupos familiares que para lá se

dirigiram, quebraram esse sentido de homogeneidade, dando visibilidade maior às suas zonas de tensões e aos conflitos provocados pela sua diversidade. Lá, luta-se de formas diferenciadas, a partir de valores culturais diversificados. Contudo, apesar dessa diversificação estratégica de lutas, há um lado comum que se busca atingir, que é a superação dos efeitos desastrosos dos estigmas que, historicamente, foram atribuídos à sua comunidade: pobreza, violência, discriminação e racismo. Nesse particular, pode-se até pensar na possibilidade de uma identidade coletiva, que una seus moradores em torno dessa luta comum.

Os blocos afros e os afoxés espalhados pelo bairro são agremiações lúdico-culturais que congregam grande parte do segmento negro do bairro, funcionando, inclusive, como trincheiras político-culturais na luta pela superação dos estigmas já mencionados. A partir da década de 70 tem sido nos interiores dessas agremiações que se vêm travando os enfrentamentos sociorraciais conduzidos por lideranças negras frente às situações de discriminação ainda existentes. Irmanados nesses cotidianos, líderes e liderados interagem institucionalmente, produzindo/reproduzindo identidades individuais e coletivas.

3.2 – O discurso identitário na oficialidade do Ilê Aiyê

Para a Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê ou simplesmente “Ilê” como é referenciado carinhosamente pelos seus integrantes mais próximos, o tema de fundo que movimenta e até mesmo justifica a sua existência é a produção e a elevação da auto-estima dos seus participantes e, por extensão, de todos aqueles que residem no bairro e que se identifiquem com seus objetivos. Para atingir esse propósito, o núcleo fundador do grupo, ainda no auge das discussões e do estruturamento da agremiação, decidiu tomar a ludicidade como forma de expressão de militância político-cultural. Naquele momento histórico (década de 70), o ideal de beleza individual ou coletiva, largamente difundido ainda em nosso país, se apoiava numa concepção que admitia a existência de determinados grupos humanos, considerados legítimas criaturas de Deus e obra-prima da Sua divina inteligência. Esses grupos, por muitos entendidos como formadores da grande “raça ariana”, representavam a culminância dos ideais de perfeição e de normalidade da raça

humana. Essa concepção ainda influencia as mentes, definindo formas de ver e de interpretar sentimentos, produzindo valores que, de certa forma, classificam as realidades de um modo geral. Estar fora das características físico-culturais desses grupos privilegiados e também estar à margem do reconhecimento natural de pertencer ao acervo das “obras-primas” do Deus Criador. O resto do mundo fora do continente europeu – área escolhida como localização desses grupos – viu-se nessa concepção classificada como produto de intervenção maléfica, imperfeito e degenerado que veio a corromper através da miscigenação a magnífica obra da perfeição humana. “Ser europeu” passou a ser a diferenciação entre o mal e o bem; o perfeito e o imperfeito; a luz e as trevas; o divino e o demoníaco; o normal e o anormal; a civilização e a barbárie. Em que pese o leve tom irônico contido nessas palavras, não foi se não por esse entendimento que nas áreas colonizadas pelos europeus, e aqui particularmente o Brasil, foram aplicados e desenvolvidos conceitos, princípios e valores que estruturaram e classificaram a sociedade colonial luso-brasileira. “Ser nativo”, “ser africano” ou pertencer a quaisquer tipos derivados da mistura entre eles, e até mesmo tendo o europeu como ingrediente, passou a representar o estado de degenerescência humana produzido pela mistura desses povos. Na nossa sociedade, desde o seu início até os dias atuais, a crença na superioridade dos povos europeus desencadeou um processo de imitação aos valores culturais do “antigo mundo”, que, por incrível que possa parecer, formou mentes e ainda alimenta comportamentos discriminativos em relação aos descendentes de índios e africanos. O racismo brasileiro é um racismo introjetado, não explicitado institucionalmente, porém visivelmente perceptível nas formas mais sutis do relacionamento humano. É um racismo sustentado por “*estruturas invisíveis*” – conforme nos adverte Peter Burke (1992) – capazes de surpreender até mesmo os discriminadores, ao mesmo tempo em que tem reproduzido, entre os discriminados, os mesmos sentimentos de repulsa em relação os seus assemelhados. Não há exagero em se afirmar que nos dias atuais ainda se encontrem pessoas afro-descendentes que não se aceitam como tais, mesmo não possuindo características européias.

Ainda no início do último quartel do século XX, o ideal de beleza dominante nas mentes brasileiras pelo menos em grande parte delas se estruturava em características européia como modelo apologético da perfeição humana. As

agregações lúdico-culturais carnavalescas adotavam regras para a seleção e admissão de pessoas nos seus quadros sociais, baseadas na tão notória “*boa aparência*” e nas condições financeiras e familiares dessas pessoas. O acesso a essas agregações quase sempre dependia de alguém, já sócio, que pudesse indicar e se responsabilizar pelo aspirante. Negros e pobres de famílias modestas fatalmente estavam longe dessa conquista. A esses segmentos da sociedade soteropolitana só restavam as cordas de proteção e a condução de instrumentos musicais nas agitadas festas momescas. O Ilê foi criado em contraposição à situação de indiferença e de exclusão dos negros pobres residentes em Salvador – é o que se pode entender a partir das palavras do seu presidente⁹⁸. Para a instituição Ilê Aiyê “*ser negro e pobre*” não é sinônimo de inferioridade, de incapacidade ou destituição de direitos, ao contrário, é uma circunstância de desequilíbrio entre os homens gerada por concepções ideológicas equivocadas que passaram a classificar os seres humanos, criando privilégios para uns em detrimento de outros. Conscientizar negros e pobres de suas reais potencialidades e de suas importâncias e seus papéis na construção social da realidade foi a meta escolhida pelo bloco desde a sua fundação.

Essa é a função maior da sua proposta comunitária⁹⁹. É por esse viés que o bloco vem construindo coletivamente a sua identidade: todos congregados num ideal de conquista de espaços rumo ao exercício da cidadania plena. O Ilê para atingir o objetivo prioritário da sua proposta de ação escolheu trabalhar a auto-estima dos seus componentes, empurrando-a para cima e re-dimensionando os conceitos de estética e comportamento, rompendo com a visão restrita e privilegiada do modelo europeu de se avaliar a beleza. É nesse sentido que o Ilê Aiyê se apresenta ao mundo como o “*mais belo dos belos*”, valorizando a cultura afro-brasileira, exibindo suas estampas de cores vibrantes e mostrando a todos a riqueza e o espetáculo de suas danças com movimentos livres e alegres: expressões simbólicas do universo sociorreligioso do seu povo. O “*belo dos mais belos*” chega ao mundo para inverter a

⁹⁸ Refiro-me a Antonio Carlos dos Santos Vovô no seu depoimento já referido neste trabalho: ver Introdução, p.

⁹⁹ O dispositivo estatutário que pode, muito bem, comprovar essa afirmação pode ser identificado a partir da interpretação daquilo que preconiza a alínea **c** do Artigo 2º do Estatuto elaborado na década de 1980 (já citado na página 78 deste trabalho) e que destacamos aqui para melhor análise: “*Combater todo e qualquer tipo de discriminação social, especialmente em função da cor, sexo ou credo religioso dos indivíduos*”.

lógica esquinha da superioridade racial, se revelando, nas suas várias atividades socioculturais, como grupo social consciente de suas potencialidades criativas e impondo-se na relação de igualdade aos demais segmentos soteropolitanos que se consideravam superiores e detentores exclusivos de privilégios sociais¹⁰⁰.

Institucionalmente, o Ilê modela o seu perfil de identidade coletiva a partir de um conjunto de regras e valores pensados e aplicados pelo seu núcleo de diretores, coadjuvado pelos seus associados “*mais próximos*”, que exercem atividades de colaboração nas diversas tarefas no cotidiano do grupo. Muitas dessas regras têm o caráter de rigidez inviolável, como por exemplo, o dogma do não-acesso de pessoas não-negras em atividades carnavalescas. Referindo-se a esse aspecto, considerado intocável, o diretor Jônatas Conceição, sendo questionado, assim se expressou: *O Ilê é um grupo político-cultural voltado para a população negra brasileira baiana, portanto, voltado para a população afro-brasileira. E que tem dentre as suas diretrizes a orientação de que, no carnaval, só é permitida a entrada de afro-descendentes. Essa é uma das diretrizes da Associação do Bloco Ilê Aiyê. Todas as associações têm as suas diretrizes e nós escolhemos essa porque achamos que essa é a melhor para desmascarar o racismo no Brasil*” (Entrevista, 1997).

Não é só no Carnaval que o Ilê desenvolve o seu plano de ação identitária – vai mais além dessa dinâmica lúdica. Seu calendário de atividades se desenvolve todo o ano com inúmeros eventos, executando propostas educacionais a partir daquilo que a própria instituição denomina de “*Projeto de Extensão Pedagógica*”, que vem sendo realizado desde 1995, dentro do próprio bairro em que está localizado. Para esse tipo de atividade, o Ilê busca e firma parcerias sem restrições de cor, de credo ou de orientação ideológica. Talvez esteja aí o ponto mais forte do seu trabalho de formação identitária, a julgar pelo texto preconizado no seu projeto:

¹⁰⁰ A expressão “*mais belo dos belos*” deriva da realização de um concurso feito pelo bloco, às vésperas do Carnaval, para escolher a sua rainha denominada “Rainha do Ébano”. Seu ponto de culminância se dá numa festa chamada de “Beleza Negra”.

A proposta pedagógica do Ilê Aiyê prepara, no plano educativo, cultural, étnico, percussionistas mirins, desenvolvendo a consciência étnica, preparando para a cidadania, fortalecendo identidades e a consciência de pertencerem a uma sociedade diferenciada pela origem, pelo presente, com marcas de cor e civilização originária e guardando tradição e conseqüências do legado socioeconômico, político e cultural do passado, forçando-se a distinção de lugares estabelecidos pela origem social e racial¹⁰¹.

O Projeto de Extensão Pedagógica do Ilê foi pensado para consolidar todas as instâncias da Associação, além do Carnaval. Essa foi a estratégia mais promissora percebida pela diretoria do bloco para levar a questão negra para as escolas, conforme declara Jônatas: *“A gente viu que podia extrapolar a experiência para a esfera pública, para as redes escolares públicas, pensando em colocar o conteúdo afro-brasileiro nas escolas públicas, já que no nosso pensamento, mais cedo ou mais tarde, esses estudos seriam feitos de forma natural em todas as rede [...]”*.

Essa idéia também era uma antiga aspiração dos Movimentos Negros Brasileiros: a inserção de estudos afro-brasileiros nas escolas. Em 1995, o Ilê Aiyê buscou condições através de parcerias para fazer isso, levando esse importante trabalho para as escolas públicas do bairro, tanto para beneficiar a população da Liberdade quanto para os demais bairros da cidade. Segundo Jônatas: *“[...] esse é o pensamento de Vovô e da Associação”*. E, pensando nisso, o Ilê Aiyê concentra todos os seus esforços, durante o seu calendário anual, para discutir as questões sociorraciais brasileiras com professores e alunos, levando materiais didáticos e informativos para o interior das escolas. Segundo a equipe responsável e executora do projeto, o trabalho é árduo e enfrenta sérias e estruturais dificuldades com professores sem incentivo por parte dos sistemas escolares e que não podem se envolver, de todo, nas atividades, já que sentem a necessidade de trabalhar em várias unidades escolares para conseguirem sobreviver. Mas é um trabalho que vem dando frutos promissores a partir das condições reunidas pelo próprio bloco. Mais uma vez, Jônatas, finalizando suas declarações sobre o projeto e suas estratégias, conclui: *“Olha, a estratégia do projeto é a seguinte: sempre considerando a educação, a cultura do educando, a cultura do educador. Sempre buscando resultados positivos e eficazes, discutindo a problemática da cultura negra*

¹⁰¹ Siqueira, 1996, p 159.

– coisa não muito usual nas escolas brasileiras. Como esses valores não são trabalhados nas escolas, o Projeto, estrategicamente, leva essa cultura ao aluno afro-descendente, buscando despertar nele o interesse em estudar a sua cultura através de textos, principalmente de português. E assim, o Projeto vem contribuindo para a formação de professores e alunos cidadãos com consciência forte e determinada da sua descendência africana”.

O referido projeto vem ampliando sua ação nas escolas municipais e estaduais do bairro da Liberdade, desenvolvendo práticas educativas que elevem a auto-estima, formando a cidadania, na expectativa de que essas ações venham a despertar, na própria comunidade, o orgulho de participar ou até mesmo de se relacionar com a instituição.

O discurso pelo qual o Ilê Aiyê busca firmar sua identidade coletiva, estrutura-se a partir da valorização das práticas culturais de matrizes africanas e, como fonte principal de re-abastecimento dessas práticas, o grupo utiliza-se das experiências religiosas do terreiro Ilê Axé Gitolu, dirigido pela sacerdotisa “Mãe Hilda”, que também exerce o papel de matriarca do bloco. Como o Candomblé sempre foi um centro de resistência, isso foi passado também para o Ilê. Portanto, estabeleceu-se aí uma relação íntima entre o bloco e o terreiro. Como o Ilê Aiyê chamou a atenção do mundo inteiro para a Liberdade, é evidente que o bairro se beneficiou dessa manifestação cultural entrando assim nessa relação de intimidade: terreiro, bloco e bairro. Nesse triângulo de articulação cultural, destaca-se a questão religiosa produzindo valores de resistência, valores de contestação, valores religiosos, valores de associativismo e valores de reivindicação e protesto, dentre outros.

O conteúdo que o bloco pegou para tematizar foi aquele tipo de material que a população estava esperando. Foi tudo muito fácil. Parece que já havia por parte da população a expectativa de que surgissem essas manifestações. Tanto é que o Ilê não se bastou para a população – muito outros blocos foram criados a partir dele. O mérito do Ilê encontra-se na iniciativa do seu presidente Vovô e das outras pessoas que o acompanharam, não só captando informações como também sabendo reelaborá-las e atualizá-las, aqui na Bahia, para fazer esse produto cultural, que foi e continua a ser o bloco Ilê Aiyê.

Contudo, o projeto coletivo de construção identitária do bloco Ilê Aiyê, como instituição, não vem se processando sem conflitos e tensões nas experiências vivenciadas pelos seus integrantes no cotidiano do próprio bloco. No plano comunitário, o esforço de congregação dos participantes, em torno de um ideal de luta e resistência contra as discriminações sócio-raciais, tem criado um sentimento de união e abnegação revelador de um sincero e fortalecido orgulho de “ser Ilê”, demonstrado pelos seus participantes. Porém, no plano das individualidades, percebe-se que o sucesso obtido na construção da sua identidade coletiva tem sido permeado por algumas divergências pontuais por parte dos próprios associados quando são apelados a falar sobre suas formas de sentir e interpretar as decisões do núcleo de diretores. São pontos de vista geralmente conflitantes no que diz respeito às maneiras de como são decididas as tarefas e os eventos emanados do grupo de diretores. Talvez, porque ainda não há espaço para se fazer ouvir a polifonia do grupo, essas diferenças de opiniões entre os associados não tenha quebrado até aqui, o sentido hegemônico e hermético que vem caracterizando como grupo de resistência a própria agremiação. Nota-se que a coordenação do grupo tem sabido trabalhar bem as questões polêmicas, mantendo o sentido de coesão comunitária. Sabe-se que as identidades individual e coletiva se complementam e se constroem mutuamente, numa relação dialética entre a primeira que é realmente concreta e a segunda que só existe no mundo simbólico.

3.3 – Os ecos polifônicos nos blocos afros e Afoxés da liberdade

A polifonia se caracteriza pela heterogeneidade de vozes – o que nos faz entender a natureza dialógica do discurso – uma vez que uma palavra está sempre relacionada à outra palavra. O homem, como sujeito da linguagem, interpreta a realidade a partir de um lugar social e de uma identidade ideológica e histórica, interferindo nos processos de forma principalmente subjetivas, posicionando-se como sujeito ideológico, confrontando-se com as estruturas objetivas colocadas pelas superestruturas, corroborando assim com Mikhail Bakhtin quando afirma que “A palavra é o lugar privilegiado da ideologia, pois é produto da interação social e meio para retratar a realidade” (BAKHITIN, 1992, p. 357).

Quase sempre, a superestrutura induz ao sujeito individualizado a concepção de quem age por vontade própria. Consegue isso a partir de processos de alienação desenvolvidos sob a bandeira da identidade coletiva, dominando a consciência individual, impossibilitando o próprio sujeito de perceber o distanciamento em que se encontra da sua realidade. Normalmente, a sociedade se organiza seguindo graus hierárquicos, pois há sempre aqueles que mandam e aqueles que obedecem e, nesse jogo entre dominadores e dominados, a consciência individual vai reproduzindo estratégias de resistências, rompendo os limites do enclausuramento ideológico, praticando o exercício da polifonia, mesmo que na contramão das lideranças coletivas.

De um modo geral e até mesmo a curto prazo, a heterogeneidade de vozes que ousa discordar das regras impostas pelas lideranças grupais não chega a abalar a imperatividade das normas e dos valores colocados pelos núcleos diretores nos seus grupos, mas, com certeza, essas vozes nos bastidores, a longo prazo, chegam a provocar mudanças estruturais – como tem ocorrido em algumas agremiações. Os blocos afros e os afoxés também não estão fora do crivo crítico da polifonia dos seus integrantes. Esses ecos polifônicos ganham canais de ressonância nas atividades lúdico-culturais desenvolvidas durante o processo de preparação para o Carnaval e, até mesmo, nas manifestações culturais fora dos objetivos carnavalescos, podendo ser detectados nas produções intelectuais dos integrantes através das letras dos cânticos submetidas às escolhas nos concursos anuais de cada grupo, assim como nas entrevistas realizadas com associados, como no caso a seguir que passaremos a trabalhar depoimentos recolhidos da comunidade Ilê Aiyê.

3.4 – Identidades na polifonia da comunidade Ilê Aiyê

O Ilê Aiyê tem sua origem numa das áreas povoadas mais antigas do bairro da Liberdade: o Curuzu. Desde cedo, e muito antes da invasão da mata do “Corta-Braço” (hoje Pero Vaz), que aquela região recebeu um grande número de famílias afro-descendentes pobres, de religiosos de vários cultos e até de estrangeiros comerciantes informais, atraídos pelas oportunidades de sobrevivência em atividades de vendas de alimentos e iguarias. Tendo como principal artéria um

altiplano que dá acesso à “*Fonte do capim*” (atual San Martin) – caminho que leva ao Largo do Retiro onde se localizava o antigo matadouro para o abastecimento bovino da cidade –, o Curuzu é ladeado por encostas, baixios e diques, áreas precárias mais disponibilizadas à pobreza. Nos seus limites foram levantadas comunidades carentes que pelas suas denominações podem muito bem explicar os diversos contingentes que lhes deram origens: Baixa dos Frades, Rua da Alegria, Rua do Progresso, Baixa de Santa Mônica, Bráulio Xavier, etc. Essas áreas são as que mais concentram famílias pobres dentro do bairro. Pelas condições étnicas dos seus povoadores, desenvolve-se hoje uma polêmica entre os diretores do bloco Ilê Aiyê em relação ao Curuzu: para o seu presidente e mais alguns que seguem essa opinião, o local é considerado uma grande senzala – o que nos faz acreditar que, para essas pessoas que pensam assim, o semi-bairro abriga afro-descendentes pobres em condições não muito diferentes dos tempos escravistas – elas até o denominam de “*senzala do barro preto*”. Entretanto, para outros a exemplo de Jônatas Conceição um dos integrantes do núcleo de diretores, há um certo exagero nessa denominação. Para ele, o local representa um grande quilombo, considerando-se as condições de afro-descendência dos seus moradores. Referindo-se a essa questão polêmica, o citado diretor assim se expressou: “*Eu não gosto muito dessa associação do Curuzu com senzala. Eu acho que é um grande quilombo da Bahia e do Brasil. Um grande lugar de resistência negra, tanto é que produziu manifestação afro-brasileira mais forte das últimas décadas no Brasil – que foi o Ilê Aiyê. Eu vejo o Curuzu como um grande Quilombo. Evidentemente que herdou muito da cultura feita e reproduzida na senzala.*” (Entrevista, 1967).

São questões polêmicas como essa acima que compõem o conteúdo polifônico do grupo Ilê, partindo do seu núcleo diretor, passando pelos associados coadjuvantes até atingir a sua comunidade periférica. São vozes individuais, mas que não têm chegado até aqui a provocar abalos nas estruturas administrativas do próprio bloco. O que se percebe é que presidente e diretores ainda sustentam o discurso que define a desejada identidade coletiva da instituição. Nesse sentido, pode-se afirmar que coexistem várias formas de ver, de sentir e interpretar a produção cultural dentro da comunidade Ilê Aiyê, e que estas formas representam estratégias diversificadas nas construções/des-construções/re-construções de identidades nos planos

individual e coletivo – conforme passamos a verificar nas interpretações dos posicionamentos dos atores a seguir.

3.4.1 – Jônatas Conceição da Silva

Nasceu no Engenho Velho de Brotas em 8 de dezembro de 1952. Desenvolve suas atividades político-culturais no bairro da Liberdade como um dos diretores do Ilê Aiyê. Filho de pais negros e pobres emigrados para Salvador, ele, Tertuliano Chaves da Silva, da cidade de Saubara – então distrito de Santo Amaro da Purificação – e ela, Maria Isabel da Silva, de Amargosa – cidade do sertão baiano.

Jônatas sempre estudou em escolas públicas. Graduou-se na UFBA e pós-graduou-se inicialmente na UNICAMP. Desde cedo entrou em contato com questões de discriminação sócio-racial, conforme ele mesmo declara: *“No ginásio e no colegial eu comecei a perceber as diferenças e as mudanças de comportamentos com colegas brancos. Foi quando começou a parecer em mim as primeiras timidez, as primeiras omissões, as primeiras atitudes de ficar isolado, ou ficar com as pessoas da mesma etnia, ou da minha mesma classe social – digamos assim.”* (Entrevista, 1997).

Aliás, ele mesmo, em outra parte do seu depoimento, declara que antes do ginásio e do colegial já estava atento para essas questões raciais: *“[...] eu observava muito isso por parte da minha mãe, de minhas tias, aquele racismo introjetado pelo mundo branco, a não-aceitação delas próprias em relação à população negra. Isto me marcou muito bem!”*. A construção de identidades, sejam elas **pessoal** ou **coletiva**, não se dá em processo unilateral, simplesmente de dentro para fora como uma explosão que espalha pelo ar, afetando o ambiente por inteiro. Ela resulta também e simultaneamente de tensas articulações dialéticas que interagem em experiências sociais, reproduzindo versões e posicionamentos de atores envolvidos nelas, e tudo isto ocorre dentro da rede de intersubjetividade – conforme já referenciado neste trabalho. A experiência na infância vivenciada por Jônatas no seio de sua família certamente colaborou para o desenvolvimento da timidez e do isolamento, alegados no depoimento anterior. O *“apriori cultural”* familiar é o mundo inicial que promove o contato do indivíduo com as regras que modelam as relações humanas na sociedade em que ele está inserido. É nesse ambiente cultural e educativo que a

pessoa aprende e se prepara para o relacionamento social, interagindo-se segundo suas regras e seus valores. Apreende-se aí as primeiras noções do certo e do errado e do que pode e não se pode fazer, é a porta de entrada do indivíduo para o mundo mais amplo, das experiências sociais. Jônatas deixa claro a possibilidade dessa realidade: “[...] *minha família marcadamente católica. Então tinha as proibições de freqüentar os Centros de Candomblé, os Terreiros que existiam no bairro – isso me marcou bastante [...]*”.

O africano foi arrancado do seu território, afastado da sua sociedade, sendo forçado a deixar para trás seus valores culturais e suas crenças religiosas. Os traficantes, ávidos por lucros, desenvolveram suas atividades de comércio humano sem se dar conta do potencial de criatividade cultural daquelas gentes submetidas aos seus jugos. Não tinham sequer noção de suas histórias ou, pelo menos, pouca importância davam a elas. O ponto nevrálgico que incomodava suas preocupações, era a expectativa da utilização da mão-de-obra escrava no Novo Mundo. Assim, o africano e suas descendências passaram a representar papéis desprezíveis nas relações sociais e peças indispensáveis na articulação do processo produtivo nas colônias. Dessa maneira o negro na África e na diáspora fora considerado pelas sociedades colonizadoras e escravocratas máquina vivente importante na produção e exploração colonial. Não recebeu atenção suficiente que lhes conferisse status de trabalhadores criativos inseridos no processo produtivo. Executava tarefas produtivas de todas as espécies, seguindo comandos de execução e sem ter a noção de consciência do que fazia. Tudo indica que não há nas produções intelectuais sobre o trabalho na nossa sociedade colonial, nenhuma referência ao escravo visto como trabalhador organizado e consciente do que fazia. Essa estratégia de alienação da consciência escrava atravessou a escravidão, entrou no período pós-escravista (com mudanças é claro) atingindo os afro-descendentes pelo menos até quase a primeira metade do século XX. O Sistema Educacional brasileiro, nestes quase 500 anos, foi preparado e adaptado para que os não-brancos tenham dificuldade de desenvolver consciências de suas potencialidades e das suas condições etno-raciais. É lógico que o Sistema Escolar agindo dessa maneira vai produzir/reproduzir pessoas sem consciência de cidadania e sem poder de reivindicação dos seus direitos. Então a pessoa se auto-rejeita e rejeita seus semelhantes por isso. Essa tem sido uma política bem articulada pelas elites

brasileiras para que o Brasil sempre estivesse espectros econômicos, onde uma minoria manda e dê-manda e tem toda a riqueza e maioria continue vivendo de migalhas. Contudo, mais cedo ou mais tarde os submetidos ao processo de alienação de suas próprias consciências quase sempre rompem com esse processo e posicionam-se na contramão da sua lógica. Jônatas se declara vitorioso nessa conquista, colocando-se conscientemente nesse aspecto: *Desde adolescente eu sempre me coloquei abertamente sem negar a minha condição étnica que é a de ser negro. [...] A partir da maturidade, dos vinte e poucos anos, já Universidade, parece, é que essa questão da consciência começa a madurecer. Ai vêm os estudos, vêm os confrontos, vêm as informações, vêm as viagens. Aparecem os Movimentos aparecem os Blocos. Mas, eu acho que vivendo na Bahia e tendo o mínimo contato com tudo isso, tendo contato com os grupos negros nos carnavais, fica muito difícil perder o referencial negro. Então, eu sempre me reconheci enquanto negro.*

O grande recurso da imitação do negro ao padrão de beleza branca sempre se tem representado como válvula de escape imposta pelas elites brasileiras como possibilidade de aceitação e ascensão social. Mesmo funcionando como faca de dois gumes: de um lado viabilizando o desenvolvimento do tão desejado “*embranqueamento*” a partir da adoção de hábitos e comportamentos brancos e de por outro nos disseminando próprios negros sentimentos de auto-rejeição e de repúdio ao outro assemelhado. Parecer com o branco foi uma atitude freqüentemente administrada pela população brasileira que soube camuflar tão bem o seu conteúdo ideológico de desprezo aos demais padrões culturais que não fossem europeus. Esse não foi um fenômeno ocorrido apenas no Brasil. Sabe-se que em outras partes do mundo onde se concentraram contingentes afro-descendentes – a exemplo da França – estas atitudes geraram protestos veementes. Aqui, entre nós, tudo indica que a sua freqüência teve um tom de mais intensidade. Os recursos para imitação se multiplicaram em mais alternativas: chapas e toucas para alisar e amaciar cabelos femininos e masculinos foram instrumentos de muita utilização até pouco tempo. Jônatas confessa também ter aderido a essa onda de aproximação no início da sua adolescência: *“[...] quando adolescente teve aquela onda de usar touca para o cabelo amaciar, essas coisas assim que, em hipótese alguma eu não via muito como sinal de embranquecimento. Via até como uma tentativa de me aproximar do padrão não-negro, mas nada disso interferiu muito na*

minha concepção do que é “ser negro”, da minha tomada de consciência da questão, isso desde a adolescência”.

No Brasil e particularmente na Bahia sempre foi difícil a visibilidade do fenômeno da segregação racial. Por conta da tão propalada “*democracia racial*”, defendida com veemência a partir dos anos 40, a aceitação da existência da discriminação racial e do desequilíbrio social entre negros e não-negros passou a ser rejeitada por grande parte da intelectualidade local, arraigando-se inclusive nas mentes dos próprios afro-descendentes, que sentem dificuldades de perceber as formas veladas de discriminação nos cotidianos das relações sociorraciais que vivenciam. O acesso a outros meios de informações pode possibilitar, como possibilitou a alguns, o rompimento com os estágios de alienação e letargia e levar o indivíduo a “*abrir os olhos*” e perceber, com maior clareza, as tramas do jogo do sistema e entrar num estágio de militância, correndo atrás do tempo perdido. A história dos afro-descendentes está cheia de exemplos dessa natureza. Com Jônatas também aconteceu assim: “*Hoje eu sou professor, me considero um educador e atuo em várias frentes educacionais: na Rádio Educadora da Bahia – uma estação estatal. Em termos de militância eu a exerço, mais efetivamente, no Projeto de extensão Pedagógica do Ilê Aiyê*”.

Para Jônatas Conceição, o avanço qualitativo da militância negra na Bahia e no Brasil de um modo geral está ganhando visibilidade, e mostra sinais positivos de mudanças relacionais entre negros e não-negros. O próprio Movimento Negro como um todo tem forçado muito a quebra gradativa das tensões que sempre foram abertas em nosso meio. As conquistas das militâncias negras têm se multiplicado em vários sentidos, sensibilizando os próprios afro-descendentes e congregando-os cada vez mais no sentido de entender as tramas do sistema. Nossos intelectuais negros estão se multiplicando, mesmo que inibidamente, com as mínimas possibilidades que estão sendo conquistadas para o acesso de afro-descendentes às universidades brasileiras, a partir de políticas públicas de ações afirmativas que têm interferido nas nossas questões étnicas. Os segmentos marginalizados da nossa população total estão despertando para isso. O próprio Jônatas revela sinais de otimismo nesse sentido: “*O que eu vejo é que, na parte dos oprimidos está havendo uma maior organização que vem crescendo e se tornando eficaz. Isso cria um*

confronto, cria a pressão. Não vejo, ainda, muita eficácia em organização tipo Igreja, que tem recursos para isso, para maior investimento para a melhoria das relações sociais e raciais ”

De fato, as camadas oprimidas e marginalizadas do nosso país estão se organizando e partindo para os confrontos, protestando e denunciando as injustiças sociais, dando visibilidade maior aos antigos problemas que já não podem mais manter suas formas veladas de existência. O próprio Ilê Aiyê no Curuzu, na Liberdade, instituição negra a que pertence (como um dos seus diretores) o nosso depoente é uma prova disso. Desde a sua criação, esse bloco carnavalesco vem levantando, efetivamente, as bandeiras das lutas contra o racismo e a discriminação soteropolitanas, quebrando privilégios e invadindo espaços públicos que antes eram, mesmo que não institucionalizadamente, negados aos negros pobres dessa cidade. A partir das manifestações culturais do Ilê em 1975 aqui em Salvador, os Movimentos Negros têm avançado muito nesse sentido, aliando-se, é claro, às ações de outros movimentos em nível nacional.

Os Movimentos Negros contemporâneos brasileiros, na verdade, são os principais responsáveis pela criação e pelo desenvolvimento de ações afirmativas contra as desigualdades sociorraciais a partir da década de 70. Mesmo porque as organizações negras anteriores a esse período foram obstaculadas e prejudicadas pelo golpe militar de 1964 que implantou e impôs o regime ditatorial entre nós. Durante esse amargo período da nossa História, cerceou-se o direito de expressão com o objetivo de denúncia e reivindicação da sociedade civil. Foi a partir dos anos 70 que as organizações sociais brasileiras reiniciaram suas articulações, ressurgindo o sindicalismo em São Paulo e em outras localidades do país. Em 1978, os Movimentos Negros – também em São Paulo – motivados pelo assassinato de um jovem negro, que foi acusado de ter roubado uma maçã numa feira, realizaram mobilizações espetaculares de protesto. Esse jovem foi espancado até a morte pela polícia. Nessa mesma ocasião, outros quatro jovens foram impedidos de entrar num clube de natação paulista de nome “*Clube de regata Tietê*”. Eles eram competidores e foram impedidos de entrar para concorrer. Essas manifestações de 1978 foram realizadas para denunciar e repudiar esses dois fatos.

Porém, muito antes das mobilizações de 1978 em São Paulo, aqui em Salvador, em 1974 como já se sabe, foi criada pelos negros da Liberdade a “*Associação Cultural Bloco carnavalesco Ilê Aiyê*”, como forma de participação e protesto nos carnavais. Esses negros não conseguiam sair no “*Filhos de Gandhi*” e em outras agremiações porque eram considerados “*pretos demais*”. Dessa forma, o Ilê Aiyê assumiu uma postura pioneira nas mobilizações, conquistando um espaço de afirmação sociorracial para esses negros que até aí estavam restritos às cordas de seguranças dos blocos das elites soteropolitanas.

No decorrer dos anos 80, passa-se a incrementar o movimento de mulheres negras como forma de complementação às reivindicações de Movimento Negro que, nas suas pautas, não contemplava as questões relativas à sua problemática. Além do que no próprio Movimento Feminista não se discutia ainda questões de raça. Assim, as mulheres negras começaram a se organizar, criando comissões e entrando na política através dos partidos. Já no final dos anos 80 começam a surgir organizações autônomas de mulheres negras. A primeira dessas organizações foi a denominada “*Gélédés*”¹⁰², em São Paulo, que nasce com o objetivo de levar a questão feminina negra para dentro das discussões dos movimentos sociais. De São Paulo, o Movimento Feminino Negro se espalha para outros Estados do Brasil.

Na nossa contemporaneidade histórica, é realmente visível o alcance significativo nas conquistas de direitos empreendidos pelos movimentos negros de um modo geral, e o bairro da Liberdade em Salvador/Bahia – só para atender ao interesse específico deste trabalho – vem mostrando sinais promissores neste sentido. As posturas e atitudes permeadas por inibições e recalques, antes manifestadas pelos moradores da comunidade, vêm cedendo lugar a um outro tipo de relação mais aberta e mais consciente de suas potencialidades. Percebe-se mais expressividade, mais espontaneidade e mais independência nas formas de sentir, pensar e agir de afro-descendentes residentes no bairro. Quase nem se ouve mais falar em recalque e não se constata mais – com a frequência de antes – a manifestação de imitação aos padrões brancos. Os afro-descendentes negros exibem-se garbosamente nos

¹⁰² O título *Gélédés* é uma homenagem às mulheres da sociedade yorubana (Nigéria) que, tradicionalmente, têm o poder de se revoltar contra qualquer ato de desprezo dos homens em relação às suas causas.

espaços públicos, ostentando suas belezas e seus padrões culturais de comportamento e lazer. A estética negra está desprezando significativamente os falsos sentidos de anormalidade e vergonha, estrategicamente explicitados nas antigas relações sociorraciais. Jônatas, mais uma vez, deixa extravasar sua capacidade de percepção consciente a esse respeito: *“[...] tem havido mudanças e isto, pra gente, é muito interessante. A própria população do bairro começa a rever conceitos, a buscar informações sobre suas culturas, suas etnias, sobre suas heranças. E tudo isso cria e aumenta a auto-estima”*. Prosseguindo o seu depoimento, ele complementa: *“[...] eu mesmo já atingir um estágio relacional em relação a isso que não me preocupa mais com isso. Eu sou um negro que tenho os traços visíveis da etnia negra e me relaciono muito bem com isso (...) Passou-se a época em que eu usava touca para amaciar o cabelo. Corte de cabelo pequeno ou baixo [...] tudo isso como tentativa de imitação ao padrão branco”*.

A demonstração de libertação étnica, colocada acima pelo depoente, expõe um elevado grau de autoconsciência em relação à aceitação das próprias condições raciais. O mais interessante é se constatar que felizmente esse grau de consciência não é só exclusividade de Jônatas. Assim como ele, milhares de outros negros residentes no bairro deixam-se revelar nessas posturas. O bairro, que no entendimento de Jônatas é um grande quilombo, é também originalmente um grande reduto de residentes negros pobres. E é colocada pelo discurso oficial do Ilê Aiyê a condição étnica negra como elemento de união e semelhança no plano de construção da identidade coletiva da agremiação. É uma posição definida pelo próprio bloco quando veta a acessibilidade de não-brancos no seu quadro social. No discurso oficial da instituição o bloco é só para pessoas de característica afro-centradas. É nesse sentido que a administração do bloco denominou a sua sede de *“senzala do barro preto”*.

O bairro notoriamente também é conhecido por *“bairro de negros”*. Essa é uma expressão praticamente aceita e usada por todos. O próprio Jônatas, que já demonstrou aqui a sua discordância em relação à denominação de *“senzala”*, concorda e até justifica a denominação de *“bairro negro”*: *“[...] acho que os mais de seus quatrocentos mil habitantes, na maioria negros, dão essa certeza. Quer dizer, você anda na Liberdade em diversas épocas do ano, você não vê nada*

culturalmente de branco. Pode até existir alguns espanhóis, portugueses com suas padarias, suas lanchonetes e tal, mas sem visibilidade. O que você vê de cheio é sempre negro. Um outro aspecto é a cultura, culturalmente é um bairro que é negro em todas as suas características. (...) o que mais vem à tona é a questão da produção cultural: a produção musical, a produção rítmica, a produção percussiva, as Associações, os Terreiros de Candomblé, os modos de vida associativa, tudo isso denotam as características de influência africana”.

Dá para perceber que a Liberdade é um bairro marcadamente negro. Basta uma simples visita à comunidade para que essa impressão se estampe na cara do visitante. Nisso, o depoente acima mostra a sua perspicácia de observador. Há também uma outra questão que caracteriza o bairro, peculiarizando-o dentre muitos outros da cidade. É o fato de o próprio bairro se tornar o bastante para seus moradores. Talvez pela sua origem de pobreza e pela distância que se encontrava do centro da cidade os moradores foram tomando providências e criando para o bairro condições de sobrevivência que, aos poucos, foram tornando-o auto-suficiente. As pessoas muito raramente saem dali para comprarem ou se divertirem. Só saem mesmo para irem à praia, fora disso, tudo é feito e produzido ali no bairro. Jônatas vê isso “[...] *como um sinal positivo de que o bairro é o bastante, cria muito laço comunitário*”. Tem criado, por algum tempo é claro, um outro lado não-positivo, que é a questão da falta de intercâmbio, e parece também que as agremiações criadas têm cuidado desse lado negativo. Mas o que dá para se observar de característica no bairro da Liberdade é basicamente isso: ali tem quase tudo que basta para aqueles moradores. É evidente que isso tudo é muito relativo se for pensar em educação e saúde, pois nestes aspectos o bairro não tem nada. Ali era para ter diversas faculdades ou pelo menos uma universidade.

Jônatas encerra o seu depoimento que, em parte, é também o discurso oficial do grupo, ressaltando a importância do Ilê Aiyê no seu trabalho de resgate dos valores afro-brasileiros e de conquista da dignidade dos afro-descendentes, colocando mais ênfases na trajetória construtiva da identidade coletiva do grupo, dizendo “*todo o nosso objetivo está voltado para isso. Todo o trabalho do Ilê Aiyê: o carnaval, a produção cultural, é para a inserção do negro em todos os setores, inclusive o Poder. É um trabalho cultural e político, nunca foi escondido isso*”.

3.4. 2 – “Tote” ou “Tulany”

Seu nome de registro civil é **Aristóteles Hermelino Guerra Filho**. Desde pequeno que os familiares o apelidaram de “Tote” ou “Totinho” e, a partir de 1988, com sua inserção no mundo artístico, ele mesmo adotou o pseudônimo de “Tulany” para diferenciar do nome do seu pai que é Aristóteles Hermelino Guerra, também apelidado de “Tote”. Na família o prenome nos separa e nos diferencia de nossos familiares. Em caso de homônimos, acrescenta-se ao nome do indivíduo a palavra “Filho”, “Junior” ou “Neto”. Com Tulany, a simples inclusão da palavra “Filho” não lhe foi suficiente para dirimir as confusões geradas entre pai e filho e, por isso, ele mesmo recorreu ao uso de um pseudônimo – é a isso que Ciampa (2001) denomina de: “... *articulação da diferença e da igualdade*” (p. 138). A palavra “Tulany”, segundo ele, pertence ao dialeto Nagô de origem francesa que significa “paz”. Ele nasceu no bairro da Liberdade em 1º de fevereiro de 1959. Seu pai, também nascido no bairro, na Avenida Candeias, deu-lhe o seu próprio nome. O Tote pai era de descendência integralmente africana, isto é, os bisavós dele eram da África, tendo sido escravos aqui no Brasil. A mãe de Tulany, Maria do Carmo Souza Guerra, carinhosamente chamada de “Carmem”, nasceu em Nazaré das Farinhas, era de descendência afro-índia e veio para Salvador para trabalhar como doméstica. Durante algum tempo, aqui em Salvador, Carmem conviveu com Dona Nicinha (esposa do mestre de capoeira Pastinha). Elas dividiram um quarto no Pelourinho. O casamento de Carmem com Tote a levou para o bairro da Liberdade, onde moram até hoje – que nas palavras de Tulany é o local onde se encontra instalado o “*Quartel General*” da família.

Em geral, o afro-descendente pobre não tem as mesmas oportunidades de encaminhamento, desde a sua infância, para as instituições especializadas em formação profissional. Os pais, além das suas condições financeiras precárias, ainda por cima se vêem rodados na manutenção necessária para a sobrevivência das suas proles, quase sempre numerosas. Sendo-lhes vedado o acesso ao aprendizado formal de uma profissão, só resta às crianças pobres afro-descendentes a chance da aprendizagem informal por observação e pela imitação aos lados dos seus pais. Esse tipo de trilha, seguida comumente pelas famílias modestas, já faz parte de um patrimônio histórico construído “*às duras penas*” por essa parte da população

brasileira carente e destituída de oportunidades oficiais no acesso ao aprendizado profissional. É aí que, ironicamente, o ditado popular *“filho de peixe, peixinho é”*, de origem medieval e já notoriamente desaprovado, encontra sua fonte ilusória de permanência: os pais, muitas vezes por uma questão de aproveitamento da mão-de-obra dos filhos nas suas atividades produtivas, os obrigam a acompanhá-los em seus trabalhos do dia-a-dia. E os filhos, por falta de alternativa de aprendizado, são levados pela curiosidade a observarem os pais nas suas atividades laborais, terminando por adquirirem suas habilidades profissionais. No caso de Tulany, essa realidade não foi diferente.

É ele mesmo quem a descreve com detalhe: *“Na realidade, o que me influenciou dentro da convivência que eu tive com os meus pais foi o espírito conservador deles. Mas, eu não comecei a desenvolver o trabalho que faço hoje a partir só do diálogo com eles. Contudo, percebendo o dia-a-dia, a forma de Carmem se vestir, de as vezes botar um lenço na cabeça... Como ela é de candomblé, é atuante. Ela participava de um Terreiro da falecida lalorishá Carminha, no Bairro da Liberdade, na rua 13 de Maio. Ela, como atuante, já me levava para as festas. Então, desde pequeno que eu já estava presente aos cultos. Eu via os torços que elas colocavam na cabeça, via também algumas pessoas de cabelos trançados e isso me despertou a curiosidade para isso: pelo lado de Carmem, minha mãe e pela vivência no Terreiro. E no dia-a-dia, em casa, ela botava aquele meu pai, era mais pelo lado profissional. Eu via o trabalho dele e aí eu ficava impressionado, simplesmente eu achava bonito e queria saber um pouco mais. E como eu trabalhei um pouco com ele nessa linha, trabalhando com madeira, eu fui trabalhar também com trançado de palhinhas em cadeiras. Aí eu fui me interessando, cada coisa era um trançado, uma forma de trabalhar. Mas, como eu vivi um tempo em um orfanato, na OAF, no Bairro da Liberdade - no Queimadinho, com a falecida Dra. Dalva, então ali foi mais um referencial para mim, de ver no dia-a-dia das crianças internas (era um colégio de internato e externato). Eu vendo assim muitas crianças com roupas danificadas, e eu tinha uma mania de pegar um pano e trabalhar no corpo, amarrar de qualquer jeito, aí iniciei a desenvolver essa arte. Essa influência partiu daí: de Carmem, pela parte da ceita e de Tota, com a sua profissão. E no Orfanato, dando jeitinho nas roupinhas das crianças”*.

Aos 16 anos de idade, Tulany foi trabalhar no Pelourinho, antigo e temporário espaço de morada de sua mãe “Carmem”. Ali, ele trabalhou inicialmente como ajudante de vidraceiro e lá continuou como artista plástico. Sua mãe fez-lhe aprender a amar aquele local, passando até a se incomodar com as discriminações que se faziam de lá: *“As pessoas tinham até medo ir no Pelourinho. Mas, só que o Pelourinho tinha uma história de resistência. Igual à Liberdade. Só que na Liberdade tinha a efervescência e no Pelourinho, foi ali que começou tudo”*.

“Ser negro”, morar no bairro da Liberdade e trabalhar no Pelourinho pesou muito na vida de Tulany. Aliás, esses requisitos não só atrapalharam a sua vida como também as de milhares de pessoas residentes em bairros periféricos, trabalhadoras em “áreas de riscos” e prostituição, e para completar serem afro-descendentes negras. O contato de Tulany com a dura realidade da discriminação sociorracial deu-se logo cedo: *“Olha, existia muita discriminação. No período em que passei no orfanato e dali fui para o Duque de Caxias, existia muita discriminação. A partir dos meus 14 anos foi que eu comecei a vivenciar experiências e a ter mais compreensão e amplitude das coisas sobre o negro. Nessa época foi que eu comecei a estudar e a ter uma relação mais profunda com a arte. Foi quando foi colocar a disciplina Artes Plásticas no currículo escolar.”*.

A efervescência da Liberdade a que Tulany se referiu anteriormente tem realmente o seu fundo de verdade e merece um destaque nesse momento. A década de 70 para aquele bairro tem especial significação em termos de ebulição cultural negra. Foi exatamente em 1970 que no Colégio Estadual Duque de Caxias surgiu o grupo folclórico “Exaltação à Bahia”, tendo a professora **Neide Aquino** como responsável e o professor King como coreógrafo. Aliás, King parece ter sido o primeiro professor negro de dança negra na Bahia. Esse grupo atingiu um espetacular sucesso de público com apresentações fora da Bahia e até no exterior, revelando nomes como Eulálio Pita, Dagoberto, Zequinha, Toinho, Zé Carlos, José Américo, Geovana Lukine, etc. Então, esse pessoal foi que começou o grupo folclórico do Duque de Caxias. A Liberdade sempre foi um pólo muito forte de influência na cultura negra em Salvador. Antes do Ilê Aiyê, esses movimentos já existiam no bairro com a “Zorra”, com o “Ritmo da Liberdade” e com outras escolas de samba, afoxés e ternos. O Ilê Aiyê parece se distinguir dessas agremiações porque deu o início decisivo de uma

nova era na determinação de conquistas de espaços e uma postura mais agressiva no combate ao racismo. O surgimento do Ilê significou um avanço considerável nessas questões, trazendo para o palco das discussões a estética negra. Tulany que vivenciou todo esse momento deixa clara a sua convicção: *“[...] as pessoas acham hoje que a efervescência cultural é só no Pelourinho – onde começou tudo. O fato é que quem mudou tudo isso foi o Bairro da Liberdade que é hoje tido como o maior bairro de negros da América Latina. Aquela população, desde os tempos da Estrada das Boiadas que tem uma grande influência dos primeiros afoxés.”*

Então, com todos esses referenciais, a Liberdade continuou cada dia mais a se inserir nessa problemática, e lá passou a ser um pólo importante da moda negra. Tulany, mais uma vez, deixa escapar toda a sua indignação ao lembrar das críticas que ele também recebia naquele momento histórico: *“Quando era lançada uma moda negra nos Estados Unidos ou na África, nós já passávamos a usar constantemente roupas com cores berrantes e tudo. Só que a sociedade, em si, não aceitava porque dizia que negro não podia vestir porque ficava feio. Não podia usar batom vermelho e roupas de estampas berrantes, assim os negros se ressentiam mais. Eu mesmo trabalhei em agência bancária e uma das imposições era não poder ter cabelos grandes. Tinha de cortar os cabelos. As meninas não podiam estar de cabelos trançados, tinham que frisar os cabelos. Colocavam um padrão pra gente em nome da ‘boa apresentação’.”*

As empresas resistiam em aceitar como trabalhadores as pessoas negras de cabelos trançados, de turbantes ou lenço na cabeça. Nesse sentido, as represálias para os negros da Liberdade eram freqüentes porque essa era a forma despojada das pessoas mais conscientes de lá se vestirem e se apresentarem nos outros bairros talvez como provocação mesmo. Em resposta a isso recebia perseguição. Atente-se para o que diz Tulany: *“O pessoal que tivesse no grupo sem carteira, sem nada, era preso. Mas, o pessoal da Liberdade já estava colocando uma conscientização em prática, mesmo que de uma forma inconsciente, mas o pessoal já se colocava em termos de saber se vestir, de estar com seu cabelo grande, de não deixar se abater com qualquer coisa.”*

Na revolução estética, desencadeada pelo pessoal do Ilê Aiyê, a expressão “o negro é lindo” passou a ser a frase de ordem que era ecoada pelo grupo nos quatro cantos da cidade e por todos os lugares em que passava. O pessoal começou a se sentir mais gente – porque diziam que negro fedia – a se organizar, a se vestir mais e também a se preocupar com as suas vestes e com o seu visual. Tudo isso contribuiu para quebrar do o sentido de negatividade. A verdade é que depois do Ilê começou a explosão de vários outros blocos afros, de vários afoxés e blocos de percussão. Isso começou a motivar mais as pessoas a mudarem. Referindo-se a essa onda de mudanças, Tulany aproveita para se inserir nesse processo criativo: “[...] eu comecei a ver mais essa questão da estética. Porque, a maioria das pessoas tinha o tecido mas não tinha o recurso para poder mandar costurar a roupa. E daí, eu sabia o modelo de cabeça, mas, eu não sabia passar para o papel. Então eu pegava o pano e começava a amarrar no corpo das meninas do grupo. E aí eu comecei a descobrir que eu tinha talento pra poder mostrar o outro lado, e também comecei a conscientizar que as meninas poderiam estar bonitas com uma saia do mesmo modelo norte-americano, mesmo que fosse de um tecido barato brasileiro, utilizando de várias formas. Eu vi que o cabelo afro é uma tradição herdada dos ancestrais, de geração para geração. E daí, a gente começou a quebrar a negatividade e o pessoal começou a trançar os cabelos, começou a se assumir. Então, a parte estética da conscientização foi o ponto chave para que se deslanchasse esse aspecto do vestir-se e do pentear-se”.

A questão estética foi o viés que se transformou em elemento novo no movimento de resgate da dignidade e dos valores culturais afro-descendentes a partir dos anos 70 do século XX. Tulany não esteve fora desse momento histórico de criação e reinvenção do conteúdo da beleza negra. Em 1988, ele integrou-se ao grupo que promoveu a “I Amostra de Penteados Afro-baianos” com a abertura de sua empresa intitulada “Tulany Confecções em geral”. A partir da amostra, o hábito de “arrumar” ou “trançar” os cabelos deixou de ser apenas uma prática de negros nos desfiles carnavalescos dos seus blocos para integrar o cotidiano dessas pessoas, se transformando também em opção de revelação e afirmação da beleza negra e da auto-estima afro-descendente baiana.

No auge desses acontecimentos, lançou-se também a idéia de, a cada ano, se promover um “*Encontro de Trançadeiras*” – o próprio Tulany fala desse projeto que infelizmente não teve continuidade: “[...] *mas, o projeto do encontro não teve andamento porque foi patrocinado por um setor público. Então, eu comecei a fazer pesquisas e a participar das festas populares – embora eu não bebesse e nem fumasse, mas em tudo que é festa o artista tem que estar -. Então, no meu Centro de Pesquisas eu me aproximava das meninas, falava com elas, comecei a chamá-las e a bater papo e, assim, comecei a fazer um núcleo que recebeu a denominação de ‘Novas Raízes’. Dois anos depois (1988), troquei o nome núcleo para ‘Omidudu Artes’ que significa “Água Negra” (Omi, é água e Dudu, quer dizer negra).*

O Omidudu é um grupo artístico porque tem vários segmentos da arte – são 13 categorias dentro dele. Por isso, ele é hoje considerado um núcleo de resgate da auto-estima da estética afro-brasileira, no qual o depoente é coordenador de aproximadamente 60 pessoas. Esse grupo, segundo o seu criador, teve como membro na sua fundação Dirlene Porto – que começou como dançarina e hoje é trançadeira; Jane Ferreira – é trançadeira; Jandira Pereira – também é trançadeira; Rosemary – é dançarina; Jairo Laranjeira – dançarino. A partir daí, várias pessoas entraram no grupo, como Agnaldo Fonseca e Ailtom Dora Dias, entre outros. Afirma Tulany que todos começaram no grupo e estão até hoje.

O sucesso absoluto do Ilê Aiyê conseguiu encobrir, de certo modo, a importância e as contribuições dos grupos que surgiram na sua refrega. É evidente que o movimento cresceu assustadoramente, e foi de grande importância a presença do Ilê, mas não só existe ele, como também muitos outros movimentos levantando a bandeira da cultura negra. Cada uma dessas instituições teve e tem um papel importante, cada uma dentro da sua linguagem.

O próprio Tulany, que foi também participante do Ilê Aiyê, faz uma análise bem lúcida e equilibrada das contribuições desses movimentos e das razões do sucesso do Ilê: “*Eu não participei, diretamente, como diretor do Ilê. Participei indiretamente desfilando. O pessoal de antes de 1974, é desse movimento que já existia como a ‘Frente Negra’ que foi o primeiro partido político da década de 1930 – na verdade mesmo os movimentos dos negros começaram desde quando chegou a escravidão*

no Brasil. Mas, a partir de 1974, houve uma certa conscientização, um certo crescimento legando alguns líderes. Poderia citar alguns nomes que, para mim, são interessantes: Zulu, Vovô, Apolônio, Helino de Almeida... Quer dizer, tem uma série de pessoas que contribuíram muito. Posso até estar cometendo uma injustiça aqui porque são muitos líderes, apenas coloquei os que me vieram à cabeça imediatamente. Mas, existe vários outros como João Jorge e Kátia Melo. Essas pessoas que vieram de baixo com “Prego” que foi o que começou o grande movimento de percussão. Tem uma infinidade de pessoas e de entidades que contribuíram. Com isso, houve um crescimento porque o pessoal deixou só o discurso e começou a trabalhar mais na questão da Educação. O pessoal começou a ter uma conscientização maior. Hoje, decerto que nós não avançamos muito, mas, tem alguns líderes que foram para a Universidade. Existe um grupo maravilhoso que a Instituição Cooperativa Steve Biko que se preocupa com o vestibular para que os negros entrem na Universidade. Tem o Male que é um grupo de 1979, mas que vem fazendo um trabalho na área de Itapoá e na Grande Salvador. É um trabalho de conscientização incrível. Esses líderes agora, caminham por uma trilha não de discurso, mas de um trabalho prático de Educação. Um trabalho que faz com que o indivíduo, na sua comunidade, saiba que ele é um cidadão. Que ele tenha a auto-estima positiva[...]”

É certo que os movimentos negro,s a partir de 1970, têm avançado muito na articulação, não só em Salvador como também em todo o Brasil e fora dele. O Omidudu, dentro do aspecto estético, vem fazendo um trabalho superimportante de resgate da auto-estima estética. Mais uma vez, Tulany fala sobre as atividades do grupo que ele mesmo criou: “[...] nós temos ciclos de palestras nas Universidades, porque sentimos que as Universidades só utilizam a comunidade como campo de pesquisa, portanto, nós passamos a ir às Universidades para fazer palestras sobre a questão do movimento negro e cultural, não só aquela coisa da cor, da separação em si, mas de forma ampla, trazendo os brancos também para essa discussão. Porque, no momento em que só cuidamos do lado negro, deixando o branco de fora, estamos discriminando também. O nosso caso não é esse, o nosso caso é a cidadania e, com isso, começamos a interferindo nas Universidades, participando de palestras, de debates e tudo o mais. O Omidudu começou a fazer oficinas interessantes nas comunidades, buscando referenciais, pessoas que trançam os

cabelos e começam a dar cursos, ampliando o quadro, fazendo um levantamento do histórico sobre o penteado, sobre os turbantes. E nisso, a gente começou a entrar nas escolas”.

O trabalho da mídia, divulgando com mais intensidade determinados movimentos, contribuiu muito para que as atenções públicas se concentrassem naquelas agremiações mais comentadas, ao tempo em que as consideradas “*agremiações menores*” eram perdidas de vistas, relegadas a um relativo anonimato. Com isso, não se pretende insinuar que as instituições mais divulgadas não são talentosas ou são destituídas de inovações ou criatividade. Ao contrário, são associações dirigidas por lideranças inteligentes, que estão trazendo para as discussões atuais questões palpitantes e de cunho social da mais elevada importância. O que se pretende esclarecer aqui é que, realmente, a mídia tem o poder de fazer avançar ou recuar qualquer movimento social, desde quando nele sinta qualquer interesse. O que se percebe é que, no rank das ações comunitárias expostas pela mídia na Bahia, os Movimentos Negros, como os do Olodum, do Ara Ketu, do Ilê Aiyê, do Muzenza, do Filhos de Gandhi, etc., ganharam mais visibilidade, enquanto outros perderam essa visibilidade social. Por outro lado, essas entidades “menores”, que não são contempladas pela mídia, trabalham dentro de um “silêncio popular” nos quetos, nas favelas e em todos os cantos onde as pessoas negras são massacradas, e lá não precisa só de grandes projetos, mas também de pequenos projetos embrionários que podem resultar em projetos grandes. Tulany, referindo-se ao trabalho pouco conhecido do grupo que criou, assinala: “[...] *o trabalho do Omidudu, com respaldo de outras entidades (a gente não surgiu só por surgir) vai em frente. É um trabalho de experiências, porque eu já passei por vários grupos negros como o Ilê Aiyê, o Muzenza, Os Estudantes, o Yarôgum, o Olorum Baba Mi. Já passei por várias entidades e isso fez com que somássemos essa coisa pra poder construir o grupo.*”

O bairro da Liberdade, efetivamente, deu o pontapé inicial no movimento negro de denúncias e protestos nos carnavais de Salvador. É claro que as manifestações de revolta e de inconformismo, em relação às discriminações sociorraciais, que atingiam africanos e seus descendentes, já eram fatos presentes na história da cidade como um todo. Os casos de suicídios, assassinatos de feitores e fugas já são bem

conhecidos entre nós. Entretanto, é bom ressaltar que a iniciativa do Ilê Aiyê não está e não pode ser concebida como desvinculada dessa herança anterior. Na verdade, nos anos 70, já se havia instalado um clima suficiente para uma explosão de protestos que já caracterizava como insuportável a continuidade da situação até então existente. O Ilê apenas aproveitou o momento certo para se manifestar. Além do que, sem o surgimento de outras entidades que seguiram ao Ilê, talvez os resultados advindos destes movimentos não fossem os mesmos. É fácil entender que os resultados produzidos até aqui representam a somatória de todas as manifestações realizadas. Cada movimento tem a sua linha de trabalho. Cada um deles tem suas peculiaridades. Claro que as entidades mais novas se basearam, inicialmente, no modelo do Ilê Aiyê, mas depois, pelas próprias necessidades, cada uma delas foi tomando seu rumo. E isso foi bom porque houve avanços. Há quem diga que o Ara ketu perdeu seu referencial assim como o Olodum. Ma, é melhor se pensar que essas entidades tomaram seus rumos diferenciando-se do passo inicial. Tulany, referindo-se aos papéis dos blocos afros nos movimentos culturais negros, assim se expressou: *[...] eu creio que cada um deles tem o seu papel. O Ilê tem o papel de explodir o Bairro da Liberdade. O Olodun, sabiamente, começou a trabalhar de uma forma organizada, como empresa, a ver o negro não só como um instrumento, mas também como empresário, apostando em muitos fatores, começando a divulgar o Pelourinho, passou a trazer esse centro todo para cá. O Araketu, diante da necessidade, começou a explodir de um outro lado, de uma outra forma de captar. Mas, queiram ou não, eu considero todas essas entidades promotoras de movimentos importantes. O Male de Balê, por exemplo, começou um trabalho de base com o seu pessoal, em 1997. Achou que não deveria mais sair no carnaval, preferiu não ter mais prejuízo e por não poder mais brigar com a máquina da publicidade, que só privilegia os Blocos de Trio e não a cultura em si (...) Também o caso do Muzenza, com sua explosão de Reggae, a difundir o rastafarismo, a difundir Bob Marley. Então, cada um procurou a sua linha de trabalho porque já tem o seu referencial [...]*”.

A utilização da estética como meio de elevação da auto-estima e de afirmação social não se restringiu apenas aos propósitos do bloco Ilê Aiyê. As demais entidades que foram criadas também incorporaram, por sua vez, a mesma preocupação: investiram maciçamente nas belezas das suas indumentárias. Os efeitos dessas mudanças

vêm sendo promissores, mas não tão avançados como se espera. No auge dos movimentos, começou uma grande explosão: as pessoas negras assumindo mesmo a proposta, deixando de usar a “*chapinha*” nos cabelos, vestindo suas roupas estampadas e folgadas. Rompendo com os padrões que lhes eram impostos se conscientizando. Mas, como é o sistema capitalista que dita as regras do jogo, nem todos os negros (apenas uma pequena parcela deles puderam continuar) tiveram recursos financeiros para se inserirem nesse mercado de consumo. O resultado disso é que a grande maioria dos afro-descendentes pobres continuaram à margem dessas inovações: os tecidos e a química para os cabelos por serem caros passaram a representar os principais obstáculos na expansão desses comportamentos. Mesmo assim, Tulany faz uma análise otimista em relação aos avanços ocorridos: *“Olha, eu vejo um avanço, porque a cada núcleo que nós criamos, a cada participação nossa, vemos hoje que a gente está conseguindo, cada uma pessoa que a gente consegue trazer para o grupo ou levar uma mensagem, ou chegar em uma Universidade, ou pra gente fazer uma palestra pra 100 pessoas ouvintes e uma dela se conscientizar, a gente está dando um bom passo. Eu não vejo com desânimo isso não. Pra mim, a coisa está muito boa, a gente está conseguindo alcançar várias metas dentro do nosso programa. Nós sabemos que não vai ser fácil. Desde quando a gente está lutando contra um sistema capitalista, dentro de um sistema de comunicação selvagem no qual se nega a todas as pessoas o que ocorre de fato no que diz respeito a trabalhos que são feitos com seriedade? A TV não vai dar um tempo para nós colocarmos nossas idéias, colocar um trabalho educativo dessa forma. Mas a gente vai às comunidades, nós estamos vendo o interesse de algumas pessoas e, a gente ta ai. Ta indo aos shoppings, a outras cidades e a outros Estados. E temos certeza de que o nosso papel estamos cumprindo e vamos conseguir”*.

A análise de Tulany é otimista, mas também é equilibrada e representa uma síntese bem elaborada de uma circunstância histórica na qual os afro-descendentes pobres, que sempre estiveram à margem do seu sistema, destituídos do direito de usufruir das boas oportunidades que são oferecidas, começam a conquistar espaços mais amplos dentro da sociedade. Por mais modestas que sejam essas conquistas, realmente representam grandes coisas - quando se compara com os grandes

esforços empreendidos e as dificuldades que são colocadas. O ditado popular já vaticina: “*devagar se vai ao longe!*”.

Tulany, por ser uma pessoa totalmente envolvida nos movimentos negros de Salvador, deixa transparecer, durante seus depoimentos nesta pesquisa, uma percepção geral das condições de discriminação sociorracial na cidade, assim como das relações interpessoais dos indivíduos nos seus grupos de origens e dos grupos entre si. Entende que um dos problemas cruciais que emperra o avanço dos resultados obtidos pelos grupos de culturas negras é, justamente, a falta de um apoio mais efetivo por parte dos poderes públicos e, mesmo os poucos grupos que são contemplados por esses poderes, parecem não estarem preocupados com a relação de cooperatividade com os denominados “*grupos menores*”. Vê, e aponta como posicionamento geral entre militantes intelectuais negros visando a superação das questões que obstaculam um avanço mais significativo dos resultados obtidos até aqui, a realização de um mutirão de solidariedade entre lideranças negras - pensando nos movimentos negros e não em grupo isoladamente, no sentido, segundo ele próprio, de: “[...] *falar mais dos movimentos em geral, divulgar seus trabalhos, ressaltar suas importâncias esclarecendo as realidades adversas que inibem seus resultados*”.

3.4.3 – Professora Aidil

Nascida em 24 de fevereiro de 1960, no bairro da Liberdade. Seu nome completo é **Aidil Moreira de Jesus**. Seus pais são de Cachoeira do Paraguassu. Ele, Félix de Jesus, nascido em 1920 e, ela Petronilia Moreira da Silva. Ambos vieram para Salvador em tempos diferentes. Em Cachoeira eles pertenciam a um quilombo onde moravam seus pais, seus irmãos e seus tios. Em Salvador, foram morar na Estrada da Liberdade.

A professora Aidil nasceu no bairro, mas depois seus pais a levaram para a Fazenda Grande e, logo depois, voltaram definitivamente a morar na Liberdade. Sobre suas lembranças do bairro, quando ainda era criança, ela recorda: “[...] *ainda alcancei casa de quintal e roças. Eu brinquei muito em quintal [...]*”. Sobre o seu primeiro

ambiente escolar, Aidil faz um relato onde identifica o seu primeiro contato com a discriminação racial: *“Estudei primeiro numa escola lá no Bom Juá, no Retiro. Era uma Escola Comunitária que tinha lá. Eu brigava muito, era muito traquina, era muito danada. Um dia uma confusão na sala de aula eu e mais algumas colegas derrubamos o armário que guardava material de aula. Como apenas eu era a única negra entre os colegas, a professora achou que foi apenas eu quem derrubou o armário e eu fui punida sozinha – foi a minha primeira experiência de discriminação ainda muito pequena, entre 8 a 9 anos de idade. A professora obrigou a minha mãe pagar o armário e, minha mãe que não gostava de confusão, pagou e deixou pra lá. Aquilo me deixou muito sentida, porque, além do mais, eu fiquei impossibilitada de estudar. Eu queria estudar mas a professora não me deixava entrar na sala. Eu ficava em pé na porta da sala, mas ela não permitia a minha entrada [...]”*

A condição de “ser negro”, na nossa sociedade, tem sido considerada como uma marca registrada de propensão à desordem e arruaças. A imagem do negro sempre foi relacionada com sujeira e negatividade. É muito comum se ouvir frases populares como essa: *“negro, quando não suja na entrada, suja na saída”*. Numa sala de aula onde o acesso era privilégio de não-negros, com raras exceções de negros, a expectativa das ocorrências de brigas e confusões recaía sobre supostas autorias daqueles que eram considerados *“peixes fora d’água”* e, assim, nem precisavam de esforços de apuração das peraltices, já que existiam os *“bodes expiatórios”*, afro-descendentes negros, para receberem as acusações. Aidil não foi a única criança a receber acusação e a sofrer punições sozinha, como a um “cordeirinho” que é imolado pelos pecados dos outros. Milhares de criancinhas negras, e até mesmo adultos, ainda hoje são colocados nos patíbulos, em holocaustos, muitas vezes por alegados equívocos, pagando pelas culpas de outros não concebidos como capazes de praticarem erros ou atrocidades. A decepção da depoente reflete as inúmeras decepções que se multiplicam no dia-a-dia do negro. Além da humilhação de ser acusada sozinha, ainda foi impedida de adentrar pela sala de aula e desfrutar do convívio dos colegas – se a sala de aula não era para ela, portanto, não haveria de fazer falta à sua presença. Contudo, a perseverança e a ansiedade por vitórias animam aqueles que sentem a necessidade de multiplicar esforços, superando barreiras financeiras e preconceituosas e enfrentando humilhações e adversidades. Aidil parece estar inserida nesse grupo de crianças perseverantes, pois, não se

deixou abater pelas dificuldades, prosseguiu com coragem sua caminhada nos seus estudos: “[...] aí meu pai me colocou numa outra escola na Rua do Céu, aqui na Liberdade. Interessante que lá na escola do Bom Juá eu cursava o 1º Ano/A e quando eu cheguei na escola da Rua do Céu viram que eu era mais adiantada e me colocaram no 2º Ano. Nessa época, eu vinha, todos os dias, a pé da Fazenda Grande até a Liberdade. Depois voltei a estudar no Bom Juá através de uma amiga de meus pais, era religiosa e conseguiu uma vaga pra mim em outra escola comunitária, para que eu estudasse mais perto e acabasse com aquele sofrimento. Nessa escola eu tirei a minha 4ª Série”.

A discriminação racial é muito freqüente nas convivências sociais entre crianças, adolescentes e adultos em todos os setores da vida. Entretanto, é no ambiente escolar que essa realidade se revela como comportamento de maior efeito negativo no desenvolvimento relacional entre seres. Na criança, os efeitos maléficos desses tipos de tratamentos duram um pouco mais para serem processados e entendidos.

No caso da criança Aidil, esse retardamento aconteceu e, enquanto isso, ela levou um bom tempo sem entender os verdadeiros sentidos discriminativos daquela experiência que viveu na escola: “Eu, na verdade ainda não sabia mesmo o que era discriminação racial, mas fiquei muito sentida com aquilo. Achava que aquilo tudo era porque eu era preta. Só sei que tomei ódio da professora. Eu ainda não sabia o que era preconceito racial. Na minha família não se discutia isso. As pessoas eram negras e brancas e não se discutia o que era “ser negra” e nem “ser branca”. As brincadeiras entre coleginhas, em relação a isso, não dava em nada. E eram muitas as brincadeiras. Alguns colegas me chamavam de ‘Vanderléia’. Veja, Vanderléia é loura – aquela da Jovem Guarda – e eu sou negra. Hoje eu imagino aquela gozação. Outros colegas me chamavam de “nega preta”. Isso tudo me incomodava, eu me sentia ofendida. Mas, eu não tinha, ainda, consciência do que isso tudo representava em termos de discriminação racial. Eu tive um professor, na 6ª Série, que dizia assim pra mim: ‘Eu não gosto de você. Não gosto da sua cor’ e ele era afro-descendente também, só que de pele mais clara. Ele me discriminava muito. Me colocava pra sentar no fundo da sala. Chegou até a mim reprovar de ano. Mas, a minha mãe não tomava providências e dizia: ‘não vou passar vergonha na porta da escola, não’. A Diretora da escola até que mandou chamar minha mãe para

conversar sobre a reprovação – a diretor ficou contra ao professor – mas minha mãe não compareceu à escola. Perdi de ano”.

Para FERREIRA (2000, p. 70), “[...] é muito comum o afro-descendente absorver e se submeter às crenças e valores da cultura dominante, inclusive à noção sintetizada nas idéias do ‘branco ser certo’ e o ‘negro ser errado’[...]”. A internalização dessas concepções se dá, em muitos casos, de maneira inconsciente, e a escola, com suas práticas e seus materiais didáticos, contribui significativamente para que as crianças assimilem e acreditem em tais concepções. Só depois de experiências repetidas é que a mente vai abrindo para o entendimento da realidade. Aí então, é decepção e a revolta que, sob o impacto das frustrações, muitas vezes podem levar o afro-descendente negro ao estágio de militância, partindo para o enfrentamento relacional frente à discriminação racial.

A professora Aidil assevera que as brincadeiras das coleginhas, apelando para sua cor, a incomodava muito, porém, seus sentidos de discriminação racial ainda não lhe eram perceptivos. Havia, como ainda se tentam manter, uma espécie de camuflagem que escondia a verdadeira face da depreciação, sob o pretexto de que tudo não passava de meras brincadeiras. Nesse sentido, as “pilhérias” eram toleradas e, em muitos casos, aceitas. A imitação ao branco também era vista e praticada como necessidade de se apresentar uma “*boa aparência*”, escondendo, estrategicamente, a pretensão ideológica do predomínio do padrão branco nas nossas relações sociorraciais. Aidil, no seu depoimento, deixa claro isso: “[...] *conscientemente eu nunca imitei ao branco. Naquela época, todo mundo usava os cabelos espichados. Eu fiz aquilo porque era o caminho de todos os negros. Hoje é outra coisa, existem outros recursos e opções e ninguém critica. Já naquela época, se o negro apelasse demais na imitação ao branco era muito criticado. Tinha pessoa até que puxava peruca da cabeça de outra pessoa para mostrar que o cabelo não era dela, para desmascarar a pessoa [...].*”

Nas palavras acima proferidas por Aidil, dá para se perceber as armadilhas que existem em certas concepções, e é preciso que se esteja atento para nelas não cair. Nas ideologias há sempre uma tendência ao encobrimento, à aparência, ao velamento, à dissimulação. São perigos que surgem nas relações sociais podendo

afetar a construção identitária. Acreditar na idéia de que o padrão branco é o naturalmente certo é, por contraposição, legitimar o negro como ilegítimo e deformado.

A proposta estética do Bloco Ilê Aiyê, como Jônatas diz em seu depoimento, surgiu num momento já esperado por muitos afro-descendentes negros. São essas as suas palavras: “[...] *tanto assim que o Ilê Aiyê não se basto [...]*”. Tanto isso é uma realidade, que, logo após às primeiras manifestações do Ilê Aiyê, desencadeou-se uma explosão de novos grupos, sendo criados seguindo a mesma linha estética do Ilê. A professora Aidil conta que não foi muita novidade, para ela, aquela nova concepção de estética e beleza, uma vez que, desde adolescente, produzir-se bem era uma das suas preocupações: *“Eu sempre gostei de andar bem vestida com uma roupa, cabelo arrumado [...]. Eu sempre gostei de andar assim. Desde mocinha que sempre fui vaidosa. Tinha gente que me criticava por isso. Até hoje ainda encontro gente assim que reparam certas combinações que faço no meu vestuário – acham que sou muito preta e não dá certo. Mas eu não ligo não. Faço minhas combinações, me visto e vou a qualquer lugar que desejo, não tenho vergonha. Eu tenho colegas de infância da minha cor que, até hoje, são envergonhadas, não gostam de se apresentar em público, em festas – tinham e têm vergonha. Elas têm medo de críticas. Eu não, nunca tive isso. No outro dia, aqui na escola, uma aluna minha me disse assim: ‘professora, pra que a senhora usa batom vermelho? Ele não cai bem pra sua cor’. Sabe o que eu disse pra ela? Eu disse o seguinte: ‘minha filha, sabe porque eu uso batom vermelho? Porque eu gosto, me sinto bem, é por isso que uso batom vermelho’. Quando eu ia à praia e tirava a roupa na praia, os rapazes ficavam me olhando com insistência. Eu me lembro de um dia que uma mulher branca até brigou com o esposo porque ele estava olhando para mim – eu tinha o corpo bonito e não sabia [...]*!

O Ilê Aiyê surgiu na experiência de Aidil como uma alternativa de comportamento e filosofia de vida há muito tempo perseguida por ela. Suas insistências em seguir suas escolhas desde “*mocinha*”, em assumir os valores que considerava importantes sem se deixar abater pelas críticas de outras pessoas, demonstram sua perspicácia e maturidade em optar, conscientemente, por aquilo que aceita. Sabe-se que as identidades são construídas e re-construídas na rede de intersubjetividade, contudo,

é também por aí que elas próprias se distinguem, criando contornos de personalidades e apresentando-se próprias e perceptíveis. Aidil revelou, com clareza, os valores nos quais acreditava, mostrou-se capaz de dizer sim por si mesma. Pois, como afirma Habermas (2002, p. 187), “[...] a individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente”. A professora em questão construiu experiências intensas dentro dos movimentos negros até chegar ao Ilê: *“Eu já participei de muitas coisas: teatro, dança [...] Já fiz muitas viagens em grupos. Fui pra o Ilê em 1980. Cheguei a ir à Serra da Barriga, no Quilombo dos Palmares, pela primeira vez com o Orumilá – bloco que participei antes de ir para o Ilê. Fui para o Ilê por caso, por convite de Arani Santana. Foi quando se deu a briga de Vovô e Apolônio. Como eu já participava de grupo de dança, Arani me convidou para participar da escolha da rainha do Ilê. Mas, eu só fui no sentido de compor número, para dar a impressão de que tinha muitas concorrentes. Foi aí que me escolheram, contrariando as preferências dos diretores do bloco, isso foi em 1981. Aí, na terceira viagem à Serra da Barriga eu já fui com o bloco ao Rio de Janeiro e aí por diante”*.

Conforme ela mesma diz, Aidil chegou ao Ilê Aiyê por convite de uma das diretoras do bloco, ainda no início da sua existência. Sendo ela uma pessoa já envolvida em outras agremiações e tendo habilidades em danças afros, o grupo viu conveniência em convidá-la a participar. Isso aconteceu num momento em que a instituição estava passando por uma crise de identidade com a separação entre suas duas personagens que lhe deram origem. Por outro lado, aproximava-se a época da escolha da nova rainha, e era preciso esconder um pouco da crise e mostrar que havia muita concorrência entre postulantes. No entanto, com o passar do tempo, o Ilê foi tomando notoriedade e a procura por ele foi se avolumando. A partir daí, a questão se inverteu: as concorrências realmente passaram a existir, não precisando mais de convites ocasionais. Hoje, a situação é mais cômoda, e como diz a própria Aidil: *“[...] eu sinto que o Ilê espera que os associados cheguem até ele. Eles chegam por curiosidade e vontade própria [...]”*. Isso nos faz entender que a depoente se refere ao fato de que a instituição não tem como prática desenvolver campanhas para atrair associados - o que é muito comum quando se trata de um grupo que, além de famoso, tem um contingente bastante grande. Apesar de reconhecer que o Ilê Aiyê tem uma proposta de identidade coletiva também apoiada

numa nova visão de estética e beleza com a qual ela se identifica. A professora Aidil deixa explícita algumas questões pontuais ainda defendidas pelo grupo e que, no seu entender, não há mais justificativa para existi-las – como, por exemplo, o não-acesso de pessoas de pele clara no bloco: *“Eu acho que isso não está mais existindo [...]. Além do mais, hoje não é permitido mais discriminar as pessoas... Mas, se isso ainda acontece, eu não acho certo discriminar. Não há mais motivo para isso [...]”*.

A questão do exercício do poder dentro dos blocos afros, em Salvador, é assunto que tem tomado muita atenção de todos aqueles que se envolvem nesses movimentos, tanto diretores quanto associados de um modo geral. Frequentemente se escuta, entre as pessoas que discutem essa questão, frases como *“[...] o poder é dos fundadores [...]”*. Em casos mais extremos de discussões calorosas, debatedores mais radicais se referem aos fundadores de blocos como *“os donos do bloco”*. No Ilê Aiyê, essas circunstâncias também estão presentes entre diretores e associados, como atestam as palavras da professora depoente: *“O Poder dentro do bloco é com os diretores. Eles é que têm o poder de decidir o destino do bloco. Eles decidem todas as coisas. Quando eles falam que ainda estão pensando no tema carnavalesco ou qualquer outra atividade do bloco, é porque já está pensado e pronto. Só a diretoria e algumas pessoas mais próximas do bloco é que sabem primeiro das coisas. Não se aceita opinião de associado. Sempre há queixas de associados a esse respeito. Algumas pessoas dizem que eu não me queixo também é porque sou amiga de alguns deles. Não, eu não digo nada é porque já conheço o modelo do Ilê. Na semana passada eu falei com um dos diretores do bloco: ‘mas fulano, como é que vocês querem que os associados frequentem os ensaios do bloco se vocês não fazem uma programação?’. Fiz até uma crítica mais forte: ‘porque, aquele elefante branco (referindo-se à sede própria) ali em pé não está servindo para nada, em relação aos associados, só para as festas particulares e o associado tem que pagar para entrar’. Se colocar uma caixinha de reclamações e sugestões ali na sede você vai ver quantas reclamações e indicações vão surgir”*.

O desabafo de Aidil parece não significar um sinal de descontentamento em relação ao Ilê Aiyê como instituição, mesmo porque a severa crítica que ela fez, o fez para o bem da instituição, visando a sua democratização mais ampla que venha a prestigiar

a todos os associados. Percebe-se que sua revolta é com aqueles que “[...] *decidem o destino do bloco [...]*”. Não é um problema só seu, pois como ela mesma prosseguindo, diz: *“Eu conheço muitas pessoas que se incomodam com algumas questões lá dentro. Além de mim, é claro! Agora, eu não entendo porque não se acatam sugestões levadas por associados. Fica ali fechado. A cada dia que passa eles arranjam uma pessoa para ser ‘testa de ferro’ na porta da sede nos dias de festas. A cada dia que passa um vai tomando antipatia ao outro. Eu mesmo converso com eles, falo com todos eles, mas têm aqueles que eu me aproximo mais. As pessoas que mais deram sangue ali dentro, que contribuíram muito para que o Ilê chegasse a onde chegou, são os menos prestigiados pelos diretores. Outros que chegaram agora têm um espaço, mais liberdade. Quem deu sangue ao Ilê, se quiser entrar numa festa em fim de semana, tem que pagar ingresso”*.

A expressão “*dar sangue*” é muito usada para se referir à situação em que alguém se dedica com intensidade num trabalho colaborativo para a organização e o desenvolvimento de qualquer empreendimento. É muito comum, em fases iniciais de existência, enfrentar-se dificuldades de sobrevivência, sejam elas por falta de recursos financeiros ou, simplesmente, por questões preconceituosas. No caso do Ilê Aiyê, sabe-se das barreiras que foram enfrentadas pelo seu núcleo fundador: o preconceito racial e a falta de patrocínio de instituições públicas e, até mesmo, de empresas particulares. Portanto, seus associados fundadores juntaram-se ao núcleo de diretores, em trabalhos voluntários, para levar o bloco à frente nos seus momentos iniciais. Normalmente, as pessoas que fazem sacrifícios, sejam de forma voluntária ou não, no sentido de garantir a permanência e a manutenção de uma iniciativa, logo após a superação dos primeiros obstáculos, quase sempre são preteridas por outras forças que surgem em épocas de “*vacas gordas*” – é como diz o ditado popular: “*os últimos serão os primeiros*”. Nessa ótica, a frase “[...] *as pessoas que mais deram sangue ali dentro [...]*”, dita anteriormente pela professora Aidil, tem sentido: os associados históricos que “*vestiram a camisa*” do grupo, dando seus “*sangues*” para levar em frente o ideal da agremiação, estão sendo desprestigiados em benefício de novos colaboradores que chegam depois da “*tempestade*”.

Outra questão aludida pela depoente diz respeito ao papel de “Mãe Hilda”, matriarca do bloco e sacerdotisa do terreiro que lhe deu origem. Aidil acha que ela ainda não recebeu a justiça merecida pela sua representatividade. Vejamos o que a professora diz a respeito: *“Ela é a força espiritual do bloco e, eu acho que ela ainda não foi reconhecida suficientemente, conforme merece. Eu acho que os diretores do bloco devem se preocupar mais em passar para os associados e aos simpatizantes a importância de Mãe Hilda para a entidade. Explicar o significado da sua participação na “saída do Ilê”. Ali é uma benção! Para quem acredita é uma benção. Ela está abençoando a todos os associados do bloco e os demais presentes, a partir do seu compromisso com seus Inquices ou Orixás. Há todo um preparo espiritual para se chegar até ali. É uma preparação na ceita: banhos e oferendas. As “filhas de santo” todas trabalham, mas nem todas recebem a cortesia de um abada para saírem no carnaval. A própria Mãe Hilda não tem respaldo para conseguir abadas para distribuir com elas, como cortesias”*.

As críticas da professora demonstram que não há unidade sem diversidade. Fortalecem ainda mais as palavras de Ciampa (2001, p. 171) quando afirma:

Esse jogo de reflexões múltiplas que estrutura as relações sociais é mantido pela atividade do indivíduo, de tal forma que é lícito dizer-se que as identidades, no seu conjunto, refletem a estrutura social, ao mesmo tempo em que reagem sobre ela, conservando-a (ou transformando-a).

São suas opiniões que devem ser consideradas. Nas relações intragrupo, o projeto de identidade coletiva, por mais forte e sedimentado que seja, não chega a produzir mecanismos suficientes que consigam evitar o confronto de opiniões diversificadas, gerado pelas formas de ver, sentir e interpretar dos seus integrantes. O máximo que pode ocorrer – quando não há a quebra de unidade – é se buscar a conciliação ou a neutralização, conseguindo manter intacta a estrutura ideológica do grupo, por médio ou longo prazo. No Ilê Aiyê essa resistência vem se mantendo por mais de 30 anos. Contudo, as insatisfações continuam entre os associados, por mais indiferentes que se mostrem os diretores. A professora em questão expõe as suas divergências: *“Hoje eu digo ‘estou Ilê’ porque, quando você já não tem mais abertura, não é mais escutado, não pode mais dizer ‘sou Ilê’. Pouco tempo mesmo eu tive um problema*

muito sério com os diretores do bloco, porque falei a verdade. Eu colocava barraca nas festas e nos ensaios a convite da própria diretoria do bloco. Foi acertado assim: eu vendia o meu feijão e, junto com o feijão eu vendia também a cerveja do bloco. Só que começou a faltar mesas e cadeiras que deveriam ser fornecidas pela entidade. Ai eu comecei a colocar das minhas. Cada semana eu chamava a atenção da diretoria e nada de providências. Quando percebi que terminaria colocando as minhas e o bloco retiraria as dele, fui aos diretores e disse que do jeito que estava indo o bloco acabaria retirando suas mesas e cadeiras e isso não estava certo, não foi isso o combinado. Falei sério, eles se ofenderam e me colocaram de fora. Dessa forma, eu não posso mais dizer, como antes dizia 'sou Ilê'. De certo modo, eles me afastaram e enfraqueceram o meu compromisso com o candomblé de Mãe Hilda que, mesmo não sendo 'filha de santo', freqüento sempre quando tem festa. Eu hoje sou muito mais do candomblé do que do bloco".

Apesar dos seus ressentimentos com alguns dos diretores do bloco, Aidil demonstra sua crença e fidelidade no trabalho do Ilê como instituição. Veja o que ela diz a respeito do bloco como referência político e cultural do bairro da Liberdade: [...] eu acho que o Ilê fez jus a isso. Ele lotou e persistiu sem desistir do compromisso, Os outros blocos, aqui na Liberdade, não tiveram a mesma garra. Veja o Muzenza, se você perguntar onde é a sua sede aqui no bairro, quase ninguém vai saber responder. Prestando bem a atenção, ele está mesmo é no Pelourinho. O Ilê Aiyê foi criado na Liberdade e aqui permanece até hoje. Já tem até a sua sede própria que é, talvez, a mais potente de todas as outras. Essa é a minha opinião.

3.4.4 – Professor Jorge Bomfim

Nascido e residente no bairro da Liberdade, o professor trabalha no Colégio Estadual Duque de Caxias, localizado no próprio bairro. Sua mãe chama-se Helendina, de origem indígena, natural de Serrinha-BA. Seu pai, **Manoel**, nasceu em Passagem dos Teixeiras, distrito de Candeias, na Bahia. É de origem negra. Segundo Jorge, seu pai sempre demonstrou orgulho de ser negro, mas mostrava publicamente uma aversão ao candomblé. Não suportava o protestantismo e dizia-se católico. Contudo, ele próprio tem suas ressalvas em relação ao comportamento ambíguo do pai: "[...],

mas de vez em quando, a gente percebia que ele, somente ele, recorria a uma casa de candomblé. No fundo ele era um adepto camuflado do candomblé”. Quanto à mãe, diz ele: “Minha mãe já foi da religião do candomblé por uma questão de doença”. A mãe do professor Jorge internalizou muito bem as referências negativas que o elemento branco passou sobre o negro – a idéia de que “negro é sujo, tem que se lavar”. Para ela, as pessoas da família de pele mais clara, têm um sentido mais valorizado. Sempre que vê, na televisão, uma pessoa de pele escura, ela acha parecida com um macaco. Sobre isso, é ele próprio quem assinala: “eu tenho combatido com ela para que ela refaça a idéia sobre isso. Acabe com esse tipo de preconceito, mas apesar da resistência minha em relação ao que ela diz, de vez em quando ela deixa escapar um problema desses. Mas, a gente percebe que ela não é racista, por uma questão de imposição e aprendizado ela usa esse discurso racista que se internalizou em sua mente. Mas, eu sei que ela não é racista conscientemente.

Jorge tem razão, o negro brasileiro foi criado e modelado numa sociedade estruturada pelo branco, fundamentada nestes valores e preparado para agir segundo estes valores. Desde cedo a criança negra aprende na escola, na família e nas relações sociais, em geral, que o branco é o elemento civilizador e vivência no cotidiano estas idéias. Dessa forma, esses valores lhes são internalizados, passando a representar verdades absolutas – é o caso do “*racismo introjetado*”, que, além de outras vias, também tem o poder de inundar o indivíduo, tomando-lhe a razão e levado a agir preconceituosamente de forma inconsciente.

Não obstante as ambigüidades familiares vivenciadas por Jorge, ele confessa que, desde muito cedo, tem se preocupado com valores sócio-culturais de natureza étnica afro-descendente. Começou em seu ambiente familiar com a sua resistência insistente, frente à própria mãe, alertando-a a revisar os conceitos racistas que, impositivamente, lhe foram introjetados pelos discursos brancos. E, atualmente, no Projeto de Extensão Pedagógica, capitaneado pelo pessoal do Ilê Aiyê, nas escolas do bairro da Liberdade.

É ele mesmo quem fala sobre essa sua preocupação: “*Já desde criança eu sempre fui uma pessoa preocupada com os problemas que afligiam a raça negra. Eu sempre*

me encontrei como negro. Engraçado que, antes eu tinha até a pele mais clara do que hoje. Pois é, apesar da pele mais clara, mais sarará, eu me achava com a pele mais escura, como se fosse assim.. um mulato, um mestiço. Meu apelido quando criança, por causa do meu cabelo avermelhado, era 'branco'. Porque na família de minha mãe todos eram de pele amarronzada. E eu tinha, não sei porque, a pele mais clara. No meu crescimento, na minha formação, fui me tingindo um pouco mais. Teve uma época, por exemplo, mais ou menos nos meus 15 anos de idade, que eu ia à praia todos os dias para manter a minha pele bronzeada, para a minha pele ficar igual à dos meus irmãos. E nunca gostei de pessoas que tinha preconceito racial e chamavam as pessoas negras de 'garrafa negra'. Eu sempre consegui, na medida do possível, na minha ousadia – porque sempre fui uma criança ousada -, me meter nas brigas dos outros. Eu sempre repudiava o preconceito em relação à raça negra [...]. O preconceito racial é perigoso [...].”

Realmente, o preconceito racial é perigoso sim. Ele representa uma faca de dois gumes: por um lado, atinge impiedosamente o discriminado, afetando profundamente a sua alma, desequilibrando a sua auto-estima - empurrando-a para baixo, condenando a vítima da discriminação a uma vida restrita de isolamento e recalque. E, por outro lado, disseminando discórdias e segregação entre os próprios negros que, na maioria dos casos, se tornam discriminadores de si mesmos. Isso porque, o racismo consegue levar o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro indentificatório antagônico, em relação à realidade do seu corpo e de sua história étnica e pessoal. Jorge Bomfim, afirma ter enfrentado uma experiência de discriminação racial que lhe foi impetrada por outro afro-descendente negro: “[...] E, por coincidência, comigo também num prédio. Eu era universitário e de repente fui acertar com uma coleginha, que não estava em casa, sobre a formatura. Ela morava (ou ainda mora) na Ladeira da Barra. Quando eu cheguei lá para acertar os detalhes da formatura, o porteiro recepcionista, negro, pediu que eu me dirigisse a um dos elevadores. Quando me dirigi ao tal elevador percebi que outras pessoas entravam por outro elevador. Quando cheguei até o andar de destino, percebi que estava numa área de serviço, quem me atendeu foi a empregada doméstica da casa. Ali eu achei estranho e fiquei transtornado querendo falar com a pessoa que eu fui manter contato. Já estava pensando no que eu ia dizer a ela sobre o que aconteceu, só que ela não estava em casa. Então eu voltei pra dizer umas verdades ao porteiro, pensei

de imediato em voltar e subir pelo outro elevador, mas como ela não estava isso não aconteceu. Decidi falar as verdades ao tal porteiro, mas, quando cheguei perto dele eu percebi que era uma coisa inconsciente, que era uma pessoa boa. Quando comecei a conversar com ele percebi que ele não fez de forma intencional, mas que era, na verdade, uma coisa imposta por outras pessoas. Pensei em não dizer nada a ele por ser negro: ele era de pele que a gente pode chamar de ‘tição’. Então eu resolvi não dizer nada e mim dirigir a um órgão do Movimento Negro e fazer um relato [...]”.

A introjeção do racismo é tão real que no próprio relato de Jorge, ele se apresenta explicitamente para quem o analisa, contudo, de forma velada para o relator que o deixou “*passar batido*” na sua frase em que tenta explicar detalhe: “[...] *ele era de pele que a gente pode chamar de ‘tição’*”. Ora, o porteiro recepcionista era negro, portanto, a sua pele era preta e não caberia acrescentar a palavra “tição”, já que se refere a um pedaço de pau queimado e, por isso, deteriorado.

A discriminação racial tem sido um aspecto crucial na história do negro e do afro-descendente brasileiro de um modo geral. A identidade da pessoa negra, entre nós, carrega do passado o estigma atribuído à tradição africana. A condição de escravo a que foi submetido o africano trazido para o Brasil, legou aos seus descendentes uma herança de negatividade e exclusão social, relegando-os, no passado como no presente, a um tratamento de simples instrumento de trabalho. A cor da pele e as características fenóticas acabaram funcionando como referências de classificação social depreciativa, levando os próprios afro-descendentes a um julgamento de inferioridade de si mesmos. As nossas escolas têm sido veículos de propagação e legitimação dessas idéias, impossibilitando o desenvolvimento de uma consciência negra que valorize as diferenças e leve os afro-descendentes à aceitação das suas condições étnico-culturais. O resultado disso é que, nas inter-relações desenvolvidas no cotidiano escolar, a discriminação racial apresenta-se de forma intensa e aberta nas interações processadas por grupos de professores e alunos – mesmo que afro-descendentes eles sejam. Mesmo sendo constante nos ambientes escolares, a discriminação racial, segundo o professor Jorge, não foi uma questão problemática dentro da escola em que ele estudou, constituindo-se, sobremaneira e para surpresa nossa, numa exceção da regra.

Por outro lado, se na comunidade escolar freqüentada por Jorge não rolou a discriminação racial entre colegas e professores, um outro aspecto, também comum nas escolas, não passou despercebido por ele: a omissão nos conteúdos programáticos de informações e discussões relacionadas à problemática negra, o silêncio absoluto sobre as questões sociorraciais: *“Agora, em relação aos conteúdos das disciplinas, nenhum deles tratava da questão negra como assunto relevante. Naquela época, era como se não existissem a discriminação racial. Os livros não traziam relatos desse tipo. Eu, por exemplo, vim a conhecer a história de Zumbi já depois na Universidade. Eu não conhecia história de Zumbi. Nada sobre a vida de Zumbi. Ouvia falar em alguns líderes negros estrangeiros, assim mesmo não a história deles. Escutava as pessoas falar deles, até mesmo dentro da Universidade eram um grupo pequeno de pessoas negras que falava, isso na época em que estudei. Pessoas que se identificavam comigo, porque eu era negro, de repente começavam a discutir essas questões. Mas, não efetivamente. Foi assim que eu comecei a amadurecer na idéia, a idéia do meu repúdio à discriminação racial que sempre tive [...]”*.

Fora do ambiente escolar, a discriminação racial tem deixado flagrantes presenças nas experiências cotidianas de Jorge. Percebe, claramente, as atitudes discriminatórias das pessoas no agitado vai-e-vem das atividades diárias pela cidade: Sentia isso no dia-a-dia, nos transportes coletivos me dirigindo a determinados locais. Percebia que as pessoas de outros bairros, de pele clara ou de raça ariana, até saíam do local onde estava pessoa de pele escura, provavelmente achando que era marginal. Eu consegui observar isso, porque eu sempre fui uma pessoa observadora e repudiava. Às vezes, quando acontecia comigo, a pessoa me olhar, eu a encarava mais ainda e até provocava o desconforto da pessoa. Se eu estivesse atrás da pessoa (como na borboleta do ônibus) e ela procurava fechar a bolsa, eu aí me encostava ainda mais na pessoa. Se ela estava num local, eu ia me sentar ao lado dela e isso a incomodava e, provavelmente, para ela eu era um marginal. Eu notava que a pessoa começava a ficar inibida. Eu ficava tímido em parte, mas, eu era uma pessoa provocadora mesmo. Eu fazia com que essa pessoa ficasse numa posição desconfortável.

Mesmo confessando-se vítima da discriminação racial, o depoente afirma acreditar na existência da ‘democracia racial’ entre os brasileiros. Perguntado se acredita nesse argumento, que já foi largamente discutido, ele assim se expressou: *‘Acredito. Eu acredito porque as coisas mudaram, as pessoas estão mais juntas [...] E qualquer tentativa de separação aí vai começar a reivindicar direitos enquanto negros, além de brasileiros [...]. As pessoas não estão mais preocupadas com o que é negro, com o que é branco. Existe uma aproximação, qualquer interesse que pode não ser de amor, mas existe um interesse por trás disso e elas se juntam, se casam e, de repente, elas saem às ruas’.*

Apesar de confessar, acima, já ter sido vítima do preconceito racial, o depoente em questão afirma também acreditar na existência da democracia racial, apresentando com sustentação dessa sua convicção o fato de os negros hoje estarem mais juntos a reivindicarem direitos e até se casarem. Pode-se identificar aí o forte poder ludibriatório da ideologia dominante que articula ambigüidades, mascarando realidades e, escondendo as tramas de um sistema perverso que expõe aparências e dificultando a capacidade de discernimento do observador menos arguto. Inúmeras são as pesquisas (que aqui não cabe aprofundar) que dão conta do desequilíbrio de oportunidades existentes entre negros e não-negros, em todos os aspectos, na nossa sociedade. O “*reivindicar direitos*”, por si só, já pode ser tomado como parâmetro de entendimento do próprio desequilíbrio. Reivindica-se direitos que são tirados ou negados, denunciando-se, por esse viés, confrontos entre um segmento que se apropria de bens e direitos, e de outro que é lesado. É verdade que a camada oprimida, hoje, já está mais consciente do seu potencial de luta e mais esclarecida em relação aos seus direitos e, por isso, tem aumentado mais a frequência de suas reivindicações.

O mito da “*democracia racial*” foi resultado de uma ilusão de ótica, ou melhor, de uma miopia visual que contaminou muitos dos intelectuais brasileiros a partir dos anos 40. A princípio, os chamados “*culturalistas*”, defensores dessa idéia, procuraram tirar do ostracismo as contribuições das culturas africanas na construção da cultura brasileira, mostrando o estado de interdependência relacionais que, supostamente, unia brancos e negros e escravos e senhores. Segundo esses argumentos, os senhores dependiam dos seus escravos assim como estes

dependiam daqueles. E dessa forma, tiveram que forjar estratégias de relacionamento que os forçavam a um convívio por igual na cotidianidade de suas relações. Entretanto, o falso brilho dessa idéia, logo depois, viu-se ofuscado pelos resultados de pesquisas posteriores que conseguiram desconstruí-lo. ANDRADE, na sua dissertação de mestrado/UFBA. (1975), deixa claro o equívoco contido nessa teoria que tanto empolgou milhares de brasileiros:

Verificamos, pois, que as relações entre senhores e escravos, em Salvador, não foram pacíficas [...] pelo contrário, a reação ao sistema escravocrata foi continua e permanente, preocupando progressivamente as autoridades públicas e assustando os proprietários de escravos.

Por um lado, o professor Jorge ainda se ver atraído por esse “*falso brilho*”, por outro, consegue enxergar a grande contribuição dos grupos afros que surgiram no bairro da Liberdade, a partir de 1974, na formatação de consciências negras que estruturaram novas formas de resistências e reivindicações de direitos, gerados pela situação de desigualdades entre negros e brancos em Salvador: “*A gente tem uma fortaleza chamada Ilê Aiyê [...]. O pessoal do Ilê começou a trabalhar a questão negra, leram textos sobre essas questões, procuraram viajar para conhecer de perto a África e, junto com textos colhidos com muita dificuldade, se organizaram. Digo dificuldades porque esses textos não existiam nas nossas livrarias, mas pessoas interessadas, que já estavam estudando essas questões, se sacrificaram e colocaram à disposição. Por uma questão de consciência negra, eles conseguiram produzir desde o primeiro ano do surgimento do Ilê uma coisa de visão puramente africana. Daí a gente percebe que, com os temas que são trabalhados a cada ano, as pessoas começam a conhecer um pouco mais da África e a perceberem suas identidades enquanto descendente de africanos. Porque, de repente, por esse grupo Ilê levar a sério as questões da raça negra, por provocar de uma forma direta ou indireta o reconhecimento do papel de negro enquanto cidadão, em qualquer situação do país, os negros cresceram muito com isso [...]. Uma forma assim de resistência enorme: reconhecer que é o momento de identificação dos grupos de raça negra e, de momentos de conscientização, momentos em que são assimilados os conteúdos das letras, momentos de divulgação de alguns textos que, de vez em quando, são passados a nível de discussão, mesmo de diretoria ou entre associados*

nos momentos de ensaios onde estão sempre passando informes a nível do que acontece. No momento em que a gente está junto com um grupo desses, não só o Ilê Aiyê mas, outros também, a gente percebe que a gente sempre tem um conhecimento a mais”.

Com essa visão larga sobre os movimentos político-culturais liderados pelos grupos negros da Liberdade, com suas forças de resistências e criatividade, Jorge se refaz da sua fragilidade de compreensão que o fez admitir a existência da dita “*democracia racial*”.

A estratégia de conscientização do segmento afro-descendente negro, em relação às suas condições socioculturais utilizadas pelo Bloco Ilê Aiyê teve principalmente como respaldo o sentido lúdico do Carnaval. A princípio e levando-se em consideração a infelizmente reconhecida baixa escolaridade da grande maioria dos afro-descendentes, o receio era que os momentos de ludicidade trouxessem um efeito paradoxal ao que se esperava, isto é, que todos os esforços metodológicos descambassem só para o sentido de divertimento ocasional, surtindo empolgações momentâneas para depois ser esquecido e retomado no próximo Carnaval. Felizmente, não têm sido esses os resultados advindos – testemunha-se no dia-a-dia do bairro da Liberdade uma onda de manifestações públicas, com demonstrações visíveis nas ruas e nas escolas de uma considerável parcela de moradores exibindo posturas e posicionamentos que indicam um crescimento da auto-estima daquelas pessoas. Está havendo uma certa eficácia no aproveitamento do aspecto lúdico na propagação do discurso do Ilê Aiyê.

O professor Jorge Bomfim explica, ao seu modo, como tem se processado essa conscientização entre o pessoal do bloco: “[...] *no momento em que a gente começa a cantar, mesmo sem interpretar bem, com o tempo a gente começa a perceber o que a música tem na sua letra. Então, de uma forma tranqüila a gente vai, justamente, se desfazendo desses tipos de preconceitos sem precisar que as pessoas nos digam: ‘olha, você não faça isso’, ‘fazendo isso tá errado’. Então, muita gente tem alcançado um nível de consciência, de uma forma indireta, no primeiro momento, depois é vem a preocupação de entender o que está sendo colocado pelas letras das músicas ou pelos temas dos carnavais. Ai vai se percebendo que é uma coisa africana, depois que a gente participa, que a gente percebe, é que*

começa a imaginar o que está por trás daquilo ali e a gente imagina que aquilo ali tem a ver com a gente. Isto tem a ver com a gente direta ou indiretamente, mas tem muito com os antepassados, com os nossos ancestrais. Então, de uma forma lúdica, de uma forma não pressionada, se tem obtido conhecimentos a nível de carnaval, por exemplo. Mesmo sem participar do Ilê Aiyê dá para se perceber no seu visual o que está por trás daquilo. No momento em que existe um comentário sobre aquilo, se toma consciência daquilo que está sendo tratado. Então, a princípio é de forma inconsciente, depois a gente toma consciência, forma a consciência do que está sendo tratado”.

A partir dos sentidos, constroem-se os significados que, por vezes, vão fortalecendo as crenças. Acreditar é admitir como verdade determinada concepção. Dessa forma, consolida-se convicções, assumem-se posições e constroem-se identidades. A auto-estima elevada impulsiona o indivíduo rumo à sua auto-afirmação.

O Professor Jorge, como homem do seu tempo que é, confessa acreditar no avanço do negro rumo à sua afirmação social. Em seu depoimento, referindo-se aos negros da Liberdade, no que diz respeito ao crescimento da consciência e da luta do negro na relação de igualdade aos não-negros, expressa: *“[...] no primeiro momento a idéia de democracia racial não deixa a gente perceber isso e maneira prática. Mas, a gente percebe que é, cada vez mais, o grupo de elementos negros, conscientes, que tem aumentado. A gente percebe que o nível de consciência do elemento negro, em relação às questões de discriminação, tem aumentado. Acho que estamos caminhando bem. Agora vamos estar sempre avançando, melhorando as condições de vida do negro. Provavelmente, isso tem muita a ver com o fato de o Ilê Aiyê ter surgido aqui no Bairro da Liberdade [...].*

Essa pré-disposição à luta pela afirmação social no bairro da Liberdade vem ganhando visibilidade pública. Grande parte das pessoas residentes no bairro usam trajes tipicamente representativos da cultura negra. Por exemplo, é muito comum se encontrar homens e mulheres vestidos de bata. O estampado das vestimentas também é muito comum de ser visto naquelas pessoas. Jorge atribui essas mudanças ao processo de autoconhecimento construído e vivenciado pelos próprios negros nas suas histórias: *“[...] no momento em que houve uma conscientização do*

elemento negro começou a expansão dessas atitudes: os afro-descendentes passaram a usar roupas estampadas”.

A emergência dos novos movimentos socioculturais negros, em Salvador, tem o seu campo de partidano bairro da Liberdade, e começando com a iniciativa do Ilê Aiyê e, em seguida, como já foi mencionado, pelos grupos afros que foram criados após ele. Portanto, a Liberdade, sem nenhum desprezo e nem injustiça aos outros bairros da cidade, como um todo, está na vanguarda desses movimentos culturais e políticos. Jorge, também tem seu ponto de vista a esse respeito e o expõe: *“Sem dúvidas, os movimentos políticos, em termos de bairros, principalmente o da Liberdade, estão entre os melhores. A nível de discussão religiosa o bairro da Liberdade também está entre os que mais discutem o problema. A nível de questão social, entre os poucos que discutem esse aspecto, lá está a Liberdade. Então, o bairro da Liberdade está sempre entre os melhores bairros em termos de discussão de qualquer proposta: política, cultural, religiosa ou racial [...]”.*

O próprio Jorge, que destaca a liderança do bairro da Liberdade na vanguarda dos novos movimentos afros em Salvador, reconhece também a importância de outras comunidades nesse processo de mudanças: *“[...] a nível racial, por exemplo, nós temos poucos bairros, a gente pode citar assim: Lobato, onde a gente percebe que a maioria dos seus moradores é negra e o problema racial que os aflige é muito forte. Temos lideranças a nível de Centro da Cidade, localizadas na Fazenda Garcia durante um bom tempo. E, se a gente reparar bem, qualquer adolescente conhece o Pelourinho. E por ser um trajeto, até o Pelourinho é um momento de manifestação muito forte, com relação à ‘benção do Olodum’, quando as pessoas se reúnem para discutirem a questão da discriminação racial, os adolescentes conhecem o Pelourinho. Qualquer pessoa que se perguntar: ‘onde é o Pelourinho?’, adolescente ou adulto vai dizer onde fica e o que representa, porque lá há uma identificação muito forte com a questão negra baiana. O Pelourinho é um espaço, justamente, dado ao morador da Liberdade onde ele se concentra pra discutir idéias desse tipo, daí a gente pode perceber isso. O Movimento Negro Unificado (MNU), depois de sair do centro da cidade, foi pra o Bairro da Liberdade e lá se encontra. O Centro de estudos Afro-Orientais (CEAO), na verdade, depois de sair da Fazenda Garcia, foi pra onde? Para o Terreiro de Jesus. Então, são dois momentos de militância muito*

forte que a gente percebe, dois momentos e dois locais: a Liberdade no trajeto do Pelourinho”.

3.4.5 – “Seu João”

Seu nome de batismo é João Clímaco dos Santos. Ele nasceu em 30 de março de 1915, em Feira de Santana, na Bahia, e foi registrado em Salvador no cartório da antiga Freguesia de Santo Antonio Além do Carmo. O depoente, referindo-se ao bairro onde foi registrado, deixa escapar uma de suas lembranças que pode, muito bem, nos certificar de como era pobre a população local: “[...] *naquela época, ali era chamado de ‘bairro do papa mamão’*”. Seu pai chamava-se Ernesto José dos Santos, apelidado por “Paio”. Nasceu também em Feira de Santana, onde foi açogueiro e, logo depois, veio para Salvador, fixando residência no bairro da Liberdade, no Gengibirra. Ele também foi tropeiro e vendia em várias cidades baianas, inclusive aqui em Salvador, na “*Feirinha do Gengibirra*”, trabalhando com mercadorias trazidas de Feira de Santana. Sua mãe era “*dona de casa*”. Ambos, pai e mãe tinham a pele clara: “[...] *não chegamos a serem brancos, mas tinham a pele clara*”. Falando sobre a época da vinda dos seus pais para o bairro da Liberdade, ele comentou: “[...] *meus pais eram de Feira de Santana, mas eu era garoto quando eles vieram pra cá, tanto que fui registrado aqui. Eu tinha, mais ou menos, 5 anos de idade quando isso aconteceu*”.

Evocando suas lembranças, ainda bem lúcidas na sua memória nonagenária, “Seu João” descreve as características do bairro da Liberdade na época da sua chegada (1920): “*Era um lugar ainda em povoamento. Quando pré-adolescente, cheguei a trabalhar, muito tempo, numa padaria ali na ‘Quitandinha do capim’*. Lembro que o político Giocondo¹⁰³, no governo de Otávio Mangabeira, vinha coordenar as marcações de lotes para os pobres fazerem suas casas aqui no Gengibirra. Me lembro muito bem, ele passou por aqui e subiu essa ladeira ai que vai para o Bairro Guarani. Já, esse lugar aqui do Gengibirra, era mais movimentado por causa do famoso ‘banheiro do Gengibirra’. Aliás, o nome ‘Gengibirra’ vem, justamente, desse banheiro. O senhor Édson Sacramento, dono do dito banheiro, preparava uma

¹⁰³ Refere-se à época das ‘invasões’ (década de 1940), quando o partido comunista deu um grande apoio aos ocupantes. Giocondo e Marigueta estiveram várias vezes visitando o bairro.

cachaça com gengibre chamada 'gengibirra', o pessoal gostava e ia pra tomar o banho mas, antes, tomava a bebida. Curioso é que, com o tempo, as pessoas já nem se referiam mais ao banho, diziam: '... vou à gengibirra'. Existia, também, um outro banheiro aqui era o do senhor Elias, o esposo de dona Esmeralda. Na parte de cima desse banheiro tinha um estábulo, onde hoje tem uma igreja católica (atual Bairro Guarani), pertencia a um senhor tratado por 'Seu Dudu'. Depois, o estábulo desapareceu, e o lugar ficou sendo o fim de linha do Bonde da Liberdade. Mas, tudo aquilo era a 'Fazenda Conceição' desse senhor chamado 'Se Dudu'. A fazenda foi sendo ocupada e o povoado passou a ser chamado de 'Vila Conceição'. Aqui no final do Gengibirra, tinha um tanque muito fundo, ali onde hoje chamamos de 'Largo do Tanque'. O tanque era uma represa que botava água para a 'Fábrica dos Fiaés'. Naquele tempo, o Bonde que vinha do Bom Gosto da Calçada, subia a Ladeira dos Fiscais, passava pela beirado o tanque e ia embora pela San Matim".

O depoimento de "Seu João" é muito rico em informações sobre a história do povoamento do bairro, mais precisamente, de uma de suas áreas chamada "Gengibirra". Mostra o quanto foram movimentadas as "idas e vindas" de políticos, aproveitando-se da ocasião das ocupações para intervirem, com ajudas judiciais, nos atritos que surgiram entre supostos proprietários e os denominados "invasores". Pelo seu depoimento, percebe-se que o Governo da época soube, também, entender o quanto poderia ser fatalmente negativa qualquer tipo de resistência contraria aos ocupantes, tomando seriamente os seus partidos: "[...] Aqui no Gengibirra, o Delegado Pedro Gordilho queria nos retirar à força. Mas, o doutor governador Otávio Mangabeira mandou ele 'segurar a mão', para não perseguir, porque ele iria resolver o problema. Eu agradeço a Deus e ao espírito do doutor Otávio Mangabeira, porque foi ele quem nos deu o título de propriedade das nossas casas aqui. Nós temos as escrituras das nossas casas graças a ele. Ele nos deu as escrituras com a condição de não vendermos antes de cinco anos da entrega dos títulos. Eu nunca vendi, até hoje estou aqui já com 90 anos de idade. Eu mesmo não cheguei a invadir, porque não estava aqui ainda, mas, comprei o meu pedacinho de terra na mão de uma das invasoras. Comprei por dez mil réis. Fiz minha casa, primeiro de taipa e, depois, de construção. Mas, quando recebi a escritura, recebi como invasor".

Talvez, por não gostar de folia, “Seu João” não mostra muito entusiasmo ao falar sobre as festas do bairro. Ele é enfático em relação a isso quando declara não gostar muito de Carnaval e ao confessar que não sai para “espiar” os ensaios dos blocos de hoje que, deixa a entender, perdem em organização para os antigos: *“Naquele tempo aqui na Liberdade tinha o bloco “Vai e vem”, o “Ouro preto”, tinha mais outros também. Mas eu vou dizer, tinha os blocos mais era coisa organizadíssima. Sempre nos dias de sábados é tinha o ensaio geral para dar demonstração das indumentárias que eles iam usar nos desfiles. Hoje, eu falar a verdade, eu nunca fui espiar os ensaios dos blocos de hoje. Eu sair uma vez no bloco “Ouro preto” e gostei, mas foi só. Foi a única vez que eu sair em bloco, eu não gosto muito do carnaval. Carnaval sempre dá confusão. Mas, agora é muito pior, os jornais estão aí para confirmar. Naquele tempo tinha lança perfume, mas hoje tem as drogas que é muito pior”*.

Ao se referir ao Curuzu – reduto do Ilê Aiyê mundialmente conhecido - não faz referência a nenhum dos blocos atuais, indo se deter num outro tipo de festejo, também cultural é claro, mas que não é diretamente relacionado à questão do negro: a festa de “Santo Antonio dos Homens”: *“Ali já tinha muitas casas, mas tinha também um campo de futebol que era chamado ‘Campo de Santo Antonio’. Ali todos os anos, no mês de junho, se fazia uma celebração do ‘Santo Antonio dos Homens’. Nesta época da festa, mulher não tinha direito de fazer nada lá. Tudo era feito pelos homens: reza e até comida eram os homens que aprontavam. Eu apreciava muito jogo ali. Na festa de ‘Santo Antonio dos Homens’ eu nunca vi brigas”*.

Em nenhum momento da entrevista “Seu João” se reportou às questões raciais do bairro. Sendo solicitado a falar sobre a religiosidade afro-brasileira na comunidade, suas palavras foram diretas e breves, revelando, dessa forma, sua pouca preocupação sobre essas questões: *“[...] eu nunca frequentei essas casas, mas sei que foram muito perseguidas. O Dr. Pedro Gordilho, o ‘Pedrito’, era quem fazia essas perseguições. Ele deu muito trabalho aqui ao pessoal do candomblé”*.

3.5 – A comunidade muzenza na polifonia

Captar a polifonia de grupos distintos é uma tarefa importantíssima para quando se deseja detectar as diferentes posições e visões existentes nos interiores dessas agremiações. Os vieses da oralidade e da textualidade escrita são sim ferramentas eficazes detecção da heterogeneidade de vozes. De uma forma ou de outra, acreditamos ser possível se buscar caminhos viáveis para se entender a construção identitária a partir de ecos polifônicos, reveladores de posições subjetivas produzidas na rede de inter-subjetividades pelos grupos nas suas relações interna ou externa.

No caso específico deste item, a polifonia da comunidade Muzenza, ao contrário da captação feita na comunidade Ilê, feita através de depoimentos foi identificada a partir das composições carnavalescas produzidas pelos seus integrantes, nas quais foi possível se perceber a heterogeneidade de vozes dos seus compositores.

Os compositores Tarciso Sales, Adson, Nem Tatuagem e Diego Rumpilé, na composição “*O Muzenza passa*”, revelam seus entusiasmos e suas convicções, em relação à magia que o bloco Muzenza provoca nas platéias assistentes e, até mesmo nos próprios integrantes do grupo, durante os desfiles por todo o período carnavalesco. A força vibrante da euforia lúdica que o bloco desencadeia nas pistas, para esses compositores, eleva a todos a um estágio sublime de graça e beleza que sem a presença do bloco “[...] *a Avenida não tem graça* [...]”. Os negros tocando os tambores, jogando para o lado, jogando prá cima e cantando com alegria; eleva a auto-estima dos sócios, despertando um forte sentimento de prazer e de afirmação identitária, pois, é a própria composição que, como linguagem que expressa essa auto-estima, proclama “*Eu sou Muzenza e não abro mão*”. Nesse posicionamento firme e nessa declaração emocionante, os autores reiteiram a certeza de que acreditam estarem no caminho certo, quando retrucam “*jamais mudarei meu modo de pensar*”.

A identidade no Muzenza não só se evidencia nos folguedos lúdicos carnavalescos, ou simplesmente em inconseqüentes atividades recreativas, mas revela-se, inclusive, nas atitudes intelectuais antenadas ao mundo em volta, mostrando que o “*ser Muzanza*” é estar acompanhando os movimentos culturais nacional e internacional. Conhecer as realidades sociais é também uma forma identitária de

“*Ser Muzenza*” – como no caso específico da Música Popular Brasileira, representada pelo grande expoente carioca Tom Jobim, reverenciado pelos compositores do Muzenza Elí Eliú, Ronaldo Pinheiro e Tinga na composição “*Vamos falar do Tom*” que, homenageando o criador da Bossa Nova, abriu espaço na territorialidade do grupo para mostrar que tem gratidão e bom gosto, colocando a afro-descendência brasileira nas grandes discussões nacionais, propondo-se a tratar de grandes temas ao sugerir “[...] *vamos falar no Tom. Vamos falar no Tom Jobim*”, demonstrando que no carnaval pode-se, também, tratar de coisas sérias.

Subindo ou descendo as ladeiras, o Muzenza é sempre o “*Muzenza do Reggae*”. No swing da dança, negros e negras se movimentam firmes e conscienciosos dos seus papéis, elevando suas auto-estimas, cantando e exibindo suas cores e os seus valores. Nego Júlio, Tica Mahatma e Clóvis Cruz, compositores selecionados do grupo, na composição “*Cambaleô*” exaltam as belezas das suas dançarinas, quando asseveram “[...] *Negra maravilha do viver, pois minha vida é você*”.

“*Somos Muzenza do Reggae, explosão da Bahia Jamaica*”. É assim que o bloco Muzenza costuma abrir o ciclo festeiro do Momo, convidando as assistências a participarem da “*dança das laôs*”. Ao som dos seus toques característicos, o Muzenza encanta as platéias e as faz envolverem-se nos seus requebros. Chocolate Nascimento, um dos compositores de grupo, seduzido pelos requebros femininos, na sua composição “*Reggae Street Muzenza*”, assim se expressa “*Ó musa, mulher louca que me deixa de água na boca [...]*”.

Luciano Gomes, outro compositor do bloco, consciente do importante valor que tem o Muzenza, convida a todos “*a tirar o chapéu*” na passagem do bloco. Na sua composição “*Tcheco Leléu*”, referindo-se ao Muzenza, expressa “*Eu sou poeta, profeta de tradição / Força de liderança, livre conscientização / Sou Rasta Filosofia, divindade e esplendor / Guerreiro Sagrado / Eu sou afro-Muzenza que o universo consagrou [...]*”.

A “*filosofia muzenza*” é latente para todos aqueles que se dispuserem a ouvir a polifonia do grupo. A “*comunidade muzenza*”, nas suas letras denunciativas, expõe toda a sua visão deste sistema perverso e desigual. Sacramento e Jailton Pereira,

na composição “*Novo canto*”, nos chama a atenção para esse aspecto “[...] *Repressão, violência contra o povo / O sistema fabrica o marginal / Diz que é pobre ou preto é suspeito / Nesta sociedade não temos direito não [...]*”.

O Muzena vive cada um dos seus temas com euforia e novidade, anunciando a todos a sua nova criatividade. Suas laôs dançam “*tirando pó do chão*”. O bloco se diz “*elegante e vibrante*”. E, assim vai reverenciando a jamaica [...] Cruz, um dos seus compositores, referindo-se às laôs, na sua composição “*Povo vem ver*”, exalta: “*Aquela negra de trança sempre a se embalar / No balanço do Reggae vai misturando ao toque do Ijexá [...]*”.

Na composição “*Canto Latino*”, Everaldo Itakbak, um dos compositores de Muzenza, faz uma verdadeira apologia ao “*Ser negro*”: “[...] *a pele negra é bonita demais [...]*”. E numa reverência a Bob Marley, ele diz: “[...] *foi São Jorge Marley quem venceu o dragão [...]*”. E, como que quebrando os padrões da concepção dominante, ele afirma: “*O Cristo é negro bonito de olhos cor mel*”. Nessa linha, ele vai re-alinhando as velhas visões a partir de uma outra forma de ver e conceber a vida, impondo um novo sentido aos sentidos tradicionais.

A Identidade Muzenza tem sido construída a partir das heranças africanas, mas, o viés de busca, como já se sabe, sempre foi a Jamaica caribenha, tendo como ídolo inspirador Bob Marley – o grande influenciador dos valores étnicos cultuados e adotados pelo bloco. Itamar Tropicalha e Roque Carvalho, compositores do bloco, fazem uma referência a esse veio diaspórico: “*Bob Marley semeou, ô, ô, ô / E o Reggae se espallhou / Muzenza difundindo Salvador desabrochar / Jamaicanizado está*”. E assim, o bloco Muzenza vai prosseguindo na sua trilha cantando a “*Mama África*” ao som do Reggae jamaicano e do Ijexá africano, tendo Bob Marley como guia.

E, para encerrar essa breve escuta polifônica, trago aqui Nego Tenga com a sua curta, porém, brilhante composição “*Brilho e beleza*”, demonstrando toda a importância trazida pelo “*Rei*” jamaicano ao Muzenza, com essa linda e emocionante frase que traduz a forte ligação entre o Muzenza e Bob Marley, frase essa que, aliás,

já foi citada neste trabalho: “*O negro segura a cabeça com a mão e chora / E chora, sentindo a falta do Rei [...]*”.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O bairro da Liberdade, nos seus aspectos culturais que lhe conferem perfis identitários, tem sido objeto de muitas pesquisas, muitas delas, como é a intenção principal deste trabalho, voltadas para resgates sócio-culturais que possibilitem construções de modelos de identidades que classifiquem o bairro com seus moradores, numa concepção sócio-acadêmica que lhe garanta visibilidades como população atuante no contexto sócio-cultural da cidade do Salvador, na Bahia.

Acontece que, quando é preciso se fazer um levantamento analítico dos estudos já realizados nesse sentido, como também é o caso desta tese, se percebe que, muitas vezes, as preocupações das pesquisas, quase sempre, estiveram apontando para uma direção que tem privilegiado a construção identitária pelo perfil coletivo, sem valorizar muito as contribuições dos sujeitos sociais envolvidos nos processos de construção. Pierre Bourdier chama atenção para o fato de o indivíduo poder transitar por vários “*campos sociais*” interagindo-se com eles, assumindo posições e interferindo nos seus cotidianos. Nesse sentido, a força que esses indivíduos têm para legitimar ou até mesmo rejeitar as regras e os procedimentos colocadas nos interiores desses “*campos sociais*”, torna-se uma peça fundamental para solidificação ou para a dissolvência das normas e das convicções de cada grupo social. No frigar dos ovos, é na consciência individual que se encontra o constructo eficaz para a construção da consciência coletiva. Em outras palavras, o que existe mesmo é a identidade individual, relegando à identidade coletiva o status de simples convenção, que sem o apoio da vontade do indivíduo, não passa de uma ficção – pode até exercer controle, mas, não se livrará da efemeridade que lhe dá o existir.

No bairro da Liberdade, essa dinâmica de construção identitária, pelo menos no âmbito das pesquisas aqui realizadas, tem sido detectada. Nos interiores dos blocos afros e dos afoxés, nascidos na comunidade, malgrado as normas e os perfis impostos pelos grupos, através das suas lideranças, mesmo que gradativamente, o hermetismo produzido por cada um deles, tem sido sutilmente abalado pela polifonia dos próprios grupos. É nesse arcabouço, de trocas de experiências, que os blocos afros e os afoxés do bairro da Liberdade, nos interiores das suas atividades cotidianas, têm construído/reconstruído seus modelos de identidades coletivas.

5 FONTES

I – ACERVOS CONSULTADOS

- Arquivo Público Municipal de Salvador – Fundação Gregório de Matos
- Biblioteca do Centro de Estudos Afro-orientais – C.E.A.O. –
- Centro de Estudos Baianos – UFBA
- Biblioteca Pública do Estado da Bahia – Setor de Periódicos
- Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro – FEBACAB –
- Instituto Geográfico e Histórico da Bahia – I.G.H.B.

II – FONTES ORAIS

Todos os detalhes referentes aos entrevistados e às entrevistas, estão relatados no final da introdução deste trabalho, de forma que, neste item, estão relacionados apenas os nomes dos depoentes:

- Manoel dos Reis Santana e sua esposa Alice Santana
- Gabriel Queirós da Silva
- Carlito Lima
- Edite Deodora de Sousa (Mãe Edite)
- Aristides Oliveira Mascarenhas (Pai Ari)
- Lídio Santos (Pai Lídio)
- Valquíria Ferreira (Dona Dinha) e Jorge André de Oliveira
- Moisés Santos Arcanjo
- Helena Garrido Filha, Josélia Valença, Maria das Graças e Adelson Espinheira
- Aristóteles Hermelino Guerra Filho (Tulany)
- Jônatas Conceição da Silva
- Jorge Bomfim
- Aidil Moreira de Jesus
- João Clímaco dos Santos

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Verena. **História oral**: A Experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Instituto de Documentação Getúlio Vargas, 1990.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar**: as fronteiras da discórdia. São Paulo, V. 3: Cortez, 2007.
- ALESSANDRO, Portelli. **Tentando Aprender um Pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral**. Projeto História. São Paulo: PUC/SP. 1997, p.16.
- APG: **Revista da Associação dos Pós-Graduandos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo** – PUC/SP. Ano XIII, nº. 31 (2006). São Paulo: APG – SP, 2006.
- ALBUQUERQUE, Júnior; DURVAL, Muniz de. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar**: as fronteiras das discórdias. São Paulo: Cortez, 2007.
- AMADO, Janaina. **O grande mentiroso**: tradição, veracidade e imaginação em História Oral. In: HISTÓRIA. São Paulo: 1995, p. 125-136.
- AZEVEDO, Thales. **As elites de cor**: Um estudo da ascensão social. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1925, p. 220.
- _____. **Classes Sociais e grupos de prestígio**. In: **Ensaio de Antropologia Social**. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1959.
- BÃ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Casa das Áfricas, 2003.
- BACELAR, Jéferson. **Etnicidade**: Ser negro em Salvador. Irará, 1989.
- BACELAR, Jéferson & CAROSO, Carlos (orgs.). **Brasil**: Um país de negros? Rio de Janeiro: Pallas; Salvador/Ba: CEAO, 1999.
- BAKHITIN, Mikhail. **Estética da comunicação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. Rito Nagô. São Paulo: 1978. Janeiro: Pallas; Salvador-BA: CEAO, 1999.
- BENJAMIM, Walter. **Magia e Técnica, arte e política**. Ensaio sobre Literatura e história da cultura (trad.) Sérgio Paulo Rouanet. 1. ed. Brasiliense, São Paulo: 1987.
- BOCK, Ana Mercês B. A Psicologia Sociohistórica: Uma perspectiva crítica em psicologia. In: **Psicologia sócio-histórica**: perspectiva crítica em psicologia. Ana

Mercês B. Bock, Maria da Graça M. Gonçalves e Odair Furtado (orgs.). 2. ed. Revista. São Paulo: Cortez, 2002, p.15-52.

BUTIER, Jean. **A memória viva dos Historiadores**. In: Passados recompostos; campos e canteiros da história / organização Jean Boutier e Dominique Júlia; tradução de Marcella Mortara e Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1998.

BRAGA, Júlio (org.). **Religião e cidadania**. Salvador. Empresa Gráfica da Bahia, 1990.

_____. **Ancestralidade afro-brasileira**: O culto de Babá Egum. Salvador, CEAO / INAMÁ, 1992.

BRANDÃO, Túlio de Freitas. **O Escravo e o Direito**. In: Trabalho livre e trabalho escravo. Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História. São Paulo, Revista História, 1973.

BRITO, Ênio José da. A cultura popular e o sagrado. In: **Interfaces do sagrado**: em véspera de milênio. Ed. Olho d'água. São Paulo, 1995.

SILVA, Gevanilda Santos, Maria Pakmira da.; CÂMARA, Brasileira de livros. **Racismo no Brasil percepções da discriminação e do preconceito no séc. XXI**. 1. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

CAMARGO, Aspásia. **História oral e história**. Conferência realizada no I Seminário Brasileiro de Arquivos Municipais. Rio de Janeiro. UFF, 2-6 Ago., 1976.

_____. O autor, o pesquisador e a história: Impasses Metodológicos na Implantação do C. P. D. O. C. : In: NUNES, Edson O. (Org.) **A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social**. Rio de Janeiro, Zahar, 1979. p. 276-304.

CAMARGO, Aspásia A. de. NUNES, Márcia B. M. **Como fazer uma entrevista?** Rio de Janeiro. FINEP / CPDOC, 1977. (Técnica de Entrevista e Transcrição: Documento de Trabalho, 12), (DAT).

CARNEIRO, Edison. **Ladinos e Crioulos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

_____. **Candomblés da Bahia**. Salvador, Secretaria de Educação e Saúde, 1948 (Publicações do Museu do estado, 8).

_____. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

CARVALHO, José Otmar de. / MARTINE, George. **Migração e Urbanização**: Concepção política e instrumentos para as ordenações da migração interna do Brasil. Brasília Mintes, 1977, p. 11 mapas, tabelas (séries S. P. O 2.).

CARVALHO, José Otmar de. **Migração campo cidade**. Brasília, Mintes, 1976.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A Presença Cultural Negro-Africana a Bahia Mito e Realidade**. Salvador, CEAO / UFBA., 1981.

_____. **Falares africanos na Bahia – Um vocabulário Afro-brasileiro**. Rio de Janeiro / RJ. Topbooks Editor e Distribuidora de Livros LTDA, 2001.

CIAMPA, Antonio da Costa. **A estória do Severino e a História da Severina**: um ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense, 2001.

CONCEIÇÃO, Jorge. **O Boi Culticor**. Salvador, 1995.

CROCHIK, José Leon. **Preconceito, indivíduo e cultura**. Robe Editorial. São Paulo, 1995.

COSTA, Ana de Lourdes R. **“EKABÓ1 Trabalho escravo e condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no Século XIX”**. Dissertação de Mestrado. UFBA., 1989.

COSTA, Hélio da. **Em busca da Memória**: Comissão de Fábrica, Partido e Sindicato no Pós-guerra. São Paulo: Página Aberta Ltda, 1995.

COSTA, Jurandir Freire. Da Cor Ao Corpo: A violência do Racismo. In: **Violência e Psicanálise**. 2. ed., Rio de Janeiro: Edições graal, 1986.

COSTA, Luiz Afonso. **Salto da Qualidade do Carnaval de Salvador**. Salvador, Fev.1995. 48F. Estudo de caso apresentado ao Top. De Marketing/95. EMTURSA/PMS. Mimeografado.

D’ALESSIO, Márcia Mansor. **Intervenções da memória na Historiografia**: Identidades, subjetividades, fragmentos, poderes. In: Projeto História. São Paulo: (17), nov. 1998.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo** – Comentário sobre a sociedade do espetáculo. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ECCOS, Revista Científica. V. 3, n° 1. (Junho de 2001). São Paulo: Centro Universitário Nove de Julho, 2001.

EMTURSA. **Plano Estratégico do Carnaval 95**. Salvador. Núcleo Técnico. Casa do Carnaval Emtursa. Abril 1994. 25f. Mimeografado.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FERNANDES, Floresta. **A Integração do Negro na Sociedade de Classe**. São Paulo: Dominus, 1965. 2v.

GOD, Antonio J. V. dos Santos. **De Índio a Negro ou o Reverso**. Caderno GRH. Cantos e Toques – Etnografia do Espaço Negro na Bahia. Salvador: Centro de Recursos Humanos. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA., p 51-70, 1991.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendentes**: Identidade em construção. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

_____. **Significado do Protesto Negro**. São Paulo, Cortez, 1989.

FRY, Peter et al. Negros e Brancos no carnaval da Velha República. In: REIS, João José. (org.). **Escravidão e Invenção da Liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense / CNPq. 1988, P 232 – 263. GIL, Gilberto. TRADIÇÃO / INOVAÇÃO. Tribuna da Bahia. Salvador, 21 de fev. 1996. Caderno 1, p. 3

FOLHA, de São Paulo – Datafolha. **Racismo cordial**. São Paulo: Ática, 1995.

GUERREIRO, Goli. **História do Carnaval da Bahia**. O Mito da Democracia Racial. Bahia Análise e dados. O Negro. Salvador: Centro de Estatísticas e Informações, Secretaria do Planejamento Ciência e Tecnologia do Estado da Bahia, V3, n.º 4. p.100-105. Março, 1994.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e Democracia**. 34. ed. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Dp&a, 1998.

_____. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Organização Liv Sovic: Tradução Adelaide La Guardia Resende. (et al). Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO o Brasil, 2003.

HASENBALG, Carlos A. e VALLE, Nelson do. **Negros e Mestiços**: Vida Cotidiana e Movimento. In: Relações no Brasil. Rio de Janeiro: Rio Rondo, 1992.

UFMG; Brasília: **Representação da UNESCO no Brasil**, 2003.

IANINI, Otávio. **Raça e Classes Sociais no Brasil**. 3. ed., São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____. **As Metamorfoses Do Escravo**. São Paulo, Diefel.

ILÊ AIYÊ. **Caderno de Educação**: Organização de Resistência Negra, 1994.

_____. **Caderno de Educação**: Civilização Bantu. V2. 1995.

_____. **Caderno de Educação**: Zumbi 300 anos – Ilê Aiyê 21 anos. V3, 1996.

_____. **Caderno de Educação: A Força das Raízes.** V4, 1997.

_____. **Caderno de Educação: Pérolas Negras do Saber.** V5, 1997.

_____. **Caderno de Educação: Guiné Conakri.** V6, 1998.

JESUS, Ericivaldo Veiga de. Bloco Afro Muzenza, clareza da vida e vôo da imaginação (estudos antropológicos de blocos afros do carnaval baiano). Salvador. Dissertação de Mestrado/Universidade Federal da Bahia – Departamento de Sociologia, 1991, p. 232.

LOBO, Haddock e ALOISIO, Irene. **O Negro Na Vida Social Brasileira.** São Paulo. Panorama, 1941.

LIMA, Vivaldo Costa. **A Família de Santo nos Candomblés Jeje- NAGÔ DA BAHIA:** Um Estilo de Relações Intra-grupais. Salvador-BA: UFBA, 1977.

LODY, Raul. **Espaço, Orixá e Sociedade.** Salvador-BA: Ianamá, 1988.

_____. **Candomblé, Religião e Resistência Cultural.** São Paulo, 1987.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura Negra em Tempos Pós-Modernos.** Rio de Janeiro. Achiané, 1983.

MÃE, Hilda. **A História da Minha vida:** Empresa Gráfica da Bahia (EGHBa). Apoio Cultural da Câmara Municipal de Salvador. 27 p. S/D.

MAGNANI, J. G. C. Festa no pedaço. Cultura popular e lazer na cidade. In: **Metodologia das Ciências Humanas.** Paulo de Salles Oliveira (org.). São Paulo: Hucitec / UNESP, 1998.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples:** cotidiano e história na modernidade anômala. São Paulo: Hucitec, 2000.

MATTA, Roberto da. **Carnavais, Malandros e Heróis:** Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990, p. 278.

_____. **A Casa e a Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Rua no Brasil.** 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, p.177, 1991.

MATTOSO, Jr., AMARÍLIO, Silva. **O Carnaval da Bahia.** Salvador, 1996. Não paginado. Monografia (Curso de Capacitação Profissional Avançada) – Escola de Administração da UFBA, 1996.

MENDES, Bartolomeu de Jesus. **Estudo Da Situação Afro-Baiana.** Conscientizando. Salvador-BA: Caetité, 1997.

_____. **Constituição Do Bairro Da Liberdade:** Cultura Negra em

Salvador (1940 – 19670). Programa de Mestrado Interinstitucional em História Social, PUC/SP, UCSAL, UNEB, UESC. São Paulo-SP, 1999, p. 217.

MORAIS, Francisco Melo. **Festas e tradições**. Rio de Janeiro: Fanchon e Cia. Livreiros Editores, 1924.

_____. **Antologia Do Carnaval**. Rio de Janeiro. O Cruzeiro, 1945.
M.N.U. Programa de Ação: Estatuto. Salvador/BA, 1992.

MUNANGA, Kambengele. **Negritude**: Usos de Sentidos. São Paulo: Ática, 1986.

_____. Prefácio. In: **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Iracy Carone, Maria Aparecida Silva Bento (organizadoras). Petrópolis. RJ: Vozes, 2002.

MARIETA, M. F. & AMADO, J. (orgs). **Usos & Abusos da História Oral**. 5. ed. Rio de Janeiro-RJ: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

NOBRE, Maria Teresa Roxo. **Meandro da participação**: Formas de Compartilhar o Espaço Urbano (Ensaio sobre o Carnaval Baiano). São Paulo: Ciência e Cultura. SBPC.

OLIVEIRA, Francisco de. **O elo perdido**: Classe e identidade de classe na Bahia. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortês. **O Liberto**: O Seu Mundo e os Outros. Salvador. Corrupio, 1988.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religião e Dominação de Classe**. Vozes: Petrópolis, 1985.

ORTIZ, Renato. **Reflexões Sobre o Carnaval**. Ciência e Cultura. São Paulo, SBPC Ano 28, N.º 12, 1976.

_____. **A consciência fragmentada**: Ensaio de Cultura Popular e Religião. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

OTT, Carlos B. **Formação e Evolução Étnica da Cidade Do Salvador**. Salvador: Prefeitura Municipal do Salvador, 1955.

PERROT, Michelle. **Os Excluídos da História**. (Trad.) Denise Bottmann. 2. ed. Paz e Terra, 1992.

PIERSON, Donald. **Branços e Pretos na Bahia**. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1971, p. 249.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **O Eu e a diferença**: Husserl e Heidegger. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: **Projeto História**. 15. ed. São Paulo: PUC/SP, 1997, p.16.

_____. “A Filosofia e os Fatos” Narração, Interpretação e Significado nas memórias e nas fontes orais. In: **Tempo & revista Departamento de História**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense. vol. 1 nº 2, dez / 1996.

QUERINO, Manuel. **A Raça Africana e Seus Costumes**. Salvador: Progresso, 1955.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Carnaval Brasileiro: da Origem Européia ao Símbolo Nacional**. Ciência e Cultura. São Paulo. SBPC. Vol. 39 N.º 8, p 717-729. Agosto de 1987.

_____. **Variações Sobre a Técnica de Gravador no Registro de Informações Viva**. São Paulo: USP – Centro de estudos Rurais e Urbanos, 1983.

RAEDERS, Georges. **O conde Gobineau no Brasil**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1996.

RAIMUNDO, Jaques. **O Elemento Afro-Negro na Bahia**. Rio de Janeiro 1946.

RAMOS, Arthur. **As Culturas Negras no Novo Mundo**. Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 1973.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. **Pós-colonialismo, Identidade e Mestiçagem Cultural: a Literatura de Wole Siyinca / Eliana Lourenço Lima Reis** – Rio de Janeiro: Reluma.

REIS, João José e Silva Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RELIGIÃO & Cultura / Departamento de Teologia e Ciência da Religião PUC-SP – V. nº 10 (jul dez, 2006) São Paulo Paulinas – Educ, 2006.

RISÉRIO, Antônio. **Carnaval Ijexá**. Salvador: Corrupio, 1981, p.156.

_____. **Carnaval: as Cores da Mudança**. Conferência na Universidade da Flórida, 1993 (Mimeografado). Lumará; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1999.

RIOUX, Jean-Pierre. Pode-se fazer uma história do presente? In: **Questões para a história presente**. A. Chauveau e Ph.Tétard (org.). Ilka Stern Cohen (trad.), Edusc.

ROLNIK, Raquel. **Territórios negros nas cidades Brasileiras**. (Etnicidade e Cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro) Estudos afro-asiáticos, 1989.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos No Brasil**. 7. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além: a secularização da morte, no Rio de Janeiro**, 2005.

SADER, Eder. **Quando Novos Personagens entram em cena: Experiências, falas e lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo (1970-80)**. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, 1988.

SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias: Artes e meios de comunicação**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870/1930** – São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Dando nome às diferenças. In: SAMARA, Eni de Mesquita (org.) **“Racismo & racistas: trajetória do pensamento racista no Brasil”** São Paulo: Humanitas /FFLCH / USP, 2001.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais** / Tomaz, Tadeu da Silva (org.), Stuart Hall, Kathryn Woodward. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Francisco Carlos Cardoso da. **Construção e (des) construção de Identidade Racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo**. Campina Grande: (Dissertação de Mestrado em Sociologia / Universidade Federal da Paraíba), 2001, p. 175.

SILVA, Maria Palmira da. **Bloco Afro Ilê Aiyê – seus protestos e sua beleza: um estudo psicossocial das minorias ativas na construção da identidade negra na Bahia**. São Paulo/SP. (Dissertação de Mestrado / Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), 1995, p. 213.

SILVA, Ana Célia. Ideologia do Embranquecimento. In: LUZ, Marco Aurélio (org.) **Identidade Negra e Educação**. Salvador: Iananá.

SILVA, Nelson Fernando Inocêncio da. **Consciência Negra em cartaz**. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

SILVIA, Paula da. **Negros à Luz dos fornos: Representações do trabalho e da cor entre metalúrgicos baianos**. São Paulo: Dynamis Editorial: Bahia: Programa A Cor da Bahia, 1997.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Ilê Aiyê: uma dinâmica de educação na perspectiva cultural afro-brasileira. In: **Estratégias e Políticas de combate à discriminação racial**. Kabenguele Munanga (org.). São Paulo: Estação Ciência, 1996.

_____. **Ancestralidade e Contemporaneidade das Organizações de Resistência Afro-Baianas**. VI Colóquio Sobre Poder Local. Salvador. Núcleo de Pós-Graduação em Administração da Escola de Administração da UFBA. Dez. 1994. 13f. (Manuscrito).

SODRÉ, Moniz. **O Terreiro e a Cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SIMSON, Olga de Moraes Von. O Negro Brasileiro Enquanto Folião Carnavalesco e Sua Longa Trajetória em busca da Cidadania. In: **Estudos afro-asiáticos**. N.º 13, 1987.

_____. **Espaço Urbano e Folguedos Carnavalescos no Brasil**: Uma Visão ao Longo do Tempo. São Paulo: Caderno Ceru, N.º 15, 1ª Série, 1981.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1983.

SPTIZER, Leo. **Assimilação, Marginalidade E Identidade**: Os Dois Mundos de André Rebouças, Cornélius May e Stephan Zweig. Salvador: estudos afro-asiáticos. N.º 3, p 35-62, 1981.

TELLES, Edward Eric. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica / Edward Eric Telles/Tradução Nadjeda Rodrigues Marques. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003.

THOMPSON, E. P. **Senhores e Caçadores**: a Origem da Lei Negra. (Trad.). Denise Bottmann. Paz e Terra, Riom de Janeiro, 1987.

VELOSO, Caetano. **Alegria, Alegria**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pedra que Ronca, 1977.

VERGER, Pierre. **Procissões e Carnaval no Brasil**. Ensaios / Pesquisas. Salvador: Centro de estudos Afro-Orientais da UFBA. N.º5. 2ª Tiragem, p. 15 Out.1984.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Tomaz Tadeu da Silva (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.