



UFBA NPGA

FREDERICO BURGOS LIMA

**NARCISO (CON)SENTIDO
VIAGEM PELAS IDENTIDADES DE SALVADOR NO TURISMO**



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO

NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO ADMINISTRAÇÃO

Frederico Burgos Lima

NARCISO (CON)SENTIDO

VIAGEM PELAS IDENTIDADES DE SALVADOR NO TURISMO

Tese apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação em Administração da Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção de título de doutor em Administração.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Teresa Franco Ribeiro



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO**

Av. Reitor Miguel Calmon, s/n, Vale do Canela
40.110-903 Salvador – BA
Tels: (71) 3283-7658
Fax: (71) 3283-7657
Site: www.adm.ufba.br

Banca Examinadora:

Professora Dra. Maria Teresa Franco Ribeiro
(Orientadora)
Universidade Federal da Bahia

Professor Dr. Cássio Eduardo Viana Hissa
Instituto de Geociência (UFMG)

Professora Dra. Maria de Lourdes Netto Simões
Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

Professor Dr. Milton Moura Araujo
Universidade Federal da Bahia

Professor Dr. Pedro Vasconcelos.
Universidade Católica do Salvador (UCSAL)

AGRADECIMENTOS

Há sempre tanto e a tantas pessoas a agradecer, ainda mais em uma trajetória longa como a de um doutorado. De tão longa teve gente querida que se foi e gente nova que chegou. Muitas dores, alegrias e, acima de tudo, aprendizado.

Preciso agradecer não só aqui, mas a cada dia, a cada momento, aos meus amigos e familiares pelo carinho e a paciência com as minhas ausências.

À minha esposa que foi de uma generosidade imensa. Não é fácil estar casada com um doutorando. A minha dedicação a este trabalho foi proporcional ao meu descuido com ela e os filhos. Mas prometi me redimir.

Aos professores do NPGA, Genauto Carvalho, Maria do Carmo Guimarães e Sandro Cabral, pelos suas contribuições em campos diferentes. Obrigado a Darcy e Anaélia, queridos anjos da guarda ao longo desses anos.

Mas essa história não teria chegado aqui se não fosse a professora Maria Teresa Franco Ribeiro. A ele devo um agradecimento mais do que especial. Tudo que está escrito aqui tem a ver com os olhos dela, que peguei emprestado sem ela saber.

O meu agradecimento não se refere apenas a esse trabalho. Por ter sido generosa, cuidadosa e delicada, sua orientação confortou minha alma e dilatou minha visão de mundo. Obrigado para sempre.

Finalizo agradecendo aos membros da banca os professores Cássio Eduardo Viana Hissa, Milton Moura Araujo, Pedro Vasconcelos e Maria de Lourdes Netto Simões, por suas críticas e sugestões, naturalmente incorporadas ao trabalho final.

*O que me interessa não é uma síntese,
mas um pensamento transdisciplinar,
um pensamento que não se quebre
nas fronteiras entre as disciplinas.
O que me interessa é o fenômeno multidimensional,
e não a disciplina que recorta
uma dimensão nesse fenômeno.*

(Edgard Morin, 1984: 35)

RESUMO

As possibilidades de fragmentação de uma identidade territorial transitam pelos processos constitutivos das sociedades locais, geradores das suas diversas formas de inclusão e exclusão social. Em lugares marcados por extremas desigualdades, a intercomunicabilidade entre os seus diversos grupos sociais tende a ser impactada por um quadro de necessidades e desejos distintos e definidores de horizontes de ação, em muitos casos, diametralmente opostos entre si. Em tais circunstâncias, o amplo compartilhamento ou não das representações identitárias hegemônicas tende a transitar entre a sua não-efetividade ou uma efetividade dependente das formas de coesão social construídas ao longo de sua história. É a partir desse quadro teórico que desenvolvemos a nossa reflexão sobre as formas constitutivas da identidade baiana (baianidade), a sua apropriação na difusão do turismo e analisamos como se estabelecem as relações de identificação dos baianos de Salvador com alguns dos principais atributos creditados ao povo local.

Palavras-chave: Identidade; Baianidade; Turismo; Desigualdades sociais.

ABSTRACT

The possibility of territorial identity fragmentation transits through constitutive processes of local societies, generators of various forms of social inclusion and exclusion. In places marked by extreme inequality, intercommunication between various social groups tends to be impacted by a framework of distinct needs and desires that define action horizons that, in many cases, are diametrically opposed to each other. In such circumstances, the broad sharing, or not, of hegemonic identity representations tends to move between non-effectiveness and an effectiveness that depends on forms of social cohesion built throughout its history. With this theoretical framework in mind, we observed the constitutive forms of *baiano* identity (*baianidade*) as well as its ownership in the dissemination of tourism and we analyzed how identity relations of *baiano*'s from Salvador with key attributes credited to the locals are established.

Key-words: Identity; *Baianidade*; Tourism; Social Inequality

RESUMEN

Las posibilidades de fragmentación de una identidad territorial transitan por procesos constitutivos de las sociedades locales, generadores de sus diversas formas de inclusión y exclusión social. En lugares marcados por extremas desigualdades, la intercomunicación entre sus diversos grupos sociales tiende a ser impactada por un cuadro de necesidades y deseos distintos y definidores de horizontes de acción, en muchos casos, diametralmente opuestos entre sí. En tales circunstancias, un amplio intercambio o no de las representaciones identitarias hegemónicas tiende a transitar entre su no efectividad o una efectividad dependiente de las formas de cohesión social construidas a lo largo de su historia. A partir de ese cuadro teórico desarrollamos nuestra reflexión sobre las formas constitutivas de la identidad bahiana (bahianidad), su apropiación en la difusión del turismo y analizamos como se establecen las relaciones de identificación de los bahianos de Salvador con algunos de los principales atributos otorgados al pueblo local.

Palabras clave: Identidad; Bahianidad; Turismo; Desigualdades Sociales

LISTA DE FIGURAS

(fl)

Figura 1	A Batalha de Pirajá: quadro pintado por Prisciliano Silva, em 1930	153
Figura 2	Pelourinho: foto de Margarida Neide.....	168
Figura 3	Carnaval: foto de Walter Carvalho.....	176
Figura 4	Irreverência: foto de Paulo Munhoz.....	181
Figura 5	Anúncio “Portão de entrada para a Terra da Felicidade” (Governo do Estado/ Bahiatursa)	196
Figura 6	Anúncio “Gateways to the land of happiness” (Governo do Estado/ Bahiatursa)	198
Figura 7	Anúncio “La terre de bonhuer”..... (Governo do Estado/ Bahiatursa)	202
Figura 8	Anúncio “Mi Salvador querido”..... (Governo do Estado/ Bahiatursa)	206
Figura 9	Anúncio “Cidade Alta, Cidade Baixa e um elevador no meio” (Governo do Estado/ Bahiatursa)	208
Figura 10	Anúncio “Vem pra Bahia” (Governo do Estado/ Bahiatursa)	210
Figura 11	Menina nas costas da negra: foto de autor desconhecido	213
Figura 12	Marcha de trabalhadores: foto de Margarida Neide.....	219
Figura 13	Senhora do olhar: foto de Walter Carvalho.....	220
Figura 14	Mão de mãe: foto de Fábio Telles.....	224
Figura 15	Minha Santa: foto de Adenor Godim.....	227
Figura 16	Dança no terreiro: foto de Walter Carvalho.....	228
Figura 17	Descendo, todo santo ajuda: foto de Fernando Naiberg.....	229
Figura 18	Anúncio “Bahia declared its independence in 1823”..... (Governo do Estado/ Bahiatursa)	231
Figura 19	Anúncio “Venha para a Bahia. Aqui tem lugar para todo mundo” (Governo do Estado/ Bahiatursa)	235
Figura 20	Economicamente enganado..... (Governo do Estado/ Bahiatursa)	236
Figura 21	Anúncio “Aqui, suas férias vão ficar com preguiça de acabar” (Governo do Estado/ Bahiatursa)	243
Figura 22	Gordurinha: foto de autor desconhecido	244
Figura 23	Preguiça boa: foto de Paulo Munhoz	246
Figura 24	Twitt de Gal Gosta	248
Figura 25	Descanso: foto de Margarida Neide.....	250

LISTA DE TABELAS E GRÁFICO (fl)

TABELA 1	Evolução do rendimento médio real por hora por cor, raça e sexo.....	155
GRÁFICO	Rendimento médio por hora de negros e não negros.....	155
TABELA 2	Entrevistados por categoria identitária.....	188

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMACH	Associação de Moradores e Amigos do Centro Histórico
BAHIATURSA	Empresa de Turismo da Bahia
CE	Ceará
CEAO	Centro de Estudos Afro-Orientais
CONDER	Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia
DIEESE	Departamento Intersindical de Estudos Socioeconômicos
FIPE	Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas
IPAC	Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
MAM	Museu de Arte Moderna
NPGA	Núcleo de Pós-Graduação em Administração
OMT	Organização Mundial do Trabalho
PETROBRÁS	Petróleo Brasileiro S. A.
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PT	Partido dos Trabalhadores
RMS	Região Metropolitana de Salvador
SALTUR	Secretaria de Turismo do Município de Salvador
SETUR	Secretaria de Turismo do Estado
SEI	Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia
SINDETUR	Sindicato das Empresas de Turismo da Bahia

SUMÁRIO

	F1
1 INTRODUÇÃO	14
2 POR UMA CRÍTICA ÀS RAZÕES EXCLUDENTES.....	22
2.1 A CRISE DA TEORIA MODERNA E A OCULTAÇÃO DA DIVERSIDADE.....	23
2.1.1 O sujeito está vivo. Viva o lugar!.....	28
2.1.2 Lugar, identidade e suas validades categóricas	33
2.1.3 O lugar da gente	36
2.2 CAPITALISMO, LUGAR E SEUS TEMPOS DIVERGENTES	44
2.2.1 Turismo cultural e os tempos de vida do lugar.....	50
3 EM BUSCA DO CONCEITO DE IDENTIDADE TERRITORIAL.....	62
3.1 AS POSSIBILIDADES ANALÍTICAS DO CONCEITO	65
3.1.1 Por uma alternativa epistemológica	66
3.1.2 Desigualdades sociais e heterogenia identitária	69
3.2 IDENTIDADE: TEMPO, ESPAÇO E CONSUMO	73
3.2.1 Capitalismo e produção de sentidos.....	73
3.2.2 Tempo homogêneo e tempo diverso	75
3.2.2 Contiguidade e cooperação	78
3.3 UMA LEITURA DO PROCESSO DE FRAGMENTAÇÃO.....	81
3.3.1 Um sujeito inventado para a “pós-modernidade”	82
3.3.2 Modernidade e descontextualização das subjetividades.....	86
3.4 CONSUMO E IDENTIFICAÇÃO SOCIAL.....	87
3.4.1 Teoria e alienação da realidade.....	89
3.4.2 Pensamento dicotômico e mutilação da realidade.....	93
3.5 IDENTIDADE TERRITORIAL E DIVERSIDADE.....	96
3.5.1 Território e pertença.....	96
3.5.2 Identidade como arquipélago.....	98
3.5.3 Mundo e o lugar da experiência.....	101

4 A IDENTIDADE BAIANA COMO MITO.....	104
4.1 IDENTIDADE AUTO-REFERENCIADA OU DOMÍNIO DA ALTERIDADE?.....	107
4.1.1 Teses sobre a singularização dos baianos.....	111
4.1.2 O mito substancializado na construção social.....	115
4.2 BAIANIDADE: O TURISMO COMO CENÁRIO.....	119
4.2.1 A gênese das estratégias de turismo.....	121
4.2.2 Estereótipos e suas (dis)funções	127
4.2.3 A baianidade como forma de consenso fabricado.....	133
5 SALVADOR: CIDADE DAS DESIGUALDADES.....	139
5.1 EXCLUSÃO SOCIAL E SEUS SENTIDOS SILENCIADOS.....	145
5.2 COESÃO E DISRUPTURA NA CIDADE.....	151
5.3 EXCLUSÃO E A QUESTÃO RACIAL.....	158
5.4 PELOURINHO E SEUS DESLIZES METAFÓRICOS.....	165
5.5 CARNAVAL E A HIERARQUIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO.....	174
5.5.1 O negócio carnaval e suas formas de hierarquização do espaço.....	176
5.5.2 Homogeneização versus autoinvenção.....	181
6 A BAIANIDADE SEGUNDO OS BAIANOS.....	185
6.1 BAHIA, TERRA DA FELICIDADE SEM FIM?	196
6.2 ALEGRIA COMO SAÍDA PARA O DIA A DIA.....	206
6.3 DEMOCRACIA RACIAL, EM TERMOS!	213
6.4 SINCRETISMO RELIGIOSO OU A COEXISTÊNCIA DE VISÕES DE MUNDO?	223
6.5 HOSPITALIDADE, UM TERRITÓRIO COMUM PARA QUASE TODOS.....	231
6.6 A PREGUIÇA DE ENTENDER O OUTRO.....	241
6.7 BREVE SÍNTESE DOS DISCURSOS DOS BAIANOS.....	251
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	254

REFERÊNCIAS

APÊNDICES

ANEXOS

1 INTRODUÇÃO

O ressurgimento do debate sobre identidade cultural, a partir de meados dos anos 1980, ocorreu sob o impacto da suposta força de processos de homogeneização do espaço humano, que estaria sendo alavancada pela associação do intenso e *inevitável* movimento de internacionalização do capital com os expressivos avanços das tecnologias de comunicação. A compressão de escalas temporais e espaciais apoiaram a sensação de eliminação de fronteiras territoriais e o desvanecimento de identidades.

Simultaneamente, vimos uma crescente importância das especificidades culturais dos grupos sociais nas estratégias de desenvolvimento, em torno da revalorização das iniciativas locais como fator de competitividade capaz de tornar os territórios ambientes inovadores e atraentes para moradores, assim como destino para turistas e investimentos ou como local de origem de produtos e serviços identificados por uma qualidade diferenciadora. Nesse quadro, tem se estimulado a competição entre os atributos das cidades, cada uma tentando ser a que apresenta maiores vantagens para investimentos em busca de retornos imediatos.

É em meio a esse ambiente que se intensifica por parte de governantes baianos o processo de apropriação de valores e atributos reputados como sendo definidores da identidade local na difusão do turismo, a partir da sua priorização como vetor de desenvolvimento. As estratégias de comunicação do turismo baiano nos mercados nacional e internacional se iniciam no final da década de 1970, e foram se constituindo, desde então, em torno de uma visão da Bahia e dos baianos costurada e articulada por diversos segmentos sociais, em direção à consolidação de um projeto hegemônico, tanto no campo político como no econômico.

Tais estratégias ainda hoje têm baseado seus argumentos em torno de elementos culturais e, em segundo plano, das características naturais do lugar. A literatura em geral e, particularmente, sobre turismo na Bahia (PINHO, 1998; GUERREIRO, 2005; KRONES, 2007; NOVA, MIGUEZ, 2008) tem destacado a existência no território baiano de um conjunto de características culturais que favorecem a sua configuração, no cenário nacional e internacional, como um destino turístico diferenciado. Dentre as razões da adoção da cultura como elemento diferenciador, certamente, estão o seu rico acervo patrimonial e cultural já sedimentado no imaginário de visitantes em potencial e a constatação de que os atrativos turísticos locais não podem se resumir ao binômio “sol e mar”, até mesmo pela intensa concorrência com destinos semelhantes.

A partir desse reconhecimento, tornou-se importante, do ponto de vista dos governantes baianos, a identificação dos elementos que se relacionassem a uma *autêntica* cultura local, com o propósito de extrair dessa identificação uma representação suficientemente forte, que permitisse um posicionamento distintivo da Bahia no conjunto de ofertas turísticas da região e do país. Esse movimento se inicia em meio a sucessivas crises na economia mundial, que criaram para territórios em desenvolvimento obstáculos à exportação e, simultaneamente, descortinaram o turismo como uma alternativa atraente para os seus gestores públicos.

Em nossa dissertação de mestrado em Administração (BURGOS, 2008), trabalhamos com uma reflexão teórica sobre as representações da Bahia e dos baianos adotadas pelo Estado nas suas estratégias de difusão do turismo. E observamos, então, a essencialização da identidade local, incapaz de dar conta da diversidade do território baiano e das suas dinâmicas socioeconômicas e culturais.

Essa retórica da *baianidade*, prevalecente no discurso promocional do turismo baiano, nos remete a uma concepção de Bahia hegemônica, focada quase exclusivamente nos atributos e valores sugeridos como característicos das populações de Salvador e Recôncavo baiano, mas difundidos como sendo de todos os grupos sociais que habitam a Bahia. A construção de tal retórica tem ocorrido a partir de uma sintonia fina e contínua entre Estado e mídia, em estreita associação com imagens veiculadas há mais de 70 anos, por governos, elites políticas e

econômicas, artistas e intelectuais, dentre os quais se destacam Jorge Amado, Dorival Caymmi, Carybé e Pierre Verger.

É recorrente na literatura sobre a Bahia a imagem de um lugar eterno, dotado de um tempo singular, com um sentido verdadeiro e profundo, de praias paradisíacas, herdeiro da tradição colonial e do “fetichismo” negro africano (CARYBÉ, 1976, apud PINHO, 1998:8). Assim, podemos ler em Jorge Amado (1973) a reinteração dessa concepção de lugar na forma de questionamento e afirmação:

Existe uma cultura baiana com características próprias, originais? Creio que sim. Aqui toda cultura nasce do povo, poderoso na Bahia é o povo, dele se alimentam artistas e escritores [...] Essa ligação com o povo e com seus problemas é marca fundamental da cultura baiana que influencia toda cultura brasileira da qual é célula máter. (Amado, 1973: 23).

Nas últimas décadas, as iniciativas de promoção do turismo promovidas pelos sucessivos governos do Estado, por intermédio de uma série de mídias, vêm se servindo das mesmas fontes, símbolos, ícones e mitos relativos a essa representação de Bahia, em uma generalização que simplifica a compreensão das dinâmicas locais. Canções que nos remetem a uma Bahia singular e, ao mesmo tempo, plural, produções televisivas que abordam a cultura e o povo local como exóticos, mas, ao mesmo tempo, genuinamente brasileiros, além de livros que serviram de base para essas adaptações, foram e continuam sendo amplamente consumidos nos mercados nacional e internacional, contribuindo para a constituição de um campo simbólico sobre o lugar e seu povo, que acaba por ancorar as representações difundidas pelo turismo, em um círculo que integra um variado número de atores que alimentam o mito da *baianidade*.

Autores (GUERREIRO, 2005; KRONES, 2007) que têm se debruçado sobre a relação entre identidade e turismo na Bahia observam o foco das iniciativas governamentais de difusão das representações dos baianos nas expectativas dos turistas em potencial, e não na efetiva diversidade da cultural local ou na complexidade territorial de Salvador, marcada por multiterritorialidades coexistentes. Acreditamos que os sucessivos governos do Estado, através de suas iniciativas de promoção do turismo, têm atuado dentro de uma concepção tradicional do marketing, com foco unidirecional na construção de uma imagem do lugar Salvador,

fundamentalmente, a partir das expectativas dos turistas-consumidores. Têm trabalhado, assim, para construir uma representação monolítica do território, a partir de uma visão de Bahia concernente aos seus propósitos econômicos e, também políticos, tanto do ponto de vista da hegemonia de grupos dominantes, como de um desenvolvimento voltado basicamente para benefício de grupos privados.

Tanto no ambiente externo como no interno, tal imagem idealizada dos baianos tende a silenciar uma heterogeneidade marcada pela coexistência de forças assimétricas constituídas pelos processos de inclusão e exclusão social engendrados pelas formas de desenvolvimento local do capitalismo. Tais processos de silenciamento das desigualdades se alimentam de engenharias sociais construídas ao longo da história do lugar, que atuam no sentido de invisibilizar o sofrimento humano promovido pela exclusão de parcelas relevantes de sua população sob a égide de uma diversidade estetizada.

Ao perseguir objetivos pragmáticos, sucessivos governantes da Bahia selecionaram os elementos culturais e históricos que produziram consonância cognitiva entre seus focos prioritários no turismo, a partir das expectativas dos turistas, configurando um imaginário que contribui para alienação das dinâmicas do lugar em torno da ideia de um produto monolítico. Os governos estaduais podem não ter chegado a reconstruir a *história real*, mas não hesitaram em selecionar os elementos que compunham, no seu entendimento, uma versão da identidade baiana mais adequada à consecução do seu objetivo de promoção do turismo a partir das tradições e do pitoresco, em torno do seu projeto hegemônico.

No mundo corporativo, imerso nas razões funcionais da sua existência (as relações de troca econômica), o consumidor e suas supostas racionalidades - de preferência, vistas por um ângulo homogeneizador, ou estereotipado, - são as principais variáveis a serem contabilizadas. Dentro dessa lógica, a imagem baseada exclusivamente nas possibilidades impostas pelo consumo constitui, convencionalmente, no referencial que esclarece e delimita as estratégias de publicização de um produto ou serviço.

Mas, tendo como base para a definição de suas estratégias aspectos mais substantivos da vida social, os valores culturais de um povo – e no caso da difusão

do turismo cultural de Salvador, os valores dos grupos sociais locais –, não nos parece sensato, em nenhuma hipótese, que o turista-consumidor deva ser o fator mais relevante nas estratégias de posicionamento da imagem de um território turístico em mercados concorrenciais, sob o risco de ruptura sempre possível de suas dissonâncias com as dinâmicas identitárias locais. A complexidade do local, com suas múltiplas racionalidades, seus vários territórios e a diversidade de identidades coexistentes, expressam uma realidade socioeconômica e cultural que, se não considerada, tende a gerar contradições entre a imagem projetada e a experiência de lugar. Apesar da reputação ser um dado relevante, o mais importante será sempre a qualidade das formas de vida que vão sendo construídas no lugar.

Mesmo possuindo o sexto maior Produto Interno Bruto do país, a Bahia é uma terra de grandes disparidades sociais. Em Salvador, sua capital, convive-se com níveis de desigualdades extremas. Em bairros como Itaipara e Caminho das Árvores, os indicadores de qualidade de vida humana se assemelham ao de países como Noruega e Suécia. Enquanto, no subúrbio ferroviário, no bairro de Coutos ou, no seu extremo geográfico, no Bairro da Paz, esses índices se assemelham aos países africanos com maior desigualdade social. Entendemos que, em ambientes marcados por uma ampla e intensa desigualdade socioeconômica, é de se esperar um baixo padrão de intercomunicabilidade capaz de produzir a fragmentação nas autorrepresentações dos sujeitos locais.

E é a partir da consideração desse quadro societário local que levantamos a nossa questão de pesquisa: Como se expressam as relações de identificação dos baianos de Salvador com os valores e atributos disseminados como sendo aspectos da sua identidade? Para responder a essa pergunta, nos propomos identificar os valores e atributos sugeridos como sendo constitutivos da identidade local; selecionar dentre esses os que tenham maior representatividade nos discursos dos entrevistados pela nossa pesquisa; e identificar e analisar a percepção desses baianos de Salvador sobre tais atributos e valores.

Nosso trabalho é construído a partir cinco seções que, imaginamos, têm vidas independentes e, ao mesmo tempo, dialogam para o entendimento do nosso objeto de estudo. Iniciamos no próximo capítulo uma reflexão sobre os discursos

empreendidos nas últimas duas décadas em torno da desconstrução dos conceitos de lugar e identidade, tão caros ao empreendimento que aqui iniciamos. A nossa perspectiva é de que as ciências sociais atuaram intensamente, ao longo desse tempo, na construção de um ambiente favorável à percepção da homogeneização do espaço e do tempo como um dado alheio à lógica capitalista, mas ao mesmo tempo têm desconsiderado outras dinâmicas que emergem continuamente dos lugares e de suas identidades. Para isso, incorporamos a noção de globalização ou pós-modernidade como uma forma de negação da exemplaridade da ampla hegemonia capitalista em torno da alienação das racionalidades locais. A nossa compreensão é que, para além dos processos de homogeneização, os sujeitos estão vivos e moram em um lugar, de onde constroem o sentido de mundo como o conhecemos e são influenciados também pelas lógicas externas.

No terceiro capítulo, construímos uma reflexão sobre o conceito de identidade em associação às lógicas de exclusão social (tão marcantes em territórios periféricos) como um eventual obstáculo ao amplo compartilhamento de representações identitárias que incorporem a diversidade dos territórios. Direcionamos nossa abordagem para a identificação de um conceito de identidade territorial, por entendermos que relação entre as noções de identidade e território nos permitem uma abordagem que traz para centralidade a coexistência de diversidade e unidade, centramento e descentramento, como bases constitutivas das relações sociais em um espaço compartilhado.

Os discursos empreendidos em torno da criação da identidade baiana (*baianidade*) são a nossa matéria-prima para a análise da identidade local que desenvolvemos no quarto capítulo. Iniciamos com um diálogo com alguns autores que se debruçaram sobre os processos constitutivos do que se convencionou chamar de *baianidade*, e terminamos com as formas de apropriação dessa noção dos baianos de Salvador pela gestão estadual do turismo, no posicionamento distintivo do setor local nos mercados concorrenciais. Na nossa visão, tais estratégias utilizadas na difusão do turismo não estavam focadas apenas no retorno econômico, mas também em torno das possibilidades de construção de um consenso local contributivo para um projeto hegemônico que busca dissimular as desigualdades em torno de uma ideia vaga de diversidade.

No quinto capítulo, colocamos em análise nossa hipótese de que, em ambientes de ampla desigualdade socioeconômica, há a tendência de baixa intercomunicabilidade entre as representações identitárias dos diversos grupos sociais locais. Assim, abordamos as extremas desigualdades existentes em Salvador e o caráter contingencial das cidades como o cenário de rupturas emergentes, capazes de criar dissonâncias em relações às harmonias sempre previstas nos discursos identitários. Também avaliamos que engenharias sociais gestadas ao longo da história de Salvador, e da Bahia, possam ter engendrado formas de gestão local das desigualdades que permitiram a invisibilização do sofrimento individual e coletivo e contribuíram para a criação de consensos. E, nesse sentido, analisamos duas expressões locais importantes para os baianos e turistas, o Centro Histórico e o carnaval, como cenários que insinuam uma aceitação, em grande medida, dos processos locais de exclusão.

Mas, afinal, o que os baianos de Salvador pensam das representações construídas em torno dos seus supostos atributos e valores? Estariam suas percepções em consonância com o que se diz e se difunde? Onde se expressam as eventuais dissonâncias com o projeto hegemônico? No sexto capítulo, trazemos possíveis respostas a essas questões. A partir dos depoimentos de 13 entrevistados, divididos em subcategorias identitárias (Identidade Legitimadora, Identidade de Projeto e Identidade de Resistência), relativas à total proximidade, aproximação parcial e exclusão do projeto hegemônico, dialogamos com noções como felicidade, alegria, democracia racial, sincretismo religioso, hospitalidade e preguiça, destacadas pelos entrevistados em meio a um conjunto amplo de atributos reputados aos baianos, em anúncios publicitários, na literatura acadêmica sobre o tema, no discurso governamental em geral e na literatura e músicas.

Afirmamos que o nosso objetivo não é de realizar um estudo epidemiológico, que aponte a incidência de atributos e valores. Dizemos isso porque o nosso propósito não foi o de estabelecer, em uma abordagem eminentemente qualitativa, uma correlação de representatividade estatística. Neste trabalho, buscamos um diálogo com os próprios baianos de Salvador sobre o que eles pensam de si mesmo, dado pouco usual nas abordagens sobre a *baianidade*. Apesar de inicialmente termos planejado um maior número de entrevistados – propósito que não conseguimos atingir em razão de impedimentos relativo, em especial, ao tempo de

finalização deste trabalho -, focamos desde o início nossa atenção em entrevistados com representatividade social. Entendemos que tais lideranças são empenhadas na construção e manutenção de discursos impregnados com os princípios de coesão de suas organizações de origem, representativos de interesses coletivos específicos. Portanto, falam de determinados lugares dentro de uma escala hierárquica local e, por isso, contributivos para a compreensão de uma relativização possível de atributos e valores generalizados pelo discurso oficial.

O nosso intento é entender onde há concordâncias ou divergências em relação aos atributos e valores identificados como sendo da identidade soteropolitana, e de que forma se expressa uma diversidade interna de identidades territoriais ou se há, como é suspeitável, um consenso a despeito das extremas desigualdades socioeconômicas locais, que tenderiam agir na conformação de dissonâncias discursivas em torno de uma identidade única. Fechamos o trabalho com as nossas considerações finais, quando sintetizamos o conjunto de nossas reflexões aqui propostas.

2 POR UMA CRÍTICA ÀS RAZÕES EXCLUDENTES

As abordagens centradas na análise das especificidades dos lugares e das identidades dos seus grupos sociais, como a que nos propomos neste trabalho, passam naturalmente por uma reflexão sobre a relevância dessas categorias hoje, já que vivemos em um cenário marcado por prescrições universalistas, pelos discursos de perda de importância das identidades sociais (a partir do seu descentramento e fragmentação), e pela ideia de desaparecimento dos territórios em favor de uma lógica espacial caracterizada pelos fluxos em rede. Esse debate se intensificou no final da década de 1980 e ao longo da década de 1990, e se caracterizou pela tentativa, inclusive, de imputar ao local soluções para questões gestadas no âmbito global.

Iniciamos nossa trajetória a partir da observação de que concepções que afirmam a prevalência do mundo sobre o lugar, do global sobre o local, de uma visão de mundo na qual as identidades sociais surgem fragmentadas ou descentradas têm, na sua maioria, como propósito construir a invisibilidade das outras formas de conhecimento e experiências, que se contraponham a lógica dominante, em tentativas de reprodução do global no local ou de submeter o local a uma *visão global*¹. Esse impulso de homogeneização do espaço e dos sujeitos encontra consonância nos projetos hegemônicos locais, especialmente em territórios periféricos, quase sempre afoitos para encontrar o seu lugar ao sol no ambiente concorrencial por atração de investimentos e turistas.

Dialogamos aqui com autores que vêm trabalhando com tais temáticas, com o objetivo de refletir sobre o sentido, hoje, de iniciativas que levem em consideração as tipicidades de um local como uma das dimensões a ser privilegiada no desenvolvimento de um dado território. Acreditamos que essas iniciativas fazem sentido, sim, se forem pautadas por projetos de emancipação social; de ampliação

¹ Toda visão de mundo é espacialmente localizada.

dos espaços de participação coletiva. Ao mesmo tempo, apresentamos uma reflexão sobre as formas de homogeneização do espaço e das identidades a partir do domínio e da apropriação de representações de um lugar e de seus sujeitos (Salvador e seus grupos sociais), com propósito de difusão do turismo e hegemonia política, a partir da invisibilização de um grave quadro local de desigualdades sociais. Para nossa reflexão, adotamos de saída os conceitos de lugar e identidade territorial, por entendermos o seu poder de subversão de análises consensuais.

2.1 A CRISE DA TEORIA MODERNA E A OCULTAÇÃO DA DIVERSIDADE

Nos debates teóricos sobre desenvolvimento local, mesmo considerando a prevalência das ideias globalistas, temos visto certa polarização. De um lado, nos reencontramos frequentemente com perspectivas de forte determinismo economicista, que afirmam uma total dependência das políticas locais à dinâmica da economia global. Do outro, nos defrontamos, ainda, com a crença no voluntarismo localista, que pressupõe uma total autonomia das esferas decisórias locais. Pensamos que nem tão ao céu nem tão ao mar. As combinações possíveis são diversas.

Se tomarmos como referência a grande mobilidade do capital financeiro, para exemplificar a influência de macroelementos na configuração de políticas locais, observaremos que as relações de concorrência pela atração de investimentos produtivos entre as localidades não retiram de cena, necessariamente, o caráter endógeno do desenvolvimento. Isso porque, como observa Navarro Yáñez, como resultado do embate de forças globais e locais...

(...) os padrões institucionais, as normas e os valores sociais próprios de cada local atuam como filtro dos processos que têm lugar fora do seu próprio âmbito e contribuem para estabelecer lógicas de desenvolvimento econômico e social de caráter relativamente autônomo. (YÁÑEZ, 1997: 902)

Em outras palavras, tal concepção implica a crença de que as estratégias de desenvolvimento não têm um caráter exclusivamente econômico, sendo dependentes em grande parte do conhecimento, da cultura e da capacidade de articulação das populações locais. Como observa Milton Santos (1996), é no local, onde as relações sociais (vida social e a sua construção de valores) encontram uma interação direta mais intensa, onde se estruturam as identidades coletivas

especialmente mediadas e, no nosso entender, mais sustentáveis do ponto de vista da temporalidade. Não se pode negligenciar, como avaliam Cássio Hissa e Rosana Corgosinho, “a importância dos próprios lugares como elementos simbólicos e mediadores na construção das identidades” (HISSA; CORGOSINHO, 2006: 13).

A aceitação da tese dos localistas não elimina a constatação de diversidade em meio à unidade; ou como observa Hissa (2009), a existência de vários *corpos* de territórios dentro do *corpo* de um território. As oposições unidade/diversidade e identidade/fragmentação são dicotomias constituídas a partir da prevalência do discurso de um capitalismo que, ao se internacionalizar, ignora a diversidade local em favor da diversidade criada a partir dos seus centros produtores de cultura e, ao fazer isso, suprime binômios a favor de dicotomias que mutilam a complexidade da realidade social. Essas dicotomias ganharam amplo espaço nas análises sociais nas últimas décadas, a partir da ideia da eliminação de fronteiras simbólicas em torno de uma unidade *insuspeita* quanto às suas próprias desigualdades internas.

Noções como pós-modernidade, alta modernidade, modernidade líquida ou hipermodernidade, com diferentes nuances entre si, surgiram da tentativa de compreensão dos elementos que orientam os reordenamentos institucionais pelas quais as sociedades atuais estão passando. Na década de 1980, o filósofo francês Jean-François Lyotard (2002), ao cunhar a noção pós-modernidade, observou que estaríamos vivendo uma ruptura com os alicerces da modernidade. Tais reconfigurações trariam como resultado a fragmentação e multiplicação de centros de tessitura das relações sociais. Em síntese, seríamos hoje sujeitos ativos e passivos do fim das metanarrativas constitutivas das identidades sociais.

Diretamente associado ao fim das grandes narrativas estaria o fim dos grandes ideais coletivos, que trouxe em si a diluição da ideia de coletividade, balizadora da modernidade, ascendendo ao primeiro plano o princípio individualista. Mas, na obra de Lyotard (2002), isso não implicaria a dissolução do vínculo social. Ele vê o neoindividualismo exatamente como uma nova forma de vínculo, frequentemente criticada, na sua percepção, em razão de um sentimento de nostalgia.

Desta decomposição dos grandes relatos, [...], segue-se o que alguns analisam como a dissolução do vínculo social e a passagem das

coletividades sociais ao estado de uma massa composta de átomos individuais [...]. Isto não é relevante, é um caminho que nos parece obscurecido pela representação paradisíaca de uma sociedade 'orgânica' perdida. (LYOTARD, 2002: 28).

Responsável pela expressão hipermodernidade, Gilles Lipovetsky (2004) e Sébastien Charles veem a modernidade como um ciclo histórico dominado pelo futuro, gravitando em torno de grandes perspectivas históricas, como a revolução, a luta de classes e os nacionalismos. Com o fim dos grandes messianismos políticos, a sociedade atual estaria mais centrada no presente – no prazer, no hedonismo, no consumo. Lipovetsky foi um dos teóricos que contribuiu para a difusão da noção de pós-modernidade, mas hoje acredita que, na verdade, o que vivemos é menos a experiência de uma nova era e mais a hipervalorização dos elementos constitutivos da modernidade – em um primeiro plano, a valorização do indivíduo e da democracia; no segundo, a prevalência do mercado; e em terceiro, a valorização da tecnociência.

No seu entender, não há mais visões de mundo que se contraponham a esses elementos. É como se a modernidade vivesse sem críticas fundamentais em relação a si mesma. As oposições, quando postas, são acusadas de buscar uma espécie de resgate do modelo da manipulação da alienação. Lipovetsky e Charles (2004) acreditam que a alta velocidade das mudanças culturais e a baixa capacidade de percepção retiraram da frente dos seres humanos os elementos que ancoravam suas autoidentificações em associação com o mundo das tradições locais.

Autores como Anthony Giddens (1999; 2002) e Zygmunt Bauman (2005), com visões sincrônicas, vão afirmar algo semelhante. Eles encontram nas noções de “alta modernidade” e “modernidade líquida”, respectivamente, a expressão de mudanças sociais contemporâneas sem rupturas radicais com o passado, mas com reconfigurações indelévels dos traços centrais da modernidade. Tais mudanças estariam nos levando a uma espécie de desencaixe dos balizadores simbólicos que subsidiaram os processos de auto-identificação do sujeito moderno. Para esses autores, ao indivíduo atual tornou-se indissociável fazer escolhas contínuas que vão compor, de forma flexível e instável, a sua narrativa de identidade, sempre aberta a revisões.

O que todos estes autores têm em comum é a constatação de que as novas características da atualidade que resultam na compressão de distâncias e de escalas temporais são os aspectos mais importantes das sociedades contemporâneas, a ter efeito em toda ordem de representações, como os lugares, territórios e as identidades culturais (GIDDENS, 2002; LIPOVETSKY, 2003; 2004; BAUMANN, 2005). O encurtamento da noção de tempo, por exemplo, tem sugerido a perda da relevância do passado (tradições) em favor da ênfase em concepções mais alinhadas à lógica da efemeridade, que passaria a ser o elemento constitutivo das identidades. Enquanto, por outro lado, a transnacionalização da tecnologia contribuiria para a compressão dos espaços, facilitando as comunicações e as interações humanas em contatos, em grande parte, facilmente desconectáveis.

Não se vê nesses autores afirmações como a de que o atual estágio vivido pelas culturas mundiais é resultante da internacionalização monolítica do capital. Expressão com evidente conotação ideológica foi substituída pelo termo globalização e seus aparentados² como sociedade pós-industrial e pós-modernidade, frequentemente em favor de uma dissimulação de propósitos de um ideologia posta como dominante. Provavelmente, a prevalência desses discursos se deve ao fato de que uma das fraquezas da teoria crítica contemporânea, como sinaliza Boaventura Souza Santos (1999: 204) “foi não ter reconhecido que a razão que critica não pode ser a mesma que pensa, constroi e legitima aquilo que é criticável”.

No centramento das ciências sociais nas realidades do tempo vivido, há a preponderância de duas perspectivas: a aceitação dos fatos sociais como estão postos e, em escala infinitamente menor, na sua crítica. Com a prevalência do pensamento único, a realidade assumiu o caráter de inevitabilidade e toda crítica social foi relegada ao plano do romantismo de quem a delinea. As utopias

² A associação de pós-modernidade e globalização como noções aparentadas é defendida por teóricos como Krisna Kumar (1997). A pós-modernidade se refere habitualmente à esfera cultural, às mudanças processadas no âmbito das instituições, e globalização diz respeito à esfera econômica e da tecnologia comunicacional. A ideia de associá-las se remete ao entendimento de que cultura e economia são noções entrelaçadas. E no mundo atual, a cultura prevalecente é a capitalista. Boudieu e Wacquant (2000) traçam uma análise próxima em torno da expressão “vulgata planetária”, ao sugerir que a noção globalização é uma expressão retórica usada para justificar sua submissão *inevitável* à lógica implacável dos mercados mundiais. Concordamos que a expressão pós-modernidade surge com uma variação da mesma conotação, ao sugerir como inevitável as mudanças verificadas no âmbito das culturas institucionalizadas, em torno de análises que não assumem abertamente a prevalência da cultura capitalista.

alternativas passaram a ser vistas como uma alienação da realidade, no exílio das subjetividades, em nome da objetividade da utopia distributiva do capitalismo que não se realiza como fato (SOUSA SANTOS, 1999). O próprio capitalismo arregimentou para si o romantismo utópico como uma categoria a ser mercantilizada, como ingrediente fundamental ao próprio desenvolvimento do consumismo moderno (CAMPBELL, 2001).

O hedonismo moderno é assinalado por uma preocupação com o “prazer”, idealizado como uma qualidade potencial de toda experiência. Com o fim, porém, de extraí-lo da vida, o indivíduo tem de substituir os estímulos verdadeiros pelos ilusivos e, por meio da criação e manipulação de ilusões, construir seu próprio ambiente aprazível. Essa forma ilusória de hedonismo, autônoma e moderna, se manifesta comumente como disposição para devanear e fantasiar. [...] Sustenta-se, então, que não só o consumo moderno deve ser compreendido nesses termos, como o amor romântico e o crucial fenômeno moderno da dinâmica da moda também devem ser encarados como dependentes do hedonismo autônomo e auto-ilusivo. (Idem, *Ibidem*: 284-5).

É nesse ambiente em que o turismo, com a sublimação de suas potencialidades de experiências sociológica e antropológica, tornou-se um paradigma do consumo contemporâneo, passando a se caracterizar pela apropriação de imagens do lugar manipuladas, antes mesmo da viagem, em torno da ideia do extraordinário do destino. Mas a experiência e a recordação só ocorrem no e a partir do lugar do outro. Essa suposta inevitabilidade da mercantilização do imaginário tem um preço: a quase sempre onipresente possibilidade de frustração da experiência prometida, na qual “nada parece ser mais volátil do que a imagem do destino” (TALAVERA; PINTO, 2010: 9).

Isso porque, como observam Agustin Talavera e Roque Pinto (2010), todos os esforços empreendidos pelos grupos dominantes da sociedade receptiva, baseados na política, economia e marketing para a formação da imagem do destino, estão submissos a outras instâncias que fogem ao seu controle, dentre as quais as próprias dinâmicas da vida local, que se apresentam, frequentemente, como expressões dissonantes da visão harmônica que as imagens mercadológicas tentam vender. Apesar de rentável, a imagem dos destinos lida diretamente com algo fugidivo; e sua escalada de transmutação do lugar em produto sugere uma relativa baixa sustentabilidade diante da imprevisibilidade das dinâmicas da vida local.

A vocação turística de um lugar, como Salvador, quase nunca é levada em conta como uma possibilidade de reconfiguração da rigidez hierárquica da ordem socioeconômica e cultural hegemônica, em direção a um ambiente de efetiva inclusão dos grupos identitários existentes no território local. Estratégias de desenvolvimento via turismo desconsideram, invariavelmente, o seu potencial de emancipação social. Por isso, dentre as variáveis que fogem ao controle do *trade* turístico, escolhemos a relação de identificação dos diversos grupos sociais locais com os supostos atributos e valores dos baianos de Salvador apropriados pelos discursos de difusão do turismo.

Se as noções de lugar e identidade fazem sentido em uma abordagem sobre desenvolvimento do lugar por intermédio do turismo, a sua inclusão no debate nos apontam para uma avaliação crítica das formas de apropriação do imaginário do lugar nos modelos prevaletentes de gestão do setor. Mas também para uma crítica à produção acadêmica local sobre o turismo que, ao exilar das suas reflexões as formas de criação de consensos em ambientes marcados por desigualdades extremas e exclusão social, tem legitimado um modo de reprodução da realidade que invisibiliza parcelas relevantes da diversidade local, como forma de negação de justa existência dos grupos sociais à margem do projeto hegemônico.

2.1.1 O sujeito está vivo. Viva o lugar!

Ao lidar com uma perspectiva de turismo que tem como principal elemento articulador a cultura e as pessoas do lugar (os produtores dessa cultura), o projeto de turismo para Salvador e Recôncavo baiano trabalha, de forma potencial, com a interação entre o sujeito-turista e os sujeitos-anfitriões. Mas onde se encontram esses sujeitos locais? Na nossa perspectiva, encontram-se fragmentados e descentrados na relação entre as suas identificações com o seu lugar no mundo e um discurso que os idealiza, submetendo-os, frequentemente, a formas de invisibilização quando sinalizam incongruências no projeto identitário hegemônico. Entendemos que tal política fragiliza o lugar e suas possibilidades de desenvolvimento socioeconômico e cultural integradoras.

Os projetos locais de invisibilizações dos seus sujeitos estão em relativa sintonia com a ideia de fragmentação e descentramento das identidades

preconizadas pelos teóricos, na medida em que ambas possibilidades objetivam alguma forma de consenso em torno da acumulação capitalista. Mas o sujeito está vivo, mora no seu lugar, de onde contempla o mundo. Não há possibilidade de inversão dessa ordem. Na contramão de visões que têm se dedicado a reafirmar morte do sujeito, a dissolução das identidades, o fim do lugar e das grandes narrativas totalizadoras, tem havido esforços teóricos engajados a perspectivas humanistas, refutando a visão simplista de identidades voláteis e intercambiáveis como o padrão societário contemporâneo e admitindo, simultaneamente, a sua coexistência com identidades centradas e unificadoras. Para esses teóricos, como Edward Said (2004), não se pode desconsiderar que as fronteiras culturais, além de separarem, podem também promover o diálogo. As perspectivas excludentes se balizam na tentativa de cerrar trincheiras contra qualquer tipo de debate construtivo, dissolvendo com isso as potenciais soluções engendradas pelas dinâmicas do lugar.

Uma das consequências do discurso em torno da prevalência do processo de homogeneização espacial e do fim das identidades social seria, em nome de uma racionalidade calcada na lógica da globalização capitalista, subtrair a racionalidade dos lugares, os próprios lugares e neutralizar os sujeitos dos lugares, dentro daquilo que Boaventura Souza Santos (2004) nomeia de “sociologia das ausências” – a produção da inexistência dos lugares e dos sujeitos dos lugares.

Tais discursos traduzem, em grande medida, a ansiedade por um "mercado perfeito", o ideal “noventista”, que se de fato não existe, pelo menos se constituiu em dado momento no discurso apressado de cientistas sociais mais afoitos, ao ponto de identificarem suas predições sobre uma utopia neoliberal como uma realidade concreta, sem contraposições de uma realidade sempre complexa, estruturada com base na diversidade dos lugares e de suas pessoas. A partir da década de 1990 mais acintosamente, as ciências sociais abriram mão de refletir sobre o passado, seu território histórico de justa existência, por uma análise apressada do presente, e mais ainda por diagnósticos do futuro do capitalismo.

No centro desse debate está a ideia de totalidade trazida pela globalização, que nos remete diretamente à noção, abstrata por natureza, de mundo, cujo sentido se mostra palpável quando nos referimos às ações das instituições que configuram o

mercado global e os governos mundiais: o FMI, o Banco Mundial, o GATT³, as organizações internacionais, as universidades mundiais, as fundações que estimulam com dinheiro forte a pesquisa (SOUSA SANTOS, 1994). É por intermédio dessas instituições de suporte a sua globalização que o neoliberalismo tem imposto aos territórios regras e normas utilitárias, parciais e egoísticas, configurando aquilo que Milton Santos (1996) chama de verticalidades – as redes.

Mas além das redes, antes das redes, apesar das redes, depois das redes, com as redes, há o espaço banal, o espaço de todos, todo o espaço, porque as redes constituem apenas uma parte do espaço e o espaço de alguns. (SANTOS, 1996: 16).

É no ambiente de horizontalidades que a vida se desenrola. Quando nos referimos ao mundo, nos remetemos obrigatoriamente aos lugares, às relações identitárias que os caracterizam, à sua vida cotidiana, como observam Cássio Hissa e Rosana Corgosinho (2006), ao avaliar que o conceito de mundo, de vivência global, só faz sentido se o considerarmos como uma encruzilhada dos lugares:

O mundo emerge como um conceito importante, sem o qual a própria noção de lugar é destituída de significado contemporâneo. A ideia de mundo, tão abstrata na dimensão das vivências e dos cotidianos, adquire significado quando os olhos se voltam para os lugares (HISSA; CORGOSINHO, 2006: 9).

Ao criticar a visão excludente predominante naquilo que chama de “utopia conservadora neoliberal”, Boaventura de Sousa Santos (1994) foca duas características do *pensamento único*: negar a existência de alternativas à sua realidade e ocultar a diversidade epistemológica dos lugares em favor da monocultura do universal, do global. Para equacionar o primeiro, sugere a constituição de uma *sociologia das ausências*, voltada a demonstrar o que existe e, na verdade, é produzido como não existente, como uma alternativa não credível ao que existe, “porque as realidades que elas conformam estão presentes apenas como obstáculo em relação à realidade considerada relevante” (SOUSA SANTOS, 2004: 24). O propósito da sociologia das ausências é contrapor os discursos hegemônicos e os contra-hegemônicos, analisar as hierarquias estabelecidas entre eles e os

³ *General Agreement on Tariffs and Trade*, ou Acordo Geral de Tarifas e Comércio, tem como objetivo harmonizar as políticas aduaneiras entre seus membros signatários e está na base da criação da Organização Mundial do Comércio.

vazios produzidos. “O silêncio é, pois, uma construção que se afirma como sintonia de um bloqueio, de uma potencialidade que não pode ser desenvolvida”. (SOUSA SANTOS, 1999: 206)

Ao segundo contrapõe o que ele chama de *ecologia dos saberes*, ao partir do pressuposto que o conhecimento não pode ser reduzido ao que existe de modo hegemônico, mas também deve se interessar pelos saberes contra-hegemônicos. Aqui, a crítica é desferida ao desperdício de experiências sociais. O que Boaventura Souza Santos observa é que o conhecimento que temos da globalização, tanto hegemônica como contra-hegemônica, é menos global do que a própria globalização.

O conhecimento científico, por mais universal que se imagine, é quase inteiramente produzido no Norte desenvolvido e, por mais neutro que se suponha, promove os interesses desses países e constitui uma das forças produtivas da globalização neoliberal. (SOUSA SANTOS, 1994: 19).

Hissa (2010) chama atenção para as possibilidades de compreensão das perdas tuteladas pela ciência, que se dão a partir do processo de deslegitimação do saber comum. Para este autor, não parece sensata uma ciência que, a partir de critérios rígidos para compreensão da realidade, exclua a legitimidade de saberes que não se enquadram nos propósitos de sua própria delimitação. Enquanto a ciência moderna exclui o sujeito e tenta atabalhoadamente focar apenas o objeto, o saber comum leva em conta o sujeito e suas subjetividades como condição essencial de sua existência.

Se o próprio conhecimento científico incorpora subjetividades – originárias do sujeito do conhecimento –, como deslegitimar os saberes comuns em função da sua natureza subjetiva? (HISSA, 2010: 63).

A deslegitimação dos saberes comuns é a desqualificação do conhecimento gerado na ordem do cotidiano, na escala dos lugares, da existência. Enquanto nos diversos territórios que compõem o mundo é possível encontrarmos uma imensa diversidade de racionalidades, no mundo prevalece o ímpeto de se estabelecer uma única racionalidade. Na lógica da globalização, a escala dominante determina a irrelevância de todas as outras. Mas é possível transitar por um pensamento integrador. Ao refletir sobre o local e o global como duas escalas complementares,

Maria Teresa Franco Ribeiro e Elisabeth Loiola (2009) observam que o processo de acumulação capitalista se dá em várias escalas ao mesmo tempo. Sugerem, então, que a construção de alternativas progressistas de desenvolvimento com justiça social requer abordagens metodológicas e políticas trans-escalares, o que implica aprofundar o significado de cada local, onde a ordem estrutura a escala do cotidiano, da vizinhança, da intimidade, da cooperação e emoção (SANTOS, 2006b).

Se os anos 1990 foram marcados pela franca hegemonia do pensamento único, a década seguinte, já no seu início, demonstrou que o discurso a favor de uma globalização irrestrita e irreversível, de um mundo com fronteiras cada vez mais tênues, sem sujeitos capazes de agir coletivamente, passou a ocupar um espaço central no arsenal de defesa do chamado projeto neoliberal. Tal discurso se alimentou do debate em torno da fragmentação/descentramento das identidades, surgido no final dos anos 1980, especialmente na Europa, no momento em que, por estratégia de sobrevivência econômica, os países centrais iniciavam um processo de unificação que, a rigor, manteve em vigor as fronteiras fechadas para cidadãos não europeus, os processos de divisões político territoriais e a sua grande diversidade cultural histórica.

Passadas mais de duas décadas, atualmente, tais discursos se arrefeceram, como observam Hissa e Corgosinho:

Pouco restou do que se imaginou como resultado desse manto abstrato que, em princípio, foi tomado como o que veio, sob o nome de globalização, para neutralizar o espaço, homogeneizar as diferenças e as desigualdades, suprimir os lugares, os valores e as identidades. Esse manto feito de fluxos, especialmente de caráter econômico, assume o significado de uma *superfície eletrônica mercantil* que, em princípio, foi tomada como capaz de suprimir as superfícies do passado, os lugares, a vida cotidiana, as diferenças e, quem sabe, as desigualdades. (HISSA; CORGOSINHO, 2006: 9).

Há, hoje, cada vez mais, a percepção de inutilidade das dicotomias em reflexões sobre uma realidade que se apresenta cada vez mais com uma maior complexidade para análise. As fronteiras estão sendo evidentemente esgarçadas em alguns enclaves, como o ciberespaço ou no espaço dos fluxos de capitais. Mas em outros territórios observa-se um mundo hierárquico de rígido ordenamento e de fronteiras concretamente demarcadas, cujos exemplos mais notórios são os muros

erguidos nas fronteiras entre o México e os Estados Unidos e entre Israel e a Palestina.

A despeito da violência do muro concreto, sejam territoriais ou a-espaciais, as fronteiras são parte importante de nossas vidas cotidianas. Convivemos, hoje, simultaneamente, com um debilamento de fronteiras, especialmente em camadas socioeconômicas e culturais mais privilegiadas, e o recrudescimento dos limites territoriais, nos processos de exclusão social. Ao erguer muros também no seu próprio espaço geopolítico, sejam eles concretos ou simbólicos, o Estado, com suas pretensões hegemônicas, abdica de ampla ecologia de saberes locais, ao alimentar modelos que naturalizam processos de inclusão e exclusão (SOUSA SANTOS, 1994). Tal lógica hegemônica, que busca homogeneizar as razões de existência do lugar, desperdiça conhecimentos gerados na própria base de sua realidade, subtraindo os lugares dos sujeitos, sejam eles seus moradores ou turistas.

No nosso entendimento, esses muros simbólicos que alienam a experiência do lugar para ambos sujeitos do turismo cultural - turistas e moradores - estão sustentados nas estratégias turísticas baianas. Do ponto de vista das pessoas do lugar, tais projetos reafirmam o caráter excludente da lógica dominante, no desejo de construção de uma imagem asséptica, em sintonia com a ideia de um lugar idílico. Na *boa terra* ou *terra da felicidade*, o máximo de simbologia é apropriado em nome de uma diversidade mínima, voltada a camuflar as desigualdades sociais extremas através da sua estetização. Aos turistas, é garantido um roteiro de sentidos em torno da reafirmação do discurso hegemônico.

2.1.2 Lugar, identidade e suas validades categóricas

Colocamos nossa abordagem desde o início na perspectiva de uma avaliação da coexistência de outras racionalidades no lugar turístico para além do projeto hegemônico, expressas pela existência de outras autorrepresentações distintas da construída pelo discurso hegemônico sobre o lugar e seus sujeitos. A nossa reflexão busca compreender como tais processos de invisibilização dos sujeitos e das dinâmicas dos lugares se tornaram concernentes com uma lógica calcada na banalização de processos de exclusão social.

Entendemos que as identidades sociais e os lugares são componentes inseparáveis da realidade social. Ao mesmo tempo, consideramos que pensar em lugar e em território sem pensar nos sujeitos que o configuram é institucionalizar a mutilação instrumentalizada pelas lógicas totalizadoras. Acreditamos que, ao refletir sobre os lugares e as identidades como construção social (cujos processos constitutivos estão vinculados à subjetividade dos indivíduos e a intersubjetividade dos sujeitos coletivos), a perda de relevância dos lugares e a fragmentação dos sujeitos ocorrem (em especial nos países em desenvolvimento) porque a prevalência da racionalidade capitalista atua no sentido de acomodar suas formas de exclusão social, fragmentando a estrutura social em grupos com baixa intercomunicabilidade, retirando das pessoas sua centralidade nas políticas locais.

Esse processo se reafirma continuamente por meio do elemento que dá tangibilidade social ao mercado econômico - principal enclave social do mundo ocidental -, o consumo, que, ao obedecer à lógica de renovação contínua dos estoques produzidos pelo capitalismo, oferece em retorno a efemeridade como referência aos processos de identificação social do indivíduo. Na dimensão do nosso estudo, sob o reinado de tal lógica, os lugares e seus sujeitos tornam-se também objetos de consumo no mercado turístico.

Em outra direção, ao identificar a globalização como fenômeno central nas relações sociais e de caracterizá-lo por fluxos de sociabilidades (baseados temporal e espacialmente nos fluxos de informação, tecnologia, financeiros etc.), seus teóricos delinearam uma teoria social que não considera mais a sociedade como um sistema, composto por subsistemas, dotado de contornos locais, institucionais, burocráticos. Mas esqueceram que a “globalização é desigualmente distribuída em todas as dimensões do espaço” (HISSA; CORGOSINHO, 2006: 13), e que os processos de hierarquização espacial promovidos pela internacionalização do capital reforçam a exclusão social. Em razão disso, ao invés de tomar como ponto de partida de suas análises indivíduos localizados em territórios específicos, tais teóricos tentam vislumbrar um novo horizonte constituído por indivíduos plurilocalizados em um espaço global. Mas estes indivíduos e esses não-espaço social são, na verdade, abstrações teóricas.

Avaliamos que, se há deslocamentos no conceito de identidade, em razão de sua dinâmica indissociável, isso não implica que a necessidade de identificação ou o

desejo de pertencimento a um grupo social sejam processos datados, muito menos que não tenham sido naturalmente gestados e incubados dentro da experiência humana, emergindo daí como um *fato da vida*. Ou ainda, que o Estado, como articulador de identidades centrais, tenha perdido o seu significado na contemporaneidade, particularmente o seu papel protagonista na articulação das diversas demandas internas ao seu território.

Teóricos (GIDDENS, 1999; BAUMAN, 2005; CASTELLS, 2006) têm reafirmado que o processo atual de mudanças está reestruturando as sociedades de um padrão de mosaico (como na lógica territorial dos Estados-Nação) para o padrão reticular, descontínuo e fragmentado, que admite sobreposições territoriais. A rigor, em um mesmo espaço territorial geopolítico, há, e na verdade sempre houve, simultaneamente, outros territórios compostos de identidades distintas, que coexistiram, justapostas ou sobrepostas, e a partir das quais têm se estruturado as identidades sociais hegemônicas ou contra-hegemônicas.

Na trilha de seus argumentos, teóricos globalistas (marcadamente subjetivistas) tentam sobrepor seus argumentos a noções caras aos relativistas culturais, cuja bandeira tem sido empunhada pelos localistas. Para esses últimos, há a convicção de que a ampla gama de noções de tempo e espaço - elementos constitutivos de todas as representações sociais - é e será responsável pela constituição da diversidade humana e, simultaneamente, da unidade local, com as especificidades de seus tempos e espaços. Enquanto os subjetivistas acreditam que valores universais estão se sobrepondo aos locais na criação de identidades globais, os localistas observam nas culturas locais a fonte mais relevante na configuração das identidades.

Tanto a perspectiva culturalista como a subjetivista traz, isolada, limitações à análise do conceito de identidade cultural, ao negarem uma perspectiva dialética que identifique graus simultâneos de dependência e autonomia do sujeito na construção de suas autorrepresentações. O surgimento de identidades globais se dá em enclaves consubstanciados por segmentos cultural e economicamente privilegiados das sociedades atuais. Isso não excluiria a existência de identidades unificadas e centrais espacialmente localizadas. Argumento contrário, excludente, teria que se basear na lógica do *um-ou-outro*, característica da civilização ocidental até um último

quatro do século XX, e não da simultaneidade (*um-e-outro*), perspectiva intrínseca às sociedades atuais, sob a égide da era digital.

Outro elemento que nos parece insuficiente nas análises de teóricos afeitos a concepções mais subjetivistas diz respeito ao fato que, apesar de sugerirem um caráter abrangente de seus diagnósticos e de preconizarem a generalização dos processos de fragmentação/descentramento, suas abordagens estão, de forma mal dissimulada, centradas no ethos capitalista como sendo a categoria analítica determinante dos resultados de seus estudos, mesmo quando não lhe é feita uma referência explícita ou negada, abertamente, alguma vitalidade a outras dinâmicas culturais das sociedades. Seus estudos, em geral, acabam por naturalizar as exclusões pela sua *inevitabilidade* diante de *forças quaisquer* que se encaminham para a sua reprodução contínua.

Vale salientar que, mesmo considerando a prevalência do capitalismo do mundo contemporâneo, isso não elimina as outras dinâmicas socioeconômicas e culturais da vida humana, responsáveis pela sua diversidade. Mas nos discursos teóricos a palavra capitalismo praticamente não aparece, nem a exclusões sociais que lhe caracterizam. Assim, fica-se à vontade para se generalizar uma percepção de realidade focada na experiência específica de camadas sociais e econômicas privilegiadas como se fosse possível a sua extensão a todos os segmentos sociais e todos os lugares.

Por todas essas razões, observamos fragilidades nos discursos sobre as atuais configurações dos conceitos de lugar e identidade. Mais do que noções que se desestruturaram diante das mudanças processadas nos balizadores temporais e espaciais responsáveis por sua constituição, como sugerem alguns, continuam preservando o seu viço como conceitos analíticos. E, assim sendo, acreditamos ter sentido operacional a sua adoção em uma reflexão sobre os lugares, os territórios, os seus sujeitos e as relações que se desenvolvem entre os elementos que fazem deles o que são.

2.1.3 O lugar da gente

Abstrato por natureza, o espaço geográfico se apresenta como um metaconceito, com a abrangência necessária ao abrigo de outras categorias

espaciais, que em seus níveis diferenciados de abstrações encorpam a compreensão da vida humana e contribuem para explicar suas dinâmicas, além de trazerem em si perspectivas operacionais diversas. A noção espacial que nos interessa aqui e agora é a de lugar, que surge do espaço indiferenciado ao ser impregnado pelos significados constituídos pelas formas do seu uso no cotidiano dos homens.

A ideia de se utilizar a categoria lugar se dá aqui pela compreensão de que a parte mais substantiva do fenômeno turístico e da identidade territorial ocorre na escala local, onde se estabelece a materialidade de suas relações e interações. O interesse nessa noção surge da possibilidade de análise da apropriação do imaginário baseado nos lugares para fins meramente instrumentais, a partir de uma crítica às obsessões hegemônicas locais, que acabam por se converter em instrumentos vulneráveis, em razão das suas próprias contradições. Tais lógicas de gestão dos lugares tendem, em dado momento - por aceitação passiva de impulsos alheios à vida que se desenrola nos seus espaços -, se desconectar dos seus impulsos internos.

Em *As Conseqüências da Modernidade*, o sociólogo inglês Anthony Giddens define o conceito de lugar como “cenário físico da atividade social” (GIDDENS, 1999: 26-7). Tal definição nos parece simplificadora, na medida em que enfatiza o caráter do lugar como um espaço concreto. A noção que nos interessa é a que assume em Milton Santos (2006) o caráter de espaço banal, que reúne o ser humano, as firmas, as instituições diversas, as formas sociais e jurídicas e as formas geográficas, que unidos formam o cotidiano imediato, impregnado por uma imensa carga simbólica.

O lugar é o quadro de uma referência pragmática ao mundo, do qual lhe vêm solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas é também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade. (SANTOS, 2006b: 218).

Ao pensarmos em lugar como espaço dinâmico, entendemos a sua essencialização como algo danoso às próprias dinâmicas da vida nos lugares. O lugar não é e nem possui uma essência imutável. Surge da ação pragmática e subjetiva dos homens sobre o espaço, imprimindo suas digitais com seus traços temporais singulares, alinhavados pelas memórias individuais e coletivas que nele pousam e repousam. Assim, o projeto de constituição de um campo

representacional dos lugares agenciado como noção a ser mercantilizada, em sua relativa sustentabilidade, reclama que tais representações estejam vinculadas, fundamentalmente, ao seu valor de uso garantido pelo envolvimento dos sujeitos responsáveis pela construção desse espaço.

Todo lugar possui suas singularidades, produzidas pela interação das culturas que dão sentido ao espaço; pela interação entre seus fluxos e fixos. As formas de uso do espaço produzem seus fixos, objetos localizados no espaço material, e seus fluxos, mobilidades (a intersubjetividade) que circulam por esse mesmo espaço. Para Milton Santos (2006b), o lugar pode ser definido a partir da conjugação de quatro componentes e suas densidades na configuração do seu espaço: técnico, informacional, comunicacional e normativo. Mas quem substancia essas densidades são as relações históricas constitutivas do lugar (ESCOBAR, 2005); seus tempos singulares que definem as relações entre os fluxos e fixos internos e externos.

O nosso lugar no mundo é o espaço onde encenamos os nossos fatos, colocamos os nossos afetos e a partir do qual construímos nosso pertencimento ao mundo nas formas de representações que dão sentido à nossa vida, com suas dinâmicas particulares. Esse caráter que o espaço indiferenciado pode obter ao longo do tempo vivido, da natureza da experiência ali vivida, pode torná-lo, como observa o geógrafo de corrente humanista Yi-Fu Tuan (1983) intensamente humano, a partir da qualidade da ligação emocional aos objetos físicos e das funções dos conceitos e símbolos na criação da sua identidade.

O sentido da constituição do lugar é essencialmente coletivo. É definido pela forte relação com um local particular; é “uma relação entre os homens derivada da prática, se constituindo em referência para os indivíduos” (CARLOS, 1999; 48). Isso se dá, como já foi dito, através das formas de uso do espaço, das relações entre as pessoas no plano do imediato, na vizinhança, na construção de uma identidade compartilhada, no sentimento de pertencer a um lugar.

O lugar exige uma sensação de familiaridade, algo que se compõem do vivido, da apropriação do espaço, que altera continuamente a sua configuração tanto material quanto simbólica, sempre recorrente aos fluxos antes percorridos. Mas, como observa Manuel Castells (2000), a existência do lugar não garante em si a

constituição de uma comunidade. Isso porque os habitantes do lugar podem não se relacionar, apesar de terem suas vidas marcadas pelas qualidades físicas e simbólicas distintivas do lugar. A característica simbólica do lugar pode, por exemplo, ser exatamente a da desagregação. Ou assim se tornar, caso o agenciamento do seu campo representacional se descolar das funções de uso cotidiano das suas coletividades, produzindo a não intercomunicabilidade.

Para Milton Santos (2006b: 231), “a razão universal é organizacional, a razão local é orgânica. No primeiro caso, prima a informação que, aliás, é sinônimo de organização. No segundo caso, prima a comunicação”. Assim, nos colocamos na perspectiva de questionar se a organização e a gestão das representações dos baianos pelo Estado na difusão do turismo não as descolam das autorrepresentações dos baianos de Salvador, na medida em as primeiras estão submetidas a uma lógica de consumo externo às suas racionalidades localizadas. No gerenciamento mercadológico, o tempo de circulação das informações tende a não acompanhar as dinâmicas da vida local.

A submissão dos fluxos técnicos, informacionais, comunicacionais e normativos a interesses de lógicas externas, ou de redução das lógicas internas a uma única dimensão, a econômica, pode contribuir para o estranhamento dos indivíduos com seus lugares de existência. Há uma ideia corrente de que a mobilidade do mundo – ou seja, os fluxos mundiais - estaria reconfigurando os lugares de modo irreversível, já que parcela relevante do material constitutivo dos espaços sociais é tributário da subjetividade dos indivíduos, essa capturada *irrevogavelmente* pelos balizadores moventes da contemporaneidade (HALL, 2002).

Mas essa mobilidade, característica dos fluxos do capital internacional e das comunicações em rede, não está posta como matéria da realidade para a maioria da população dos lugares, até porque tais componentes que caracterizam essa mobilidade são seletivos e, conseqüentemente, excludentes. Seu caráter tende a reforçar a hierarquia do espaço e contribuir para imprimir tempos distintos de coexistência e, eventualmente, a não comunicação entre as partes constitutivas do lugar.

Como observa Dorothy Massey (2000), a mobilidade do capital tende a ampliar o poder de alguns em detrimento de outros e, com isso, reforçar a constituição de uma hierarquia espacial, por intermédio da qual se mantém, inclusive, a ideia de periferia e centro, que podem estar localizadas no mesmo espaço, no mesmo lugar. Isso porque o lugar também possui um componente de localização que permite a articulação entre as ideias de proximidade e distância, sejam elas concretas ou subjetivas.

Como já foi dito, aqui o interesse não está na naturalização do lugar, na sua essencialização. É possível caminhar em direção a interpretações e reinterpretções dos lugares vinculados à constituição de redes e a transposição de fronteiras e, simultaneamente, considerarmos as noções de enraizamento, limites e pertencimento. A defesa do espaço público apropriado para benefício privado no carnaval de Salvador⁴ de 2012 foi uma demonstração de como a constituição de redes, tanto no mundo real como no virtual, pode contribuir para a mobilização em defesa do lugar. Noções como rede e lugar não são dissociáveis.

A necessária relativização da valoração hierárquica dos fluxos globais se sobrepujando os fluxos locais se impõe porque, mesmo nas situações em que os fluxos percorrem um espaço dito global, ao chegarem aos lugares são incrustados em escalas temporais específicas. Além disso, o que teóricos como David Harvey (2008) nomeiam de compressão espaço-tempo, na verdade, diz respeito ao encurtamento do tempo de percurso e não do espaço de percurso. Todos os fluxos materiais continuam se deslocando no espaço concreto entre uma origem e um destino. E nesses espaços concretos, as suas escalas temporais definem os seus usos locais, mesmo que nas estratégias de sobrevivência dos grupos locais tais fluxos impliquem a sua exclusão ou a autoexclusão dos projetos hegemônicos.

⁴ Em 2012, durante os meses de janeiro e fevereiro, uma intensa mobilização conhecida como *Desocupa Salvador* foi desencadeada nas redes sociais digitais e depois ganhou corpo no mundo concreto contra a “privatização” da Praça de Ondina. Através de um acordo que trazia com contrapartida a realização de benfeitorias e de repasse em dinheiro, a prefeitura municipal permitiu a exploração comercial do espaço durante o carnaval pela iniciativa privada, por cinco anos. No mundo concreto, o movimento gerou ações na Justiça e manifestações públicas no lugar, contra a apropriação do espaço público para uso privado.

O que significa o vaticínio da aniquilação do espaço através da compreensão das escalas temporais sugerida por autores como Anthony Giddens⁵, se não a precipitação de teóricos tentando se projetar além do seu tempo? Até no cenário mais global possível, a rede mundial de computadores, os fluxos globais se localizam espacialmente. As tecnologias da informação e comunicação nos dão a sensação de compressão do espaço e a sensação de simultaneidade, do tempo contínuo. Isso é, de fato, *realidade* no mundo virtual. No mundo do cotidiano dos lugares, onde a vida de todos se desenrola, o espaço é um dado concreto da realidade e o tempo não é único.

No processo de relativização dos fluxos gerados pela rede mundial de computadores, vale um breve registro. Em março de 2012, Mark Zuckerberg⁶ concedeu entrevista coletiva sobre o estágio do Facebook naquele momento. Nela, criticava uma excessiva *espanização*⁷ na rede, que seria responsável por uma sobrecarga incômoda no seu espaço físico de armazenamento de dados. No Brasil, isso foi incorporado como uma crítica ao comportamento dos brasileiros, em um autorreconhecimento do uso excessivo do spam⁸ como uma característica local, o que anteriormente se chamou de *orkutização brasileira*⁹ do Facebook.

No fundo, Zuckerberg falava da ocupação de um espaço material, concreto, responsável por abrigar os dados que se constituem como informações em caráter de fluxos. Havia dois aspectos em questão: a primeira apontava para o fato de que toda rede virtual está espacialmente localizada, em um lugar físico de armazenamento de dados com limitações potenciais, cuja ampliação impacta em custos. Em outras palavras, o mundo virtual, por mais ficando que esteja em um ciberespaço, não pode prescindir de espaços concretos para a sua existência. O segundo sinalizava o reconhecimento que a utilização das redes acontece a partir dos balizadores de uma cultura localizada no espaço humano. Ou seja, quem navega na rede mundial de computadores está condicionado por uma cultura mediada pelo espaço e seus tempos singulares, a partir dos quais o

⁵ O sociólogo inglês Anthony Giddens, ao longo de sua carreira, tornou-se “o comunicador do príncipe”, como sugere Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (2001: 160).

⁶ Presidente e sócio-fundador do Facebook.

⁷ Trata-se aqui de um neologismo derivado da palavra inglesa spam.

⁸ No âmbito da internet, spam significa lixo eletrônico: mensagens de autoajuda, correntes etc.

⁹ Vários críticos de internet avaliam que a perda de importância do Orkut nos Estados Unidos e Europa se deu em razão do grande crescimento dessa rede entre brasileiros e de sua característica de uso do spam.

compartilhamento de valores e hábitos se realiza em relações diretas localizadas. Há, portanto, mesmo no mundo virtual, fixos e fluxos locais a serem considerados.

Com os movimentos e com as mobilidades de todos os tipos, os lugares parecem existir de uma outra forma mas, surpreendentemente, emergem com maior vigor. A mobilidade intensa não extrai o significado dos lugares e a sua condição que, surpreendentemente, é negligenciada: o mundo existe nos lugares (HISSA; CORGOSINHO, 2006 ; 12-13).

Os lugares, com seus fluxos e fixos, são determinantes na configuração de identidades compartilhadas e vivenciadas no espaço. Negligenciar as forças culturais, econômicas e políticas que atravessam e habitam os lugares tem seu preço. Quanto mais o tempo comum se amplia, pelos processos de reprodução social, mais o espaço ganha contornos de compartilhamento mais amplos, que podem ser fragmentados em razão dos processos de exclusão intrínsecos à hierarquização espacial. Cada lugar possui fluxos múltiplos e simultâneos, sobrepostos, visto que hierarquizados não são dotados dos mesmos significados para todos. A circulação nele de fluxos externos, cujos campos simbólicos não se comunicam no âmbito da vivência dos fluxos internos, tende a gerar um descompasso entre os que habitam o lugar, podendo produzir um distanciamento entre os diversos grupos espacialmente distantes e/ou próximos.

Sendo o espaço de vida do ser humano impregnado por suas ações, emoções e significados cotidianos, o lugar não desaparece. A ideia de mundo se sobrepujando aos lugares é resultado apenas do deslocamento de interesses econômico, político e teórico, que se exilaram voluntariamente na ideia do global, como se os lugares estivessem se desvanecido como abrigo social. Mas certamente a ideia de mundo é a mais abstrata dentre as noções de espaço, porque não é nele, mas no lugar, no território e nas regiões em que a vida com suas especificidades acontece (SANTOS, 2006a; HISSA, 2009). Os lugares contemporâneos não são apenas encruzilhadas da simultaneidade dos fatos do mundo. Neles também se expressam os afetos, cooperações, os conflitos e as confrontações espacialmente localizadas (HISSA; CORGOSINHO, 2006).

Assim, o impulso de desconstrução do lugar como espaço da vida humana se impôs pela aceitação não apenas da predominância do enquadramento atual do capitalismo, com sua prevalência em significativas esferas da vida contemporânea,

mas principalmente pela avaliação da sua inevitabilidade como única maneira de se pensar a realidade social. Todas as outras formas de expressão socioeconômicas da vida quando aceitas são vistas como subordinadas ao capitalismo ou suas complementares, nunca formas diferenciadas e legítimas em si como expressões da vida social. Esse enquadramento dos lugares se impôs pela hegemonia do pensamento único e seu discurso monocórdio neoliberal, que imobilizou inclusive os teóricos de esquerda.

Escobar (2005: 137) observa que, nas últimas décadas, “dispositivos epistemológicos, encravados na construção da teoria social, fundamentalmente eurocêntrica”, buscaram a invisibilidade de formas subalternas de pensar locais e regionais e suas possibilidades de configurar o mundo, liberando de amarras a noção aparentemente universal de formação do capital. Mesmo considerando a influência do capital na constituição das relações sociais contemporâneas, e até mesmo o seu caráter predominante, não se pode deixar de levar em conta outras formas de existência. Até porque “[...] há muito mais coisas determinando nossa vivência do espaço do que o ‘capital’” (MASSEY, 2000; 179). Esta mesma análise é compartilhada por Milton Santos, para quem

O capitalismo foi investido de tal predominância e hegemonia que se tornou impossível pensar a realidade social de outra maneira, muito menos imaginar a supressão do capitalismo; todas as outras realidades (economias de subsistência, economias biodiversificadas, formas de resistência do Terceiro Mundo, cooperativas e iniciativas locais menores) são vistas como opostas, subordinadas ao capitalismo ou complementares a ele, nunca como fontes de uma diferença econômica significativa. (SANTOS, 2006b: 310).

A ideia de que a globalização aprofunda as contradições entre o global e o local é, em si, o reconhecimento da existência de lógicas distintas, que resultam também na expressão das distâncias entre incluídos e excluídos localizados em um mesmo espaço. Mas a ausência do lugar tem ocupado um espaço privilegiado no debate contemporâneo, que lhe garante o status aparente de característica essencial da condição contemporânea. Só que a marginalização do lugar é algo muito mais presente no discurso teórico e no projeto neoliberal de homogeneização dos processos sociais do que no cotidiano das pessoas que vivenciam o espaço social. E uma análise do turismo cultural é um campo fértil a tal constatação.

2.2 CAPITALISMO, LUGAR E SEUS TEMPOS DIVERGENTES

A crítica ao capitalcentrismo na teoria social contemporânea tem como possibilidade novas leituras do espaço para se pensar sobre a potencialidade das formas locais de conhecimento. Até porque o paradoxo da globalização, aqui entendida como uma expressão da internacionalização do capital, é que ela se impõe como predominante apesar de ser muito mais dependente dos lugares do que o contrário. O capital só se realiza no espaço. Relativizar a globalização não implica a negação das conexões entre o local e o global, cada vez mais intrincadas, mas a possibilidade de se questionar uma lógica que tem como objeto do desejo impor a todas as dinâmicas da vida uma única racionalidade ou significados derivados de um único impulso, o da acumulação do capital, como constituinte de todas as dinâmicas sociais.

A política ocupa, ou deveria ocupar, seu espaço de legítima existência nos lugares e nas suas relações com o mundo. Não subalterna a uma lógica que se apresenta como sendo do mundo, com sua abstração conceitual, em direção à desconstrução de lógicas que brotaram do espaço habitado. Em grande medida, as políticas locais têm contribuído para tornar o global mais real do que o local; o mundo um conceito mais concreto do que o lugar. Mas para que fim existe o sentido de totalidade e universalidade, se a experiência do mundo se dá na sua percepção fragmentada a partir dos lugares?

Os processos de homogeneização são possíveis porque há sempre um caráter de dependência entre os fenômenos internos e algum ponto fora e dentro dos lugares impulsionado por desejos hegemônicos. Mas a incorporação dos nexos e normas externas, sem a filtragem das variáveis da vida interna aos lugares, tende a ter “um efeito desintegrador das solidariedades locais então vigentes, com a perda correlativa da capacidade de gestão da vida local” (SANTOS, 2006b: 193).

Aqui especulamos se tal lógica não está entranhada na vida social da Bahia e de Salvador, em especial. A trajetória da economia e cultura baiana desde o século XVI esteve sempre fincada na produção local para o mundo – da cana de açúcar à petroquímica, passando pelo cacau. Os agentes econômicos locais produziram para a exportação. Em sintonia com tal racionalidade, o poder hegemônico atuou na

construção de laços sociais a partir da dependência do capital externo para a construção de um ambiente em que a solidariedade foi submetida aos efeitos do compadrio e favores hierarquizados pelos privilégios em torno das sobras residuais da acumulação capitalista local.

Mas voltemos à globalização. Se ela é desigualmente distribuída em todas as dimensões do espaço, como considerá-la merecedora do seu nome de batismo? A final de contas, globaliza-se o que para quem? Além disso, não há pretensões locais que se contrapõem aos impulsos globalizantes? Para alguns, a globalização seria uma *silver bullet*¹⁰, capaz de reconfigurar ou dissolver os lugares e suas identidades, sem resistência. O interessante é que, superada há quase um século, a teoria hipodérmica¹¹ ainda consegue atrair seguidores, mesmo que, constrangidos pelas contradições da própria realidade. A sincronização despótica do lugar à velocidade do mundo tem como objetivo a constituição de uma competitividade adjetiva. Mas não há tempo global; como não há tempo local. Há tempos de coexistência que reclamam por uma realidade substantiva.

As reconfigurações atuais do tempo calcadas na tecnologia são, fundamentalmente, tributárias da lógica capitalista, com foco central no aumento da produtividade – na redução do processo de produção, dos seus custos e da circulação de mercadorias. A ideia do trabalhador desterritorializado está, por exemplo, ligada à realidade específica do ciberexecutivo, capaz de passar parte considerável do seu tempo fora da empresa, mas a ela conectado pelas novas tecnologias de informação e de comunicação. O operário de chão de fábrica (sim, eles ainda existem!) estão espacialmente localizados.

Portanto, quando se fala nas novas reconfigurações do espaço pela compressão de escalas temporais, esquece-se que as tais transformações na reprodução das relações sociais dizem respeito a enclaves habitados por extratos privilegiados dos grupos sociais locais. Esses são os novos filhos pródigos - os seres globalizados pela mão divina do deus híbrido contemporâneo Capital-

¹⁰ Bala de prata ou bala mágica.

¹¹ Teoria Hipodérmica é um modelo de teoria da comunicação, também conhecido como Teoria da Bala Mágica. Segundo este modelo, uma mensagem lançada pela mídia é imediatamente aceita e espalhada entre todos os receptores, em igual proporção.

Tecnologia¹². Vale a pena ressaltar que mesmo nas indústrias onde as inovações tecnológicas *libertaram* os operários do trabalho pesado, não há necessariamente o seu reposicionamento em postos móveis, mas, sim, via de regra, a sua exclusão do mercado de trabalho, encravada em espaços periféricos nas sociedades locais.

Ao ressaltar a incapacidade da racionalidade econômica explicar a vida de forma isolada¹³, Milton Santos (2006b; 216) observa que a divisão do trabalho nas cidades é resultado da copresença e do intercâmbio, condicionados pelas “infraestruturas presentes e suas normas de utilização, pelo mercado territorialmente delimitado e pelas possibilidades de vida cultural local”.

Não são apenas as relações econômicas que devem ser apreendidas numa análise da situação de vizinhança, mas a totalidade das relações. É assim que a proximidade [...] pode criar a solidariedade, laços culturais e desse modo a identidade. (SANTOS, 2006b; 318).

Em todo ambiente há uma relação ambígua entre o local e o global, entre autonomia e dependência. Mas, por mais paradoxal que seja, a ideia de prevalência de uma total autonomia dos lugares e dos sujeitos desconstrói as possibilidades de sua efetiva autonomia, por desconsiderar uma cartografia do poder (HISSA; CORGOSINHO, 2006) e do seu jogo de sobrevivência engendrado em suas relações internas e externas. Tal ação nos remete ao paradoxo da avestruz, que diante do temor de um suposto algoz, esconde da sua visão aquilo que a assusta.

Nessa ênfase, evitamos ao menos o localismo excessivo do relativismo cultural particularista, bem como a visão excessivamente global de uma monocultura capitalista ou tecnocrática (CLIFFORD, 2000, apud HISSA; CORGOINHO, 2006: 8).

Não seria possível pensarmos em diferenças e identidades culturais desvinculadas de sujeitos localizados; de uma consciência baseada no lugar. A ideia de mundo surge *a posteriori* da consciência do sujeito no seu lugar no mundo. Só a realidade da prevalência absoluta de um sistema, de uma forma única de conceber a totalidade da vida, nos permitiria aceitar qualquer modelo de validade supostamente

¹² A tecnologia é evidentemente uma ferramenta. Ninguém em sã consciência rejeitaria o conforto contemporâneo propiciado por ela e nem o resgate dos fundamentos culturais dos nativos indígenas já pré-existentes à noção de lugar Brasil ou Bahia. Isso não invalida a crítica às formas de sua apropriação.

¹³ Um dos exemplos de que a variável econômica isolada não explica a realidade é o PIB, que descola os indicadores quantitativos das suas razões e impactos qualitativos. A sua insuficiência é clara quando lembramos, por exemplo, que os investimentos maciços na limpeza do petróleo vazado em um acidente de grandes proporções no Golfo do México em 2010, cujo impulso na economia era resultado direto de um dano à natureza; ou do fato de que cerca de 10% do PIB brasileiro são mobilizados pelos efeitos gerados no combate e na prevenção à criminalidade. (NOGUEIRA, 2012).

universal, sem identificar especificidades do seu lugar de origem. Qualquer modelo de vida social é resultante de uma cultura local, mesmo que compartilhe significados com fronteiras mais amplas. É nos lugares onde se desenrola a experiência da vida, para a qual, em princípio, o uso substantivo dos elementos concretos e simbólicos (e não a sua completa submissão à racionalidade instrumental) nos conduz aos códigos de crenças e valores compartilhados e aceitos socialmente por serem “afetivos à vida em comum, contígua” (SANTOS, 2006b: 287).

A subversão desta ordem obedece a uma lógica totalitária, e não de suas partes constitutivas. A ideia sintetizada por Tolstói, e lembrada por Milton Santos (2006), de que para ser universal basta narrar uma história de sua aldeia traduz uma universalidade possível, sempre associada às razões que se substanciam em uma realidade específica, mas que se expandem nas consciências fora dos seus contextos. É por isso que sentimentos trazidos por romances como *Jubiabá*, *Dom Quixote*, *Morte em Veneza*¹⁴ e outros tantos são capazes de falar ao mundo e do mundo. Suas ideias centrais surgem em razões localizadas e por isso abraçam o mundo. Partem da concepção de que “não é no mundo em que as intercessões humanas se tocam, mas nas encruzilhadas dos lugares e dos seus sujeitos” (HISSA, 2009: 15).

A aceitação da globalização como impulso gerado pelas forças capitalistas hegemônicas não impede a constituição de outras formas de convivências e identidades localizadas, formas de vida contra-hegemônicas que coexistem e lutam para impor sua compreensão da vida. As grandes cidades são, por excelência, resultado das forças hegemônicas e contra-hegemônicas; o espaço da diversidade e da interdependência, conceito amplamente difundido pela noção de ecossistema. Como observa Arturo Escobar,

O ponto aqui é distinguir aquelas formas de globalização do local que se convertem em forças políticas efetivas em defesa do lugar e das identidades baseadas no lugar, assim como aquelas formas de localização do global que os locais podem utilizar para seu benefício. (ESCOBAR, 2005: 18).

Resultado da paixão pelas consequências de certa globalização, a não consideração do lugar como uma categoria analítica enfraquece a nossa

¹⁴ Respectivamente, romances do brasileiro Jorge Amado, do espanhol Miguel de Cervantes e do alemão Thomas Mann.

compreensão da cultura, do conhecimento e da economia – das dinâmicas sociais específicas de um determinado território e das perspectivas abertas por suas soluções e ordens alternativas. Desconsiderar a relevância dos lugares é abrir mão de uma ampla ecologia dos saberes (SOUZA SANTOS, 1999) constitutiva de um determinado ambiente, cujo contributo potencial para soluções de impasses gestados em seu próprio espaço, ou eventualmente em outros, não pode ser desperdiçado.

E aqui, em outra perspectiva que associa o espaço à natureza, a ecologia tem sido, ao longo das últimas décadas, a vanguarda no resgate da importância do lugar, exatamente pela mesma razão. A ideia de interdependência dos ecossistemas nos permite a compreensão de que tudo que afeta um determinado ambiente gera um efeito em cadeia nos ambientes circunvizinhos e assim sucessivamente. Na natureza, há, sim, uma ideia de globalização dos efeitos há muito reconhecida pela ciência.

Os sistemas sociais são resultados também de processo similar de interdependência. Uma simples peça do dominó derrubada gera um efeito sistêmico que afeta as demais peças do jogo. A desconsideração e, em última análise, a perda dos conhecimentos locais adquiridos ao longo de trajetórias específicas implica a negação da possibilidade do surgimento de lógicas singulares de desenvolvimento e de soluções alternativas e efetivas para as questões apresentadas nos próprios espaços construídos pelas sociedades locais, com seus significados específicos muito além dos paradigmas dominantes.

Evidente que no lugar e no conhecimento local não estão enterradas as panaceias que resolverão necessariamente os problemas nem do lugar nem do mundo. Os lugares podem ter suas próprias formas de opressão e de dominação hegemonicamente localizadas, resultado da correlação de forças locais. Mas ao resgatá-lo ao debate surge a oportunidade de questionar inclusive o caráter essencialista do diverso, do diferente, de si mesmo, e a possibilidade de uma visão própria de desenvolvimento.

O ponto-chave na análise do imaginário baseado no lugar como um referencial da ação política é que esse processo passa necessariamente por uma crítica radical ao poder hegemônico local. Talvez o recado do lugar mais veemente

ao poder hegemônico é que não se pode pensar em poder local, mas em poderes. Mesmo a hegemonia política local, em uma democracia, só se efetiva, no longo prazo, em consideração ao que expressam seus (im) pares e a incorporação de novas estruturas de poder que garantam a existência dos seus projetos. É importante que o poder hegemônico local entenda que, mesmo em seus espaços mais globalizados, as especificidades e as forças de resistência traduzem esperanças diante de um espaço que se apresenta como *deslocalizado* e a própria diluição do(s) poder(es) do lugar frente à sua homogeneização.

Para tornar o lugar competitivo globalmente, os estados periféricos abriram seus mercados a uma competição para a qual seus segmentos produtivos não estavam preparados, criando um ambiente favorável à penetração sem limites dos produtos e serviços externos produzidos, em geral, a partir de conteúdos culturais localizadas em grandes centros, com trajetórias socioeconômicas e culturais distintas. Isso é a globalização vista do lado dos excluídos. Mas qual o sentido de um Estado que se coloca como impotente na definição de políticas que equilibram as relações entre seus diversos sujeitos, mas relevante quanto à desregulamentação das relações que interessam ao capital?

Ao levar em conta a inevitabilidade dos processos desencadeados pela globalização, finge-se desconsiderar que a eventual mobilidade das fronteiras ocorre sob a benção do capitalismo com suas dinâmicas excludentes, em busca da eliminação de obstáculos à ampliação dos seus processos de acumulação. Qual a inevitabilidade que há nisso? Ou melhor, qual a pretensão de inevitabilidade que há nesse discurso? Hoje, sabemos que não chegamos ao final da história, como teria proposto Francis Fukuyama¹⁵, o arauto do neoliberalismo sem constrangimentos. A história continua sendo produzida nos lugares, na sua reprodução de assimetrias e exclusões.

A expansão global do capitalismo implica a produção da ideia de unificação do espaço mundial, a diluição de fronteiras como condição à sua reprodução. Nesse ambiente, as organizações produzem a partir de uma hierarquia que vai do centro à periferia “e se desenvolvem a partir de relações de dominação/subordinação, que

¹⁵ No artigo *The End of History*, publicado em 1989, na revista americana *National Interest*, o intelectual nipo-americano Francis Fukuyama afirmou o triunfo inquestionável do liberalismo como resultado último do progresso socioeconômico; certamente apoiado no aforisma keynesiano de que no longo prazo estaremos todos mortos.

têm como elemento articulador o mercado mundial”. (CARLOS, 2007: 62). Isso nos leva a condição de prevalência do espaço sobre o tempo, ampliando contradições entre os lugares.

A ordem trazida pelos vetores da hegemonia cria, localmente, desordem, não apenas porque conduz a mudanças funcionais e estruturais, mas, sobretudo, porque essa ordem não é portadora de um sentido, já que o seu objetivo - o mercado global - é uma autorreferência, sua finalidade sendo o próprio mercado global. Nesse sentido, a globalização, em seu estágio atual, é uma globalização perversa para a maioria da Humanidade. (SANTOS, 2005: 168).

A ordem preconizada pelo capital é a da hierarquização dos espaços. Por isso, a sua lógica produtiva de homogeneização não elimina a diversidade local que se traduz, em grande parte, pelo seu caráter de exclusão social. Assim, a diversidade surge, frequentemente, como jogo retórico de dissimulação de desigualdades produzidas. Quando observamos os discursos turísticos voltados a posicionar o *lugar Bahia* no mercado concorrencial, constatamos invariavelmente a tentativa de imprimir no imaginário do turista em potencial uma ideia de lugar singular e ao mesmo tempo plural. Mesmo para os turistas em visita, tais retóricas não são capazes de esconder uma realidade que se impõe pela natureza contingencial dos lugares.

2.2.1 Turismo cultural e os tempos de vida do lugar

Caracterizado como prevaiente dentro dos segmentos turísticos praticados em Salvador, o turismo cultural é, em essência, o encontro de alteridades. Deveria, por isso, ser primordialmente um fenômeno sociocultural, e não apenas econômico – o espaço de trocas de vivências entre os viajantes e os moradores do lugar, na interação face a face. Para ambos, moradores e visitantes, é a possibilidade de reconhecimento e recriação de suas identidades. Particularmente no turismo de bases culturais, o sujeito do fenômeno turístico é o ser humano investido da condição de turista, mas também as populações das áreas receptoras, frequentemente desconsiderada nas análises do setor.

Nas suas definições de turismo e turistas, Dean MacCannell (1998) e John Urry (1992) discordam substantivamente. Para o primeiro, os turistas buscam a autenticidade e a experiência com o sagrado que está sempre em outro lugar e em outro tempo. Já o segundo vê o turista como um realista irresoluto e, acima de tudo, um consumidor inteligente, que tem em foco a diferenciação entre a prática cotidiana

no mundo do trabalho e a prática, até certo ponto, livre de normas, do lugar do turismo. Para ele, o que move o turista em sua definição do turismo é a divisão binária básica entre o cotidiano/ordinário e o anticotidiano/extraordinário.

Em grande parte, os turistas definem seus lugares de destino em razão do desejo de vivenciar uma sensação de estranhamento, em meio a qual a sua individualidade é supostamente autorreconhecida. A familiaridade já faz parte da sua rotina. Há algo de si que o turista busca em lugares diferentes, em uma espécie de quebra-cabeça antropológico. Afinal, no turismo, sua própria identidade pode ser percebida e vivificada no contato que o distingue dos nativos. E, em outra dimensão, se altera a partir de algo que se acrescenta à sua visão de mundo. A questão posta pelo turismo cultural que nos interessa é a sua capacidade de trazer à tona a ideia de estranhamento do lugar e de sua cultura para quem habita esses espaços.

O turismo não é, como pressupõem Scott Lash e John Urry (1994), resultado de ações racionais praticadas por pessoas em seus tempos de lazer, fora de seus lugares de origem, que para atingir seus objetivos se servem de equipamentos e serviços que se constituem como um negócio. Esses autores se referem ao *homo economicus*, um indivíduo racional e pragmático. Esse indivíduo não existe isolado das outras variáveis da vida, que comprometem a visão idealizada por uma racionalidade matemática. No espaço do seu lazer, mesmo impregnado pelo cálculo utilitário, haverá sempre a emergência de elementos relativos aos seus afetos e emoções, não havendo a garantia de domínio de uma única racionalidade sobre outras que compõem a vida do sujeito. Além disso, toda viagem turística é uma “sinfonia coletiva” (TALAVERA; PINTO, 2009: 15), para além da singularidade emocional do turista-consumidor. O risco de uma abordagem nessa perspectiva é que

Em outras palavras, deixa-se de lado todo o processo de construção da identidade do destino, tanto a partir do ponto de vista da sociedade emissora quanto da receptora. Deixa-se de considerar, portanto, que ambas elaboram estereótipos e pré-concepções por contraste, a partir de cada pauta cultural – tendo em conta, logicamente, toda a dinâmica social que envolve essa troca, isto é, os fluxos informacionais/comunicacionais mais amplos, como os modismos, como uma maior ou menor visibilidade através dos *media* ou mesmo como cada um se vê e vê o outro em função de uma hierarquia econômica global. (TALAVERA; PINTO, 2009: 16).

O impasse trazido pela visão de Urry é que ela reduz substancialmente todo o empreendimento socioeconômico e cultural do turismo ao fluxo de dinheiro, retirando

dele os aspectos sociológicos e antropológicos. A perspectiva de encarar o turismo como um sistema aberto, composto por vários subsistemas, permite um amplo leque de abordagens. Nesse sentido, o debate sobre a questão da autenticidade na experiência turística proposto por Dean MacCannell¹⁶, em 1998, não perdeu sua vitalidade. Mas as perspectivas colocadas por MacCannell e Urry são contributivas nas suas medidas. Porém, elas nos apontam que, pensar nos lugares a partir da homogeneização de suas representações, é o mesmo que idealizar também o turista como um sujeito homogêneo, motivado por razões únicas. Como observa Erik Cohen (1984), é possível pensarmos em um tipo de turista centrado na busca do prazer efêmero, assim como haverá outros que buscam significados e autenticidades nos seus deslocamentos, sem implicar que ambos obtenham respostas coerentes com suas expectativas.

O fato é que, a rigor, a maioria dos estudos sobre turismo tem transitado por uma perspectiva economicista, pela economia do simbólico ou, em menor intensidade, sobre os seus impactos na cultura, os processos de aculturação e a questão da autenticidade. Menos atenção têm recebido outros temas, como, por exemplo, as relações de identidade internas ao lugar com as representações gestadas na difusão do setor, que nos propomos a abordar no âmbito deste trabalho. A tendência é enxergar o homem – o turista-consumidor – isolado e não em meio a relações sociais, caracterizadas pela imprevisibilidade. (BARRETTO, 2011). Mas a relativização dos impactos do turismo ultrapassa, frequentemente, os limites do conceito de cidadania, noção frequentemente irrelevante no mundo dos negócios.

Se devemos pensar nos aspectos econômicos como prioritários, o cenário da produção cultural, de seus reflexos e usos no turismo local, a perspectiva é ambivalente. A título de exemplo, na década de 1990, a ampliação do fluxo turístico para a Bahia coincidiu (e nele se apoiou, em grande medida) com o sucesso emergente da nova música baiana, que ficou conhecida como *Axé Music*. Tal sucesso foi, em parte, tributário da autovalorização dos grupos de negros locais, por intermédio da música produzida a partir dos chamados blocos afros. O sucesso

¹⁶ MacCannell (1998) questiona se as manifestações culturais que se apresentam ao turista são autênticas ou uma autenticidade encenada. Porém Crick (2003) sugere que toda cultura é uma autenticidade representada, na medida em que todas as culturas estão em processo contínuo de construção e representação.

mercadológico dessas músicas em todo o país e seu consumo pelos baianos e turistas durante os shows de verão, festas de largo e carnaval substanciou os projetos de ampliação da autoestima de alguns grupos locais, mas não contribuiu de forma proporcional para a distribuição dos ganhos econômicos trazidos pelo seu consumo turístico.

Na Bahia, a gestão do turismo nunca se pautou por uma transparência da estratégia política definida para o setor quanto às suas pretensões de beneficiar maior número de pessoas possível. Afirma-se apenas o seu potencial de geração de emprego e renda. Mas não há sinalização do seu efetivo caráter distribuidor de renda. Margarita Barreto chama a atenção para esse dado como um padrão mundial do setor:

O planejamento do turismo tem estado, historicamente, balizado por teorias e práticas da área administrativa e por técnicas publicitárias e de *marketing*; as primeiras desenvolvendo projeções futuras com base nas tendências de mercado, e as segundas criando hábitos de consumo. Se, de um lado, esse planejamento trouxe muito dinheiro para os participantes nos negócios turísticos, os resultados, para as comunidades envolvidas, não estão muito claros. (BARRETTO, 2011: 22).

As possibilidades de distanciamento das populações locais em relação ao negócio do turismo são analisadas por Barreto quando chama a atenção para questões que se expressam em eventuais dificuldades na interação entre prestadores de serviços locais e a reafirmam, inclusive, a importância do conhecimento sobre como as representações do “outro” (os turistas) foram construídas social e historicamente no lugar de vida das populações anfitriãs. Apesar de não ter encontrado registros relevantes de rejeição aberta contra os turistas por parte dos prestadores de serviços, sugere que “muitas vezes esta se apresenta sob a forma da negligência, do descaso e de um serviço prestado de má vontade”. (BARRETTO, 2011: 23). As estatísticas do setor apontam que essa é uma realidade que impacta em muito a percepção do turista na sua experiência de Bahia. Ao refletir sobre o paradoxo da relação turista/anfitrião, a autora observa que...

[...] os habitantes dos lugares turísticos que se beneficiam economicamente com a presença dos turistas não estão precisamente interessados em receber os turistas, mas o dinheiro dos turistas. Os turistas passam a ser um mal necessário. Mal porque sua presença incomoda; necessário porque seu dinheiro faz falta. Os turistas, por sua vez, veem no habitante local apenas um instrumento para seus fins. O grande paradoxo do turismo é que essa atividade coloca em contato pessoas que não enxergam a si mesmas como

peçoas, mas como portadores de uma função precisa e determinada. (BARRETTO, 2011: 26).

As formas de organização da produção, desde a Revolução Industrial, se constituíram na perspectiva de estabelecer a dinâmica da expansão capitalista, buscando se servir de um arsenal de ferramentas disponibilizadas pela propaganda, marketing e psicologia, na busca por produzir consumidores adequados aos seus produtos, influenciando, profundamente na construção dos seus valores e crenças. Mais recentemente, o modelo de produção flexível passou a atuar na perspectiva da diversidade das demandas diferenciadas, sem sacrificar as vantagens econômicas da grande produção. Como a produção industrial se direciona prioritariamente para os principais mercados, a sua lógica se volta para a homogeneização e diferenciação dos seus produtos a partir das demandas localizadas nesses espaços, combinando escala e escopo no contexto dos mercados consumidores. Isso se dá com graus incrementais de adaptabilidade a mercados menores e segmentados. Em todos esses espaços há esforços relevantes para garantir os seus usos.

Mas há o contrapeso a esses modelos. Os lugares com suas especificidades continuam relevantes na definição de valores que estão impregnados em produtos e serviços específicos, valorizados por sua origem. Essa realidade abre possibilidades importantes a serem consideradas. Por um lado, a compressão do tempo de percurso trazida pelo intenso desenvolvimento das tecnologias de transporte e comunicação provocou a diluição, a depender do setor, das vantagens locais como dado relevante nos processos de definição do lugar para efeito de instalação de empreendimentos. Em sentido oposto, o campo simbólico em torno da identidade e da imagem do lugar passou a ser componente importante nesse processo, tanto na atração de empreendimentos como de turistas.

Isso explica o crescente interesse por outros segmentos turísticos voltados à interação com as culturas locais (a exemplo dos turismos alternativo e comunitário), que [...] “oferecem produtos turísticos diferenciados, padrões de viagem heterogêneos [...] com identidade cultural, consciência social e ambiental e preservação e monitoramento de impactos” (OROZCO et Al., 2008, apud LUSTOSA; ALMEIDA, 2011: 96). Tal demanda sinaliza o desejo de ruptura de parcelas cada vez mais relevantes com os modelos estabelecidos pelo turismo de massa, que para Arnaiz Burne e Virgen Aguilar (2009: 114), “é hoje em dia obsoleto, esgotado, por

não aportar novos atrativos para os turistas”, e por produzir impactos negativos no espaço.

Há a tendência de se trabalhar na perspectiva do que vem se convencionando chamar de territorialidades turísticas, constituídas a partir das demandas locais, como apontam Isis Lustosa e Maria Almeida (2001), em seu trabalho sobre turismo étnico em territórios indígenas. Mas não se pode considerar razoável um modelo de turismo que se pautar por uma interação em meio a qual as populações nativas vivenciem uma espécie de *zoológico cultural*, com suas casas sendo invadidas por *antropólogos amadores* submersos em uma curiosidade voyerista.

A transformação de um lugar em um espaço turístico parece, em princípio, simples. Em razão do valor simbólico que lhe é imputado e das infraestruturas a ele agregadas (meios de hospedagem, transportes, aeroportos etc.), o lugar pode assumir um caráter de objeto de consumo e, como tal, é reproduzido e comercializado. Mas o turismo como fenômeno é por natureza complexo. Particularmente o turismo cultural, no qual, em meio a um elenco relativamente grande de componentes que se relacionam simultaneamente, há – e é desejável que haja - sempre a possibilidade de interação social entre os visitantes e os moradores, sob o impacto de várias lógicas marcadas pelas contingências que caracterizam a vida cidadina.

Em sua correlação entre valor de uso e valor de troca no espaço contemporâneo, Ana Fani Carlos avalia que os espaços são costumeiramente apropriados no turismo não para a criação de uma identidade, mas para a produção de mercadorias a serem consumidas, apesar dela não negar certa autonomia das dinâmicas locais.

Ainda podemos afirmar que os lugares são cada vez mais marcados por outros ritmos, por outras relações pessoais, por outros símbolos (ou pela substituição destes por sinais), que ganham novos conteúdos, ora redefinindo antigos lugares ora criando outros lugares. (CARLOS, 2010: 12).

Ela acredita que, ao se transformarem com o objetivo precípua de atrair turistas, os lugares, na condição de mercadoria, tendem a produzir a sensação de estranhamento para moradores, quando as razões de troca violentam suas razões de uso. Nessa mesma condição, os fluxos e fixos do lugar passam a ser percebidos

como elementos de um espetáculo, em meio ao qual o turista é um espectador passivo, alheio aos processos que substantivam a vida local. “Nesse sentido, o lugar em que se vive (e que se visita) foi convertido em espaço cenográfico estilizado pelos clichês” (CARLOS, 2010: 10), em meio ao qual o turista também se transforma em mercadoria.

A possibilidade de que séculos de vida do lugar possam ser subtraídos da vivência do lugar pelos turistas, impulsionados pelo tempo imposto pelo mercado, é algo relevante a ser considerado pelos gestores de turismo. A ausência de tempo para visitar o grande volume de atrações turísticas tende a levar o turista a não vivenciar o tempo do lugar; ou os tempos do lugar. Para os turistas, o tempo do não-trabalho, do lazer, passa a ser regido pelo tempo homogêneo do cronômetro imposto pela lógica do trabalho a outras dimensões da vida – um tempo produtivo que aqui se impõe sem que disso as pessoas se deem conta (CARLOS, 2010). É o tempo do consumo; do consumo do espaço, que sem o tempo vivido não se traduz como lugar.

A mera percepção do espaço não possibilita o conhecimento dos arranjos, dos usos e sensações que a paisagem e o dispositivo urbano suscitam ou cristalizam e que não são de ordem visível. São práticas e crenças que são da natureza de um tempo social específico. (CARLOS, 2010: 16).

Assim, em razão de falta de referenciais substantivos que ancorem sua compreensão do lugar (que para os seus olhos é mera paisagem), o turista tende a compor, em meio ao tempo comprimido de sua visita, a sua visão a partir de conceitos alheios às dinâmicas da vida local e que não se ampliam por sua alienação produzida. Tal experiência institui para o turista a impossibilidade de apropriação do lugar. Essa realidade reclama uma atenção dos gestores às possibilidades de construção de trilhas de sentido do lugar que permitam o resgate do lazer como o tempo do ócio reflexivo e de aprendizagem substantiva.

O turismo é típico e exclusivamente um setor de serviços. Mas, dentro do modelo prevaiente, faz sentido a noção trabalhada por muitos autores de *indústria do turismo*: a associação da lógica de produção de mercadorias ao lazer das pessoas e à vida do lugar. Para Carlos (2010), o turismo constituído como noção industrial, em apoio a ideia de lógica produtiva em massa, é um elemento produtor

de não-lugares¹⁷. Os resorts seriam o não-lugar típico produzido pela indústria do turismo em empreendimentos que possibilitam a experiência de um espaço sem identidade, onde “Produz-se no espaço global um lugar, que nega o local, sendo, portanto, um não-lugar” (CARLOS, 2010: 31-2).

A ideia de simulacro como representação da realidade, ou como a própria realidade, está amplamente aceita, inclusive na referência associativa de lugares que nos remetem a outros lugares ideais – objetos do desejo do consumo mundial. Ana Fani Carlos nos lembra do modelo predominante de apropriação dos espaços para sua produção como lugares turísticos. Mas o turismo pode, sim, ser “um dos vetores mais importantes para associar o mundo ao lugar, o global ao local”, como avalia Maria Tereza D. P. Luchiari (1998: 16). Por isso, mesmo que de forma paradoxal, o termo indústria do turismo traz em si uma crítica ao próprio processo de transformar os lugares em simples espaços de consumo e, portanto, de passagem, e não de vivências.

Só que a ideia dos lugares turísticos como simulacro, como mera abstração do lugar, ao produzir a não-vivência do lugar pelo turista, implica uma experiência que quase nada acrescenta à vida do visitante. Se o “ato de produção revela o sujeito” (CARLOS, 2010: 67), o simulacro é a expressão do seu vazio, do desejo de expressar a inexistência de vida e da identidade do lugar. Carlos recorre à noção de não-lugar, cunhada por Marc Augé (1994), para se referir ao espaço não humanizado. A sua ideia é de que, se um lugar se constitui a partir dos seus traços identitários, relacionais e históricos, o não-lugar é o simulacro do lugar - o espaço sem identidade, construído por um modo de apropriação do lugar como mera mercadoria, como espaço de passagem. Nesse sentido, os não-lugares turísticos podem ser entendidos como os lugares dos quais foram subtraídos a sua diversidade incongruente com o discurso hegemônico.

Não se trata da dicotomia verdadeiro/falso, como alerta a autora, mas de uma desapropriação de significados culturais, sociais e históricos para dar origem a um espaço artificial. A realidade aqui é simulada por um descolamento entre o roteiro de sentidos construídos para o turista e a vida que se desenrola no lugar; e em algum

¹⁷ A noção foi cunhada por Marc Augé (1994) na definição do espaço não antropológico, sem identidade, portanto ausente dos seus processos de humanização.

sentido no próprio descolamento do sentido do lugar para seus moradores. O não-lugar turístico é marcado pela inexistência de pluralidade de tempos. É resultado da tentativa de controlar o uso do espaço vivido, pois impõe uma relação entre o turista e os nativos a partir da qual esses são mera atração.

Essa não experiência do lugar nos leva a abrir um parêntesis: o estereótipo da objetividade excessiva do turista japonês padrão, que desce ônibus, fotografa as paisagens e em casa imagina a vida do lugar, poderia ser visto como uma resposta à percepção do simulacro. Em uma *lógica produtiva* de visitaçã, na qual o número de lugares visitados é mais importante do que a vivência do lugar, a quantidade do que é visto é o que, em primeira e última instâncias, importa. No turismo posto - que coloca o visitante na mera posição de alienação do cotidiano do lugar e impede o seu crescimento pessoal na sua interação com outra cultura -, a coleção de postais passa a fazer sentido, e pode se tornar um obstáculo ao fortalecimento e recriação da noção de pertencimento ao lugar para os habitantes locais.

O modelo predominante de gestão do turismo aponta para uma dinâmica desgastante dos lugares. A possibilidade de inversão deste modelo está em uma gestão do turismo que garanta ao lugar a criação e recriação contínua do seu valor de uso (e também de troca) sem que sua destruição seja inevitável. É a não dissociação do espaço de lazer e do espaço de vida que acontece no cotidiano do lugar. Mas essa é uma alternativa cuja complexidade implica riscos, habitualmente, recusados pelos gestores de turismo.

(...) tomar a sociedade como sujeito da construção dos lugares turísticos implica em aceitar a existência de uma infinidade de variáveis subjetivas, não sujeitas à quantificação, além de um a série de combinações possíveis e imprevisíveis. (TALAVERA; PINTO, 2010: 7).

Um modelo alternativo, que tenha como foco central a integração das lógicas constitutivas do lugar, implica a incorporação de esforços de várias ordens e a contínua participação dos atores representativos da diversidade local. Nessa perspectiva, não se pode imaginar que todo o processo de gestão do turismo recaia sobre a responsabilidade de um único agente, um único órgão governamental ou comitê escolhido por afinidades de ordem externa à diversidade do lugar. Assim, o turismo tenderia a se tornar uma atividade socioeconômica e cultural capaz de trazer impactos importantes para o conjunto dos envolvidos com o território, já que a

atenção às demandas das populações locais tende a melhorar a vida no lugar e, conseqüentemente, repercutir na qualidade da experiência vivida pelo turista.

Trata-se de ressaltar o caráter prioritariamente sociocultural e ambiental do lugar; de um olhar do seu valor de uso sobre o valor de troca. Isso exige que o poder local constituído nem se coloque exclusivamente na condição de mero gerenciador do lugar, nem na de simples articulador do desenvolvimento econômico. Mas que assuma a sua condição essencial de interlocutor na perspectiva de harmonização entre as demandas internas e as externas ao seu território, a partir da prevalência das primeiras, em busca de soluções integradoras. Em não se considerando essa possibilidade, toda ideia de consenso torna-se, assim, a negação da diversidade como um valor relevante na vida social do lugar.

Quando pensamos no debate sobre a perda de relevância dos lugares no estágio atual da modernidade, não podemos deixar de considerar o papel da sua homogeneização promovida pela sua mercantilização. Tal processo não se remete, por um lado, a um caráter de inevitabilidade, dado que os turistas nos seus projetos de viagem anseiam por experiências distintas da sua realidade de origem. Mas, por outro, nos leva ao seu desgaste, porque a homogeneização do tempo no lugar turístico nos remete ao que os teóricos afirmam como ciclo de vida do produto. O lugar turístico, assim, tem começo, meio e fim. Tal dilema nos coloca uma questão: como se considerar a possibilidade de *desenvolvimento sustentável* se, por essa lógica, o lugar como destino turístico obedece ao ciclo de vida de mercadorias?

Exatamente por ter sido resultado de dinâmicas específicas, o lugar nos remete a um tempo passado, mas está sujeito aos fluxos e refluxos de um presente com espessura. Assim, em grande medida, pode ser resultado também da reprodução de atributos valorizados nos centros emissores de turistas. O impasse se estabelece quando a prevalência da gestão do lugar nos remete à lógica imposta pela visão do consumidor, e não por uma perspectiva distintiva da vida do lugar como uma razão para a visita do turista.

Para os moradores locais, a modernidade não apagou certos lugares de Salvador, mas eventualmente os colocou em segundo plano ou os invisibilizou, ao exilá-los dos seus sentidos ritualísticos da vida local. Os rituais, ao serem praticados

coletivamente, nos dão a sensação de pertencermos ao mesmo lugar. Todo ritual coletivo é uma reivindicação da justa existência de uma visão de mundo a partir de um lugar específico. A desconstrução ou invisibilização dos sentidos coletivos trazidos por esses rituais implica a negação de valores e crenças dos seus grupos constitutivos e do seu lugar no mundo.

Não há em si um problema na redefinição de antigas paisagens e velhos usos para novas formas e funções. Isso desde que tal processo seja resultado dos seus usos cotidianos, e não de uma apropriação em nome de uma única lógica: a da troca econômica. Impregnar em um espaço histórico turístico uma única racionalidade, tirando dele a multiplicidade de racionalidades da vida cotidiana, é destituí-los de significados que podem e devem se renovar de forma orgânica, conservando, simultaneamente, rastros e trilhas que nos remetem aos seus significados anteriores. O modelo de reurbanização de lugares turísticos pode ser comparado ao de colonização, em meio ao qual os nativos veem (e eventualmente contribuem para) a construção de um espaço deslocado dos seus significados de origem e de uso. Crítica das atuais formas de urbanização turística, Maria Teresa Luchiari (1998: 3) aponta que

O turismo de massa induz a produção de atrações inventadas que valorizam mais a técnica da reprodução do que a própria autenticidade. Estes turistas se protegem do estranhamento do lugar ficando circunscritos em uma *bolha ambiental*¹⁸: guias, monitores, hotéis, ambientes climatizados, enclaves urbanos... A liberdade destes turistas é condicionada pelos pontos turísticos que eles devem visitar, em total segurança. (LUCHIARI, 1998: 3).

Mesmo considerando que o turismo de massa responde pela maioria da demanda do setor, não se pode desconsiderar uma crescente segmentação da demanda turística, de um turista mais exigente e menos passivo, mais afeito a qualidade de sua experiência de viagem. De acordo com a Organização Mundial de Turismo (OMT), enquanto o turismo de massa cresce a uma taxa anual média de 5%, o turismo segmentado (alternativo) vem mantendo uma taxa anual de crescimento acima de 10% nos últimos anos.

A ideia de associação do turista ao peregrino, e da viagem ao rito de passagem, é proposta por Urry (1992). Em princípio, tal lógica poderia não fazer sentido, na medida em que o padrão de consumo do lugar turístico obedeceria à

¹⁸ Grifo da autora.

lógica do tempo homogêneo, do desejo de acumulação de lugares visitados, em uma quantificação da experiência desejada. Mas tal lógica aponta para o desgaste do lugar turístico, para o padrão do não retorno do turista, verificado pelas estatísticas do setor. Mas se a visitação representa um ritual de passagem, de um estágio para outro da percepção de si, o lugar deveria se substantivar também para quem está em visitação.

Mesmo levando em conta que o turista é um visitante ocasional, a construção de roteiros de sentido, que lhe imponha fragmentos desconexos da vida local e lhe afaste de uma compreensão explicativa do que se desenrola durante sua passagem pelo espaço vivido, amplia suas possibilidades de visão superficial do lugar e limita suas possibilidades de vivência de uma experiência transformadora. Os estereótipos frequentemente utilizados pelas estratégias de difusão do turismo em mercados emissores são contributos relevantes nesse processo.

Toda memória vem de um lugar, onde os habitantes locais, ou eventualmente seus visitantes, colocam suas coisas, afetos e desafetos; espaço também de expressão dos conflitos e confrontações. Como espaço de coexistências, Salvador é este lugar, a partir do qual seus moradores se localizam na superfície terrestre. É nessa cidade que seus habitantes estabelecem suas simultaneidades com o mundo; a convergência nas pessoas entre passado-presente-futuro, entre o individual e o socializante. A apropriação do lugar para fins exclusivamente instrumentais tende a destituí-los de seus sentidos vividos ou de impactar negativamente a sua vida, especialmente daqueles de maior proximidade dos espaços turísticos, com a alienação dos seus referenciais de identificação. A noção de interdependência aponta para perdas que interpenetram todas as relações sociais que têm existência no lugar. E Salvador é esse lugar que não consegue se dar conta de suas perdas, obcecado que se encontra pela sua inserção em um mundo marcado pelas formas violentas de exclusão social.

3 EM BUSCA DO CONCEITO DE IDENTIDADE TERRITORIAL

O encantamento com a imagem da Terra vista do espaço talvez seja a expressão mais aguda do desejo humano de pertencimento a uma totalidade singular. O ser humano vive a contradição contínua de expressar no mundo a sua singularidade e, simultaneamente, desejar fazer parte de um todo, mesmo que fragmentado em relação a um universo maior qualquer. Decifrar este enigma é o desafio que têm marcado a trajetória das ciências sociais: a compreensão da passagem da unidade à totalidade, do indivíduo ao coletivo, – assim também como o trajeto do social ao individual – um dilema contínuo do próprio ser humano.

Nenhum esforço nessa direção terá bom resultado se desconsiderar que toda visão de mundo é um recorte do mundo acessível a um espaço sociocultural determinado (HISSA, 2009). Toda visão do mundo surge de percepções localizadas, de si mesmo. Ansiosas tentativas de constituir um estatuto para seus campos de estudo, frequentemente, têm levado as ciências sociais a assumir uma paixão pelas totalidades, pelo que o antropólogo francês Joël Candau (2011) chama de retóricas holísticas¹⁹.

Tais retóricas (compreendidas como discursos persuasivos) partem da constatação de que os indivíduos não são seres atomizados, isolados nas suas individualidades, para se encaminhar em direção a uma “hipostasia do coletivo” (CANDAU, 2011: 28), passando a considerar absoluto algo que é apenas relativo. Mas as retóricas holísticas não são necessariamente inverossímeis na medida em que são, como sugere o próprio Candau, uma aproximação do que elas

¹⁹ “O emprego de termos, expressões, figuras que visam designar conjuntos supostamente estáveis, duráveis e homogêneos, conjuntos que são conceituados como outra coisa que a simples soma das partes e tidas como agregadores de elementos considerados, por natureza ou convenção, como isomórficos”. (CANDAU, 2011: 29).

pressupõem. Esse é o caso das identidades. Trabalhada inicialmente dentro da psicologia para designar um conjunto de elementos que configuram a personalidade do indivíduo, o termo foi transposto para as ciências sociais, em um *tur de force* iniciado pela antropologia, mas hoje sob o olhar escrutador da sociologia, geografia, história, economia.

A nossa perspectiva parte do entendimento que esse conceito é ambíguo e, portanto, relativo, se considerarmos que toda memória social é relativizada pela sua incapacidade de compor uma unidade social (CANDAU, 2011). Mesmo assim, acreditamos na sua potencialidade para explicar certos aspectos da realidade, na medida em que as partes constitutivas de todo espaço social, apesar de operarem uma autonomia que representa esforços de constituição de suas especificidades, agem também em consonância com uma dependência, negociada ou não, com uma estrutura que lhe servem de abrigo social.

O nível de comunicação entre as suas partes constitutivas terá impacto direto na aproximação ou distanciamento dos significados específicos compartilhados em direção a uma totalidade possível. Entendemos que toda identidade social é construída da observação das singularidades de alguns indivíduos e disseminada a partir de uma perspectiva hegemônica. Nada impede, porém, que, diante da falta de clareza ou do descompasso dos propósitos a serem compartilhados, sejam constituídas identidades contra-hegemônicas, em um mesmo espaço social.

Apesar do seu desgaste, pelo uso intensivo e extensivo ao longo das últimas décadas, adotamos o conceito porque compartilhamos da percepção de que, hoje, as identidades coletivas (assim como as identidades individuais) em torno de um destino a realizar, de um projeto de si e de uma coletividade em busca de seu lugar no mundo, “tornou-se uma força subversiva da maior importância” (ROSZAK, 1979, apud GIDDENS, 2002: 194) em direção à emancipação de grupos sociais e à ruptura de relações desiguais e opressivas. Como observa o sociólogo português Boaventura Souza Santos (1994), a compreensão da identidade nos permite perceber que “temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza e a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (SOUZA SANTOS, 1994: 75).

Nas próximas seções deste capítulo, refletimos sobre o conceito de identidade cultural, seus balizadores tradicionais, os jogos políticos e cooperativos como substratos para a coesão social, suas perspectivas de dissolução a partir de processos de fragmentação por meio do consumo e a relevância do espaço social para a sua configuração. O nosso propósito é chegarmos à noção de identidade territorial, para em seguida trazê-la à luz do nosso objeto de estudo.

Como tanto o conceito de identidade como o de território são ambíguos e de amplitude considerável, conferindo às suas temáticas relativas sempre um caráter de grande complexidade, entendemos a dimensão do desafio trazido pela reflexão aqui proposta. Mas aceitamos o empreendimento por compreendermos que, adotar uma abordagem focada na noção de identidade territorial e considerar o local como referência, significa propor uma perspectiva que leve em conta as relações politico-culturais como substrato para a construção de estratégias de coesão social ou de alienação de parcelas de grupos subalternos ao sistema simbólico dominante.

Estamos dentre aqueles que acreditam que a retomada da identidade no debate contemporâneo como conceito analítico ganha um sentido especial em um quadro societário marcado pelo agravamento das exclusões sociais. A identidade nos permite não apenas a identificação das especificidades de um determinado grupo social como também a localização hierárquica dos diversos grupos integrantes de um dado território em relação ao poder hegemônico e suas aproximações ou distanciamos dos processos de manipulação voltados à produção de consensos.

Abordado nas ciências humanas, inicialmente, dentro da psicologia no âmbito da definição da personalidade individual, o conceito de identidade que interessa aqui nos remete ao campo das relações sociais, portanto da identidade social; mais especificamente a uma perspectiva cultural, relacional, constituída frente à alteridade e, portanto, um atributo sócio-cognitivo (HAESBAERT, 1999; HALL, 2000; CASTELLS, 2006). Trabalhamos com a noção de identidade territorial, referindo-nos ao conjunto de características mobilizadoras dos impulsos de pertencimento de indivíduos a territórios, sejam eles geopolíticos ou simbólicos. Por enquanto, tratamos inicialmente a noção mais ampla de identidade cultural. Mais à frente trabalharemos melhor a noção de identidade territorial.

3.1 AS POSSIBILIDADES ANALÍTICAS DO CONCEITO

A palavra identidade pressupõe, no sentido mais restrito, a igualdade a si mesmo. Nessa perspectiva, a identidade cultural é uma noção imprópria porque ela nunca pode designar uma recorrência. O termo só faz sentido se for utilizado como uma representação, uma metáfora do que é parcialmente compartilhado; no âmbito das semelhanças, nunca das igualdades. Joël Candau observa que o conceito de identidade se refere a um estado e que, a rigor, ele não poderia ser aplicado nem ao indivíduo, nem muito menos a um corpo social. Segundo ele, os estados mentais entre sujeitos distintos são incomunicáveis e nada pode ser observado pelos indivíduos simultaneamente. Por isso, a transmissão de lembranças não promove necessariamente os mesmos sentidos, isto é, “mesmo a correta comunicação da memória não garante que ela seja compartilhada” (CANDAU, 2011: 36).

A ideia de identidade como um substrato em que um determinado grupo social se encontre semelhante a si mesmo é, em princípio, uma flexibilização via de regra excessiva. Porém, como desconsiderar a potência de dados sociais e culturais compartilhados se determinados grupos sociais possuem objetivos comuns e um mesmo horizonte de ação? Aqui não se trata de considerar que a memória coletiva é tributária de memórias individuais, mas não se pode deixar de ponderar que quadros históricos específicos constituem uma amálgama para a constituição de coesão de grupos sociais, contribuindo tanto para lembrança como para o esquecimento coletivo.

Assim como a ideia de memória social, a identidade coletiva surge não do compartilhamento espontâneo, mas de uma gestão das lembranças e esquecimento - e da possibilidade de manipulações de ambos -, em busca da solidariedade e mobilização. E assim chegamos à questão-chave: uma determinada identidade cultural serve a que propósitos?

O nome próprio, e mais genericamente toda nomeação do indivíduo ou de um conjunto de indivíduos, é uma forma de controle social da alteridade ontológica do sujeito ou da alteridade representada de um grupo. Essa forma de controle não objetiva reduzir essa alteridade, mas, em certos casos, restaurá-la. (CANDAU, 2011: 67).

Toda identidade é uma estratégia de poder, em torno de suas utilidades e conveniências. Nela é possível encontrarmos as trilhas que nos levam aos porta-

vozes dos seus discursos constitutivos, as histórias de subjugação assim como as estratégias de resistência e sublevação (BHABHA, 1998). As identidades são um mapa cognitivo da vida social e política dos territórios. Não é à toa que os discursos identitários, ao longo da história até os dias atuais, se pretendam militantes, como sugere Paul Claval (1999). Tais retóricas persuasivas “têm por finalidade extrair uma ordem do que é percebido como caos” (CLAVAL, 1999: 22). Mas as vozes dissonantes estão sempre à espreita para tornar explícitas as discontinuidades discursivas camufladas pelas forças hegemônicas.

A operacionalização política ou econômica das identidades pode trazer em si um risco de alienação calculado (ou não). Ao definir os traços culturais que devem ser compartilhados em uma política de identidade, define-se também o que deve ser esquecido ou negligenciado. No fim desse propósito “se supõe possível encontrar a identidade do narrador” (CANDAU, 2011: 101). Nessa trajetória possível, a identidade surge como um conceito capaz de permitir análises sobre as relações de poder em uma sociedade, possibilitando a percepção da coesão ou dispersão entre seus grupos constituintes.

3.1.1 Por uma alternativa epistemológica

Ao longo das últimas décadas, um número considerável de estudos originários de perspectivas epistemológicas diversas se debruçou exaustivamente sobre o conceito de identidade. Quase todos apontavam sua relevância emergente como resultado de uma crise trazida pelo acirramento da modernidade, que estaria produzindo sujeitos descontextualizados, a partir da compressão das escalas temporal e espacial. Os balizadores tradicionais da identidade, como o Estado, a família, as tradições, tinham se desvanecido pela *imposição inexorável* do tempo produtivo em forma de um presente sempre fluído, desconectado do passado.

Não nos ateremos aqui ao aprofundamento dessas correntes e suas concepções. Passemos apenas sinteticamente pelo debate teórico complexo e controverso que tem se dado em torno do conceito de identidade. Os polos diametralmente opostos nesse confronto teórico encontram ponto de convergência somente na superfície: a identidade cultural se estrutura na percepção da

originalidade e singularidade dos grupos sociais. A sua polarização se dá, fundamentalmente, a partir de duas perspectivas distintas e dominantes:

- (i) a visão localista vê na identidade um conjunto de atributos e valores herdados (portanto, dependentes de um social pré-existente), que não se alteram substancialmente ao longo do tempo. Aqui a identidade é vista como uma herança da qual não podemos escapar, servindo de apoio às ideologias do enraizamento e levando à “naturalização da vinculação cultural” (CUCHE, 2002; 178). Tendo hoje na linha de frente os culturalistas, defende a relevância das tradições locais e chegam a afirmar, como Clifford Geertz (1989), que é em torno da identidade etnocultural que se estabelece a primeira e a mais fundamental de todas as vinculações sociais. Quando Geertz observa que as identidades mais consistentes são as étnicas, avalia, em outras palavras, que primeiras lembranças são aquelas compartilhadas. Cada consciência é um ponto de vista do grupo de pertença, em que os mesmos indivíduos de um determinado grupo compartilham entre si suas memórias. É a partir, por exemplo, da memória dos próximos que conseguimos completar nossas próprias lembranças, mesmo que constituídas de maneira pessoal;
- (ii) os universalistas preconizam um campo de representações de total autonomia, a partir do qual o indivíduo se vale apenas dos aspectos subjetivos para a construção de sua identidade. Essa perspectiva, considerada nos seus extremos - a fragmentação e o descentramento das identidades sociais - nos leva a imaginar a representação do sujeito como a encarnação não mediada dos valores do grupo social, e, portanto, na dissolução da sociedade e das fronteiras entre o sujeito e sua prática. Para um dos seus principais expoentes, Stuart Hall (2000), a identidade tornou-se uma celebração móvel.

Porém, pensamos aqui em uma terceira perspectiva epistemológica na leitura do conceito, que surge do somatório de esforços em campos distintos do conhecimento, na crítica aos processos formativos dos discursos ideológicos. Não se trata aqui de uma teoria sistematizada, mas de um empenho convergente no sentido de entender como e por que as pessoas compartilham o conhecimento e

dessa forma constroem uma realidade comum (JODLET, 2002). Nessa concepção, o sujeito é enquadrado em um ambiente vinculado a certos graus simultâneos de autonomia e dependência, preservando o seu caráter individual e também relacional.

Tal perspectiva não compartilha da visão que avalia nas identidades sociais uma mera abstração que, por ser do campo das representações, se estabeleceria como uma ilusão, na dependência exclusiva da subjetividade dos sujeitos. Como as identidades culturais - e dentre elas as identidades territoriais - apresentam um caráter, ao mesmo tempo, de mobilidades e permanências (muitas das quais observadas no longo prazo), acreditamos que a melhor abordagem do tema está em um enfoque que enxergue nessas representações o resultado de um processo dialético, de construção social, que se dá no âmbito de circunstâncias sócio-históricas e culturais específicas; do homem no tempo e no espaço.

Ao considerar as identidades sociais situacionais e relacionais tira-se o foco de reificações habituais, encontradas, via de regra, nas visões localistas. Enfatiza-se, assim, o poder de significação e criação das identidades, como representações estruturadas, a partir das quais se pode pensar a continuidade de uma lógica de narrativas que explicam a existência das tradições socialmente compartilhadas; e representações estruturantes, que permitem a compreensão das constantes mudanças como processos constitutivos das organizações sociais.

Em síntese, tomamos aqui as identidades como representações sociais, resultado de percepções compartilhadas, que permitem ao sujeito sua localização no mundo, nas relações sociais e sua preparação para a ação (MOSCOVICI, 2003). Esse compartilhamento se dá a partir daquilo que o cientista social francês Pierre Bourdieu (2006: 9) chama de “poder simbólico”, que não se apresenta como arbitrário e, por isso, obtém sua legitimidade. Dessa naturalização da ordem social é que surgem as possibilidades de concordância, de criação de uma realidade comum, de onde emergem as identidades sociais no alinhamento entre nossa subjetividade individual com os lugares objetivos que ocupamos na sociedade, “suturando”²⁰ o sujeito à estrutura.

²⁰ Metáfora extraída da linguagem médica adotada por Stuart Hall, 2000: 12.

A noção de identidades territoriais como representações sociais pressupõe, portanto, os seus processos constitutivos estruturando-se, no tempo e espaço, a partir de fontes diversas fornecidas pela biologia, história, geografia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória social, e aparatos de poder. A organização desses materiais se dá, como dissemos anteriormente, em uma perspectiva de coexistência entre certos graus de autonomia e dependência, sendo os seus significados reestruturados pelos indivíduos, grupos sociais ou sociedades, em razão das tendências sociais e projetos culturais enraizados ou emergentes em sua estrutura social.

3.1.2 Desigualdades sociais e heterogenia identitária

Se considerarmos que a arbitrariedade de um poder hegemônico não está dissociado de suas práticas de inclusão e de exclusão, o compartilhamento de uma realidade comum será sempre relativo. A legitimidade dos grupos hegemônicos, em sua perspectiva hierárquica, tende a ser dissonante na medida em que estabelece fronteiras a partir das quais o diálogo é limitado pelos muros simbólicos que dividem a sociedade em grupos sociais, que realizam trocas substantivas, na maioria dos casos, quando seus interesses não colidem. Assim, pensamos na possibilidade de que quanto maior as desigualdades sociais e culturais, menor a possibilidade de lógicas temporais e espaciais se intercruzarem em fronteiras dialógicas.

Ao se estabelecerem em uma delimitação de fronteiras socioculturais entre os que estão incluídos e os excluídos, entre “nós” e os “outros”, as identidades definem um campo de possibilidades de ação que vai desde a cooperação ao conflito, não só em relação às alteridades exógenas a um dado espaço geográfico, mas, também, nas que se constituem nas vizinhanças mais imediatas. Apesar da contiguidade ser o lugar por essência do diálogo, as texturas de um tecido social podem também subverter essa lógica em direção ao distanciamento de grupos social que coabitam um mesmo espaço.

Se podem ser vistos a partir de traços de identidade — que se desmancham, se metamorfoseiam, se fortalecem ou se enfraquecem, os lugares também devem ser avaliados a partir da consideração das mobilidades no seu interior, sob a consideração da alteridade. (HISSA, CORGOSINHO, 2006: 15).

Ao abordar as relações de poder e a configuração identitária dentro de uma sociedade, o sociólogo espanhol Manuel Castells (2006) avalia ser possível encontrarmos no agente social hegemônico, responsável pela estruturação da identidade e das motivações que constituem o seu conteúdo simbólico, as variáveis determinantes para o conhecimento daqueles que com ela se identificam ou dela se excluem ou são excluídos, em um processo de definição hierárquica de posição dos sujeitos na estrutura social. A partir desta constatação, ele define três tipos de identidade quanto as suas formas e origens (CASTELLS, 2006: 23):

- a) **Identidade Legitimadora:** introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais. Castells define a identidade legitimadora como aquela que dá origem a um conjunto de organizações e instituições, bem como uma série de atores sociais estruturados e organizados que, embora às vezes de modo conflitante, reproduzem a identidade que racionaliza as fontes de dominação estrutural.
- b) **Identidade de Resistência:** criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permitem as instituições da sociedade, ou mesmos opostos a esses últimos. Castells sugere ser este tipo de identidade aquela que possibilita a formação de comunas, ou comunidades. Ela dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável. São constituídas a partir da perspectiva de defesa nos termos das instituições/ideologias dominantes;
- c) **Identidade de Projeto:** define-se quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, buscam a transformação de toda a estrutura social. A identidade de projeto produz sujeitos que expandem sua identidade na direção da transformação da sociedade como prolongamento do seu projeto identitário.

Essas definições expressam a percepção de existência de múltiplas identidades dentro de um mesmo conjunto social, como uma cidade, estado ou país, configuradas a partir de sua aproximação ou distanciamento do centro de poder simbólico. Assim, a identidade legitimadora pode ser entendida como a hegemônica dentro do tecido social; aquele sistema de representações que passa a ser principal orientador das relações sociais na proporção em que é assimilado como legítimo por aqueles que lhe estão sujeitos ou que o constroem. Mas a sua existência não elimina a construção de outras identidades nos processos de afirmação de grupos sociais distantes da estrutura de poder. Como consequência, essa pluralidade torna-se fonte de tensão e contradição permanente na ação social.

Ao pensar na tensão resultante das contradições da coexistência dos diferentes tipos de identidades em uma mesma sociedade, o sociólogo espanhol Manuel Castells não vê na identidade um simples reflexo de interesses hegemônicos, sejam das elites dominantes ou do poder do Estado, mas o resultado de um amplo processo de negociação em torno da possibilidade de construção de uma história comum e um projeto compartilhado. Isso a partir de uma experiência diversificada dos aspectos sociais, étnico, econômico, territorial e de gênero. Mas, ao mesmo tempo, ao refletir sobre essa coexistência e comunicabilidade recíproca entre estes três tipos de identidade, o autor observa:

A resposta a essa questão (a coexistência entre os tipos de identidade), que somente pode ser empírica e histórica, determina se as sociedades permanecem como tais ou fragmentam-se em uma constelação de tribos, por vezes, renomeadas eufemisticamente de comunidades. (CASTELLS, 2006: 26).

Para os grupos sociais mais distantes do centro de poder, a sua sobrevivência depende de integração de suas expectativas e possibilidades em modos simbólicos e práticos de organização, que tendem a expressar dissonância com os valores e costumes definidos como hegemônicos. Dessa forma, mesmo em sociedades complexas, os saberes locais, no sentido de Geertz (1997), se tornam fundamentais para as suas vidas cotidianas. Ao mesmo tempo, podemos aqui concordar com sociólogo inglês Anthony Giddens quando avalia que tais processos não podem ser encarados como transferência de poder de alguns indivíduos ou grupos para outros.

Para Giddens (2002: 130), “transferências de poder ocorrem dessa maneira, mas não são exaustivas”, na medida em que tais práticas podem ser incorporadas, o que resultaria uma ampliação do poder central e ganhos dos poderes não-hegemônicos, constituindo-se o que Castells chama de identidades de projeto. Acreditamos ainda que outros saberes e práticas locais responsáveis por gestar identidades de resistência podem ser, em grande medida, constitutivas de novas formas de poder, em franca contraposição ao poder hegemônico.

As diferenças internas nos apontam caminhos de possíveis análises dos fios que constituem o tecido de ligação, por exemplo, entre a identidade legitimadora e a identidade de resistência. Em que medida as (sub)identidades estabelecidas em cada extremidade se configuram como polaridades que não se tocam? (BHABHA, 1998). Em sociedades que aceitam passivamente as distorções de suas desigualdades sociais, há poucas chances da minoria ideológica ser ouvida. Todas elas localizadas em frentes abertas por conflitos incômodos para os grupos localizados nas identidades legitimadora e, eventualmente, de projeto. A identidade de resistência se estabelece, em sua atitude negadora da subjugação, em tentativas de reconfiguração das condições adversas a que os seus indivíduos estão submetidos. Seus movimentos se dão motivados tanto por uma racionalidade instrumentalizadora das suas necessidades imediatas, como por uma racionalidade substantivada pelo desejo de garantir a existência legítima de suas subjetividades. A sua afirmação nega, potencialmente, uma unidade idealizada.

Na medida em que o discurso identitário tem sido apropriado pelo Estado como um recurso na “conversão perversa das energias emancipatórias em energias regulatórias (...), em uma crescente promiscuidade entre o projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo” (SOUZA SANTOS, 1994: 33), o seu exame pode nos permitir uma análise do seu agente construtor e/ou articulador, dos grupos que possuem maior aderência aos seus projetos, daqueles grupos que emergem por terem seus apelos identitários incorporados ao discurso hegemônico e, ao mesmo tempo, das energias sociais alternativas que vão se configurando como contra-hegemônicas.

A articulação das representações sociais dos grupos minoritários tenderia à reafirmação das suas diferenças simbólicas em relação às representações dos que

estão no topo social, mesmo que sejam preservados elementos comuns. Essa possibilidade de se expressar na periferia do poder pode ser uma oportunidade em duas perspectivas extremas para o gestor público disposto a escutar as vozes dissonantes internas: (i) a apropriação, sob o propósito de manipulação, dessas representações com fins meramente instrumentais ou de dominação política. Mas, como as identidades são fluídas, há sempre a possibilidade de se reconfigurar tais representações em sentidos que se descolem das razões funcionais operadas pelos sentidos de dominação; e a (ii) sua incorporação aos referenciais que norteiam a definição de políticas públicas de caráter inclusivo, ampliando o pertencimento a uma racionalidade maior, substantivada por se tornar acolhedora de demandas amplas. Tal prática é substantivamente menor do que a primeira alternativa.

3.2 IDENTIDADE: TEMPO, ESPAÇO E CONSUMO

Exatamente por ser resultado de uma relação simbiótica entre tempo e espaço - substratos constitutivos de todas as representações - a identidade, assim como o conceito de lugar, questiona “a falsidade primordial do nativismo” e também “o tempo falsamente universal do eurocentrismo” (SOUZA SANTOS, 1994: 33). Os territórios e suas identidades são tributárias de lógicas que se fundamentam em temporalidades sempre distintas, por mais que uma racionalidade homogeneizadora tente impor seu tempo à vida dos lugares.

No capitalismo, o tempo definido pela lógica produtiva se pretende monopolizador das relações sociais, buscando gerenciar as possibilidades de encontro em espaços outros que não apenas o do trabalho e as subjetividades dos sujeitos para além de suas funções produtivas. É o tempo do calendário rígido, associado aos processos de trabalho e dominado pelos processos de troca, que ao ser hegemônico impõe o seu impulso homogeneizador também aos espaços não produtivos e à memória social.

3.2.1 Capitalismo e produção de sentidos

A lógica produtiva trazida pela especialização flexível, no atual estágio do capitalismo, coloca as tradições como um obstáculo, na medida em que essas têm “sua própria carga moral, que resiste especificamente ao poder técnico de introduzir

algo novo” (GIDDENS, 2002: 136). Detentor do poder técnico, o sistema tende descolar os indivíduos das tradições em nome da reprodutibilidade do capital. O progresso, com sua herança iluminista, se impôs pela ideia de superioridade do presente em relação ao passado, o que resulta em se associar tradição a atraso, modernidade a revolução científica e tecnológica. Em meio a esse ambiente de “destruição criativa” (SCHUMPETER, 1982) ininterrupta, faria sentido se questionar sobre as perdas impostas pelo tempo produtivo aos saberes locais, relevantes para soluções de problemas produzidos nos lugares, que fogem à compreensão de paradigmas dominantes.

Os processos de descaracterização da relevância do passado - e, portanto, das tradições – tentam impor aos lugares um tempo único: o presente. O problema, como observa Joël Candau (2011), citando Jorge Luís Borges²¹, é que “[...] o presente (é) um tempo moribundo”. Ele nunca se concretiza como *realidade online*, por se tornar a cada novo instante o passado. E sem uma reflexão sobre esse último, o futuro chega carregado de incertezas, sem bases que ancorem alguma compreensão sua prévia. Essa é a configuração trazida pelo atual estágio da modernidade: a tentativa de ruptura da diversidade de escalas temporais locais sob a imposição de um tempo único.

A característica marcante da cultura do novo capitalismo é o tempo de ruptura, a sua fragmentação em pequenas porções, de modo que, conforme explicado em *A Corrosão do Caráter*, as experiências são muito curtas e desarticuladas. (SENNETT, 2007: 2)

O presente é a efemeridade em essência. Sem o passado, tende a provocar o esquecimento de si e dos laços sociais. É o passado que nos permite o encadeamento de sequências temporais cujos significados dão sentido ao indivíduo e ao seu corpo social. Se concebermos o presente como eixo temporal de um cotidiano cada vez mais refém dos processos de identificação social via hiperconsumo e sua lógica de exaltação à efemeridade, teremos uma boa referência

²¹ O desconforto com o presente e mesmo com o futuro é um tema recorrente na obra de Jorge Luis Borges. Em seu Manual de Zoologia Fantástica (1984), Borges e Margarita Guerrero falam sobre um pássaro, o Goofus Bird, que “voa para trás, porque ele não se preocupa em saber onde vai, mas de onde vem” (1965, p.89). No ensaio *O Tempo*, ele diz: “O presente é tão incompreensível como o ponto, pois, se o imaginarmos em extensão, não existe; temos que imaginar que o presente aparente viria a ser um pouco o passado e um pouco o futuro. Ou seja, sentimos a passagem do tempo. Quando me refiro à passagem do tempo, falo de uma coisa que todos nós sentimos. Se falo do presente, pelo contrário, estarei falando de uma entidade abstracta. O presente não é um dado imediato da consciência”.

para entendermos as turbulências do dia a dia. Se identidade é em grande parte memória, responsável pela autoconsciência da duração de si, como pode ela sobreviver em um ambiente que desconsidere outros tempos que não o das urgências do presente? Mas onde está o presente? Talvez se encontre submerso em suas próprias incertezas.

Ao buscar a desqualificação da tradição em favor da exaltação da efemeridade, a modernidade capitalista como projeto teve e tem em sua alça de mira a unicidade do indivíduo, através da imposição de valores efêmeros da distinção social. Cada novidade posta com seu sistema simbólico exige do indivíduo um contínuo reposicionamento diante do quase novo, sob o risco emergente do ser banal, que lhe impulsiona nas suas tentativas de se distinguir da massa. Sob a pressão da inovação ininterrupta, em meio à perda contínua da áurea dos balizadores de identificação do sujeito, o passado se tornou muito menos relevante que o novo que ainda vem, que despontará na próxima esquina, supostamente descolado de suas referências anteriores. O “reinado do efêmero sistemático” (LIPOVETSKY, 2004; 18), como marca do atual estágio da modernidade, apresenta como ganho uma autonomia ilusória. Ao destituir de importância os referenciais do passado e retirar o presente do cenário das preocupações coletivas com a justiça social, “o futuro, não mais o passado, (é) o *locus* da felicidade vindoura e do fim dos sofrimentos.” (LIPOVETSKY, 2004: 14). É a exaltação do progresso ilimitado, sem responsabilização.

3.2.2 Tempo homogêneo e tempo diverso

Há sempre no jogo de constituição das identidades uma relação intrincada entre presente e passado. Para se desenvolver, é necessário ser capaz de descartar algo do passado. A esse processo Candau chama de “esquecimentos tradicionais”, aqueles capazes de vincular os indivíduos ao presente e funcionar como fator fundamental na criação de identidades culturais. Assim como o presente, o passado é objeto contínuo de construção e reconstrução, em torno das lembranças, mas também dos esquecimentos. Mas uma profusão maciça de informações e imagens estaria diluindo os laços sociais.

A contemporaneidade é marcada pelo imenso fluxo de dados. Nunca se teve acesso a tanta informação. Nesse ambiente, faz sentido a percepção da crise das identidades sociais como estando também relacionada àquilo que Edouard Pommier (apud, CANDAU, 2011:113) considera o “espírito de uma cultura paralisada pelo medo mórbido de escolher”. O excesso de informação é o labirinto decisório colocado pela modernidade em sua exaltação ao individualismo, em franca contradição com a escassez de tempo para escolha. Mas o medo de escolher talvez faça mais sentido quando a sobrevivência não se torna um jogo imposto por uma realidade que precisa ser construída a cada dia.

As possibilidades de desvalorização das traições, do passado, e da pretensão de construção de uma sociedade baseada apenas no presente estão em perfeita sintonia com a ideia da memória computacional – inovação tecnológica construída dentro da obsessão humana pela extensão de sua memória e da ampliação de sua produtividade. O espaço para lembranças, para o compartilhamento, se encontra constrangido pelo tempo exíguo para as trocas humanas. Mas o que distingue o ser humano de um computador²² não é a memória, mas as lembranças ou os esquecimentos, a capacidade de articulação, por evocação ou invocação, de imagens, fatos e afetos guardados na memória. Ao computador não é garantido a sensação do transcorrer do tempo, mas sim do ordenamento sequencial, sem direito ao esquecimento ou a lembrança. A ele não é permitido “as desordens da paixão, da emoção e do afeto”. (CANDAU, 2011: 132),

Ao considerarmos a memória humana, com suas paixões, emoções e afetos, como substrato da identidade, encontraremos nela a origem do sentimento de continuidade temporal e da representação da personalidade do indivíduo. Essas representações acontecem no presente apoiando-se na imaginação desencadeada pelos fatos da vida em processo, em um jogo de associações que se apoia em um conjunto de elementos passados que dão sentido lógico à trajetória histórica do sujeito.

Como observa Olgária Matos (2008: 7), a modernidade atual é produzida e organizada institucionalmente pelo capitalismo e por sua obsessão pelo

²² “A memória humana é representativa, a dos computadores é simplesmente presentativa, incapaz de escolher entre lembrar e esquecer” (CANDAU, 2011: 62).

desempenho. Daí se configurou o projeto de compressão do tempo, de uma temporalidade propícia ao “encolhimento do ‘espaço de experiências’ na vida social e de liberdade”. Sentimentos como confiança e solidariedade – e, portanto, laços estáveis - exigem um tempo maior para se estabelecer. A extensão da lógica capitalista e do seu tempo produtivo à vida social, sinaliza Matos, esgarçam as possibilidades de encontros gratificantes.

Predomina aqui uma percepção do tempo na qual não mais se tem tempo - sentimento este paradoxalmente presente, também, entre os desempregados. O capitalismo ultra-liberal confisca o “espaço da experiência” e o “horizonte de expectativas”, resumindo-se a um “presente perpétuo”. (MATOS, 2008: 11).

Quando Milton Santos (2006) diz que a identidade se forma constantemente a partir do presente, o que ele está afirmando é o caráter inconcluso dessas representações, não a sua volatilidade. Para ele, a ação se sobrepõe à memória. É no presente que está a identidade, impregnada de fluxos, que são as marcas do cotidiano construídas com base em outros fluxos que por ali já passaram. As identidades são compostas de permanências e mobilidades. Não se pode desconsiderar a relevância do presente que passou na configuração do presente em trânsito. É no cotidiano vivido que se desenrolam os fluxos. Mas, ao mesmo tempo, o passado é o lugar de onde surge e para onde se encaminha o presente.

A permanência de referenciais espaciais e temporais, a sensação de que algo se manteve ao longo do tempo, são reconfortantes para as identidades pessoais e coletivas (CANDAU, 2011). O problema é que o tempo que se comprime pelo desejo de consumo ilimitado leva à exaustão da subjetividade. Como observa Olgária Matos (2008: 13), se no cansaço “ainda é possível pensar e imaginar, na exaustão não há possibilidade de exercício do pensamento, apenas hiperatividade vazia e também destrutiva”.

A ideia de que a modernidade coloca inevitavelmente em segundo plano a tradição sugere a exclusão de coexistências de tempos distintos em um mesmo espaço. Talvez isso tenha sentido em lugares específicos, mas não em espaços mais amplos como as cidades, onde as lógicas de exclusão produzem outras formas de vida social. Essa modernidade homogeneizadora é um território retórico. Em meio às desigualdades sociais produzidas pelo capitalismo ao longo da sua história,

tem sido inevitável a fragmentação do tecido social, em meio a qual se reafirma uma heterogeneidade excluída dos modos hegemônicos de reprodução social. Por isso, cada cidade é composta de racionalidades distintas; algumas conflitantes. Cada uma possui uma cosmologia própria. No território habitado coexistem tempo e tempos.

A identidade é uma representação e como tal gestada em uma relação tempo-espço, sempre específica. Ao aceitarmos a ideia de compressão do tempo na modernidade, não significa que acreditamos na eliminação da realidade de tempos singulares encravados nos seus lugares de existência. Um tempo hegemônico que recorta quase todos os espaços coexiste com outros tempos que buscam seus territórios de justa existência. Em outros termos, o impulso de homogeneização espacial e temporal resulta em diversificação, em grande parte porque violenta, já no seu impulso inicial, os sentidos de existência dos excluídos. Se não há razões para identificação com uma lógica que exclui, define-se outra forma de representar a realidade que substancie um sentido de mundo.

Toda cidade é múltipla, donatária de várias temporalidades. A exigência de reprodução de novos fluxos altera essas temporalidades, mudando o sentido de comunidade e, eventualmente, diluindo os significados estáveis de identidade do lugar. Isso acontece com maior intensidade quando, por exemplo, a falta de sensibilidade dos governantes permite que seja impresso um caráter de violência a essa reconfiguração espacial, em desconsideração as temporalidades específicas do lugar e em favor de um tempo que impede a construção de sociabilidades, no encontro e no compartilhamento.

3.3.3 Contiguidade e cooperação

“Não se nasce, nos tornamos parecido”; e, se nos tornamos, é provavelmente cooperando”. A observação de Joël Candau (2011: 56), em uma evocação a Gabriel De Tarde, sugere a cooperação entre os diversos estratos socioculturais de um dado território como a possibilidade mais direta de determinar a intensidade da semelhança. As identidades surgem plenas de jogos políticos. As diferenças são sinalizadoras, em grande parte, das desigualdades (muitas vezes marcadas pela

exclusão) entre os projetos dos diversos grupos que habitam os lugares, em seus anseios subjetivos e necessidades materiais.

A cooperação e um compartilhamento de um campo simbólico amplo são resultados de sociedades que transformam seus muros em fronteiras de diálogo. Identidades fechadas em si iluminam ruas e travessas de um labirinto sem saída. Expressam não apenas o fechamento de si ao outro, mas também da ausência de comunicação entre os supostamente semelhantes. A confiança é indispensável à constituição e à manutenção da unidade dos grupos sociais. Os projetos coletivos só são possíveis a partir da sua existência. A tendência é que, quanto mais distantes simbolicamente os diferentes grupos abrigados dentro de uma mesma macroidentidade (nacional, regional ou estadual), a confiança entre eles não se estabeleça organicamente.

Tal complexidade impõe um grande desafio na construção de estratégias que sejam simultaneamente factíveis e promovam a articulação horizontal e vertical de intervenções capazes de estimular trocas substantivas entre os diversos sujeitos do território. O desafio é ainda maior se considerarmos que o modelo econômico dominante se caracteriza pelo movimento contínuo de exclusão de parcelas significativas da sociedade, como observa o sociólogo e historiador norte-americano Richard Sennett:

(...) Coesão e competitividade são conceitos que não podem andar de mãos dadas. Esse é o problema. No capitalismo, ao menos em sua etapa atual, não pode haver conciliação entre os lucros econômicos e a coesão social. Todo esse discurso de que fala o Novo Trabalhismo não é mais do que bravata. É impossível produzir simultaneamente mais desigualdade econômica e mais solidariedade (SENNETT, 2007: 3)

A extensibilidade e intensidade do compartilhamento dos valores e costumes que podem substantivar uma dada identidade serão sempre proporcionais à capacidade dos seus agentes de despertar confiança nos demais sujeitos de um dado território. Do ponto de vista de governos, políticas públicas que não sejam integradoras e inclusivas, há a baixa possibilidade de despertar confiança em um amplo espectro da sociedade local, sendo responsáveis por interações sociais de baixa adesão. A tendência dos seus excluídos é encará-las como exógenas aos

seus interesses e necessidades, o que resulta na não identificação de propósitos e, portanto, na não construção de laços identitários.

O compartilhamento de objetivos comuns aos diversos grupos constitutivos de um território é determinante em projetos de cooperação social, assim como a não identificação de propósitos solidários em empreendimentos territoriais tende ao descolamento ou conflito para os grupos que se sintam extorquidos em suas razões constitutivas. Se admitimos que as identidades são definidas por um sistema classificatório inerente à vida social, entenderemos que quanto mais rígida a hierarquia interna e distante dos propósitos dos seus grupos sociais maior será a possibilidade de dissonância entre as representações desses grupos em relação a essa macroidentidade. Isso porque tendemos a nos identificar com o que possui consonância (identidade) com os nossos propósitos materiais, sociais, políticos e espirituais e nos distanciar daquilo com o qual não nos identificamos ou que nos ameaça, inclusive simbolicamente.

Essa perspectiva nos leva a acreditar que os processos de cooperação e conflito são resultantes dos traços materiais e simbólicos identitários encontrados em um dado território e, simultaneamente, imprimem nesse mesmo território seus rastros também materiais e simbólicos. O “eu” e o “outro” não estão apenas na relação entre o mundo interno e o externo, mas no interior do seu próprio espaço. Em sociedades complexas, não se pode pensar em alteridade apenas entre os *nativos* e *estrangeiros*. Podemos encará-la em outras escalas. Isso nos leva a considerar as cidades contemporâneas o espaço privilegiado das multiterritorialidades, que se entrecruzam nos seus percursos cotidianos, definem fronteiras de diálogos, cidadelas de observação mútua, muros de isolamento e trincheiras de conflito.

Pode-se imaginar que a reprodução de sistemas de dominação seria outra forma de se obter a cooperação alheia, a partir da apropriação de um conjunto variado de recursos materiais e simbólicos que podem imprimir a percepção de um sentido compartilhado para um elenco razoável de atores sociais. Em ambientes marcados pela ausência de alternativas, essa pode ser uma *saída escapista*; uma estratégia de sobrevivência em meio às adversidades. Os laços de proximidade e interdependência existem; mas nada indica que, em tais ambientes, a subversão dos

valores hegemônicos não seja um resultado frequente, demarcando uma cooperação apenas relativa, quando não o conflito aberto. Nesse sentido, é difícil imaginar que as especificidades de um lugar possam representar os mesmos sentidos compartilhados e assim produzir um ambiente inovador, de convergência criativa.

Rogério Haesbaert (1999; 2001) acredita ser a força política e cultural dos grupos sociais (re)produzidas em um território que define sua capacidade de constituir uma determinada escala de identidade, territorialmente mediada. Em complementariedade, pensamos que as identidades territoriais se constituem a partir de uma escala de aproximação ou distanciamento em relação ao poder responsável pela apropriação e controle do território, localização essa que se expressa nos projetos de cooperação ou dos conflitos intrínsecos aos seus movimentos internos. Os movimentos de aproximação e distanciamento são contínuos e entrelaçados. Em territórios com uma baixa intercomunicabilidade - partidos em pedaços, portanto não compartilhados na sua integralidade -, a tendência será mais de conflito do que de cooperação.

Se é a cultura que sustenta a relação entre regulação e emancipação, a hegemonia do capitalismo sobre todas as outras formas de vida social nos aponta uma direção de análise: a cultura do consumo capitalista como orientador dos processos de identificação. Em meio a uma sociedade que se notabiliza pela prevalência do consumo como referencial de identificação e diferenciação - e por isso apresenta movimento contínuo de exclusões -, acreditamos que os balizadores tradicionais que mobilizam os processos de identificação social tem ainda um papel relevante no sentido arregimentar movimentos de cooperação substantiva no tempo e espaço (ou de conflito em relação aos projetos dominantes). Sobre as perdas trazidas pela hegemonia do consumo na constituição de identidades falaremos mais à frente.

3.3 UMA LEITURA DO PROCESSO DE FRAGMENTAÇÃO

Capitalismo e marxismo se encontraram, durante o século XX, em posições opostas também em seus projetos do sujeito: o primeiro propunha o individualismo como forma primordial de expressão da vida social; o segundo declarava a

preponderância da coletividade sobre o indivíduo (o *supersujeito*). Sabemos hoje que subjetividades se alimentam da intersubjetividade e vice-versa. Indivíduo e coletivo são as partes constitutivas da vida social.

Não é possível equação satisfatória em projetos de regulação e emancipação sem considerar tal dado. E é exatamente em razão das contradições presentes em tais projetos que as categorias identiárias de Castells (2006) se tornam tão claramente perceptíveis nas sociedades atuais, com a construção de identidades alternativas que se apresentam diante da polarização incluídos-excluídos.

3.3.1 Um sujeito inventado para a “pós-modernidade”

O processo de fragmentação é intrínseco aos movimentos da realidade. As dinâmicas de inclusão e exclusão social são sua expressão mais notória, naturalizada pela nossa incapacidade de lidarmos com a questão. Essa constatação nos leva ao dilema proposto por Boaventura Souza Santos (1994: 38), para quem as “dúvidas são acima de tudo sobre se o que presenciamos é realmente novo ou se é apenas novo o olhar com que o presenciamos”. A ênfase no tema tem uma importância relativa a uma nova ordem, em que os balizadores tradicionais da coesão social, como Estado, família e tradições, foram colocados em posições subalternas aos movimentos de expansão global das trocas capitalistas no espaço-mundo.

Se do ponto de vista desses balizadores tradicionais, a coesão identitária representava uma perda de autonomia dos indivíduos, nessa nova ordem há riscos a se avaliar, na medida em que as ideias de fragmentação e descentramento da identidade podem representar uma forma de se alcançar o domínio das coletividades e dos indivíduos, por meio do discurso de uma autonomia ilusória, submissa às possibilidades de reprodução do capital e sua amálgama, o consumo. A desconsideração desses riscos é comum nas análises do tema. Vejamos o que dizem os seus principais protagonistas.

Ao ter ganhado espaço nos debates teóricos nas duas últimas décadas, o conceito de identidade foi alvo privilegiado de abordagens que sugerem as ideias de fragmentação e descentramento das auto-representações dos sujeitos. Em meio a

esses elementos emoldurados por aquilo que se convencionou chamar de globalização, ou sua noção aparentada, pós-modernidade, diversos teóricos (HALL, 2000; GIDDENS, 2002; BAUMAN, 2005) têm observado que uma crescente interdependência global estaria desconstruindo códigos culturais locais e criando sujeitos plurilocalizados.

Os argumentos habituais em torno da fragmentação das identidades culturais nos apresentam como sua principal causa a ausência hoje de sólidas localizações para os indivíduos nas relações sociais. Isso abalaria as suas percepções de si mesmos como sujeitos integrados. Essa perda de um *sentido de si* estável é também chamada, algumas vezes, de deslocamento do sujeito. O sujeito deslocado ou fragmentado é composto não por uma, mas por várias identidades, eventualmente contraditórias.

Não haveria, por outro lado, entre os elementos que configuram as identidades culturais, aqueles que permaneçam centrais, por um longo período, portanto, mais relevantes que outros na definição do caráter de um grupo social. Assim, em última instância, não haveria uma identidade central em torno da qual se articularia as relações entre o indivíduo e a sociedade, mas identidades intercambiáveis, adequadas a cada circunstância. A isso se chama de descentramento da identidade. Nessa perspectiva, avalia o sociólogo jamaicano Stuart Hall (2000) apoiando-se em Laclau, o fato de tais sociedades não desintegrarem totalmente não se explicaria por serem unificadas, mas por ser possível, sob certas circunstâncias, que seus elementos sejam conjuntamente articulados, mesmo que só parcialmente, já que as identidades permanecem abertas.

Diferente da noção cartesiana do *eu* - um ser central, racional, cuja essência não muda ao longo do tempo -, a concepção subjetivista de identidade recusaria a ideia de uma unidade identitária do sujeito ou da sociedade. Nessa linha de pensamento, Stuart Hall (2000: 12) conclui que, a identidade toma-se uma “celebração móvel”, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente. (HALL, 2000: 13).

A identidade cultural seria mantida ideologicamente, de várias formas: (i) através do discurso e da narrativa sobre um determinado grupo social, encontrada nas obras literárias, historiográficas e mesmo nas narrativas populares na ênfase às *origens* como merecedoras de permanência intemporal - no mito da imutabilidade; e (ii) na invenção de *tradições*, na maioria das vezes como valores, normas e instituições impostas em certo momento, para atender aos próprios mecanismos de dominação.

A crise de um tipo específico de identidade cultural, a identidade nacional, é explicada frequentemente, entre outras razões, pela suposta saída de cena do Estado como articulador de narrativas voltadas à construção de uma identidade unificadora, baseada na lógica de pertencimento ao território sob o seu domínio. O Estado-nação é, nessa visão, percebido pela ótica do poder de coerção, através do qual a comunidade se sobrepõe ao agregado de indivíduos pela vigilância contínua. Dessa forma, o Estado moderno teria feito “o necessário para tornar o dever da identidade nacional obrigatório a todas as pessoas que se encontravam no interior de sua soberania territorial” (BAUMAN, 2005: 26).

Teóricos da globalização, como o inglês Martin Albrow (1999), o alemão Ulrich Beck (1999) e o escocês Roland Robertson (2000) sugerem que a perda de centralidade das identidades nacionais/territoriais tem se dado por não haver mais espaço para sociologias nacionais, excludentes, que muitas vezes operam com raciocínios do tipo “um-ou-outro” em vez do mais contemporâneo “um-e-outro”, na simultaneidade. Assim, a territorialidade das sociedades identificadas pelas sociologias da modernidade com o Estado-nação estaria se desmanchando, surgindo indivíduos plurilocalizados (GIDDENS, 2002; HALL, 2000; BAUMAN, 2005). E quando analisam os nexos entre o local e o global, tais autores observam que o local não mais se realiza internamente de modo fechado, pois estaria “amalgamado” ao global. Mas esquecem que o que está na esfera do global, em grande medida,

também é influenciado pelo que acontece no âmbito local. E mais ainda: o que se diz global é, a rigor, uma internacionalização bem sucedida de uma expressão local.

Esses autores acredita que a condição precária e eternamente inconclusa das identidades centrais, como a identidade territorial, deveria ser e tenderia a ser, suprimida e laboriosamente oculta. Na *modernidade líquida*, o sociólogo de origem polonesa Zygmunt Bauman acredita ser mais difícil esconder essa *verdade* do que no início da era moderna:

As forças mais determinadas a ocultá-la perderam o interesse, retiraram-se do campo de batalha e estão contentes com a tarefa de encontrar ou construir uma identidade para nós, homens e mulheres, individual ou separadamente, e não conjuntamente. A fragilidade e a condição eternamente provisória da identidade não podem mais ser ocultadas. O segredo foi revelado (BAUMAN, 2005: 22).

Autores como Hall (2000) e Bauman (2005) acreditam que as identidades ganharam livre curso, avaliam como natural a perda de relevância das identidades centrais e, em suas análises, chegam à constatação de que agora “cabe ao indivíduo, homem ou mulher, capturá-las em pleno voo, usando os seus próprios recursos e ferramentas” (BAUMAN, 2005:35). Tal afirmativa nos levaria não a uma situação de “crise de identidade”, mas de constatação do fim das identidades sociais, em um ambiente dominado pela mobilidade absoluta (“celebração móvel”) dos processos de identificação e interação social, pela impermanência das estruturas sociais. Mas sabemos que tais estruturas não se diluem com a agilidade preconizada pelo sociólogo polonês

Recorreríamos à mesma lógica do um-e-outro proposta por Albrow como definidora da vida contemporânea, para propor uma epistemologia mais inclusiva que compreenda a relação de influência mútua entre o local e o global na construção das realidades sociais para além de uma perspectiva excludente. As negligências em torno da complexidade social não implica a inexistência de diversidade no interior de todos os universos, uma diversidade que se movimenta, frequentemente, no sentido contrário ao das hegemonias (HISSA, 2009). O que se convencionou chamar de sociedade civil “é o lugar do conflito pela hegemonia, não do consenso fabricado, este sim em permanente contestação pelo dissenso das dinâmicas sociais, dos sujeitos excluídos” (OLIVEIRA, 2002: 72).

Não há, nesta perspectiva, a negação de coexistência entre unidade e fragmentação, entre território e desterritorialização. As individualidades e a diversidade estarão sempre presentes nas estruturas e, mais do que isso, serão definidoras também das estruturas sociais. O discurso em torno da prevalência dos fenômenos de fragmentação e descentramento das identidades culturais, homogeneização espacial, ou a supressão do território, alheia à lógica capitalista, é contributivo para construir uma realidade pautada na subtração da racionalidade dos lugares, dos próprios lugares e em neutralizar os sujeitos dos lugares, em nome de uma racionalidade global, pautada pela lógica neoliberal do pensamento único.

3.3.2 Modernidade e descontextualização das subjetividades

Teóricos como Antony Giddens (2002) consideram que as influências sociais produzidas no mundo atual - sobre as quais (concordamos) não há controle absoluto e cujos resultados são imprevisíveis – são produzidas para além do capitalismo. O capitalismo não é a única forma de expressão da vida em sociedade. Mas não podemos desconsiderar o seu papel hegemônico na contemporaneidade e, portanto, a sua relevância na construção de subjetividades.

Giddens (2002: 34) avalia que o nível do distanciamento tempo-espço introduzido pela *alta modernidade* é tão amplo que, pela primeira vez na história humana, o “eu” e a “sociedade” estão inter-relacionados em um meio global e que, portanto, as identidades tradicionais se encontram em crise. Ao fazer esta constatação, simplesmente não apresenta qualquer referência à relevância do sistema econômico hegemônico na configuração desse quadro social. A universalização de valores a partir das necessidades capitalistas dos países centrais tem se dado em consonância com o processo de homogeneização dos marcos jurídicos que norteiam a vida em sociedade. Mas, como sugere Boaventura Souza Santos (1994: 41), o “universalismo deriva da própria forma do mercado, da descontextualização da subjetividade”.

Para o cientista social português, no projeto liberal, a tensão entre subjetividade individual e subjetividade coletiva tem se pautado pela prioridade dada à subjetividade individual; na tensão entre subjetividade contextual e subjetividade abstrata, a prioridade é dada à subjetividade abstrata. A modernidade aspira, na sua

origem, a um equilíbrio entre regulação e emancipação social. Mas nas relações de produção capitalista, a segunda é, frequentemente, sacrificada pela primeira (SOUZA SANTOS, 2007) pela imposição de uma única racionalidade.

A ideia de destituição de identidades tradicionais, como as identidades tribais, sob a égide de uma modernidade que se exacerba, é simultaneamente, reforçada e relativizada. No mundo atual, o seu descentramento se processa principalmente a partir dos movimentos dos lugares em direção à sua inclusão no processo de internacionalização do capital; enquanto as identidades locais passam a ganhar força pela construção das heterogeneias internas criadas pelos processos de exclusão intrínsecos aos movimentos do capital. A fragmentação como fenômeno da identidade representa também a criação de outras unidades identitárias. Homogeneização e diversificação são duas faces da mesma moeda. A unidade social, seja ela referente ao todo ou a partes do todo, representa o abrigo que garante o aconchego dos privilegiados ou o *front tribal* contra as intempéries vividas pelos excluídos.

3.4 CONSUMO E IDENTIFICAÇÃO SOCIAL

A ideia de que o global desmascara o caráter de permanências das identidades, lhes garantindo uma mobilidade e reconstituindo sua *natureza real dinâmica* – a liberdade ontológica - é uma falácia. Não no sentido da influência crescente dos fluxos globais sobre as subjetividades dos indivíduos. Mas, por esconder por traz da palavra globalização a franca hegemonia do capitalismo como uma das formas de construção de subjetividades, sob a égide dos princípios de hierarquização e exclusão social. Sabemos que o indivíduo contemporâneo não se tornou um sujeito triunfante. A ausência de parâmetros fixos de identificação no local de sua existência joga o sujeito em direção à alternativa hegemônica hoje posta para seus processos de identificação coletiva – o consumo.

O consumo capitalista surge como o *locus* privilegiado de criação de uma ampla possibilidade de escolhas de identificação social, nunca tão intensa nem tão efêmera. Nesse ambiente “aqueles que não querem ou não sabem fundar-se sobre uma construção rigorosa da pessoa são levados a procurá-la no universo dos

objetos que os circundam” (MAFFESOLI, 1978; apud CLAVAL, 1999: 18). Como avalia Olgária Matos (2008),

[...] vive-se, hoje, uma inflação das possibilidades de significados e, portanto, a impossibilidade em reconhecê-los, seja em nosso mundo interno quanto no externo. Nas palavras de Leder: “o imaginário da sociedade contemporânea encontra-se condicionado (...) por uma extrema saturação. O imaginário caracteriza-se por uma abundância potencial que se apresenta ao alcance da mão, mas que se encontra, no entanto, inacessível (...). É precisamente a tensão entre a intuição da presença da satisfação ao alcance da mão e a realidade de seu afastamento e inacessibilidade, o que determina a situação da consciência contemporânea [...]”. (MATOS, 2008, 15).

Considerado hoje por excelência o território simbólico da construção de identidades, o consumo tem pautado com grande intensidade as relações sociais, cada vez mais, pelo caráter da efemeridade; de uma obsolescência programada das identidades. Isso se daria porque, na lógica capitalista, o consumo é norteado pela necessidade de renovação contínua dos estoques produzidos. Assim, não será o acúmulo dos objetos de consumo o elemento definidor do comportamento dos indivíduos, mas sim o constante consumo de objetos novos, pautado por uma insatisfação que impulsiona continuamente o sistema produtivo.

Abercrombie (1994, apud GALVÃO, 2006) entende que a gradual ascensão e a centralidade dos processos de produção e distribuição do capitalismo colocaram o consumo como o núcleo operacional das relações sociais do mundo atual, “o cimento que liga os sistemas sociais, suas instituições e as experiências cotidianas dos indivíduos” (idem, *Ibidem*: 2-3). A movimentação ágil da engrenagem capitalista e a manutenção de seu modo de produção exigiram a configuração de padrões de consumo, através dos meios de comunicação que estruturam diálogos e mecanismos de identificação por segmentação por classe social ou por estilo de vida. O consumo é também o espaço de delimitação de fronteiras entre os incluídos e excluídos.

Com observado anteriormente, os processos de identificação social construídos preponderantemente em torno de objetos estão condicionados à lógica capitalista de renovação contínua dos estoques produzidos. E seu eixo temporal central se constitui com base na efemeridade. A liberdade ontológica do sujeito nos parece ser governada cada vez mais por uma autonomia ilusória onde, na realidade,

o que prevalece é a insegurança, instabilidade e menor troca social (MIZARAH, 2004). Essa efemeridade dos referenciais que ancoram seus processos de identificação, pode certamente ser chamada de “celebração móvel”. Para algumas das grandes empresas, o mercado é mundial, dada à mobilidade das firmas e dos seus produtos/serviços; mas os consumidores, em geral, são territoriais, em razão das suas limitações de mobilidade conhecidas e dos seus referenciais básicos constituídos invariavelmente em um espaço localizado.

Para explicar o *relativo* predomínio do mercado, Giddens (2002: 183) utiliza a expressão “liberdade de escolha individual governada pelo mercado”, mas essa liberdade não garante a completa autonomia do indivíduo consumidor. Até porque a lógica de segmentação econômica opera em estreita relação com a viabilidade de escala dos processos produtivos. Customiza-se, mas não tanto. Sabemos que não se pode traduzir mercantilização como simples padronização. O seu triunfo não é completo porque aos indivíduos cabe a discriminação ativa das informações que lhe são disponibilizadas, em razão de seu sistema de ancoragem ético, moral e estético que se recusa a desaparecer completamente. Mas em meio a uma enxurrada de informação, em sua condição básica de aceleração contínua e ininterrupta, o nível de discernimento tende a ser reduzido.

3.4.1 Teoria e alienação da realidade

As reflexões teóricas sobre identidade, em sua maioria, não se aventuram por abordagens que avaliem o processo de fragmentação como resultado das desigualdades sociais ou que relacionem valores éticos com as eventuais perdas de centralidade da identidade unificada na vida contemporânea, o que tem resultado em trabalhos mais analíticos do que críticos. A constatação da fragmentação ou perda de centralidade das identidades unificadas é apenas relacionada a um *fato inexorável* da vida *pós-moderna*, sem nenhuma análise crítica sobre os valores éticos envolvidos, ou perdidos, no processo.

Tais abordagens se aproximam daquilo que Guerreiro Ramos chama de “armadilhas epistemológicas” e “ideologias disfarçadas”, que “fomentam uma errada compreensão dessas sociedades e que as desviam de seu imperativo crítico de autorreconstrução” (RAMOS, 1982: 40). Em uma perspectiva acrítica sobre tais

processos, as ciências sociais modernas têm contribuído com o propósito de liberar o mercado das amarras que o mantiveram dentro dos limites definidos. “O que agora debilita a validade teórica da moderna ciência social é sua falta de compreensão sistemática da natureza específica de sua missão” (RAMOS, 1989, p. 22). Pensadores como Habermas e Weber (apud RAMOS, 1989) fizeram a mesma crítica ao identificarem nas ciências, de um modo geral, o critério comum de validade na eficácia no controle da realidade ou o psicologicamente existente como o eticamente válido.

Assim como nas sociedades industriais, a sociedade ocidental contemporânea tem acentuado a lógica da racionalidade instrumental, por considerá-la capaz de ampliar o controle da natureza, ou seja, o desenvolvimento das forças produtivas, tornando-se assim a lógica da vida humana, em geral. Em uma análise crítica dos efeitos da *pós-modernidade* nos sujeitos, Richard Sennett (1999) avalia que a mudança flexível, que hoje põe em sua alça de mira a rotina burocrática, “busca reinventar decisiva e irrevogavelmente as instituições, para que o presente se torne descontínuo com o passado” (SENNETT, 1999: 55). O mundo caracterizado pela flexibilidade e o fluxo no curto prazo não oferece muitas alternativas, econômica e socialmente, para a construção de narrativas – aspecto indispensável à configuração, manutenção ou reconfiguração das identidades.

A pós-modernidade parece ter nos legado um eu maleável, uma colagem de fragmentos em incessante vir a ser, sempre aberto a novas experiências – essas são as condições adequadas à experiência de trabalho de curto prazo, a instituições flexíveis e ao constante correr risco [...] Há pouco espaço para se compreender as identidades e suas mudanças se acreditamos que a história de vida é uma montagem de fragmentos. Também há pouco espaço para avaliar as perdas se elas são apenas mais um incidente [...] No presente flexível e fragmentado, talvez pareça possível criar narrativas apenas sobre o que foi, e não mais narrativas previsivas sobre o que será. (SENNETT, 1999: 159-161).

A sensação de fragmentação do tempo narrativo estaria levando a constituição de processo de identificação a partir de uma colagem acidental do encontrado e do improvisado. Os processos de identificação social em torno do consumo contínuo de novos objetos impõem a ruptura e o conflito e não a comunicação entre os “eus fragmentados” (SENNETT, 1999:161). Nesse ambiente de exacerbação do individualismo, a confiança e o senso de dependência mútua,

indispensáveis à constituição dos laços sociais e aos empreendimentos coletivos, foram excluídos dos jargões da *ordem mundial*.

Mas, além da crítica aos reflexos do processo de fragmentação das identidades culturais nas sociedades, há também a necessidade de se avaliar a real extensibilidade desse fenômeno, frequentemente colocado como predominante nas sociedades contemporâneas. Se observarmos, por exemplo, a tendência de flexibilização do trabalho, podemos constatar que essa não é a realidade vivida por todas as profissões e organizações. Vemos que, de uma forma geral, tal modelo, quando presente, menos substituiu e mais se associou ao fordismo, na sua radicalização. Não houve, para a maioria dos trabalhadores, a flexibilidade preconizada pelos teóricos. Mas, sim, a precarização do trabalho e perda dos direitos sociais.

A definição dos parâmetros que norteiam a constituição de identidades está mais no âmbito da cultura do que no da economia real, apesar de reconhecermos que ambas se influenciam mutuamente. Assim como os elementos culturais hegemônicos do sistema-mundo influenciam os lugares. Mas a relativização da ordem mundial se torna mais clara se observarmos que a mobilidade do capital financeiro é imensamente maior do que a mobilidade interfronteiras dos indivíduos. Para o capitalismo atual, a mobilidade do capital é necessária; a do trabalhador só existe de modo seletivo. E, sendo assim, os indivíduos não podem assumir qualquer identidade ou alternativa de vida disponível se não estiverem tão móveis (PERRUSO, 2005). A disponibilidade e a mobilidade no mercado de trabalho se reduzem a um conjunto de trabalhadores altamente qualificados.

Quanto às lógicas do global e do local serem indissociáveis, ao sugerir-se que as sociedades sejam vistas sem maiores obstáculos às influências globais e não prever a presença de outras tendências societárias, que não a da sociedade global, reafirma-se uma visão reducionista das dinâmicas sociais. Pensar em fragmentação de identidades e na desterritorialização como fruto da crescente hegemonia de uma cultura global, com o desaparecimento das diferenças dos hábitos, das necessidades e do consumo das culturas locais é sobrevalorizar a homogeneização provocada pela globalização neoliberal, desconsiderando-se que o território continua sendo valorizado em sua dimensão cultural, identitária, vinculado à diferenciação e à

diversidade cultural. Tal homogeneização, se tivesse a extensão sugerida, tenderia à dissolução das identidades locais em uma única lógica, o que culminaria em um espaço global despersonalizado.

Assim também como pensar em uma heterogeneidade “natural”, que possibilita uma infinidade de identidades intercambiáveis, é desconsiderar que há uma concentração em poucas mãos dos centros de produção e difusão dessa diversidade cultural - CNN, MTV, Hollywood, dentre outros. Em uma crítica a visões totalizadoras presentes nas perspectivas universalistas, observaríamos que, como afirma Boaventura de Souza Santos (1999), todo globalismo é a internacionalização bem-sucedida de um localismo. Ou, como sugeria Milton Santos (2006a), as expressões das relações sociais se dão em espaços-tempos específicos. Portanto, entendemos que o entusiasmo teórico em torno da globalização é naturalmente extensivo ao da prevalência de um sistema político, econômico e/ou cultural sobre outros.

Relativizando os efeitos da globalização, autores como Krishan Kumar (1997) e Manuel Castells (2006) acreditam que as suas decantadas virtudes não possuem a extensibilidade sugerida pelos seus principais teóricos. Kumar sugere que noções como “a pós-modernidade e o pós-industrialismo, aparentados à globalização, dizem muito da condição da população erudita ocidental” (1997: 16). Enquanto para Castells, “as sociabilidades como fluxo são mais afeitas aos setores dominantes das sociedades contemporâneas” (2006: 17).

A rigor, a eventual perda de centralidade das identidades territoriais tem encontrado contradições na realidade com o ressurgimento de identidades étnicas e nacionais em conflito, ou reconfiguração de novas identidades, como no âmbito da Europa. Com a queda do comunismo, no Leste Europeu, pudemos assistir, no final da década de 1990, a disputa pelo espólio da ex-Iugoslávia sendo cenário do *ressurgimento* de identidades pelas quais sérvios, bósnios e croatas levantaram apelos veementes a antecedentes históricos (WOODWARD, 2005).

Além da já conhecida luta do povo basco, na Espanha, por sua emancipação, encontramos inúmeros outros exemplos que apontam para uma relevância da identidade territorial na atualidade, como os Zapatistas, no México, ou os curdos, na

Turquia e no Iraque, que buscam reafirmar sua identidade através da luta por um território próprio. Ou ainda, poderíamos observar a construção de uma identidade em jogo, relacionada ao pertencimento à União Europeia, atualmente ameaçada pela crise econômica. Isso sem esquecer no resgate da importância do Estado na definição de questões sociais centrais, exigências postas a partir dos atentados de 11 de setembro de 2001 e da crise econômica internacional, desencadeada no segundo semestre de 2008.

3.4.2 Pensamento dicotômico e mutilação da realidade

O pensamento dicotômico é, por natureza, mutilador. Seu foco mais constante, nas abordagens sobre identidade, é a oposição entre unificação e fragmentação. Esse nos parece, em princípio, um falso dilema se consideramos que todos os sistemas são compostos de forças centrípetas e centrífugas, que competem pela integração e dispersão das diversas formas de organização, seja na sociedade ou na natureza. Os argumentos em torno da ideia de prevalência da fragmentação se centralizam nas intensas e extensas mudanças cotidianas trazidas pela modernidade que intensificariam o impacto dispersivo nas narrativas coletivas e na diversificação dos contextos da interação.

O que nos parece razoável não é o desaparecimento das forças de coesão, mas, sobretudo, o desvelamento das forças de dispersão a partir da perda de confiança - em muitos casos temporária - nos balizadores sociais tradicionais dos lugares. Uma dessas forças fragilizadas seria o Estado, cujo enfraquecimento tem sido pauta do projeto neoliberal durante as últimas décadas, mas, como observamos anteriormente, voltou à cena com relativa força como agente responsável pela segurança territorial e na regulação das dinâmicas econômicas do seu espaço geopolítico.

No “pluralismo indeterminado de especializações” (GIDDENS, 2002: 181), o Estado voltou, mesmo que temporariamente, a ser a autoridade central, a exercer uma ação coesiva sobre diversos campos da vida associativa local, particularmente em países em desenvolvimento, nos quais políticas sociais (no caso do Brasil) expressam o desejo de não abdicar do seu papel de harmonização das demandas sociais. Assim, o lugar pode novamente ser percebido como encruzilhada do mundo,

onde coexistem várias culturas “que processam informações diferentes, que operam em horizontes temporais distintos, que sonham sonhos divergentes...” (HARVEY, 2008: 323).

Diferenciação da cultura do seu território em relação ao mundo exterior e promoção de uma ideia de homogeneidade cultural no interior do seu espaço geopolítico têm sido o papel do Estado na construção de identidades. Ao associar-se aos interesses do capitalismo, na tentativa de ocupar um lugar ao sol no processo de internacionalização do capital, os estados periféricos acirraram as diferenças socioeconômicas internas, que passaram a ser responsáveis pelas próprias contradições dos seus movimentos de unidade territorial. Ao ser retirado de alguma possibilidade de protagonismo social na década de 1990 até o início dos anos 2000, em razão dos apelos ao seu desmonte pelo neoliberalismo, o Estado deixou as portas abertas para a ação de um *player* supostamente triunfante: o mercado e seu fio sintético de Ariadne, o consumo.

Boa parte dos teóricos, ao preconizar a fragmentação e descentramento das identidades culturais, costuma analisar as tendências societárias baseadas na identidade como ilegítimas. Assim, movimentos associados ao nacionalismo, comunidades e fundamentalismos emergentes são considerados uma invenção de tradição ou estratégias anacrônicas. E não, como observa Castells (2006), o compartilhamento de valores alternativos, anteriores, esquecidos e recriados.

Ao analisar os efeitos da modernidade na identidade individual, poderíamos considerar dois casos patológicos nas extremidades da dicotomia unificação versus fragmentação. De um lado um tradicionalista crônico, que não aceita nenhuma referência fora do seu contexto imediato. No outro extremo, uma espécie de Zelig²³, vivido por Woody Allen no cinema, cuja ideia de si se reconfigura completamente diante de um novo ambiente social ao qual adapta patologicamente sua autoimagem, enquadrando-se naquilo que Eric Fromm caracterizou como conformismo autoritário (FROMM, 1974). Falamos das disposições psicossociais de submissão ou não ao poder e às ideologias políticas. O tradicionalista arraigado ou o pós-moderno flexível estão apegados a uma segurança ontológica frágil. E sendo assim, cabe às ciências sociais a análise das eventuais perdas e ganhos tanto no

processo de unificação como no de fragmentação, não a mera constatação dos fenômenos.

Há sempre algo positivo em toda crise. No caso específico - do ponto de vista teórico -, o principal ganho foi termos desvendado o caráter flexível e inconcluso das identidades culturais; de percebê-la como identificações em curso. Da mesma forma que a identidade foi desvelada, o Estado moderno perdeu em grande parte a arrogância do “monopólio regulador das consciências e das práticas” (SOUZA SANTOS, 1994: 33). Mas a sua saída de cena como agente potencial de interlocução e diálogo trouxe à luz o monopólio do mercado como construtor de subjetividades individuais e coletivas. A ausência do supersujeito abriu espaço para o domínio do efêmero.

Dizer que a modernidade tardia retirou de cena os balizadores sólidos que ancoravam os processos de identificação do indivíduo na sua socialização é pouco; é buscar destituir a análise social da sua relevância crítica aos processos socioeconômicos e culturais que instituem e reconfiguram as sociedades, camuflando-se em uma neutralidade, no mínimo, suspeita. Quando autores como Zigmunt Bauman (2005) e Boaventura Souza Santos (1994) afirmam que a identidade só é interpelada sob condição de crise, eles apontam um caminho para análises sociais, especialmente, em contextos de ampla assimetria entre grupos constitutivos de um dado ambiente, terreno fértil para as crises da intersubjetividade.

Como avalia Joël Candau, a crise das identidades sociais traz consigo a possibilidade do enfraquecimento das grandes memórias organizadoras do laço social e a manifestação do transtorno das sociedades modernas, que incertas de suas identidades, “são igualmente indecisas quanto à significação que devem dar a acontecimentos, os quais não conseguem mais discernir a fisionomia” (CANDAU, 2011: 71). Em sendo assim, projetos de cooperação social voltados à emancipação dos sujeitos se tornam inviáveis pela incapacidade de se identificar pontos de coesão. A autonomia ou “celebração móvel” dos indivíduos podem ser relativas à sua própria alienação social.

²³ Zelig é o título da comédia escrita, dirigida e interpretada por Woody Allen, em 1983.

3.5 IDENTIDADE TERRITORIAL E DIVERSIDADE

Ao associarmos as noções de identidade e território, estamos propondo uma abordagem que traz para centralidade a coexistência de diversidade e unidade, centramento e descentramento como bases constitutivas das relações sociais em um espaço compartilhado. A reflexão aqui posta se propõe a perpassar as distinções entre território como instrumento do poder político-administrativo e como espaço de processos simbólico-culturais dos grupos sociais, econômicos e culturais que se apropriam desse mesmo espaço.

Interessa-nos, em particular, a concepção multidimensional e integradora de território e da noção de territorialidade, construída a partir da argumentação de Claude Raffestin, já nos anos 1970. Para este autor (1993), os conceitos de território e de territorialidade abraçam uma concepção jurídica, sob a tutela do Estado e do seu campo de forças, mas se estendem para além dessa a partir da ação de outras formas de organização social, como as empresas, as associações políticas e os indivíduos. Essa concepção permite análises do redimensionamento de relações de poder no espaço humano e das identidades constituídas em meio a cooperações e conflitos constitutivos dos territórios.

3.5.1 Território e pertença

A noção de território em grande parte está fincada na consciência baseada no lugar, na transformação dos lugares e de sua cultura em fontes de fatos políticos. Território está intimamente ligado à noção de pertencimento, e por consequência à identidade constituída de forma simbiótica em meio ao processo de construção do espaço social (SAQUET; BRISKIEVICZ, 2009). Assim como o lugar, o território é uma referência localizada no espaço de coexistências. Entre as implicações trazidas pela ampliação de horizontes trazidos pelo conceito, encontramos uma de natureza teórica que nos interessa em especial: territórios não se definem por limites físicos, mas sim pela maneira como se produz, no seu interior, a interação social.

Nas sociedades complexas, as identidades sociais são uma forma de autorreconhecimento dos indivíduos nos seus territórios de justa existência, em meio a uma hierarquização espacial que determina a sua inclusão ou exclusão dos projetos hegemônicos. As coletividades territoriais recorrem às representações

identitárias como suporte ao reconhecimento mútuo, definição de roteiros dos lugares que configuram suas territorialidades e de suas fronteiras com os *outros*. O espaço humano é autorreflexivo. O homem constrói o espaço como seu fosse seu espelho e ao contemplá-lo tem consciência do que partilha com seus *iguais* (CLAVAL, 1999). Aqui, identidade e território são noções complementares.

Se os lugares são quadros de referência que influenciam a produção dos sujeitos e o seu sentido de mundo, os territórios são os *mapas* dos fluxos das pessoas nos espaços compartilhados, a partir da hierarquização dos lugares. A noção de território aparece, nessa perspectiva, como um roteiro construído a partir da necessidade de intercomunicação dos seres humanos e de constituição de referências simbólicas que ajudem a sua localização no mundo. Esse roteiro são as territorialidades. A partir de múltiplas relações socioespaciais que estabelecemos todos os dias, constituímos continuamente a nossa territorialidade e identidade.

Esse roteiro de lugares que se configuram em uma territorialidade são referências espaciais plenas de uma carga simbólica que auxilia nas narrativas de si por parte dos sujeitos, sejam eles indivíduos ou grupos. O espaço humanizado - os lugares e sua configuração em territórios - pode ser referência de uma realidade pessoal e social. E nesse sentido contribuem para tecer os processos de identificação dos sujeitos e de sua localização no mundo dos homens. A identidade territorial pertence à crença coletiva em uma memória compartilhada espacialmente e reivindicada, dentro daquilo que se acreditar ser, mais do que efetivamente é.

Quando uma pessoa sai de casa, pega um ônibus para o local do trabalho e depois de desloca para um lugar de lazer, ela traça os pontos de suas bases territoriais que são contínuas ou descontínuas no espaço, em um jogo social marcado por “interfaces e sobreposições em virtude da complexidade de relações que efetivamos todos os dias, ou seja, das múltiplas atividades e territorialidades” (SAQUET; BRISKIEVICZ, 2009: 7). A coexistência de grupos identitários, justapostos ou sobrepostos, em um mesmo espaço, não se traduz necessariamente em um problema de natureza política ou religiosa, “na medida em que cada um dispõe de pontos de referência que o vincula a uma porção do espaço” (CLAVAL, 1999: 17).

Os lugares do passado (o espaço) e seus acontecimentos (o eixo temporal) condicionam no presente os projetos de narração pessoal e social, mesmo que esses se autorreferenciem em ficções de origem ou que tais lembranças sejam carregadas de esquecimentos convenientes. Os acontecimentos, assim como os territórios, são “um cruzamento de itinerários possíveis” (VEYNE, 1985, apud CANDAU, 2011: 101). As identidades territoriais são configuradas a partir dessas possibilidades.

3.5.2 Identidade como arquipélago

Toda identidade é resultado direto da coerência geral do conjunto das lembranças compartilhadas em territorialidades que se perpassam. Quando acontece das diferentes partes de um grupo organizarem o pensamento em volta de centros de interesses que não são mais os mesmos, “podemos então ver um sinal de enfraquecimento da memória do grupo e, ao mesmo tempo, a emergência de identidades múltiplas e compostas”. (CANDAU, 2011: 100).

A interação social baseada na contiguidade traz mais possibilidade de constituição de uma identidade baseada na solidariedade e nos laços culturais (SANTOS, 2006). Porém, a proximidade espacial não implica necessariamente em uma identidade homogênea. Uma das razões para que os mesmos lugares, ou os mesmos “marcos memoriais”, como adota Joël Candau (2011: 35), não garantem aos sujeitos as mesmas representações do passado é a sua posição nas hierarquias sociais, econômicas e culturais.

A ideia de território homogêneo e contíguo é uma construção social a serviço de projetos hegemônicos em torno de objetivos de controle e da gestão de conflitos, em geral alheios aos interesses da totalidade dos seus membros. O território assim é visto como um espaço construído contra as ameaças externas ou as fissuras internas. Mas, exatamente por pretender possuir um caráter distintivo unificador dos grupos sociais que o compõem, é inevitavelmente alvo de ações dispersivas nos seus processos de recomposição contínua. Nesse sentido, o território não seria uma ilha, mas um arquipélago.

O problema é que, para o teórico ou para o gestor, o ideal é que o território fosse uma ilha. Mas ao ter a complexidade das suas tramas sociais negligenciadas, os territórios apresentam fissuras nos seus tecidos constitutivos. No território não há lugar comum, mas sim lugares comuns que mudam de sentido para cada grupo social ou indivíduo. No perímetro de cidades, as multiterritorialidades expõem um tecido social constitutivo de uma organização complexa, construídas por vinculações históricas, culturais, socioeconômicas e políticas, que respondem pelos movimentos de coesão ou fragmentação social. Assim identidades territoriais podem ser constituídas em franca oposição ao território jurídico tutelado pelo Estado. Como enfatiza Hissa (2009), há sempre territórios no interior de todo território, assim como há cidades no interior de cada cidade. Assim, o território deve ser visto como habitado por outras racionalidades que não apenas a dominante. A negação dessas outras racionalidades tenderia a políticas de desenvolvimento desvinculadas das diversidades espaciais, econômicas e culturais do território.

Isso nos remete à percepção de que a apropriação/dominação meramente utilitarista de um território é incapaz de incorporar as diversas dinâmicas sociais nele existentes ao seu processo de desenvolvimento. Essa também é a constatação de Lefebvre (1986), ao relacionar o processo de dominação ao valor de troca e o de apropriação ao valor de uso:

O uso reaparece em acentuado conflito com a troca no espaço, pois ele implica “apropriação” e não “propriedade”. Ora, a própria apropriação implica tempo e tempos, um ritmo ou ritmos, símbolos e uma prática. Tanto mais o espaço é funcionalizado, tanto mais ele é dominado pelos “agentes” que o manipulam tornando-o unifuncional, menos ele se presta à apropriação. Por quê? Porque ele se coloca fora do tempo vivido, aquele dos usuários, tempo diverso e complexo. (LEFEBVRE, 1986, apud HAESBAERT, 2005: 6775).

Em muitos territórios que abrigam uma expressão de turismo cultural, o que se torna mais evidente é o caráter de representação, ou valor simbólico do território, que passa a ser percebido não mais como uma entidade exterior aos grupos sociais que o habitam, mas principalmente como amálgama da identidade cultural local. O impasse está no fato que os governantes tendem a adotar estratégias de posicionamento desses territórios como destino turístico a partir de uma apropriação simbólica que, sob a lógica da acumulação capitalista, desconsidera a complexidade do seu valor de uso em favor do valor de troca, a partir da mera mercantilização da

identidade territorial, descolando a experiência vivida pelo turista da vida real dos seus habitantes.

No caso de Salvador, no seu enfoque de território turístico, há um evidente conflito entre valor de uso e valor de troca. De um lado, ao longo das últimas quatro décadas, sucessivos governos de Estado fundiram os processos de dominação e apropriação do território nos suas estratégias de difusão do turismo local nos mercados nacional e internacional. Desconsiderando a diversidade existente no território, a coexistência de tempos, de ritmos, símbolos e práticas, criou-se um discurso em torno do simbólico local a partir não só da ideia de apropriação mas também de dominação. Ao pensarmos em Salvador como um território instrumentalizado dominado pelos agentes que o manipulam na sua tentativa de torná-lo unifuncional, observaremos que as representações sociais criadas para o território e sua gente estão cada vez mais desconectadas dos tempos vividos, aquele dos usuários do espaço, tempo diverso e complexo, mencionado por Lefebvre (1986), e confirmado por Burgos (2008).

O território é aqui compreendido como um campo de forças, onde os agentes sociais se definem por suas posições relativas. Por ser o conjunto dos sujeitos sociais os responsáveis pela construção do espaço social, compartilhado, é de se esperar que o território esteja em sintonia com os posicionamentos mútuos e com a avaliação que fazem dele esses sujeitos, dentro de uma lógica de reciprocidade: constrói-se como se representa e se representa como se constrói. Fica aqui a preocupação lefebvriana para quem o estatuto do espaço-território pode ser encontrado através da análise da relação entre o espaço mental (percebido, concebido, representado) e o espaço social (construído, produzido, projetado), isto é, entre o espaço da representação e a representação do espaço.

Ao aceitarmos a ideia de que o território é um conceito de várias dimensões - “produto de uma relação desigual de forças, envolvendo o domínio e o controle político do espaço e sua apropriação simbólica” (HAESBAERT, 1999: 161) -, somos levados a deduzir que o domínio e a apropriação do espaço na construção contínua do território resultam no confronto entre os agentes hegemônicos e hegemonzados, ou na sua eventual colaboração solidária ou não.

Sabemos que o nível de mobilização dos habitantes de um determinado território tende a levá-lo a uma maior coesão social, a partir de uma identificação com o espaço para além de uma perspectiva apenas utilitarista. A desconexão entre as dinâmicas identitárias locais e o processo de apropriação simbólica estritamente funcional realizada pelo Estado na Bahia, ao longo de anos, pode ter gerado, como sugerimos em trabalho anterior (BURGOS, 2008), um descolamento entre as autorrepresentações dos baianos e a imagem/identidade projetada dos grupos dominantes locais na gestão do turismo. Em busca de uma visão de Bahia de fácil comunicação para o turista-consumidor, adotou-se uma perspectiva essencialista, a partir da estereotipização dos baianos, desconsiderando as suas diversidade e dinâmicas sociais.

Uma forte tendência no marketing de cidades, a exemplo do marketing em torno de imagens criadas sobre objetos, tem sido gerir as representações de territórios como se fossem mercadorias, vendidas no mercado global de cidades ou regiões. Ao usurpar elementos simbólicos de um determinado território no posicionamento de sua imagem em mercados concorrenciais, refaz-se e se cristaliza as suas funcionalidades, tornando a dominação lefebvriana, mais do que nunca, também simbólica – “um simbólico, porém, que não advém do ‘espaço vivido’ da maioria, mas da reconstrução identitária em função dos atores hegemônicos” (HAESBAERT, 2007: 28).

3.5.3 Mundo e o lugar da experiência

Em um mundo em transformação contínua, de acontecimentos ininterruptos, a origem ou o lugar da experiência da vida se mantêm como um roteiro pedagógico capaz de dar sentido a existência social dos indivíduos. As identidades territoriais ligam os seres humanos aos lugares onde se processam suas vidas. Mesmo as identidades territoriais hegemônicas são norteadas por processos de identificação baseados em balizadores locais que filtram as influências ditas globais.

Para Milton Santos, há uma distinção a se considerar entre as ordens global e local. A ordem global seria responsável por instituir escalas externas ao cotidiano, referenciadas na razão técnica e operacional, o cálculo de função, a linguagem matemática; enquanto a ordem local é instituída por parâmetros da copresença,

vizinhança, a intimidade, a emoção, a cooperação e a socialização com base na contiguidade. Como observa o geógrafo, “a ordem global busca impor, a todos os lugares, uma única racionalidade. E os lugares respondem ao mundo segundo os diversos modos de sua própria racionalidade”. (SANTOS, 2006a; 170).

Quanto mais desconectado desses fluxos globais e subalternizado pela hierarquização exclusiva do espaço promovida pela globalização do capital, menos uma identidade é influenciada pelos processos plenos de homogeneização. Quanto maior a exclusão social, pensamos também que é maior a diversidade das identidades existentes em um dado território e menor as possibilidades de cooperação e solidariedade em projetos mais amplos. Mas fronteiras identitárias não são necessariamente muros intransponíveis. Podem ser espaços de diálogo quando há percepção coletiva que interesses comuns estão em jogo.

Em uma abordagem focada na análise das especificidades locais, a adoção do conceito de identidade territorial implica colocar o ser humano como núcleo da análise. Isso significa assumir uma abordagem de franca perspectiva relacional, na qual o território é um espaço de constituição de representações das diversas forças que o configuram e, simultaneamente, constituído por essas mesmas forças, operando sobre um substrato referencial, que media espacialmente as relações sociais. No território - um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições -, “cooperação e conflito são a base da vida em comum”. (SANTOS, 2006b: 218). Nele, a interdependência é uma necessidade imediata, apreendida intuitivamente.

Por ser dotado dessas características, o território possui a capacidade de conservar orientações culturais, “fatores indispensáveis à reprodução social”. (RIBEIRO, 2005: 268). A identidade territorial não é apenas, portanto, um aspecto específico da organização social. Ele é a expressão dessa organização e a própria organização: estrutura estruturante, que organiza as práticas e a percepção das práticas; e estrutura estruturada, onde as práticas acontecem e as suas representações se expressam.

Por ser do campo das relações sociais e, portanto, da cultura, a identidade territorial está sujeita a reconfigurações, fluidez e conexões, no tempo e espaço. O conceito de identidade territorial surge aqui em meio à nossa inquietação em busca

de uma análise que abarque a diversidade dos sujeitos sociais responsáveis pela interação social em um determinado território e pela possibilidade de chamar atenção para a necessidade de inserção das especificidades culturais desses sujeitos nas lógicas de desenvolvimento, levando em consideração as suas aspirações. É o desenvolvimento e o fortalecimento dos diversos grupos sociais abrigados no território, ao ser transformado em pressão política, que impulsiona e dinamiza o desenvolvimento dos lugares. “Nessa perspectiva, o desenvolvimento é fruto de um processo de construção da democracia e o local territorializado é compreendido como espaço de forças, interesses e saberes diversos e divergentes, socialmente construídos e inseridos em uma região” (RIBEIRO; LOIOLA, 2009: 150).

A identidade territorial expressa o sentimento de pertencimento ao lugar. Nela, e no seu componente indispensável – a alteridade -, o local e o global, o particular e o universal, o indivíduo e o coletivo se encontram, entrecruzam-se. A ideia de identidade pressupõe um universo relativamente homogêneo em sua diversidade; ou seja, de um mundo singular em distinção a outros mundos em contínua representação de si. O local é propício a essa percepção de unidade/totalidade. Mas a perspectiva de alteridade interna colocada pelos processos de inclusão e exclusão sociais acentuam as diferenças no próprio território de coexistência.

Essa perspectiva nos leva a acreditar que o conceito de identidade territorial nos permite entender os processos de fragmentação e descentramento como sendo vinculados aos processos de desigualdades sociais produzidas e reproduzidas no espaço compartilhado. E são esses os processos que iremos analisar no nosso objeto de estudo – a relação entre as representações dos baianos de Salvador criadas na difusão do turismo e as suas autorrepresentações. Antes disso, vejamos no próximo capítulo como foram instituídas essas representações.

4 A IDENTIDADE BAIANA COMO MITO

O campo simbólico composto a partir das etnias e raízes culturais distintas que se encontraram no território baiano, ao longo dos últimos 500 anos, sugere um reforço à ideia de uma síntese sociocultural, cujo grau de especificidade lhe garante o aparente status de laboratório da brasilidade; lugar onde as experiências sociais confluem sempre para a autoinvenção, sem nunca enfrentar a perda de suas raízes *genuínas*. As culturas de índios, portugueses, africanos, além de influências externas de diversas origens, teriam interagido de forma conciliatória, ao longo deste período, na formação desse compósito chamado de *baianidade*, que se refere aos moradores de Salvador e Recôncavo, mas se encontra posta como definidora do conjunto dos baianos.

Seria a partir das relações entre portugueses, indígenas e africanos que foi se configurando um jeito de ser baiano assentado na ideia central de miscigenação racial e simbólica, cujo pressuposto básico é a noção de unidade que se fundamenta na diversidade. Não há no mito da *baianidade* espaços para ambiguidades negativas e contradições. O passado se encaminha para o presente em uma absorção antropofágica que a tudo transforma em substrato identitário positivo. Mesmo as desigualdades socioeconômicas seculares são vistas como convergências que fundamentam uma coesão social capaz de sustentar uma identidade amplamente compartilhada.

Nessa trilha constitutiva, atributos, hoje, identificados como intrínsecos aos baianos, como felicidade, alegria, sincretismo religioso, democracia racial, criatividade, sensualidade, hospitalidade, dentre outros, têm sua gênese, por exemplo, na convivência nem sempre pacífica entre portugueses e nativos, de onde surgem as primeiras reconfigurações da língua portuguesa que viria a ser falada no Brasil, assim também com as primeiras uniões interétnicas já sinalizadoras de um esboço de uma miscigenação à moda brasileira, na qual não há espaços para

violências raciais e simbólicas. Frequentemente, o que é exemplar se torna comum a todos.

Primeiro foram os índios. Depois os portugueses. Em seguida a chegada dos negros africanos à Bahia. Com eles entram em cena seus deuses, que ajudaram a simbiotizar o espaço de sobrevivência cultural dos excluídos. O que foi conflito e cooptação é subtraído em nome de negociações supostamente pacíficas. Seria, portanto, de uma relação simbiótica, entrecortada por situações mais de fascínio do que de dominação, que teria se configurado um conjunto de trocas étnicas culturais capazes de expressar representações ao mesmo tempo diversas e unificadoras, sintetizadas na noção de Bahia, ao mesmo tempo, *singular e plural*.

No delineamento das matrizes relevantes na configuração da cultura baiana, podem ser observados ainda outros influxos pontuais que chegam ao estado, como a influência francesa, vivenciada nos séculos XVIII e XIX, com a absorção pelo pensamento brasileiro das ideias iluministas, e mais recentemente, através dos meios de comunicação de massa, a influência norte-americana a partir do início do século XX. Há quem considere que as influências espanholas, que só chegariam de forma expressiva em território baiano por volta de 1930²⁴, portanto, “quando a Bahia já exibia uma personalidade cultural já devidamente costurada” (MIGUEZ, 2002:136).

Quanto às influências espanholas, pensamos diferente. Como observamos no capítulo anterior, entendemos a identidade como um constructo aberto à contínua influência das alteridades. Toda cultura é, em algum nível, resultado de influências diversas. As culturas são potencialmente abertas às influências dialógicas, quando há subsunçores²⁵ no lugar de vida das pessoas que garantam a sua ancoragem. E quando as influências em potencial estão abertas ao diálogo. Os espanhóis que migraram para a Bahia são da Galícia, região norte da Espanha. Como observa Cid Teixeira (2010), a sua acomodação na Bahia se deu na forma de estranhamento à cultura local e no seu fechamento inicial às influências já existentes. É possível supor que o diálogo intercultural tenha sido, portanto, relativo às necessidades mínimas de apropriação do espaço. Os espanhóis “se contentaram em ficar donos

²⁴ Trata-se aqui da migração dos povos espanhóis da região da Galícia, fugidos da Guerra Civil Espanhola.

de armazéns, ou morrer ricos, ou morrer pobres. Ficaram fora do processo (*político*)” (TEIXEIRA, 2010)²⁶.

Ainda no século XX, mais especificamente no início dos anos 1950, começam a chegar ao estado novas influências trazidas pelas vanguardas europeias, configurando aquilo que diversos autores intitulam de *renascimento baiano*. À frente da então Universidade da Bahia, o reitor Edgard Santos traria para Salvador um conjunto de professores europeus e nacionais que injetaria no ambiente cultural local ideias novas e provocativas e, ao mesmo tempo, contribuiriam com reflexões que possibilitaram aos baianos identificar na sua cultura uma especificidade a ser reafirmada. Mas, nos restaria o questionamento se esse culto à cultura europeia ou do sul do país, que pressupõe a relevância de tais influências no compósito da identidade local, não está carregado de um sentido, mesmo que relativo, de aculturação local, ao pressupor a incapacidade da cultura do lugar de se modernizar de forma autônoma na sua relação com os fluxos internos e os externos.

O fato é que, no período de 1946 a 1961, através do espírito de vanguarda de Edgard Santos, a Universidade assumia um papel dinamizador da cultura de Salvador, a partir de um diálogo com ideias nacionais e, principalmente, internacionais, subsidiando com visões novas um *ajuste* cultural da Bahia, que passa a ser caracterizada pela invenção e o experimentalismo, em expressões de artistas locais que se explicitam de forma mais evidente em dois movimentos que influenciaram a cultura brasileira: o Cinema Novo e o Tropicalismo. As influências das representações desses artistas sobre a Bahia nos imaginários nacional e internacional serão abordadas mais à frente, quando analisamos as apropriações das representações dos baianos na promoção do turismo.

Voltando ao caráter de interação entre a universidade e o ambiente cultural vivenciado na década de 1950 em Salvador, as escolas de Música, Teatro e Dança se tornaram conhecidas, no período, como as *pupilas do senhor reitor*, envolvidas em uma relação que estimulava a renovação e criatividade. Já o Centro de Estudos Afro-orientais (CEAO), ao fazer uma ponte entre a universidade e a cultura de

²⁵ O termo pressupõe a existência de estruturas cognitivas responsáveis por novas aprendizagens. É utilizado na psicologia, no âmbito da teoria da aprendizagem significativa.

²⁶ Entrevista concedida pelo historiador baiano Cid Teixeira ao portal Terra Magazine, a Cláudio Leal e Roberto Albergaria, em fevereiro de 2010.

origem africana, teria tido um papel fundamental (RUBIM, 2000:7) para o amadurecimento e consagração posterior das manifestações afro-brasileiras. À frente do *Museu de Arte Moderna* da Bahia (MAM), a arquiteta italiana Lina Bo Bardi teria contribuído para retirar da cultura popular o estigma de folclore e lhe dar o status de cultura.

Em meio a esse cenário, intelectuais estrangeiros que optaram pela Bahia como *segunda pátria*, como o artista plástico argentino Hector Carybé e o antropólogo francês Pierre Verger, providos de um amplo domínio na articulação de uma linguagem mais universal, teriam se mostrado importantes na arte de fascinar com suas narrativas, a partir de um olhar externo sobre os baianos, contribuindo para reafirmar a tradição e, em especial, os referenciais africanos, sempre em uma perspectiva otimista, na qual os contrastes são apenas diferentes matizes de um colorido fascinante, e a miséria e a desigualdade se escondem atrás das “arestas arredondas” (MOURA, 2001: 87) pelo caráter conciliatório da cultura baiana, no qual a desigualdade não é quase nunca tema político.

4.1 IDENTIDADE AUTORREFERENCIADA OU DOMÍNIO DA ALTERIDADE?

A maioria dos estudiosos do tema tende identificar na identidade baiana uma singularidade que a diferencia substancialmente das outras identidades regionais brasileiras e, simultaneamente, a dimensiona-la como uma espécie de célula máter da cultura nacional. Tal perspectiva, como veremos adiante, se reproduz na lógica discursiva local, na qual a diversidade de identidades existentes no território baiano convive de *forma submissa* com a hegemonia das representações dos (e sobre os) baianos de Salvador e do Recôncavo Baiano, em uma noção de unidade simplificadora. Assim, somos diversos, porém, únicos e singulares.

E nesse caldeirão de singularidades não falta um ingrediente fundamental: as autorreferências. Para o médico e cientista social baiano Tales de Azevedo, existe algo de peculiar à Bahia, de tal modo sugestivo que os próprios baianos sentem o “imperativo de se interrogar sobre a natureza do que é nosso e a necessidade de encontrar uma síntese” (AZEVEDO, 1981 apud MIGUEZ, 2002: 59). À noção de identidade baiana, associam-se um conjunto de teorias que, na sua maioria, reforçam a ideia de mito. No entender de antropólogo e escritor baiano Antônio

Risério (1993: 56), “o mito baiano é um fato”. Este autor se propõe, inclusive, a definir suas bases de sustentação: o mito baiano está assentado num tripé: antiguidade histórica, originalidade cultural, beleza natural e urbana. Foi a partir desses elementos, que são *reais*, no seu entender, que o mito evoluiu, dos tempos coloniais aos dias de hoje. Mas esse Risério se propõe a definir mais um ambiente do que uma identidade, já que os atributos desse *tripé* são genéricos, não específicos.

Crítico da prevalência hegemônica de um discurso articulado em torno do que denomina *texto da baianidade*, cujo caráter ideológico é alvo de sua análise, o sociólogo baiano Milton Moura (2001), estudioso da cultura e identidade baiana, identifica outros pilares na constituição desta identificação territorial: a familiaridade, necessariamente ambivalente em uma sociedade patriarcal; a sensualidade, acompanhada de uma naturalização dos papéis e prerrogativas; e a religiosidade, que envolve o conjunto da sociedade em uma certa atmosfera mística.

Estes traços são azeitados continuamente pela manutenção do tom de aproblematicidade e consensualidade e o apelo à unanimidade com que costuma ser enunciado o texto da baianidade. Considero igualmente importante a reiteração desse texto na convivência cotidiana e na mídia, o que se acompanha da remissão recíproca dos notáveis. (MOURA, 2001: 306).

Moura enfoca o tema a partir de elementos identitários, em uma abordagem crítica a uma noção de unidade construída a partir das invisibilizações dos estranhamentos e dos problemas comuns à coexistência no espaço de todos dos diferentes grupos sociais que compõem uma cultura. A noção de identidade baiana que ele coloca em foco de sua análise crítica se constitui como um resultado da ação de diversos sujeitos locais hegemônicos, que se traduz em um caráter de unidade artificialmente construído, dentro de uma perspectiva de manipulação de elementos que são selecionados em torno de propósitos específicos.

Como já salientamos anteriormente, a relação entre diversidade e unidade é um aspecto comum nas teses levantadas sobre a identidade baiana. Mas comum também a todas as unidades identitárias. Entre os estudos que substanciam essa visão está a *Antropologia Social*, do historiador Tales de Azevedo, que, ao refletir sobre o Brasil, observa a possibilidade de conciliar semelhanças em meio à

diversidade, vendo a “civilização brasileira” como “una, conquanto exprimindo-se em diversidades regionais” (AZEVEDO, 1959 apud MIGUEZ, 2002:20). A rigor, essa conciliação da diversidade em uma noção de unidade é um componente intrínseco à constituição das identidades territoriais. Porém, a questão central parece gravitar mais em torno das motivações que levam à unidade, frequentemente esquecidas nas abordagens sobre o tema, nas quais as desigualdades extremas são diluídas pela noção de diversidade.

Há frequentemente um caráter essencialista nas análises da identidade dos baianos, que sugerem permanências ao longo do tempo de características determinantes e objetivas. Isso não retira necessariamente a validade de tais análises, se considerarmos que, como observa Cucho (2002), de fato, não são raras as situações nas quais as identidades se mostram estáveis. A ideia de que, a despeito das mudanças processadas no conjunto da vida socioeconômica e cultural da Bahia nas últimas décadas, uma certa singularidade se manteve intacta deve ser relativizada.

O processo de formação sócio-histórica da Bahia nunca foi, evidentemente, homogêneo, definindo-se em várias culturas baianas, consideradas por Cid Teixeira (1996, p. 11) “heterogêneas entre si” e, ao mesmo tempo, guardiãs de desigualdades, assimetrias e assincronismos. Em sendo assim, como seria possível pensarmos a unidade em um ambiente fragmentado pelas extremas desigualdades sociais? Entendemos que as relações constitutivas da identidade não se definem só no jogo social entre os que estão incluídos, mas também pelos que estão fora; os outros, no sentido antropológico. Sejam eles as alteridades exógenas ou internas. Em um território de desigualdades extremas, a unidade interna é sempre um dilema aberto.

A respeito das relações de identificação que se estabelecem a partir da alteridade externa, Cid Teixeira (1996) observa a interação de uma imagem de si com as expectativas externas, a partir da qual essas últimas foram ganhando fôlego:

Há duas vertentes para caracterizar o que se entende por bahianidade. A vertente interna, o que o baiano pensa de ser baiano, e uma bahianidade vista de fora para dentro, que acaba contaminando a imagem de dentro para fora, criando uma bahianidade “for export” [...] A bahianidade natural, autêntica, que vai fluindo, que existe, que está aí, independente da pesquisa ou da sociologia ou da antropologia. E há uma bahianidade

pousada, calculada, planejada, que no meu entender é altamente artificial e que também anda ocupando espaços muito grandes no nosso proceder enquanto baianos. (TEIXEIRA, 1996:9).

Alguns autores (ZANLORENZI, 1998; KRONES, 2007) veem a construção da identidade baiana pautada pela alteridade paulista, na qual a reiterada caracterização do *povo baiano* – bucólico, alegre, festeiro, simpático, hospitaleiro, ou ainda malemolente, preguiçoso – se contrapõe inicialmente à ideia do paulista frio, fechado e trabalhador, o que demonstraria um mecanismo da construção de si através da suposição das expectativas dos turistas-consumidores vindos de fora, “delimitando fronteiras simbólicas entre baianos e não baianos, resultando uma ‘autoexoticização’” (KRONES, 2007:10).

Se do ponto de vista da identidade baiana tais afirmativas fazem sentido, não se pode desvincular tal processo da construção das identidades da região Nordeste do país, em geral. Apesar de uma divisão regional anterior ter o território baiano no que se convencionou chamar de região Leste até a década de 1970²⁷, o imaginário nacional quase sempre vinculou os baianos aos nordestinos. Na sua análise sobre as representações dos nordestinos construídas pela mídia, Alexandre Barbalho (2004) observa um nexo de alteridade diretamente relacionado aos centros de poder econômico e político da nação sob as identidades locais:

Em relação ao discurso mediático, é interessante perceber como ele ajuda a fixar a ideia de Nordeste, não só a partir das representações de si mesmo, mas também e até principalmente, (a partir) daquelas produzidas pelo Outro, no caso a imprensa sulista, especialmente a paulista. Aqui o sinal da relação da identidade e da diferença entre o Eu e o Outro, onde o primeiro costuma ter mais poder, encontra-se invertido. Se a identidade não existe sem a alteridade, pois uma determina a outra e vice-versa, nesta relação de força, o peso das representações elaboradas no Sul são tão mais fortes que acabam sendo incorporadas pelos discursos que pleiteiam a nordestinidade. (BARBALHO, 2004:157).

Esse autor destaca que as coberturas da imprensa sulista de fenômenos como a seca de 1877 no Ceará (CE), Canudos na Bahia e em torno de Padre Cícero, em Juazeiro do Norte (CE), reafirmam uma representação do Nordeste como região arcaica, de pobreza, violência e fanatismo, em contraposição ao ideário de civilização, riqueza e progresso reivindicado pelas elites do Sul. Refere-

²⁷ Compunham ainda a região Leste os estados de Sergipe, Espírito Santos, Rio de Janeiro e Minas Gerais.

se ele, fundamentalmente, as matérias publicadas no jornal O Estado de São Paulo por Euclides da Cunha (sobre Canudos) e Lourenço Filho (sobre Padre Cícero).

Por outro lado, esse mesmo ideário serviria as elites econômicas nordestinas na configuração do que se viria chamar de “indústria da seca”. Albuquerque Jr. acredita que, com a decadência da economia nordestina e a modernização do eixo Centro-Sul, “restaria às elites da região” a configuração de um “discurso baseado no passado e na tradição” (ALBUQUERQUE JR., 1998 apud BARBALHO, 2004:158), que diante dos valores efêmeros da modernidade, colocaria o Nordeste como o território depositário da essência da alma brasileira.

Associados aos preceitos modernistas, escritores, cientistas sociais e músicos reinteraram as representações da região calcadas na tradição, sintonizados, provavelmente de forma inconsciente, com o interesse da classe média urbana do Centro-Sul em conhecer esse *Brasil exótico e profundo*. Sem se descolar da noção de *essência da alma nacional*, intelectuais ligados ao Partido Comunista (entre os quais se encontra o escritor baiano Jorge Amado) vão configurar uma representação que identifique no nordestino um forte e insurgente contra as desventuras da natureza e da hegemonia política das elites. Assim, a identidade nordestina e a baiana, que nos interessa em particular, sob o efeito de visões idealizadas, vão sendo configuradas e reconfiguradas sem supostamente perder as suas características essenciais.

4.1.1 Teses sobre a singularização dos baianos

O debate sobre as causas que teriam levado à singularização da identidade baiana no âmbito da identidade nacional encontra no sociólogo Antônio Risério (1988; 1993) uma teoria que desperta posições polarizadas. Em suas análises sobre a identidade baiana, esse autor observa que teria sido em meio à decadência econômica e política da Bahia, entre o final do século XVIII até meados século XX, e da sua perda de centralidade junto às esferas de poder nacional, que as “práticas culturais se articularam no sentido da individuação da Bahia no conjunto brasileiro de civilização” (RISÉRIO, 1988:157).

Autores como Osmundo Pinho (1996; 1998) e Milton Moura (2001) levantam questionamentos sobre a construção do determinismo da decadência econômica e de um eventual isolamento cultural da Bahia, para a construção de uma identidade baiana singular. Na avaliação de Moura, todo discurso identitário é a combinação entre aquilo que se reitera e ressalta e aquilo que se omite. A ideia de unidade identitária proposta por Risério desconsidera, por exemplo, a questão das desigualdades sociais internas, e certamente agravadas pelo período de decadência econômica e política da Bahia, em meio a qual é possível se supor hostilidades e conflitos de interesses que confluíssem para um confronto em direção a uma suposta coesão social, substrato das identidades sociais, dentro da lógica expressa por um antigo ditado popular baiano que diz “farinha pouca, meu pirão primeiro”.

Moura avalia na teoria defendida por Risério um caráter essencialista da identidade, ao definir no isolamento e não nos elementos relacionais com a alteridade as configurações identitárias dos baianos. Além, claro, de tal teoria ser marcada pela ausência de um debate sobre as razões políticas que levaram à decadência econômica e política da Bahia, assim como a inapetência das elites locais para retirar o estado da letargia que o dominou no período. Mas o debate sobre as razões da decadência econômica e política do estado não para por aí. No que Antonio Risério não se detém, acadêmicos, economistas, administradores e jornalistas se debruçam sobre o rótulo de “enigma baiano”, a partir da análise das possíveis causas do desenvolvimento lento e fragmentário do estado, que a despeito de suas potencialidades se manteve a margem do desenvolvimento capitalista no século XX. O economista Néelson Oliveira (2000) propõe uma visão crítica a esse debate, ao sugerir ter sido a própria noção de “enigma” a responsável pela ocultação da problematidade de atraso econômico e político da Bahia, substituindo-se a consideração da crise por uma versão alegórica da sociedade.

Oliveira (2000) questiona a consistência do *enigma*, colocando como resposta às razões da estagnação e do descompasso da economia estadual à ausência de um projeto político que atualizasse a Bahia diante das transformações estruturais por que passava a economia nacional e mundial. A noção de “enigma baiano” passa a ser vista, nessa perspectiva, como um artifício para escamotear os equívocos ou limitações das elites locais que aprisionaram o território baiano ao seu

passado oligárquico, patriarcal e autoritário: “A Bahia dos mistérios era sobreposta a qualquer outra necessidade, sem qualquer curiosidade sobre o que, de fato, escondia esse mistério” (OLIVEIRA, 2000: 32).

Na sua crítica às configurações que se processam na relação entre tradição e modernidade no estado, Moura (2001) acredita também que, mesmo o Polo Petroquímico de Camaçari, instalado na década de 1970, pode ser entendido como um novo que se assenta sobre o que de mais arcaico existe em termos estruturais:

(...) a concentração da renda, do poder e da propriedade, a assunção de projetos nacionais como regionais ou locais (a irrigação, por exemplo) e o recurso sempre que necessário à violência contra o povo para implementar projetos considerados públicos. A industrialização veio somar-se à agudização dos problemas agrários para produzir uma urbanização empobrecedora, confinando os migrantes e suas famílias a uma precária qualidade de vida. (MOURA, 2001:122).

A década de 1950, com a chegada da Petrobras – Petróleo Brasileiro S.A. –, a Bahia passou por uma injeção de ânimo na sua vida social, em confluência com o projeto inovador do reitor Edgar Santos e outros pequenos enclaves culturais, como o Clube de Cinema da Bahia, capitaneado por Walter da Silveira. A partir da década de 1960, a criação do Centro Industrial de Aratu e mais especialmente a instalação do Polo de Camaçari trazem uma estreita associação com o domínio de um grupo oligárgico, que (re)imprime na cultura local, já herdeira *privilegiada* do patrimonialismo brasileiro, o espírito clientelista e centralizador, em estreito vínculo com o projeto econômico e político da ditadura militar.

O patrimonialismo tão embrenhado na cultura brasileira tem na Bahia o axioma que liberta a responsabilidade gerencial das desigualdades na frase “rouba, mas faz”, usada na década de 1990 em defesa pública de um caudilho local. Há de se imaginar que tal pensamento ao ser disseminado tenha resultados práticos. Essa máxima parece garantir a todos os outros moradores do lugar a mesma lógica. Sem constrangimentos, os baianos estariam libertos da autocensura pela sua complacência com aqueles que deveriam “libertá-los” da sua condição de miserabilidade.

Assim, a autocondescendência liberta todos para a subversão da sua própria qualidade de vida. A miséria humana, em suas mais amplas expressões, seria aceita pelo que se fizer para suavizar a dor, não pelo que deveria ser feito para que ela não

existisse. O espectro das sobras deixadas às cozinheiras negras durante o escravagismo como deferência máxima à sua confiança ressurgem a todo momento.

(...) na verdade, a mesma forma aristocrática de exercício do poder que governantes, prefeitos, deputados e vereadores cultivam está impregnada também no cotidiano da população, que aplica, em boa medida, os mesmos métodos. Alguém sempre exerce o papel de chefe que tem que ser mandão, autoritário e até cruel para legitimar-se. E a relação com esse tirano, evidentemente, não se dará de forma democrática, mas através da bajulação, solicitação de favores, privilégios, deferência. O enfrentamento dos problemas cotidianos não é, então, um assunto para a comunidade ou a “sociedade civil”, mas para ser resolvido pela bondade de uma instância mais forte, que concentra o poder. (MARIANO, 2009: 137).

É relativamente comum na literatura, seja acadêmica, ficcional ou poética, uma condescendência às circunstâncias políticas, socioeconômicas e culturais que contribuíram para configurar aquilo que se convencionou chamar de *baianidade*. As preocupações sociológicas e antropológicas com certo resgate ininterrupto da autoestima das pessoas que vivem na Bahia, e mais especialmente, em Salvador, negligenciam frequentemente a crítica a um ambiente marcado pela fragmentação e hierarquização social rígida, naturalizando exclusões e disseminando certo *orgulho de ser baiano*, em uma terra em que “ninguém, ninguém é cidadão”²⁸. A ambiguidade é quase sempre uma faceta positiva. Simultaneamente, as prescrições tão rígidas quanto ao ser baiano, ou ao respeito às tradições, se expressam, por mais paradoxal que seja, também como forma de naturalizar as exclusões.

A partir desse quadro político-histórico, deu-se a construção de uma sociedade na qual as desigualdades extremas são uma das marcas mais eloquentes, não só entre os seus diversos sub-territórios espaciais como entre suas classes sociais em formação. Na sua obra *O elo perdido*, Francisco Oliveira (1987) diagnostica que o século XX não viu sequer chegar à Bahia uma completude da formação de uma sociedade de classes. Em meio a esse quadro, foi que diversos agentes teceram um discurso que simplifica as contradições em nome da diversidade e dilui as desigualdades em prol de uma identidade homogeneizadora, conciliatória.

²⁸ Trecho da música Haiti, de Caetano Veloso e Gilberto Gil, de 1993.

4.1.2 O mito substancializado na construção social

Resultante de uma lógica discursiva que entrelaça tradição e modernidade, através de reforços mútuos e contínuos, o mito da *baianidade* se insinua, por um lado, como depositário de ressonâncias na realidade, que vêm de longa data, através de um conjunto de elementos históricos e culturais que sugerem um caráter de objetividade à identidade baiana. Observamos que, mesmo considerando-se os aspectos culturais que foram inseridos mais recentemente, os elementos simbólicos presentes no discurso sobre a Bahia atual guardam grandes semelhanças com as representações que alimentam a ideia de mito fundador, expressas há mais de 500 anos, em uma apropriação discursiva do ambiente local por um olhar externo do colonizador; ou melhor, por uma visão simplificadora, cuja significância local define-se primordialmente na visão do *outro*.

As semelhanças estão colocadas, como podemos ver em trechos abaixo da carta de Pero Vaz de Caminha, escrita em 1500, em um encadeamento narrativo posto ainda hoje pelos discursos oficial e extraoficial, que sugere uma essência imutável de identidade local, como anterioridade a-histórica, como se os baianos fossem uma espécie de Gabriela, imaginada no romance de Jorge Amado e na composição de Dorival Caymmi²⁹:

Sincretismo religioso:

(...) Quando saímos do batel, disse o Capitão que seria bom irmos direitos à Cruz, que estava encostada a uma árvore, junto com o rio, para se erguer amanhã, que é sexta-feira, e que nos puséssemos todos de joelhos e a beijássemos para eles verem o acatamento que lhe tínhamos. E assim fizemos. A esses dez ou doze que aí estavam, acenaram-lhe que fizessem assim, e foram logo todos beijá-la. (...) E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco e alçaram as mãos, ficando assim, até ser acabado; e então tornaram-se a assentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós estávamos com as mãos levantadas, e em tal maneira sossegados, que, certifico a Vossa Alteza, nos fez muita devoção.

²⁹ “[...] Eu nasci assim, eu cresci assim/ Eu sou mesmo assim/ Vou ser sempre assim/ Gabriela, sempre Gabriela/ Quem me batizou, quem me iluminou/ Pouco me importou, é assim que eu sou/ Gabriela, sempre Gabriela/ Eu sou sempre igual, não desejo mal/ Amo o natural, etcetera e tal [...]”. Trecho da composição “Modinha para Gabriela”, do compositor baiano Dorival Caymmi, para a trilha musical da novela “Gabriela”, exibida pela Rede Globo, entre abril e outubro de 1975.

Cordialidade racial e hospitalidade:

(...) À terça-feira, depois de comer, fomos em terra dar guarda de lenha e lavar roupa. Estavam na praia, quando chegamos, obra de sessenta ou setenta sem arcos e sem nada. Tanto que chegamos, vieram logo para nós, sem se esquivarem. Depois acudiram muitos, que seriam bem duzentos, todos sem arcos; e misturaram-se todos tanto conosco que alguns nos ajudavam a acarretar lenha e a meter nos batéis. E lutavam com os nossos e tomavam muito prazer.

Sensualidade:

(...) Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. (...) E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem-feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela.

Embora os valores e atributos, habitualmente, creditados aos baianos possam ser características do povo que vive no território chamado Salvador, a ênfase nesses aspectos não está baseada em evidências empíricas que representem necessariamente um padrão médio de comportamento baiano. Mas sim, como dito anteriormente, em um conjunto de discursos que se articula e se apoia mutuamente, configurando uma singularidade muitas vezes calcada em estereótipos afirmados e reprocessados não apenas por não baianos, mas, também, por parcela considerável de baianos que negocia sua autorrepresentação motivada por uma busca de reforço à autoestima e sua inserção estratégica nas relações socioeconômicas.

Cooptação, sedução, violência, encantamento, familiaridade, exclusão... Esses são alguns dos elementos que moveram as relações constitutivas do lugar onde se encenam tais representações. Mas a apromaticidade desse jogo representacional hegemônico é o caráter de sua suspeição. Sendo assim que traço da cultura local teria permitido a continuidade dessa ideia de consenso identitário? Moura (2001) sugere, como característica marcante da identidade baiana, o caráter conciliatório, expresso nas associações autorreferenciadas entre os articuladores do

discurso da baianidade mais na perspectiva das “curvas do que das arestas”, em uma espécie de recusa em colocar na mesa suas contradições:

Sempre que um traço problemático se insinua, como aresta intrépida e distoante no plano da conciliação, o vetor tradição vem cercá-la no sentido de autofagir justamente suas pontas [...] Nem tudo resulta esférico, mas, enfim, atenuam-se estas pontas no sentido de se tornarem curvas. (MOURA, 2001:126).

A própria noção de sincretismo religioso baiano, que sugere uma transculturalização dos elementos católicos e afro-brasileiros configurados no candomblé, por exemplo, apontaria para uma prática discursiva voltada a representar uma convivência pacífica entre universos antagônicos, visão criticada por alguns adeptos das duas religiões; mas prevalecente na visão que associa uma “correspondência simplificada e biunívoca entre entidades de uma e outra religião” (MOURA, 2001:167).

Criada nos últimos 70 anos, essa invenção identitária chamada *baianidade* é tomada, pelo senso comum e alguns estudiosos, como premissa, como dado apriorístico, como natureza revelada e inquestionável. É nessa concepção objetivista da identidade baiana que se apoiam as teses que afirmam nela um constructo que não teria sido corrompido totalmente pelos valores da modernidade, e abrigaria assim aquilo que um dia foi a essência do povo brasileiro. Tratam-se de visões que veem na Bahia uma síntese e reprodução do *Brasil profundo*.

E nessa construção mitológica da identidade baiana um elemento passou mais recentemente a ser mais destacado, tornando-se distintivo das representações da Bahia nos cenários nacional e internacional: as raízes africanas devidamente processadas pelo caráter antropofágico da cultura brasileira. Tanto na obra de Jorge Amado, quanto na de Dorival Caymmi, encontramos a afirmação de uma identidade, baseada no povo e na cultura de Salvador e do Recôncavo baiano - marcados pelos elementos das culturas africanas trazidas pela diáspora negra promovida pelo comércio de escravos.

A chamada afro-baianidade, assim como o patrimônio histórico e artístico que remetem aos tempos áureos da colônia, período em que Salvador foi capital do Brasil, tornaram-se substratos agenciados e privilegiados para afirmar uma identidade baiana contemporânea, em um processo de dissimulação de um quadro

de grave exclusão social que predomina sob esse contingente populacional, a quem não se permite a discussão aberta sobre as relações de poder local. Há uma contínua aproblemática das formas de absorção das manifestações culturais dos negros baianos e mesmo do patrimônio histórico de Salvador, a partir da qual tem sido possível se passar a ideia de conciliação pacífica de diferenças em um cenário de exclusão social, no qual a grande maioria de negros e mestiços é protagonista. Voltaremos a falar desse tema mais a frente.

A falta de enfoques que subvertam a noção de diversidade para um enquadramento de desigualdades extremas persistentes, que garantam o devido espaço aos conflitos em meio às negociações raciais locais, tem permitido que se aceite a ideia de que tais elementos que foram sendo incorporados, ao longo do tempo, ao conjunto de atributos da identidade baiana tenham previsto na forma de uma adesão pacífica. Esse processo nos remete a década de 1930, à incorporação pelo Estado Novo da apologia à miscigenação racial e cultural do povo brasileiro, e a lenta e gradual de desestigmatização da cultura afro-baiana, coincidente com a necessária presença do negro no chão de fábrica da emergente indústria local³⁰.

Processo esse que se afirma de forma mais evidente a partir do início das décadas de 1980 e 1990, com a retomada do culto às raízes africanas através da emergência do *movimento negro* e da nova música baiana, a *Axé Music*, um novo rótulo estereotípico unificador da cultura local, que engloba desde o pagode à música produzida pelos blocos afros. Essa ampliação na participação dos negros e quase negros acabou por virar uma saída alegórica para esboçar uma tentativa de corrigir o fracasso da modernização local em termos de inclusão social. Dessa forma, o discurso sobre uma identidade baiana autêntica e atemporal tem se difundido através, fundamentalmente, dos mecanismos de negociação, da constante repetição e reiteração, em um jogo de autorreferências e reforços mútuos, não só pelas diversas mídias e meios de comunicação, mas também no âmbito do senso comum e da academia local. E, por ser hegemônico, tem sido aceito.

³⁰ As principais lideranças dos chamados blocos afro de Salvador foram operários de empresas do Polo Petroquímico da Bahia, a exemplo do presidente do Ilê Aiyê, Antônio Carlos Vovó, e do presidente do Olodum, João Jorge Rodrigues.

4.2 BAIANIDADE: O TURISMO COMO CENÁRIO

No âmbito do turismo cultural, o projeto de se apropriar de um território para transformá-lo em um lugar turístico está fincado na pretensão de convertê-lo em espaço de produção e consumo da cultura local e de suas formas de entretenimento, através da produção e consumo do espaço. Em um lugar de evidente beleza natural, com uma herança arquitetônica colonial única, um passado relevante para a construção da identidade nacional e, simultaneamente, território com produção destacada na cultura literária e musical do país, a grande atração turística, na realidade, sempre foi o próprio povo local, com suas singularidades, seus ritmos e tempos distintos, e exóticos aos olhos dos turistas potenciais dos grandes centros brasileiros.

Desde o início do processo de consolidação do turismo, vender a Bahia nos mercados nacional e internacional foi, principalmente, apresentar uma ideia dos baianos já assentada nos imaginários nacional e internacional, a partir de obras de artistas e intelectuais baianos, brasileiros e internacionais³¹ que sinalizavam ou acentuavam as especificidades do povo local. Essa noção de Bahia, que tem prevalecido nas iniciativas promocionais dos governos estaduais para o turismo, alimenta-se fundamentalmente de uma concepção baseada em representações sobre as culturas e as populações de Salvador e do Recôncavo, mas distribuiu-se no discurso oficial como se configurasse uma identidade una e única para todo o território baiano.

A afirmação da singularidade da cultura³² e do povo local tem sido o mote das iniciativas de divulgação da Bahia como destino turístico. Abordamos aqui como, ao longo dos últimos 40 anos - desde quando, portanto, o governo estadual definiu uma estratégia de turismo para o seu território baiano -, na esteira de uma visão essencialista, foi selecionado e articulado um conjunto de características e atributos imputados aos baianos em uma representação de lugar que incorpora a

³¹ Krones (2007) lembra de relatos e representações da realidade baiana sugeridas por viajantes estrangeiros como Zweig, Pierson, Herskovitz, Bastide, Verger, Landes, Frazier, Clouzot, Hansen, Caribé e Fichte, entre outros.

³² A concepção da identidade cultural baiana pelo Estado está baseada em uma afirmação de unicidade, desconsiderado a diversidade das culturas existentes na amplitude do território chamado Bahia (PINHO, 1998; MOURA, 2001; KRONES, 2007).

identidade local em uma perspectiva mercantilizadora (PINHO, 1998; GUERREIRO, 2005; KRONES, 2007).

Nesta seção, abordamos inicialmente o processo de consolidação do setor de turismo no estado, sob a ótica da incorporação instrumental da *baianidade* a uma concepção de desenvolvimento com foco exclusivo no impacto econômico da atividade. O discurso em torno das estratégias do turismo na Bahia e em Salvador sempre foi o de uma atividade com o potencial de implementar melhorias na estrutura social e econômica local, herdeira de déficits socioeconômicos históricos substanciais, como veremos no capítulo seguinte. A cada ano, os números do desempenho do setor no ano anterior são saudados, quase de forma uníssona.

A ideia do potencial compartilhamento da sua receita, seja através dos grandes, médios e pequenos negócios do setor ou da geração de empregos, além da melhoria dos espaços e da ampliação da infraestrutura local, foi insinuada, ao longo das últimas quatro décadas, como ganho sobre os quais haveria pouco espaço para dissonâncias, especialmente diante da falta de perspectivas capazes de reverter o grave quadro de exclusão social encontrado no território baiano.

Vemos ainda, em seguida, como a concepção de identidade adotada contribuiu para uma simplificação do imaginário local, insinuando inclusive a percepção dos baianos como atração turística. Observamos que esse mesmo discurso em torno de supostos atributos e valores dos baianos ajudou a costurar uma relação de empatia entre lideranças políticas e grupos sociais locais. Tudo isso em desconsideração a projetos de emancipação e autorrealização dos baianos, dominados por um ambiente de profundas desigualdades sociais. Avaliamos ainda como os modos de apropriação de uma identidade – tanto para construção de um consenso político como para sua mercantilização e manutenção de ganhos econômicos nas escalas hierárquicas superiores – podem apelar à colaboração coletiva para a consecução de um empreendimento, no caso o turístico, e invisibilizar os conflitos de um quadro social marcado pela exclusão.

4.2.1 A gênese das estratégias de turismo

Até a década de 1970, a atividade de turismo na Bahia foi caracterizada por um caráter assistemático e pela presença esporádica de fluxos nacionais e estrangeiros. A partir da década de 1950, já com o Estado à frente as ações de turismo, as imagens do lugar e de seu povo criadas por artistas como Dorival Caymmi e Jorge Amado passam a ser incorporadas por uma estratégia ainda incipiente, focada exclusivamente no turismo em Salvador (QUEIROZ, 2002). Começavam a ser delineadas a história e a cultura locais como os elementos fundamentais ao desenvolvimento da atividade turística.

Mas, somente no primeiro governo de Antônio Carlos Magalhães (1971-1974) tem início a construção das fundações sobre as quais estão alicerçadas ainda hoje as estratégias de gestão do turismo baiano e das representações do povo e sua cultura, mesmo considerando-se alguma inflexão no discurso dos dois governos do PT à frente do Estado³³. Foi no início da década de 1970 que foi elaborado o planejamento para o desenvolvimento do setor na Bahia³⁴, que resulta na criação da Bahiatursa – Empresa de Turismo da Bahia S. A.³⁵, empresa que capitaneou até 2006 as ações de desenvolvimento do setor³⁶, sob a tutela das inclinações políticas dos governos estaduais.

O período de desenvolvimento de uma estratégia profissional de consolidação do setor no Estado esteve intimamente relacionado ao surgimento do turismo de massa no mundo, e no Brasil em particular, alimentado por uma conjunção de fatores, como a introdução no mercado de aeronaves de grande porte, confortáveis, mais velozes e econômicas, o que resultou em passagens mais acessíveis à classe média, e, no caso baiano, a pavimentação da rodovia BR116, em 1972, conhecida como Rio/Bahia – ligando o eixo Centro-Sul ao estado.

³³ Governos Jacques Wagner, de 2007 a 2010 e de 2011 a 2014.

³⁴ O Plano de Turismo do Recôncavo foi o primeiro projeto governamental de ação para o turismo no estado.

³⁵ Na realidade, a Bahiatursa nasceu em 1968, com a razão social de Hotéis de Turismo da Bahia S.A., empresa pública vinculada à Secretaria de Assuntos Municipais do governo estadual, cuja missão era construir, ampliar e estimular a construção de hotéis no estado. Em 1971, é mudada a sua razão social para Empresa de Turismo da Bahia S.A., passando a exercer, de fato, as funções de órgão executor da política de turismo no estado.

³⁶ A partir de 2007, no governo de Jacques Wagner (2007-2010 e 2011-2014), a Bahiatursa passou atuar na promoção, no marketing e no apoio à comercialização dos produtos, serviços e destinos turísticos baianos, sob a tutela da Secretaria de Turismo do Estado.

Outros elementos, tanto no campo econômico como simbólico, contribuíram para configurar um cenário favorável à percepção, pelo governo do Estado, do setor de turismo como um vetor de desenvolvimento com grande potencial de alavancar a economia local. Nas décadas de 1970 e 1980, o endividamento de países como o Brasil e as suas sucessivas moratórias ampliaram as distâncias de competitividade entre as economias desenvolvidas e as em desenvolvimento, reduzindo as possibilidades dessas últimas de afirmarem suas produções no comércio internacional, restando-lhes pouca margem de manobra para além da oferta de serviços.

Em meio à crise da economia mundial de então, desenvolver o segmento de turismo mostrava-se uma alternativa a ser perseguida pelos planejadores de países como o Brasil. No caso da Bahia, a perspectiva de consolidar o turismo abria possibilidades de ampliação da pauta de opções para o Estado captar mais impostos, entre outras razões, pelo conseqüente crescimento das atividades de serviços locais.

No campo simbólico, a existência de um imaginário positivo sobre a Bahia, tanto no cenário nacional como internacional - instituído em torno, como já dissemos anteriormente, das obras de artistas, escritores e intelectuais baianos e não baianos - ganha um reforço significativo com a exibição, em 1973, pela TV Globo, da primeira novela a cores, em rede nacional, *O Bem Amado*³⁷, de Dias Gomes, e, como aponta Gilberto Wildberg Almeida (2000), com o enorme sucesso da adaptação do romance de Jorge Amado, *Gabriela, Cravo e Canela*, para o formato de telenovela³⁸, exibida, em 1975, pela mesma TV Globo, que remetem a Bahia ao imaginário coletivo nacional:

A novela Gabriela colocou a Bahia (naquele momento) no imaginário do brasileiro como um local que teria que ser visitado. A estrada BR101 havia sido inaugurada em 1972, de modo que desde 1977³⁹, quando foram apresentados os primeiros capítulos da novela, centenas de turistas visitaram Ilhéus e, por extensão, Salvador. Ficava claro que o turismo seria uma alternativa de emprego e renda para o estado, sendo

³⁷ "O Bem-Amado" é o título de uma telenovela escrita pelo baiano Dias Gomes, produzida pela Rede Globo e levada ao ar de 24 de janeiro a 9 de outubro de 1973. Satirizava a vida de uma cidade do interior da Bahia, comandada por um coronel.

³⁸ Com o título de "Gabriela", a telenovela foi um dos maiores sucessos da Rede Globo. Além dos altos índices de audiência, foi escolhida pela Associação Paulista de Críticos de Arte (APCA) como a melhor produção de 1975.

³⁹ O ano de exibição da novela foi 1975. (Fonte: www.globo.com).

necessário aproveitar a oportunidade da publicidade proporcionada pela novela. (ALMEIDA, 2000: 85).

Quando inicia o seu segundo governo à frente do Estado, em 1979, Antonio Carlos Magalhães, ao perceber as perspectivas abertas pelo aumento do fluxo de visitantes para o estado, elege o turismo como prioridade. Assim, estabelece uma estratégia de desenvolvimento do turismo como atividade potencial de geração de receitas, emprego e renda, ao mesmo tempo em que submete a gestão cultural aos seus propósitos governamentais na área do turismo, passando a “privilegiar aspectos folclóricos da produção simbólica popular para consumo externo” (ALMEIDA, 2000: 84).

Para isso, o caminho mais curto e auspicioso do ponto de vista político seria acentuar os traços socioculturais valorizados, principalmente, pelas obras de Dorival Caymmi e Jorge Amado, características essas de grande apelo junto aos principais centros econômicos e mercados nacionais emissores de turistas. Tais representações se estruturavam a partir de elementos simbólicos que já compunham, no imaginário nacional, a ideia de Bahia como uma espécie de *célula máter* da cultura brasileira: “seres sensuais, que vivem sob a atmosfera de volúpia dos trópicos, sempre propensos à lubricidade, praticadas sob a sombra de coqueiros, à beira-mar, em meio a festas e danças” (ALMEIDA, 2000: 85). Os gestores públicos estaduais baianos do período entenderam que, para consolidar o turismo como um vetor de desenvolvimento do estado seria necessária a apropriação de representações dos baianos nos discursos promocionais da Bahia, capazes de posicionar, nos mercados nacional e internacional, a Bahia como um destino diferenciado.

Esse diferencial já não se relacionava apenas às obras de Amado e Caymmi, como também à produção cultural de uma nova geração de artistas como Glauber Rocha, Caetano Veloso, Gilberto Gil, dentre outros. Mas não podemos esquecer que nesse contexto, as novelas *Gabriela* e *O Bem Amado* ratificam a leitura interpretativa da Bahia como uma cultura singular e, ao mesmo tempo, uma espécie de *elo vital da alma brasileira*. Assim, o turismo se tornou um dos instrumentos políticos de (re)criação e irradiação mais poderoso da identidade baiana ou, como se convencionou chamar, *baianidade*.

Há, na ação governamental voltada ao turismo, um caráter de vanguarda dentro do cenário nacional. O posicionamento de uma oferta turística local deu-se, desde o início, a partir de uma interpretação do poder público estadual assentada no reconhecimento de um crescente interesse pelos motivos culturais, que pressupôs a definição de uma imagem do lugar baseada em valores locais favoráveis à identificação do estado como um destino turístico diferenciado.

Estudiosos do turismo, ao longo das últimas duas décadas, passaram a valorizar a cultura como um dado relevante na definição da imagem de lugar para a dimensão do turismo. Como observa Selwyn (1996: 21), “[...] o que faz com que um destino turístico seja atrativo é o fato de se pensar que tem uma característica especial, um ‘espírito de lugar’ especial [...]”. E um lugar com um “espírito” especial, um lugar com “magia”, é caracterizado como aquele que, pela singularidade e/ou ancestralidade das suas práticas, é tido por autêntico.

No caso do território baiano, os elementos para essa configuração de uma representação de lugar “especial”, “mágico”, estão postos ao longo do tempo e espaço. A recorrência da Bahia no imaginário nacional é não só um dado histórico como também cultural cuja longevidade é destacada por diversos autores. Um exemplo disso é a produção musical tendo a Bahia como tema. Dos amigos de Tia Ciata⁴⁰, na gênese do samba carioca, aos velhos e novos artistas nascidos no estado ou não, o Sul sempre esteve assediado por representações da Bahia em canções compostas por músicos baianos e não baianos. Na obra *A presença da Bahia na Música Popular Brasileira* (1990), Luís Américo Lisboa Júnior identifica, no período de 1904 a 1964, 274 sucessos⁴¹ que se referem à Bahia e aos baianos. Dentre esses, o autor mais importante é Dorival Caymmi, um compositor baiano que fala da Bahia como se fosse o cronista que vivencia os fatos por ele narrados. “Caymmi não fala de uma visita ao mundo baiano; fala *desde* este mundo”

⁴⁰ Tia Ciata (Hilária Batista de Almeida) nasceu em Salvador em 1854 e aos 22 anos mudou-se para o Rio de Janeiro. Foi a mais famosa das *tias baianas*, na maioria ialorixás do Candomblé que deixaram Salvador por causa das perseguições policiais, no final do século XX. Diz-se que foi em sua casa que o samba carioca surgiu dos saraus com compositores como Donga, Sinhô e João da Baiana, entre outros.

⁴¹ Dentre outros compositores desses sucessos estão Antônio Carlos Jobim, Ari Barroso, Assis Valente, Baden Powell, Black-Out, Braguinha, David Nasser, Denis Brian, Dorival Caymmi, Geraldo Pereira, Guerra Peixe, Herivelto Martins, Humberto Teixeira, Juca Chaves, Moreira da Silva, Pixinguinha, Vicente Paiva, Vinicius de Moraes, Wilson Batista.

(MOURA, 2001: 146). A Bahia narrada por esse compositor se refere a um local praieiro, a um povo malemolente, místico e sensual, elementos que se colam definitivamente às representações dos baianos no imaginário nacional.

Ao considerar o *arsenal* de produções culturais que alimentam representações dos baianos, Osmundo Pinho (1998) aponta a existência ainda de dois conjuntos de discursos como fundamentais para a fixação do imaginário prevalecente sobre a Bahia e para a disponibilização objetiva de certa simbologia da cultura baiana: o que ele chama de “guias de baianidade” e a obra de Jorge Amado.

Na falta de termo melhor, utilizo aqui a expressão "guias de baianidade" para referir-me a uma longa lista de livros (GÓES, 1961; TORRES, 1961; PEIXOTO, 1945; etc.) publicados desde pelo menos a década de 40 como uma espécie de guia de turismo literalizado, dos quais talvez o mais famoso seja *Bahia de todos os santos*, de Jorge Amado. (PINHO, 1998: 5).

Para a socióloga baiana Goli Guerreiro (2005), apesar da imagem construída pela literatura e do seu grande poder de veiculação em todas as mídias, é possível dizer que é no campo da produção musical que as representações da Bahia se reafirmam com maior intensidade no imaginário nacional, através de artistas como Dorival Caymmi, João Gilberto, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Maria Bethânia, Gal Costa, e, mais recentemente, podemos incluir o grupo vinculado à produção que se convencionou chamar de *Axé Music*. A respeito das representações dos baianos produzidas pelo Tropicalismo, Goli Guerreiro observa que

[...] A juventude brasileira já atingida pela onda contracultural começa a ver a Bahia como “fonte mítica encantada”. [...] Essa juventude que passava o verão na Bahia e transformou o carnaval de Salvador num evento cult descobriu também o candomblé. A Bahia oferecia então o “exotismo” de uma religião ancorada na tradição mágica dos povos africanos que desafiava a racionalidade ocidental. A invenção dessa religiosidade mestiça é, sem dúvida, um traço marcante de Salvador. Afinal, não é toda cidade que inventa sua própria religião. Essa aura de autenticidade e originalidade caía feito luva no imaginário contracultural. (GUERREIRO, 2005: 13).

Entre os atributos habitualmente creditados aos baianos estão o de povo alegre, feliz e festivo, criativo e capaz, hospitaleiro e simpático, lugar onde as coisas acontecem (PINHO, 1998; MIGUEZ, 2002; MOURA, 2004; KRONES, 2007). São justamente esses os estereótipos explorados pelo governo baiano em suas

campanhas publicitárias, que fazem do Estado o principal polo de turismo da região Nordeste do Brasil. O projeto de construção da identidade cultural baiana em torno de atributos tidos como *genuinamente* característicos do povo foi encampado pelo Estado, nas últimas décadas, mais enfaticamente a partir dos anos 1970. Tal projeto, exatamente em razão de ser submisso e condicionado à estratégia de expansão do setor de turismo na Bahia, apresenta no seu percurso uma prevalência, no âmbito do discurso oficial, de um tom mercadológico em torno de características das pessoas e da cultura da Bahia.

Pode-se especular sem receio que as máximas “a Bahia é uma festa”, “o baiano não nasce, estreia” - sejam construções ligadas ao ideário do povo festeiro que alimenta a construção identitária do baiano e “faz a festa” do setor de turismo da Bahia. Embora não seja de agora que a Bahia é vista como uma terra de gente festeira, a terra do carnaval, Albino Rubim (2007) assegura que essas afirmações não existiam até a metade do último século, sendo construídas por um conjunto de atores, com destaque para o Estado, artistas e intelectuais locais.

Trata-se de consolidar e difundir uma nova identidade da Bahia: em lugar da antiga “boa terra”, marcada por um ritmo lento, preguiçoso, malemolente, tem-se agora um ritmo acelerado dos corpos em frenéticas danças e uma “ritmocidade” vigorosa dos tambores que constroem a terra da felicidade e fazem da alegria “um estado chamado Bahia”. (RUBIM, 2007: 7).

Ao longo do tempo, o processo de construção identitária dos baianos articulou-se no sentido unificar discursos em direção a uma prática de reificação de valores como felicidade, alegria, hospitalidade, dentre outros, contributivos para o posicionamento da Bahia no mercado turístico. Esse imaginário gravita em torno do fato de que “sistemas discursivos unificam conjuntos díspares de práticas e lhes conferem sentido e direção homogêneos e, em função deste mecanismo, o caos e a contradição da vida cotidiana parecem organizados e significativos” (PINHO, 1998: 3). Assim, ao ter unificado um discurso identitário sobre a Bahia e os baianos com o objetivo de mercantilização da cultura local na esfera do turismo, o Estado construiu uma representação não inclusiva de outras dimensões da vida socioeconômica e cultural do território baiano.

É interessante observarmos as formas de captura das dissonâncias cognitivas que as novas dinâmicas locais imprimiram ao discurso da identidade baiana agenciada pelo Estado. Com o passar do tempo, e diante de um novo quadro urbano-industrial, a noção prevalecente de *baianidade* exigiria a definição de novos contornos, que não comportaria, por exemplo, a ideia de *preguiça* como um atributo dos baianos. A *preguiça* passou a ser um traço a ser desprezado, “como bem determina os *fordismos* e/ou *pós-fordismos*, sempre orientados na perspectiva da maior produtividade em menor tempo” (MIGUEZ, NOVA, 2007: 14).

Hoje, a singularidade dos tempos locais passa a ter relevância quando não cria cisões no discurso sobre produtividade e competitividade, objetos do desejo mais recente de gestores da economia local, empenhados na inserção da Bahia no padrão de produção global. Nesse ambiente de alta complexidade entre o que é local e a aspiração de ser global, há fraturas que se impõem pelas contradições de um discurso simplificador que se apoia na estereotipia como recurso comunicacional.

4.2.2 Estereótipos e suas (dis)funções

Não é à toa que uma das questões centrais das estratégias de comunicação na difusão da imagem de um lugar reside na simplificação de mensagens sobre o território-alvo. A possibilidade de ter que escolher um destino turístico, em um curto espaço de tempo, entre tantas opções disponíveis, joga o sujeito desde o início no ritmo do tempo produtivo que vai permear também o seu deslocamento no espaço, comprimido pelo seu tempo exíguo entre as férias e os recursos disponíveis para transformá-la em uma aventura antropológica.

A máxima é de que quem se comunicar mais rápido e melhor obtém maior efetividade no processo de venda do destino turístico. Essa agilidade, assentada na suposta complexidade dos processos decisórios de compra, conduz as estratégias de difusão do turismo em geral por simplificações estereotípicas do seu território-alvo e estabelece necessariamente uma mão-dupla na distorção comunicacional. Os habitantes locais e os turistas são convidados ao engano recíproco, em meio ao qual cada um encena as expectativas do outro. Quando nos referimos ao turismo cultural, os grupos sociais locais precisam também estar em consonância com o

que se espera deles, para o sucesso do empreendimento supostamente social, de quem todos devem se imaginar legítimos agentes.

Essa condição nos remete, no caso do material promocional do turismo, à adoção de representações estereotípicas sobre o lugar, que possibilitem uma compreensão fácil dos significados implícitos. Marcos Pereira e Tula Ornelas (2005) acreditam que talvez nenhuma dimensão da vida cultural moderna seja capaz de salientar a natureza utilitária dos estereótipos como a indústria do turismo. Essa visão nos leva a uma concepção do turista como visto por Dean MacCannell (1998): um “estruturalista arquetípico”, que encontra sentido para seus deslocamentos no desejo de recuperação mitológica das estruturas tradicionais que conferiam à vida um sentido de totalidade e que foram demolidas pela modernidade.

Na sua tentativa de definição dos limites que diferenciam um turista de outros tipos de viajantes⁴², Ross (2002 apud PEREIRA; ORNELAS, 2005) identifica que a viagem do turista é temporária e impulsionada pelas suas próprias deliberações, tendendo a não ser recorrente, mas sim pautada pela procura de novos espaços de deslocamento e de novas experiências. “Por tudo isso, pode-se dizer que a viagem do turista possui um propósito muito claro: a busca voluntária de novos padrões de experiência em um local distinto de onde se desenrola a sua própria vida cotidiana” (PEREIRA; ORNELAS, 2005: 11).

Essas definições nos interessam em particular por permitirem um enquadramento de um tipo específico de turista que busca a interação humana nos seus deslocamentos, uma das características do turismo em Salvador. Esse turista - para quem os deslocamentos no espaço geográfico são determinados pela procura de eventos e situações em que os principais objetivos são o encontro com pessoas diferentes, com práticas pouco usuais, costumes exóticos e hábitos distintos dos seus - está enquadrado, particularmente, nos conceitos de turismo cultural e étnico, que compõem parte relevante do espectro das estratégias do setor de turismo na Bahia.

⁴² Entre os tipos de viajantes encontram-se andarilho, nômade, exilados, refugiados, migrante, veranista e, claro, o turista, entre outros.

A percepção do desejo por locais exóticos, singulares, que remetam a imaginação do outro a possíveis encontros com *valores perdidos*, explica em parte a ênfase das iniciativas de promoção do turismo, particularmente no caso da Bahia, em trabalhar com representações calcadas em componentes estereotípicos, nas suas estratégias de posicionamento de seu território como um destino diferenciado. Trabalhos realizados por Pedro Oliveira Santos (2004), Marcos Pereira e Tula Ornelas (2005) e Rodrigo Oliveira (2006) constataam esse padrão representacional nas ações da Bahiatursa nas suas estratégias de posicionamento da imagem do estado no turismo.

Os materiais promocionais elaborados pela agência de fomento ao turismo procuram divulgar e promover os destinos, utilizando os estereótipos como um meio de ressaltar aos olhos do curioso o que aquele destino tem de mais relevante, belo, atraente, sedutor e encantador, desempenhando o papel de formador de motivações e desejos, permitindo a construção da identidade turística do destino que está sendo promovido. (PEREIRA; ORNELAS, 2005: 11).

Acreditamos que a adoção de representações estereotípicas nas estratégias de comunicação para o turismo indica uma compreensão enviesada da natureza das representações de um lugar. A tendência nesses casos é a definição dos estereótipos⁴³ a partir da ideia de mercantilização das experiências, na configuração de uma imagem do produto/serviço desejada pelo consumidor, no caso o turista, em desconsideração às dinâmicas socioeconômicas e culturais de um território que contribuam para um compartilhamento mais amplo de uma representação do lugar. O pressuposto dessa mercantilização é agenciar tradições culturais e espirituais de uma comunidade e transformá-las em espetáculo para turistas. Isso tende a provocar no morador uma crise de significados em relação às suas tradições, acompanhada de um enfraquecimento dos seus vínculos com a comunidade (BURNS, 2002).

Para a cientista social portuguesa Maria Manuel Baptista (2004), uma vez constituída, toda representação estereotípica⁴⁴ pode levar as pessoas do lugar a

⁴³ A estereotipia é entendida aqui como um tipo específico de representação que nos remetem a categorizações rígidas e reducionistas de grupos sociais. O estereótipo constitui um sistema cognitivo e simbólico formado a partir de um conjunto de crenças, teorias e visões de um ou vários grupos sociais sobre um determinado objeto. A partir desse ângulo, pode refletir e ter origem em projetos, problemas e estratégias dos grupos sociais, voltados à constituição das identidades, em um ambiente de definição das posições sociais dos atores envolvidos no processo de demarcação de territórios.

⁴⁴ Vale ressaltar que a característica de rigidez própria do estereótipo não resulta necessariamente em uma percepção falsa da realidade. Mas a sua concepção se respalda em categorizações exageradas e simplificadoras dessa mesma realidade.

criar as circunstâncias que validem as previsões e explicações implicitamente às suas próprias representações da realidade. Referenciado-se em Billigmeier⁴⁵ (1990), Baptista aponta que uma das características da estereotipia é precisamente a procura invariável da sua confirmação empírica, “enviesando sistematicamente a *realidade* sobre a qual elabora o estereótipo, entendendo a experiência que a negue como uma mistificação” (BAPTISTA, 2004: 4).

No estudo em que fizeram sobre as representações da Bahia criadas a partir de 12 folders institucionais, elaborados pela Propeg para a Bahiatura e destinados à promoção de Salvador como destino turístico, Pereira e Ornelas (2005) encontraram um amplo conjunto de estereótipos, gravitando todos em torno de uma teia de significados relacionados à ideia de Bahia como uma “terra encantada”, “terra da felicidade” e “paraíso tropical”. Esses autores observam que os conteúdos desse material se sustentam no entendimento da construção de uma lógica narrativa encadeada por uma sucessão de representações estereotípicas. Assim, a felicidade não se instala em qualquer lugar.

Ela deve habitar o verdadeiro paraíso terrestre, um local onde a natureza deve ser generosa nos seus mínimos detalhes. E o paraíso deve ser exuberante, mas com um tipo de uma exuberância só encontrada nos trópicos, não em qualquer lugar dos trópicos, mas tão somente em um cenário tropical de praias tranquilas [...]. (PEREIRA; ORNELAS, 2005: 13-14).

E se a cultura local é o principal elemento das estratégias de divulgação do turismo baiano, o *povo*, naturalmente, é o ator principal, com o qual o turista supostamente não encontrará dificuldades em manter contato, tendo livre acesso às suas manifestações populares e as festas. Isso se expressa via “uma estratégia em que se procura maximizar a utilização da cultura como diferencial do produto turístico, tornando o turista um consumidor adicional de um produto cultural” (PEREIRA; ORNELAS, 2005: 15).

Ao tema da festa, naturalmente incluído no *cardápio* de atrativos do local, vinculam-se as ideias de povo “festeiro” e “alegre”; enquanto o caráter hospitaleiro sugere o baiano como “caloroso”, em contraste com outros territórios em competição. Há ainda a ideia de democracia racial com seu ideário de convivência

⁴⁵ Baptista se refere ao verbete Social Discrimination, de Billigmeier, que integra *The Encyclopedia of Human*

harmoniosa entre as raças, em meio ao qual aparece o “povo mestiço”, intimamente ligado à noção de cordialidade racial. A sensualidade⁴⁶ surge com fortes referências à miscigenação e negritude do povo baiano, e, neste campo, além, claro, do misticismo religioso e do estereótipo do baiano criativo⁴⁷.

Em um processo de difusão do turismo, que se caracteriza pelas interações entre os atores sociais locais e visitantes e a ênfase nos valores culturais do território, acreditamos que a apropriação das representações do lugar e de suas pessoas via estereótipos pode ser vista em uma ambiguidade negativa capaz de levar a distorção comunicacional, já que não apenas os visitantes tendem a desenvolver uma percepção estereotipada do povo visitado, como também os atores locais criam e mantêm estereótipos sobre os turistas. Como avalia Evans-Pritchard (1989), da mesma forma que os turistas são informados de como devem agir diante de costumes e práticas dos nativos, esses dispõem de um repertório de rotinas sobre as formas pelas quais podem abordar, negociar e interagir com os turistas.

Na medida em que estruturam mapas de condutas facilitadoras das relações entre atores locais e turistas, com a simplificação e interpretação organizada e relativamente simples das pautas comportamentais a serem adotadas durante os contatos, as representações sociais de lugares baseadas em estereótipos têm sido percebidas como vantajosas pelos envolvidos ao trazer benefícios em três esferas (PEREIRA; ORNELAS, 2005: 16):

- os agentes de venda de destinos turísticos contam com um quadro narrativo e argumentativo perfeitamente compreensível para a abordagem ao cliente;
- agentes receptivos dispõem de categorizações claras sobre as qualidades, atributos e idiosincrasias dos grupos de turistas que costumam receber, providenciando da melhor forma possível os arranjos necessários para uma estadia agradável;

Development and Education (1990), da Pergamon Press.

⁴⁶ Os autores do estudo, no material analisado, avalia que a sensualidade não remete mais a mulheres com biquínis sumários, já que tal imagem estaria associada à ideia de turismo sexual, fortemente combatido nas últimas décadas. Mas aborda uma sensualidade explicitada pelo jeito de vestir, pelo andar influenciado pelo ritmo das danças e pelo fluxo e refluxo das ladeiras, assim também pelo sorriso alegre e espontâneo.

⁴⁷ Estereótipo que se autorreforça na máxima de que “Baiano não nasce, estreia”.

- agentes promotores do destino (na maioria dos casos, o Estado) encontram mais facilidade, por um lado, para segmentar suas campanhas, através de estereótipos, selecionando os possíveis elementos atrativos para os seus clientes potenciais, e, por outro, como possibilidade de moldar a imagem dos atores locais, fazendo com que muitos passem a representar os estereótipos necessários à comercialização do destino turístico.

A adoção de representações estereotípicas nas estratégias de promoção de um lugar tem como objetivo, portanto, simplificar processos cognitivos e simbólicos, na valorização de destinos nos mercados consumidores, criando expectativas positivas e insinuando vantagens na opção por um lugar nos planos de viagem. Colocamos em questionamento a eficácia dessas simplificações, na proporção que tendem ampliar um quadro de imprecisões e certo afastamento da realidade cotidiana das pessoas do lugar. Acreditamos que, ao invés de superá-las, a oferta de uma imagem compensatória que alimenta fantasias e se distancia da realidade, resulta em uma estratégia que tende esconder as reais possibilidades da experiência do lugar e de convivência com a cultura e o povo local.

No estudo realizado por Brewer (1984), pode-se identificar que os nativos desenvolvem padrões diferenciados de estereotipia para as diversas categorias de turistas e de como tais representações interferem no sentido de gerar rotinas comportamentais que terminam por levar os turistas a se comportarem de forma mais estereotipada ainda. Em meio a esse quadro, supomos que, ao pautarem as relações entre nativos e turistas, os estereótipos acabam por minimizar a possibilidade de relações mais espontâneas, criando um ambiente de excessiva teatralidade de ambas às partes.

Do ponto de vista das pessoas do lugar, a construção e a disseminação de representações estereotípicas sobre seus supostos valores e atributos podem trazer como consequência, não apenas a promessa de emprego e renda, mas também a possibilidade de se forjar uma cultura do exibicionismo, que tende os distanciar das suas reais fontes de motivação cultural, assim também como aliená-las das suas próprias autorrepresentações, a partir da necessidade de pertencimento que os levem a adesão a uma representação hegemônica.

A articulação de um discurso identitário baiano em torno de um propósito fundamentalmente instrumental - o posicionamento da Bahia nos mercados de turismo nacional e internacional -, em maio a qual a cultura se transforma em um objeto meramente mercantil, não só tem levado os baianos à condição de especialistas em ser atração (MOURA, 2004), como tem permitido a ocultação de problemas como desigualdades socioeconômicas, étnicas e políticas. Pensamos que uma das formas de se garantir a adesão a tal projeto, que avança no sentido de reafirmar definições hierárquicas, são os espaços criados ocasionalmente para a inclusão marginal dos seus membros mais articulados, mesmo que simultaneamente se reafirme a exclusão da maioria não apoiada por uma organização social que garanta a interlocução de suas aspirações de cidadania.

No âmbito da resistência, o estranhamento com as relações estabelecidas a partir de tais representações pode provocar *atos de sabotagem* a um projeto que, por não se definir como coletivo, produz dissonâncias nas experiências sociais dos próprios sujeitos locais e também nos seus contatos com os visitantes. Talvez por isso a agressividade e a desatenção de nativos para turistas não sejam incomuns. Há ainda a possibilidade de reagir a uma lógica que se apropria de forma preponderantemente instrumental de seus valores com um comportamento em que o aspecto prevaLENcente nas trocas humanas com os turistas será o dinheiro, que daria um sentido prático à sua coisificação; a transformação do lugar e das pessoas em produto turístico.

4.2.3 A *baianidade* como forma de consenso fabricado

Os números apontam para o *sucesso inegável* do empreendimento do turismo na Bahia. De acordo com pesquisa realizada pela Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (Fipe), sob encomenda do governo do Estado, a receita turística da Bahia, em 2011, foi de R\$ 7 bilhões, contra R\$ 5 bilhões em 2009, o que representou um crescimento de 38%. O turismo é responsável por 5,7% do PIB baiano. No mesmo período, a Bahia recebeu mais turistas estrangeiros do que a soma de todos os estados do Nordeste. Foram 558 mil visitas em 2011, de um total

de 6,9 milhões⁴⁸ de visitantes. Salvador e Litoral Norte responderam por 42% do total desses turistas.

Os números são assim: suspeita-se de que falem por si só. Principalmente, se forem isolados de outros números e dos aspectos qualitativos da vida humana que os gestores teimam em negligenciar. Essa é a matéria-prima dos consensos fabricados: criar ausências para a afirmação de uma soberania. Mas, se ainda sim navegarmos por alguns outros números, veremos a possibilidade concreta de relativizarmos o sucesso do turismo em Salvador. Um exemplo disso seria o baixo impacto do sucesso do setor na minimização do quadro de exclusão que marca o cenário socioeconômico da cidade há décadas. Essa associação faz sentido se considerarmos que o turismo, do ponto de vista econômico, é saudado como um importante gerador de emprego e renda.

Ao longo de toda a década de 1990, período em que a Bahia assumiu a dianteira no país na profissionalização do setor, Salvador se apresentou como recordista entre as capitais brasileiras na taxa de desemprego, alcançando uma média, no período, de 25,7% da população economicamente ativa. Duas décadas depois, a cidade continua liderando o desemprego entre as principais capitais do país. Em maio de 2012, a taxa se encontrava em 17,6%⁴⁹, quando nas sete maiores regiões metropolitanas do país era de 10,6%⁵⁰. Como se não bastasse, apesar de possuir a sexta maior economia do país, o estado ocupa o 19º lugar entre os 27 entes da federação, com um IDH⁵¹ - Índice de Desenvolvimento Humano, de 0,780. O índice de Salvador é de 0,806, mas pode variar de 0,971, nas áreas mais ricas da cidade, até 0,650, nas localidades mais pobres, como no Subúrbio Ferroviário.

Se a atividade turística tem um baixo impacto positivo na reversão de um quadro histórico de desigualdades e exclusão social, qual o sentido político da apropriação mercantil da identidade local na difusão do turismo? As respostas possíveis não se atem apenas à economia. Entendemos que a *baianidade* tenha se afirmado também como um resultado das coreografias do poder hegemônico local,

⁴⁸ Este número se refere a brasileiros de outros estados e estrangeiros. Há ainda o fluxo de baianos em viagem pelo próprio estado que representou 5,3 milhões.

⁴⁹ As informações captadas pela Pesquisa de Emprego e Desemprego, realizada pela SEI em parceria com o Dieese, Seade e Setre, mostram a taxa de desemprego total da Região Metropolitana de Salvador.

⁵⁰ www.dieese.org.br.

tanto na construção do mito político de Antonio Carlos Magalhães como um homem profundamente ligado ao povo do lugar, assim também para substantivar uma coesão social que acomoda as eventuais dissonâncias de um ambiente marcado por extremas desigualdades sociais. Na década de 1970, sob a égide da ditadura militar, a memória nacional foi impregnada pelo slogan “Brasil, ame-o ou deixe-o”, que gravitava em torno de um consenso obrigatório. Vinte anos depois, o herdeiro baiano do coronelismo e da ditadura, Antonio Carlos Magalhães, adotou, em 1990, na sua campanha eleitoral para o governo do Estado da Bahia, o slogan “Orgulho de ser baiano”.

Foi esse mesmo discurso político que encampou, também na esfera econômica, a identidade local no sentido de dissimulação das práticas de coerção históricas do lugar em direção a um consenso em torno da ideia de que o poder público local estaria dirigido pelo povo e para o povo. A lealdade irracional à nacionalidade que estruturou sistemas fascistas ao longo da história humana é a base de um tipo de consciência social que vê na sua diversidade a ameaça da discordância.

Na aceitação consciente de um deslize metafórico, avaliamos que tal discurso tomou como eixo central o mesmo substrato de identificação e defesa de um território, que atuou na definição de um consenso capaz de levar milhões de jovens a guerras que roubaram suas vidas. A identidade territorial local foi acionada em torno de um projeto de convencimento do papel de todos na construção de um *mundo melhor* através do turismo, cujos benefícios políticos e econômicos ficaram nas mãos de poucos.

O que já era fato desde a década de 1970, quando se iniciaram as ações de consolidação do setor de turismo na Bahia, tornou-se direito adquirido na década de 1990, período de amplo consenso neoliberal no mundo e das ações de profissionalização do setor no território baiano. Em uma época de grave desemprego estrutural em todo o país, o governo do Estado acenou com uma promessa de resgate da autoestima dos baianos, associada a uma perspectiva de melhoria das condições de vida do povo local.

⁵¹ O IDH do Brasil em 2011 foi de 0,718 na escala. O IDH é adotado pelas Nações Unidas como referência da qualidade de vida e desenvolvimento sem se prender apenas em índices econômicos.

Esse quadro nos leva a reescrever e subverter o que disse o jornalista inglês George Monbiot, em seu livro *A Era do Consenso* (2004): a ideia de globalização da identidade baiana foi concebida e implementada por uma minoria que buscou aumentar a sua riqueza e o seu poder, criando a fantasia de uma coesão social que levou as pessoas oprimidas por elas a reconhecer como seu o que ilusoriamente as une⁵². As promessas não cumpridas trazem em si a possibilidade do descontentamento na forma de uma dívida interminável que não se liquida, e que pode ser tornar matéria-prima para a construção de um novo quadro político. Mas, ao ter alimentado e ampliando um ambiente social no qual os grupos sociais não se reconhecem em si, pode ter se consagrado na Bahia um padrão de alienação que desconstruiu possíveis formas de solidariedade local na solução dos seus problemas mais graves.

Aceitamos a possibilidade de que a identidade baiana possa ter sido resultado de um consenso espontâneo inicial, engendrado pelos jogos constituintes dos grupos sociais locais, mas que, a partir de sua apropriação pelo grupo político hegemônico que se estabeleceu à frente do Estado desde a década de 1970 até meados da primeira década deste século, se encaminhou na sua transformação em um consenso controlado na forma de um rascunho de nacionalismo populista. Com a *baianidade* em suas mãos, o grupo carlista pode dissimular a percepção das formas totalitárias do seu modo de atuação, ao destinar a outros sujeitos fora da política (os próprios grupos sociais locais) o trabalho de *construção espontânea* do consenso fabricado.

Assim, o Estado assumiu o papel de intérprete e gestor do consenso em torno de uma diversidade que se alimenta das desigualdades extremas das classes sociais locais, em uma Bahia, na qual a miséria está sob a áurea de que aqui ninguém “de fome não morre⁵³”. Mas há fomes de várias ordens, inclusive a de justiça social que, sob o manto sagrado da *baianidade*, é um tema marginal na vida local. Em um estado que possui, ao mesmo tempo, o sexto maior PIB e alguns dos piores indicadores sociais do país, a ausência do debate sobre o seu quadro de

⁵² O trecho original diz o seguinte: “A globalização corporativa e financeira, concebida e implementada por uma minoria que busca aumentar a sua riqueza e seu poder, está obrigando as pessoas oprimidas por elas a reconhecer o que as une” (18-19).

⁵³ Trecho da música *Eu vim da Bahia* (Gilberto Gil, 1964).

desigualdades sociais extremas é um dado que nos parece relevante para análise das formas de consenso construídas na Bahia e em Salvador.

A concepção essencialista de identidade como unidade estável, coesa, sem incongruências, nem no âmbito do indivíduo faz sentido, “por contrastar com os conceitos de inconsciente e de psiquismo dinâmico” (MARTINS; CARNEIRO, 2009: 610). As totalidades servem às limitações das formas de apreensão da realidade pelas forças empenhadas no seu controle. Isso não implica que tal constructo não faça sentido. Muito pelo contrário. Ele é um dado da realidade, consubstanciado pelas possibilidades de comunhão de uma miríade de temporalidades que coabitam o espaço humano, sempre múltiplo e dinâmico.

Por isso, pensamos que, negar a intersubjetividade na forma do que se convencionou chamar de identidade, na suspeita de sua fragmentação ou descentramento na contemporaneidade, é recusar a esse mesmo constructo o papel relevante que tem a desempenhar na emancipação dos grupos sociais. É a partir dos processos coletivos de identificação dos sujeitos com o seu lugar no mundo que podem ser definidos seus horizontes de ação para ampliação dos seus espaços de cidadania.

Mas vale ressaltar que vemos a identidade como um conceito analítico sobre o qual devem recair suspeitas por partes dos cientistas sociais sempre que ela se apresentar com a substância de integral harmonia ou como pregação estável das somas de identificações que nos conduzem pelo nosso lugar de existência. Aqui deixamos a nossa crítica às ciências sociais locais quando atuam na perspectiva de referendar nas suas análises da identidade a construção de consensos que abrigam ausências sociais produzidas pelas relações de poder, não contribuindo para desvelar realidades marcadas por subjugação e exclusão social.

Na dimensão de discurso externo, a identidade é a armadilha do poder. Na perspectiva interna, assume a posição potencialmente dialógica de ser a projeção do como se aspira ser reconhecido ou a introjeção de um desejo externo de controle. Como veremos mais à frente, a presença do mito da *baianidade* ao longo da história pressupõe ausências marcantes da realidade local, que contribuem para a tolerância às desigualdades, sob a tutela de laços sociais que se encontram na dimensão do

mito, não de um contexto marcado por diferenças excludentes, onde as desigualdades se contorcem para caber na noção de diversidade. Tal diversidade, aqui compreendida como negativa no espectro das suas desigualdades, é resultado da indiferença da sociedade local quanto às formas vigentes de gestão da exclusão social que atingem a maioria e à crescente violência que alcança a todos. No mundo social, as ausências são resultado do nosso silêncio, a maior expressão de violência; de um mutismo coletivo que contribui para sustentar as formas de perversão social. Suspeita-se que ainda se orgulhe dessa condição.

Sobre o orgulho de ser baiano, relativizaríamos o que observam os psicanalistas Francisco Martins e Henrique Carneiro sobre o narcisismo coletivo:

“Não há narcisismo coletivo, pois, a condição ou o evento narcisista não suporta um laço. O que há é uma crise do laço que lança o sujeito na busca desesperada por uma condição de suporte. A crise narcísica do sujeito é um indicador de que algo na ordem do Outro o despreza”. (MARTINS; CARNEIRO, 2009: 614).

Salvador nos parece um cenário privilegiado para expressões de narcisismo coletivo. O que nos insinua questionável é a qualidade dos laços criados gestados sob esse narcisismo. A ideia do baiano orgulhoso de si nos parece a de um narciso consentido pelo poder, que submerge no espelho que lhe foi oferecido, talvez por não suportar o desprezo do qual pressupõe ser vítima. É esse baiano *hospitaleiro, simpático, alegre, não racista, criativo, sensual* que, ao se propor desejado pelo *outro*, foi agenciado como mercadoria pelo setor de turismo local, e por ter se permitido estar nessa posição, tem negado a sua própria existência fragmentada; provavelmente por intuir que Narciso pode achar feio o que é o seu espelho.

E é sobre esse narciso consentido e as formas de invisibilização de sua fragmentação social que iremos tratar no próximo capítulo, quando abordaremos a diversidade local na condição de desigualdades sociais excludentes e na sua aceitação consensual. Na reflexão que se segue, não apontamos apenas para a relação dicotômica opressor-oprimido, mas para um jogo longo e contínuo de negociações engendradas ao longo da história da Bahia e de Salvador que apontam para a aceitação de ausências relevantes na constituição do discurso da *baianidade*, sinalizando assim para a possível construção de uma coesão à moda baiana.

5 SALVADOR: CIDADE DAS DESIGUALDADES⁵⁴

*Triste Bahia, o quão dessemelhante
Estás, e estou do nosso antigo estado!
Pobre te vejo a ti, tu a mi empenhado,
Rica te vi eu já, tu a mi abundante*

(Gregório de Mattos, À Cidade de Bahia, século XVII)

A ideia de Bahia singular e plural é uma metáfora que se respalda na especificidade das miscigenações culturais e raciais e na diversidade das tribos urbanas de sua principal cidade e capital, Salvador. Mas não é essa a realidade de todo grupo social, ou mesmo indivíduo? Elementos das diversidades e de semelhanças humanas se contrapõem ou justapõem sempre no espectro das ambiguidades. A Bahia de Juazeiro, município encravado no norte do Estado, é outro lugar com suas territorialidades próprias. O que é diferente de Barreiras, no Oeste, e de Ilhéus, no Sul da Bahia, com suas singularidades e pluralidades específicas. Assim, são os lugares e os territórios; assim são os seres humanos.

Essa ideia de Bahia que se propõe diversa e especial é valorizada, em nome do reforço a características existentes em Salvador - primeira capital do Brasil, e durante muitos anos chamada de Cidade da Bahia. Na sua ênfase, subjuga o debate sobre suas graves desigualdades, em nome de um “orgulho de ser baiano”, que contribui para dissimular a incompetência da sociedade local, em especial dos políticos e empresários baianos, em reverter o seu quadro histórico de coexistência entre pobreza e riquezas extremas. Assim, constrói-se um discurso em que o desigual se torna diverso, o que é exclusão social é amenizado pelas cores fortes de uma diversidade interna.

Com mais de 2,6 milhões de habitantes, Salvador é uma cidade cosmopolita com a maior parte dos problemas e virtudes de uma cidade grande. Os que a visitam destacam com frequência seu mal-estar com a miséria da população local. Há duas

⁵⁴ O título deste capítulo é uma homenagem ao sociólogo baiano Gey Espinheira, cuja contribuição é de grande relevância para a compreensão de Salvador e de seu povo. É o título de um artigo escrito por ele em 1999.

razões para essa supervisibilidade da pobreza na cidade: (i) Salvador cresceu topograficamente ao longo de sua história com ênfase na prestação de serviços informais, aproximando a pobreza da riqueza, que coexistem em muitos espaços circunvizinhos; (ii) seu espaço geográfico abriga um quadro de desigualdades extremas, capaz de conformar alguns poucos territórios com Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) semelhantes ao de países como Noruega e Suécia e um ampla maioria de territórios nos quais prevalece miséria similar a de países mais desiguais da África.

Vejamos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), reunidos no Atlas de Desenvolvimento Humano 1991-2000⁵⁵. A avaliação foi feita através do IDH⁵⁶, calculado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud). Quanto mais próximo de um, menor a desigualdade social⁵⁷. Enquanto no bairro Itaipara, região considerada nobre da cidade, o IDH alcança 0,971, igualando o índice da Noruega, líder há vários anos na pesquisa do Pnud, no bairro de Coutos, no Subúrbio Ferroviário, em uma localidade ironicamente chamada de Felicidade, o índice chega 0,659. Na Namíbia⁵⁸, o país com maior desigualdade social da África, o IDH é 0,743. Essa desigualdade, na sua forma mais aguda de exclusão social, desperdiça talentos, fragiliza a participação social e as instituições locais e tende a minar a coesão social.

A cidade possui hoje 4.172 habitantes por km², densidade superior à de Bombaim, segunda colocada. Para piorar, a urbe se transformou, por falta de política metropolitana, em dormitório e provedor das necessidades de 3,76 milhões de moradores da Grande Salvador. Seu déficit habitacional é de 100 mil habitações, das quais 80% são de famílias fora do mercado imobiliário (...). Para satisfazer aos 10% dos candidatos com renda superior a cinco salários mínimos, o novo PDDU⁵⁹ consentiu que o setor imobiliário devorasse as entranhas verdes da cidade, a orla e os bairros consolidados. (ORMINDO, 2011).

⁵⁵ Disponível em http://www.pnud.org.br/publicacoes/atlas_salvador/release_IDHM_geografico.pdf

⁵⁶ O IDH mede o acesso da população ao emprego, educação, saúde e habitação. Foi desenvolvido em 1990 pelos economistas Amartya Sen e Mahbub ul Hag e vem sendo usado desde 1993. O seu objetivo foi desviar o foco do desenvolvimento da economia e da contabilidade de renda nacional para políticas centradas em pessoas.

⁵⁷ A Bahia ocupa a 6ª posição do PIB do país, ou seja, é o sexto estado mais rico do Brasil. No entanto, é o 20º entre 27 antes da Federação, no que se refere ao IDH. À frente do PIB baiano estão os estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Paraná. A economia de Salvador representava, em 2009, 23,96% do PIB estadual (SEI, 2010).

⁵⁸ Segundo o coeficiente Gini, a Namíbia é o país de maior desigualdade socioeconômica do mundo. Ocupa a 124ª posição dentre os países pesquisados. O coeficiente foi criado em 1992 pelo estatístico, demógrafo, sociólogo e matemático italiano Corrado Gini, tornando-se um parâmetro internacional cujo objetivo é medir a desigualdade de distribuição de renda entre países.

⁵⁹ Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano.

Por ser o cenário privilegiado das desigualdades e de suas formas de exclusão, as sociedades não são o espelho de si mesmas nos seus discursos identitários. Uma forma de observarmos essa realidade é através dos processos de produção dos seus excluídos, que apontam para a construção contínua de singularidades dissonantes, que o poder hegemônico trata de enquadrá-las como anômalas ao seu padrão de coesão social, ou de capturá-las no ar de forma antropofágica e dotar seus movimentos de rebeldia de um caráter efêmero, por meio de sua inclusão marginal. Mas, mesmo sob as formas cidadinas de coerção, as novas realidades emergem em forma do inesperado ou do inapreensível. O poder de coesão não impede a emergência do poder de manifestação das formas incongruentes do real. Por isso, as cidades são o território das contingências (JEUDY, 2011).

Ao fugir dessa realidade, o poder público se mostra incapaz de lidar com a visão homogênea do território que cria para enquadrar suas formas de gestão. Ao invés de flunar pelas contingências e aprender sobre os lugares sob sua tutela, em uma espécie de subversão das limitações do real instituído que cabe à arte, os gestores públicos se tornam reféns das invisibilidades que criam nas suas ações. À realidade dissonante produzida, impõem-se os atos de coerção. A arte é uma categoria à parte. Mas tais singularidades criam o seu próprio efeito do real, negando de maneira causal os conceitos que lhe deram vida. Em um lugar marcado por desigualdades extremas, talvez nessas dissonâncias residam as aspirações cidadinas mais congruentes com o seu próprio futuro.

*Minha Bahia da alegria
Que pobreza sem graça
Aqui miséria é pirraça para dançar
Aqui miséria é pirraça*
(Daniela Mercury, Rap Repente, 1994)

A gestão do turismo pelas administrações estadual e municipal de Salvador, e seus aparatos antropológicos, sociológicos e arqueológicos, tentam nos impor a ideia de que os baianos são, hoje, uma representação ideal da raça humana; algo que se mantém em sua dignidade original ao longo do tempo, em um ambiente em que não há vida psíquica, só externalidades, nas quais o que se parece conosco é compreendido como a mesma coisa, sendo desnecessário algum certificado de

autenticidade: apenas um movimento de olhar no espelho fragmentado do narciso consentido.

As fotografias de Pierre Verger (2002) são provas concretas de um idealismo sexuado da dignidade baiana; o acidental selecionado como o real que subtrai as temporalidades mais amplas. Daí a sua atualidade, de um passado que ilumina o presente. Disso sobrevive a ideia de sincretismo; de recortes, de fragmentos de um quebra-cabeça no qual não há estranhezas, mas sim sua desorientação; uma aproximação incongruente de tempos que são, em essência, inatuais.

Nessa desorientação reside a capacidade de sobrevivência do poder. E é nessa memória que se substancia os projetos urbanos atuais. A incongruência está na atualidade das representações que se expõem como contínuas no tempo e no espaço. É nela que se estabelece a ordem percebida, a partir da qual “todos se tornam vítimas de uma fatalidade contra a qual não é possível se revoltar” (JUEDY, 2005: 57). Os fracassados são ora os negligenciados, ora as vítimas invisíveis da identidade baiana.

Aos artistas que se debruçam sobre a cidade, há sempre a garantia do *habeas corpus* de metáforas que traduzem as formas de apreensão sensível da realidade, por intermédio das quais se expressam possíveis utopias da vida cidadina. Ao gestor público caberá a eloquência inútil que, na ânsia de um enquadramento único do cenário e das pessoas sob sua gestão, acaba por focar na unidade onde há diversidade; na identidade onde há desigualdade; apoiando-se, eventualmente, no caso de um gestor letrado, em um suporte conceitual filho dileto da obsessão das ciências sociais pelas totalidades.

Tal conceito será capaz de imprimir uma ideia de *unidade orgânica* a partir de uma “homogeneidade misteriosa” (JUEDY, 2005: 94). Sob o poder encantatório de palavras como sustentabilidade, coesão social, identidade cultural, a administração pública desenha seus projetos de exclusão sem a preocupação dissimulatória das metáforas utópicas. Nesse território gerencial há, potencialmente, menos espaço para a poesia ou utopias, e mais para distopias. Isso explica porque, mesmo “(...) a gestão urbana que pretende ser prospectiva, protege-se sempre por trás de necessidades radicais que tornam incongruentes ou deslocadas visões

excessivamente poéticas da cidade” (JEUDY, 2005: 83). Para o governador ou o prefeito, restará como álibi as suas restrições orçamentárias, que lhe garantirão um espaço reduzido de crítica à sua falta de criatividade e compromisso.

O filósofo francês Henri-Pierre Jeudy (2005) observa que, nas pinturas da Idade Média, os burgos são vistos sempre da perspectiva externa, em uma soberania de ilha idílica que se ergue triunfante em meio à natureza. Deles vemos apenas um plano geral, a partir do qual seus habitantes contemplam não a cidade, mas o campo, em um esforço de representação que suprime a visão interna em sua diversidade e desigualdade. Assim como para os artistas medievais, para os gestores públicos e teóricos contemporâneos, o ideal é que a cidade fosse uma ilha, mas, na sua complexidade, ela se aproxima mais da imagem de arquipélago.

Essa perspectiva com frequência adotada pelo poder público reforça a ideia de que a adoção de um ponto de vista é sempre o ato de reconhecimento de uma cegueira. O ponto de vista prevalecente é o olhar do poder; é uma visão do conjunto que representa a perspectiva de sua soberania. Vista por um olhar externo de um viajante, na rapidez congruente à urgência do tempo produtivo, o lugar revela a memória que os roteiros de sentido previamente estabelecidos permitem aos visitantes tatear - e mesmo aos seus habitantes apressados. Resta ainda a possibilidade de estranhamento com as razões locais, que para grande parte dos seus parecem naturais. Para os cidadãos integrados ao desejo pleno de pertencimento, tais roteiros podem fazer sentido. Mas para os excluídos, os lugares e sua própria territorialidade tendem a ser configuradas como dissonantes.

A configuração monumental da cidade não oculta contudo a estranha labilidade cotidiana dos modos de apreensão de sua 'densidade própria', uma vez que as imagens tornadas mais estereotipadas por suas funções simbólicas permanecem sempre suscetíveis de serem desviadas de seu poder referencial. (JEUDY, 2005: 90).

Nenhuma grande cidade possui uma totalidade orgânica. A ideia de centro e periferia insinua uma organicidade que é fragmentada pelas suas razões excludentes. A maioria das cidades modernas sequer possui um centro. Por isso, a suspeita de existência de um Centro Histórico nos remete a um lugar do passado que anuncia lentamente o presente, como se houvesse uma história da vida local contínua a ser contada. Mas essa continuidade é fraturada pela supressão possível

dos elementos que apontam para as contradições do discurso hegemônico. A incongruência é dissimulada pelas ausências. Mas tais ausências falam por si mesmas, para além das formas de invisibilizações que a estruturas consensuais do lugar aceitam como tal.

Instalada em 1970, no Centro Histórico de Salvador, na Cidade Baixa, a escultura Fonte da Rampa do Mercado, do artista baiano Mário Cravo, suscitou na época uma inquietação que apelava para a transgressão de fronteiras mentais dos habitantes da cidade. Alguns capitularam diante do caráter alegórico da obra e apelavam para o sarcasmo escrachado, típico de muitos soteropolitanos, dando-lhe o título de “Os ovos do elefante”. Outros poucos a interpretavam como uma balança improvável entre o superior e o inferior, a alta e a baixa esfera, a cidade alta e a cidade baixa, onde a alta triunfa em direção ao ar mas dependente da sustentação da baixa, prisioneira do elemento terra-água.

Hoje, para os moradores da cidade, a escultura apenas compõe a paisagem. A exposição continua de uma obra constrói para os passantes uma espécie de cegueira que permite a integração do singular ao seu entorno, mesmo que ela tenha buscado inicialmente uma ruptura de sentidos. A obra que se propôs colocar em movimento uma reflexão sobre a cidade foi enquadrada no “travelling do olhar morto” (JEUDY, 2005: 120), assim como o jogo contínuo das dissimulações hierárquicas da cidade.

Das inquietações urbanas, há sempre a suspeita de sua acomodação no tempo e espaço. Mas suas disrupturas se reconfiguram em outros espaços, tempos e formas, eventualmente contra a égide das expressões de dominação local. Décadas depois, em outro lugar oposto da cidade, no novo ciclo de crescimento urbano da classe média alta local, estabeleceu-se o desentendimento entre os principais nomes do movimento Tropicalista e da construtora baiana Odebrecht, em 2012, a partir da apropriação de nomes de obras desses autores, em uma inflexão do debate sobre a expansão urbana da cidade, na sua configuração de desigualdades cidadinas. O compositor e cantor Caetano Veloso assumiu publicamente o seu incômodo com o projeto de um condomínio de prédios que avança contra um dos últimos espaços verdes da cidade e que, sem consulta prévia, se propôs a homenagear os artistas baianos.

Em breve, poucos lembrarão do embate. Mas haverá, no médio e longo prazos, a possibilidade de se identificar as contradições de uma intenção de homenagem que está em frontal contradição com a visão de mundo dos homenageados. Para algum *desatento*, que se desgarre dos roteiros de sentido previamente estabelecidos pela gestão e pelos empresários locais - aquele capaz de ver aquilo que não se vê cotidianamente -, restará a possibilidade de topar com um dos vestígios que apontam para suas razões originais.

5.1 EXCLUSÃO SOCIAL E SEUS SENTIDOS SILENCIADOS

Se a desigualdade é intrínseca a qualquer sociedade, a partir da constatação de diferentes capacidades de articulação e acumulação de recursos, a exclusão social é resultante da intensificação e agravamento das desigualdades, fato inerente à produção capitalista dessas. As formas de exclusão são perceptíveis nas fronteiras opostas entre aqueles que têm condição de se servir de um amplo arsenal de recursos (econômicos, culturais e sociais) para realizar sua plena participação social e aqueles que, pela ausência de acesso a esses recursos, estão incapacitados de fazê-lo. A noção de exclusão social ultrapassa, então, a de desigualdade. A exclusão resulta no impedimento ao acesso mínimo aos benefícios que definem um membro pleno de uma sociedade (RODRIGUES ET AL, 1998).

Tem havido um crescente mal estar com a expressão exclusão, em grande parte por uma suposta imprecisão conceitual ao lidar com a complexidade e contraditoriedade do fenômeno, cuja multidimensionalidade exigiria uma abordagem que superasse a exclusividade do olhar sobre a dimensão econômica, para abraçar a esfera simbólica, em uma visão mais ampla da diversidade humana. Mas, ao mesmo tempo, não desconsideramos aqui a prevalência das relações capitalistas na sociedade atual, e sua influência em várias esferas da vida.

Entendemos que a persistência de um quadro de extremas desigualdades tende a múltiplas rupturas na coesão social, o que levaria a dualismos identitários a partir da fragmentação social. Se, por um lado, as assimetrias de poder internalizadas podem se constituir em instrumento de materialização psicossocial da inferioridade, por outro, os apelos identitários hegemônicos podem ser vistos como inúteis, a partir da não identificação das suas razões operacionais com os usos dos que deles estão excluídos, estabelecendo-se um déficit de coesão social. Assim, a

exclusão social nos remete à ideia de fratura no tecido social, sugerindo uma quebra na sua unidade, que coloca em risco a estabilidade da sociedade.

Sendo isso um fato, como podemos pensar em totalidades identitárias na aceitação coletiva da produção contínua de exclusões sociais? Como, em Salvador, parte considerável dos referenciais identitários são substratos simbólicos das classes sociais menos favorecidas, encontramos neles um possível contrassenso entre as noções de identidade e coesão social. Pensamos na possibilidade de que tal condição só seria possível se as formas de produção dessa totalidade forem voltadas à alienação dos excluídos, por intermédio de processos de inclusão marginal simbólica dos seus sujeitos mais articulados. Inclui-se tais referenciais em um substrato identitário em troca de uma negociação de baixo custo para as elites.

As dissonâncias emergentes são dissociadas das reivindicações identitárias de resistência dos grupos menos favorecidos, através da sua incorporação parcial a uma identidade legitimadora. A partir dessa estratégia, sugere-se um respeito à vontade comum na objetivação da coesão social. Aos demais, torna-se aceitável as formas de distúrbios mentais individuais; e para os distúrbios sociais desarticulados, vale-se ou da sua invisibilização e/ou da coerção violenta, muitas vezes consensual. Em um ambiente de predomínio longo do grupo dominante nas estruturas de domínio local, das quais os grupos subalternos encontram-se historicamente alijados, a aceitação social das desigualdades extremas pode ser entendida como resultado de um longo processo de distribuição assimétrica do poder, responsável pela naturalização das exclusões, ao ponto dos excluídos começarem a se perceber a partir da perspectiva dominante.

Em tal ambiente, através da reconfiguração de uma noção que incluiu os grupos subalternos parcialmente em uma totalidade simbólica da sociedade, a partir da sua aparente incorporação à esfera pública protegida da luta de classes, seria possível manter simultaneamente alguma margem de adesão ao projeto hegemônico e, ao mesmo tempo, a baixa coesão interna das subidentidades, não garantindo a esses grupos uma ação coordenada capaz de reverter o seu quadro social. O poder hegemônico sobreviveria a partir da sua capacidade de criar uma ideia de consenso em torno da possibilidade de um pertencimento que se pressupõe inclusivo. Em tal quadro, seria possível a subversão do ideal da democracia de

“divergência consensual de opiniões” (MARTUCCELLI, 1996: 19), criando-se um supersujeito autoritário. O psicanalista francês Christophe Dejours acredita que

A exclusão e a adversidade infligidas a outrem em nossas sociedades, sem mobilização política contra a injustiça, derivam de uma dissociação estabelecida entre adversidade e injustiça, sob o efeito da banalização do mal no exercício de atos civis comuns por parte dos que não são vítimas da exclusão (ou não são ainda) e que contribuem para excluir parcelas cada vez maiores da população, agravando-lhes a adversidade. (DEJOURS, 2006: 21).

Toda lógica identitária possui um apelo à coesão, com graus relativos de privilégios e sacrifícios garantidos aos seus membros constitutivos. Os grupos sociais menos favorecidos são convidados a um consentimento das formas de sua exclusão, através do que Dejours (2006: 14) chama de “motivações subjetivas da dominação”. Em Salvador, tais sacrifícios têm sido difundidos abertamente por normas orientadoras da regulação social, que ganharam reforço substantivo nas últimas décadas em direção a lhes definir o status de leis naturais. Questionamos aqui se tal modelo de silêncio social sobre as injustiças tem garantido que as eventuais utopias sociais locais venham hoje sendo forjadas de dentro ou facilmente apropriada pelo sistema. Ao mesmo tempo, os dados crescentes da violência parecem romper com esse silêncio.

Acreditamos que tais processos se alimentariam, em parte, da incapacidade analítica dos que têm se debruçado sobre o tema. A grande maioria dos textos que aborda a identidade baiana desconsidera o papel relevante das desigualdades sociais como eventual obstáculo ao amplo compartilhamento de representações sociais que garantam aos baianos de Salvador seus processos de identificação com seu lugar de existência no mundo.

Há uma flagrante despreocupação com o fato de que os mesmos agentes que operam as injustiças sociais acenam com a promessa utópica de uma identidade unificadora, para que todos contribuam com o sucesso de um empreendimento social excludente. Essa desconsideração nos parece grave, na medida em que se naturaliza as exclusões na suposição de que todos compartilham do mesmo horizonte de ação, do mesmo campo simbólico. Tal postura não tem contribuído para construção de ideias capazes de sustentar projetos de emancipação que ajudem a controlar ou subverter o quadro local.

O fracasso tem sido, ao longo da história humana, a medida social para os excluídos, a partir da qual os danos psíquicos são reputados à incapacidade dos indivíduos de se adequar à normalidade (em razão de uma suposta sensibilidade exacerbada) definida por um modelo excludente. Só nas últimas décadas a subjetividade humana passou a ser considerada um dado relevante para a saúde mental das pessoas. Em uma sociedade, como a baiana, em que mesmo a classe média, até recentemente, identificava como “coisa de maluco” a recorrência ao psicólogo ou psiquiatra, a subjetividade das pessoas era entendida como acessório dispensável. Tal quadro pode impor rupturas entre sofrimento e solidariedade.

(...) para muitos cidadãos, há aqui uma clivagem entre sofrimento e injustiça. Essa clivagem é grave. Para os que nela incorrem, o sofrimento é uma adversidade, é claro, mas essa adversidade não reclama necessariamente reação política. Pode justificar compaixão, piedade ou caridade. Não provoca necessariamente indignação, cólera ou apelo à ação coletiva. O sofrimento somente suscita um movimento de solidariedade e de protesto quando se estabelece uma associação entre a percepção do sofrimento alheio e a convicção de que esse sofrimento resulta de uma injustiça. Evidentemente, quando não se percebe o sofrimento alheio, não se levanta a questão da mobilização numa ação política, tampouco a questão da justiça e injustiça. (DEJOURS, 2006: 19).

A não consideração do sofrimento resultaria e, simultaneamente, seria resultado da ignorância das suas causas, garantindo, portanto, a inviabilidade da crítica aos seus processos constitutivos e a não construção de suportes simbólicos e conceituais à ação social. Além do absoluto descaso com o sofrimento, há ainda a vergonha em admiti-lo. A negação ou rejeição do sofrimento é a sua não-memorização e percepção. É a perda da consciência de si e do outro, o esgarçamento do laço social.

Essa negação implica a submissão de si mesmo a uma ordem externa, sem responsabilizações. Esse processo contribui para a desqualificação do “discurso sobre o sofrimento e logo para a (ampliação da) tolerância ao sofrimento subjetivo” (DEJOURS, 2006: 39). Mas a subjetividade, mesmo carregada pelas patologias do descuido com suas formas de expressão, emerge rascunhando roteiros de sublevação não racionalizados.

A organização social da tolerância ao sofrimento, à adversidade, pode, em parte, resultar da política das mesmas organizações que operam a crítica ao sistema e, simultaneamente, passam a admitir com valor central os elementos que

naturalizam uma ordem externa aos seus cotidianos. Em uma sociedade - cujas bases constitutivas estão fincadas em grande parte na escravidão, inicialmente de indígenas e em seguida de negros, até o século XIX, substituída por um coronelismo renitente até o início dos anos 2000 -, em que a miséria foi alçada a condição de inevitabilidade dos fenômenos naturais, nos parece claro que os mecanismos locais de regulação se sobrepuseram aos projetos de emancipação social. É possível supormos que em tal ambiente as relações sociais tenham se estabelecido, em muitos casos, entre negociações e sabotagens, em direção a um grau de coesão que acomoda as perversões sociais.

No período colonial, a presença de escalas hierárquicas mais baixas, como os escravos, sinalizava para os estratos imediatamente acima que a sua sorte poderia ser pior, possivelmente impondo um conformismo constituído de estratégias defensivas que tendem a contribuir para tornar aceitável aquilo que não deveria sê-lo, assumindo um papel relevante na naturalização das “motivações subjetivas da dominação”. Como sugere Dejours (2006), tais armadilhas constituídas na luta defensiva contra o sofrimento, quase sempre solitário, nos insensibilizam contra aquilo que faz sofrer, tornando tolerável o sofrimento ético, permitindo-nos, ao mesmo tempo, cometer atos que condenamos moralmente. A partir de certo nível de sofrimento, institucionalizado e por isso naturalizado, um quadro histórico de miséria grave pode não mais unir, mas destruir a solidariedade.

Com grande frequência, a terminologia usada para fenômenos da natureza é adotada para nos referimos à *inevitabilidade* de processos socioeconômicos – assim, vivemos eventualmente uma “tempestade financeira” ou submergimos a uma “tsunami econômica”. A linguagem economicista traz, em sua gênese, a pretensão de naturalizar os fenômenos sociais e garantir a resignação diante dos danos provocados, sobre os quais não poderíamos exercer nenhuma influência. Como todos sabem, os seguros não cobrem os danos provocados por intempéries naturais.

A ideia de uma identidade baiana como se encontra hoje se estabeleceu a partir da produção de discursos identitários que passaram a ocupar o espaço vago deixado pelo silêncio dos *desiguais*, mutismo esse constituído por estratégias de dominação desenhadas durante séculos seguidos. E assim foi que, em sendo

evidente que não seria possível invisibilizar as desigualdades sociais e suas formas de exclusão, os recursos de dominação se valem de um quadro que já está posto: o silêncio dos perplexos.

É assim que os falsários podem resistir às críticas: as evidências discursivas nas quais uma análise crítica poderia se apoiar foram silenciadas ao longo de muitos anos. Não há discurso dissonante no qual se sustentar porque a distorção comunicacional sistêmica atua em direção à “racionalização da mentira” (DEJOURS, 2006: 71). Na ideia publicitária de que a Bahia rima como alegria, há pouco espaço para a expressão pública do sofrimento. Apenas para a festa. Possivelmente, serão estabelecidas a indisponibilidade e a intolerância com o próprio sofrimento e o alheio.

Nesse enquadramento, consideramos aqui colaborativos à distorção comunicacional não apenas os suportes simbólicos incrustados ao discurso identitário hegemônico, como todos os mecanismos sociais instituídos com o propósito (ou não) de desconfigurar as possibilidades de ação coletiva. Ou seja, não apenas o que tem sido instituído como sistema diretivo, de comando, mas também as banalizações do desrespeito ao outro, admitidas ou reivindicadas, na medida em que todos podem se tornar, em algum grau, colaboradores da distorção. Tais ações aqui são entendidas como uma permissividade às expressões de subversão da harmonia social. Esse quadro garante que a não articulação da crítica ao sistema sustente as suas formas de distribuição desigual de suas riquezas.

Em um país, estado ou cidade em desenvolvimento, uma economia que não cresce substantivamente reduz sua capacidade de minimizar as desigualdades socioeconômicas e mantém, provavelmente por isso, porene uma cultura da exclusão responsável por jogos competitivos internos capazes de mobilizar pessoas bem intencionadas para participar de suas estratégias de distorção comunicacional. Tal quadro de ameaça contínua às posições sociais pode configurar na população em geral uma espécie de oportunismo defensivo, permitindo a subversão da razão ética. Nela, mesmo os que vivem em situação de miserabilidade podem se tornar miseráveis de alma.

5.2 COESÃO E DISRUPTURA NA CIDADE

Uma identidade social que não incorpora os elementos de suas alteridades internas, de sua diversidade e desigualdade interior, cria uma visão de mundo a partir de pontos cegos introjetados e, por isso, não percebidos. Mas a cidade, no cruzamento das suas territorialidades, é a condição implícita de suas manifestações disruptivas (JEUDY, 2005). A ideia de uma coesão que torne os diversos grupos sociais cativos aos interesses hegemônicos e que, para isso, constrói para si um conceito petrificado (como uma identidade essencializada), pode imobilizar temporariamente a aventura do pensamento, mas não impede, por muito tempo, os seus deslizamentos metafóricos. Os olhares atentos buscam, a cada momento, o surgimento da audácia das autoinvenções que serão vistas como a invenção do futuro ou formas descabidas de expressão pelo desprezo reacionário (JEUDY, 2005).

Como observa Jeudy (2005: 99), na cidade genérica, “à dissolução das distinções pelo triunfo da similaridade, a estética urbana parece corresponder corretamente à necessidade de segurança mental que permite a crença compreensível de uma certa unidade da cidade”. Em Salvador, a grande proximidade entre a riqueza e a miséria - já que os bairros mais antigos das classes média e alta possuem sua favela de estimação, ou vice-versa - contribuiu ao longo de sua história para a criação de elos simbólicos entre os espaços diferenciados, sugerindo certa unidade territorial, cuja imagem metafórica está ancorada em um passado territorial delimitado entre a casagrande e a senzala.

Tais proximidades nos sugerem que não se pode pensar na identidade local com uma coerência resultante da solução de suas próprias contradições, que têm sido continuamente vivificadas e metamorfoseadas pelo desenvolvimento do capitalismo na cidade. Essa constatação nos permite especularmos em que medida as tentativas de invisibilização de tais contradições em torno da ideia de unidade, de identidade, podem construir um ponto cego de visão que não permita aos grupos sociais de uma localidade a percepção de suas eventuais diferenças/desigualdades.

Acreditamos que, mesmo uma gestão urbana obsessiva pela organização do espaço não elimina o cruzamento ou entrecruques das temporalidades cidadinas.

Nas cidades, as intervenções no espaço são visíveis, mas o tempo é soberano; é sempre o espaço da subversão - distinto pela sua natureza eminentemente subjetiva. “Organizar sua divisão (a das temporalidades) como condição essencial às representações da cidade conduz apenas a multiplicar as chances de suas disrupção fragmentar. (...) Não é possível fazer a representação do tempo, a não ser em nossas ilusões” (JEUDY, 2005: 108).

Na cidade, a sua identidade surge como a glorificação de uma incerteza supostamente gerenciada. O pensamento disruptivo é, eventualmente, adicionado quando uma identidade de resistência traz, na sua gênese, certo desejo de ser ouvida pela identidade hegemônica (legitimadora). As estratégias de negociação e conflito locais engendradas ao longo do tempo garantem as formas de inclusão ou exclusão do que emerge inicialmente como contraditório. Mas tais possibilidades não negam a existência de rupturas possíveis com seus modos de invisibilização, a partir de incertezas que não são domesticadas.

Tal memória seletiva que exclui a gravidade das exclusões sociais e o sofrimento nos parece fruto de um equilíbrio social a um altíssimo custo, sobre o qual falaremos mais à frente. Por isso concordamos com Henri-Pierre Jeudy (2005: 31), quando ele diz que “toda imagem mnésica se vê, desse modo, na armadilha de um cenário patrimonial que lhe impõe o sentido de sua manifestação. Resta-lhe apenas o segredo”. Aguarda-se o momento do homem baiano se olhar no espelho de suas origens, sem ver como exótico aquilo que lhe é familiar demais; sem contemplar a representação de sua imortalidade morta.

As costuras no tecido social interno que invisibilizam as exclusões em nome de uma pretensa coesão - e amalgamam a ideia de totalidade que dissimula suas desigualdades internas em direção a uma noção de uma unidade -, tem em Salvador um caso exemplar de disrupção simbólica. As batalhas para a independência da Bahia⁶⁰, que tem no dia 2 de julho de 1823 seu ápice, foram travadas nas ruas por brancos, quase brancos, quase negros e negrosos contra a hegemonia portuguesa,

⁶⁰ Enquanto a independência do Brasil se deu no dia 7 de setembro de 1822, a independência da Bahia ocorreu em 2 de julho de 1823. A Bahia era Brasil em termos, como observou o historiador Cid Teixeira (2008). Ele avalia que enquanto o Sul representava o Brasil político, de baixo interesse tributário para Portugal, o então chamado norte do país, simbolizado pela Bahia e Pernambuco, dois centros de produção açucareira, representava o Brasil produtor, que os lusitanos se mobilizaram para manter sob seu domínio. Enquanto o 7 de setembro ocorre em brigas, o 2 de julho é resultado da mobilização de forças populares nas ruas - brancos, negros e mestiços.

em uma disputa sangrenta e longa. Como observa Costa Lima (2007), ao citar carta a José Bonifácio, do General Labatut: "Nenhum filho de dono de engenho se alistou para lutar". No hino da independência da Bahia, proclama-se a soberania do povo local.

*Nunca mais o despotismo regerá nossas ações
Com tiranos não combinam brasileiros corações.)*
(Hino do Dois de Julho, Ladislau dos Santos Titara, 1923)

Mas tal disruptura inicial foi transformada em alegoria carnavalesca, na qual o homem branco local, supostamente semelhante ao invasor português, não poderia assumir o protagonismo simbólico do caráter revolucionário do movimento, nem aceitaria que o negro, com sua maioria evidente entre libertos e escravos, e assustadora por isso, assumisse tal papel. O grupo étnico que passou a representar o movimento foi o caboclo, que virou símbolo da independência da Bahia. Em razão do extermínio sistemático do seu ancestral índio, o quase-branco-quase-índio se tornou diluído no compósito da chamada *baianidade*. Com o tempo, o *outro excluído* presente no front, mais notório pela ideia de miscigenação predominante e, portanto, pelo seu número significativo na população local, reclamou por seu espaço como agente de uma liberdade cativa: os negros e seus mestiços, que assumiram, a partir da década de 1980, o protagonismo simbólico na identidade baiana.

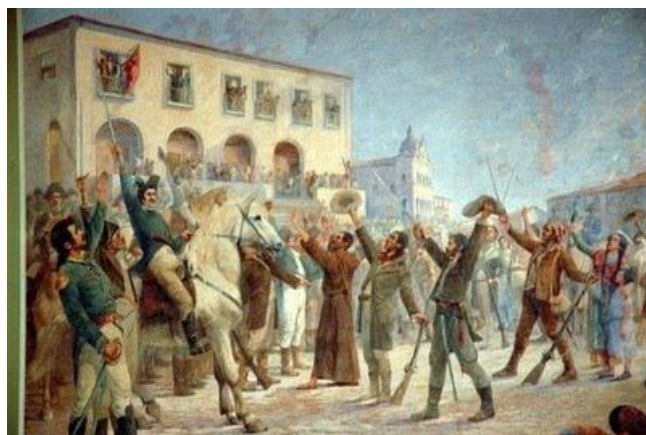


FIGURA 1 - A *Batalha de Pirajá*, quadro pintado por Prisciliano Silva, em 1930

Mas isso não tem animado a reversão de um quadro de exclusão social da maior parcela de negros e quase-negros de Salvador do mercado de trabalho local. Em razão da definição de cor não ser tão rígida em Salvador, assumindo frequentemente o caráter de *cor social* (PINHO, 2003), a noção de raça que vem sendo adotada nos estudos locais não é uma definição apriorística, mas construída no seu contexto. Vejamos o que dizem sobre os números os negros de Salvador. Ao

se debruçar sobre o tema classes sociais e raça em Salvador, o sociólogo baiano Osmundo Pinho observa que

A eficácia simbólica da racialização parece só ser possível no contexto baiano pela dissimulação de seu caráter produtor da exclusão, porque esse princípio (de exclusão) está substituído pelo pseudoconceito da mestiçagem. Assim, é possível um racismo sem sujeito (os racistas) e sem objeto (os negros), porque a indiferenciação habita o coração da vida social. (PINHO, 2003:187).

Pinho correlaciona os dados obtidos pelo sociólogo norte-americano Donald Pierson, na década de 1930, no mercado de trabalho de Salvador, com os dados atuais para mostrar que as *profissões negras* ou *trabalho de preto* até hoje, em Salvador, são ocupações que vieram do século XIX com a mesma associação. A mística da mestiçagem teria elegido a figura do pardo como “o colchão amortecedor na estrutura social das divisões entre brancos e negros, impedindo que estas se revelassem como diferenças de classe” (PINHO, 2003: 175). Tal engenharia social local apontaria para o fato de que ...

Assim, afrodescendentes, racializados sob todos os aspectos, habitantes de um mundo racial coagulado por categorias insistentemente raciais ou pseudo-raciais, não podem fazer para si uma identidade política autônoma e de massas, assim como não podem jamais esquecer seu lugar racial na estrutura social, justamente porque ocupam na estrutura das classes um lugar, ao mesmo tempo material e simbólico, aprisionado pela indiferenciação, subsistindo por mais de um século nas franjas da estrutura ocupacional e coagidos, ainda que às vezes docemente, pela retórica da miscigenação, que nunca impediu a vigência das práticas raciais, retóricas e pragmáticas, mas não por isso menos eficazes em produzir seus resultados, na sua anulação política, subalternização cultural e a expropriação econômica. (PINHO, 2003: 188).

Na pesquisa *A situação dos negros no mercado de trabalho da Região Metropolitana de Salvador*, promovida pela Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI) e o Departamento Intersindical de Estudos Socioeconômicos (Dieese) da Bahia, mostra que, a despeito do rendimento médio na Região Metropolitana de Salvador (RMS) ser pequeno para qualquer grupo ocupacional analisado, para a população negra isto é mais evidente. Em 2007, seu rendimento médio por hora trabalhada correspondeu a pouco mais de 50% do rendimento do ocupado não negro (TABELA 1).

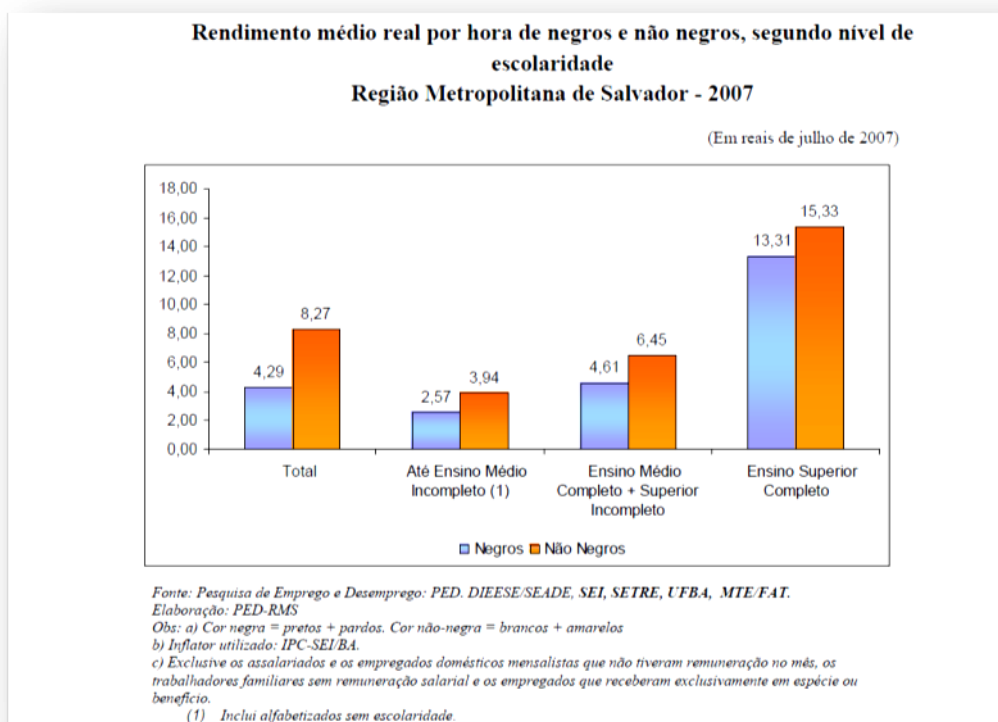
TABELA 1⁶¹

Evolução do rendimento médio real por hora por cor ou raça e sexo
Região Metropolitana de Salvador – 1998/2007
(em R\$ de julho de 2008)

Períodos	Total	Cor e Sexo						Negra / Não Negra (%)
		Negra			Não-negra			
		Total	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens	
1998	5,36	4,41	3,52	5,18	9,48	7,90	11,09	46,5
1999	5,09	4,19	3,50	4,78	8,94	7,76	9,81	46,9
2000	4,96	4,16	3,39	4,72	9,71	8,55	10,78	42,8
2001	5,00	4,36	3,68	4,89	9,48	8,15	10,57	46,0
2002	4,97	4,25	3,55	4,75	9,01	8,01	9,96	47,2
2003	4,46	3,84	3,30	4,27	8,33	7,42	9,09	46,2
2004	4,57	4,01	3,48	4,41	8,25	7,39	9,07	48,6
2005	4,49	3,91	3,32	4,43	8,17	7,30	9,10	47,8
2006	4,60	4,07	3,53	4,48	7,86	7,27	8,45	51,8
2007	4,79	4,29	3,83	4,62	8,27	7,56	8,84	51,8

*Fonte: Pesquisa de Emprego e Desemprego: PED. DIEESE/SEADE, SEI, SETRE, UFBA, MTE/FAT.
Elaboração: PED-RMS
Obs: a) Cor negra = pretos + pardos. Cor não-negra = brancos + amarelos
b) Inflator utilizado: IPC-SEI/BA.
c) Excluídos os assalariados e os empregados domésticos mensalistas que não tiveram remuneração no mês, os trabalhadores familiares sem remuneração salarial e os empregados que receberam exclusivamente em espécie ou benefício.*

Mesmo quando é introduzida a variável escolaridade, elemento de grande importância na qualidade da inserção ocupacional com impacto nos rendimentos, vemos que a diferença de salários entre negros e não negros se mantém quando encontramos situações de formação escolar semelhante (Gráfico a seguir⁶²).



⁶¹ Tabela obtida de SEI-DIEESE (2003), página 6.

⁶² Gráfico obtido de SEI-DIEESE (2003), página 8.

Como observa o sociólogo Milton Moura (2001), há uma forte tendência na cultura local de transformar suas arestas em curvas. E, por isso, especulamos se as engenharias sociais de uma memória seletiva, que acomoda a exclusão a partir de suas *formas invisibilizadas*, ou não, foi construída ao longo de quase três séculos e meio, período em que durou oficialmente a escravidão no país, a partir de jogos sociais engendrados pelas negociações e conflitos entre senhores e escravos e mantida até os dias atuais por uma desigualdade sustentada pelo tom predominante paternalista que caracteriza a política local ao longo de todo o século XX e início deste século. Tal suposição se apoia nas percepções de Agnes Mariano (2009) e João José Reis (2008). Mariano observa que dentro do candomblé, principal instituição dos escravos responsável pela preservação da cultura negra, seja nas práticas religiosas, musicais e culinárias, o silêncio sobre as perseguições religiosas no passado é uma tônica nos terreiros:

O discurso da baianidade não reserva muito espaço para problemas e lamúrias. Um exemplo claro disso é tentar conversar com pessoas do candomblé sobre as perseguições e violências já infringidas aos seus templos. A maioria delas, principalmente as mais antigas, afirmarão que não é "bom" conversar sobre essas coisas. Elas preferem olhar para o futuro, sonhar com o progresso. (MARIANO, 2009: 182).

Tais estratégias garantiram a aceitação e incorporação dos elementos do candomblé na cultura local, com o reforço, a partir da década de 1930, do sucesso de obras como *Jubiabá*, de Jorge Amado, até os dias atuais, passando por 1975, quando os terreiros deixaram de ser obrigados a pedir licença à polícia para *bater tambores*⁶³. Mas não ajudaram substantivamente a percepção das exclusões sociais aos quais estão submetidos os negros de Salvador.

No livro *Domingos Sodré – Um sacerdote africano*, João José Reis (2008) conta a história de um ex-escravo de um engenho de açúcar no Recôncavo baiano, alforriado em 1836, que ganhou fama como adivinho e feiticeiro. Era consultado por negros e brancos, inclusive para fazer trabalhos para "amansar" tanto senhores quanto escravos. Assim como em outras obras, o historiador apresenta formas de negociação entre negros e brancos que, ainda que não suavizasse a exploração de um modo geral, garantia alguns ganhos - mais individuais do que coletivos - para os explorados.

Como observa João José Reis, Domingos Sodré conseguiu libertar-se de um senhor poderoso, virou ele próprio senhor de escravos e conseguiu circular com desembaraço no meio dos brancos, e com muita autoridade no meio dos negros. Mas a maioria dos africanos importados morria escravizada, e grande parte dos que se libertavam vivia na pobreza. A propensão para a festa e o não espaço para se falar do sofrimento imprimiu a ideia corrente de que aos excluídos baianos, negros e quase-negros em sua maioria, foi dada a capacidade contínua de transcendência do seu suplício.

(...) É no xaréu que brilha a prata luz do céu
 E o povo negro entendeu que o grande vencedor
 Se ergue além da dor
 Tudo chegou sobrevivente num navio
 Quem descobriu o Brasil?
 Foi o negro que viu a crueldade bem de frente
 E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente (...)
 (Milagres do Povo, Caetano Veloso, 1985)

Para além do conflito aberto, esses eram, provavelmente, os espaços de negociação possíveis no tempo da escravidão. Mas a sua instituição como prática social não representa, hoje, a pura transcendência, já que a negação da memória do sofrimento passado pode permitir, em muitos casos, a metamorfose das formas de violência capazes de perdurar ao longo do tempo, tanto do ponto de vista das estratégias de dominação hegemônica quanto de suas formas contra-hegemônicas, organizadas ou não. Assim, a bravura pode ser agenciada por uma ideia de cordialidade.

O silenciar das insurreições e revolta dos escravos baianos nos parece outro lado dessa moeda, que imprime a imagem de um mundo asséptico em meio às extremas desigualdades permanentes no tempo e no espaço. Em um estado que se pretende catalizador do turismo étnico, especialmente a partir da atração dos negros norte-americanos, soa, no mínimo, estranho que essa memória seja subjugada e não apresentada com o orgulho de um povo que lutou contra a injustiça social. Desprezar tal realidade é negar a si mesmo.

⁶³ Bater tambores é uma expressão utilizada para designar a realização de rituais do candomblé, que são acompanhados de músicas produzidas por instrumentos percussivos.

5.3 EXCLUSÃO E A QUESTÃO RACIAL

Não nos arvoramos aqui ao estudo detalhado das relações raciais e da mestiçagem. Apenas nos propomos a colocar alguns contrapontos, já que entendemos que se trata de tema importante para a compreensão da cultura local e das relações sociais, na medida em que constructos como democracia racial e miscigenação têm sido relevantes para uma reprodução social interna duradoura. Entendemos que a legitimidade de estudos que elejam a questão racial como tema de investigação está hoje colocada na perspectiva da escravidão como a origem de um racismo existente entre nós até os dias atuais, camuflado ou explícito, que perpassa a análise da estratificação social em Salvador.

Temos conhecimento hoje que as relações estabelecidas durante a escravidão foram engendradas em meio a processos contínuos de negociação e conflito, que plasmaram a vida social. Tais formas de construção de laços sociais certamente não se extinguiram com o fim da escravidão, mas, provavelmente, também imprimem suas digitais atualmente nas relações cotidianas, em meio as quais ainda contemplamos uma hierarquia rígida e hábitos calcados no compadrio e favores hierarquizados. Se, por hora, recorrermos ao período colonial, veremos que a sociedade em geral foi obrigada a reconhecer certos espaços de autonomia para os escravos, sobre os quais nos fala o historiador baiano João José Reis.

Um exemplo citado por Reis é que, uma das tecnologias mais complexas da época e importante para Salvador e o Recôncavo baiano, a fabricação de açúcar não seria simplesmente viável sem uma negociação, um acordo sistêmico qualquer, entre senhores e escravos, até porque “(...) na produção de açúcar (...), a sabotagem era um perigo constante. Fagulhas nos canaviais, limão nas tachas, dentes quebrados nas moendas – tudo podia arruinar a safra” (REIS, 2009: 76). Se na escravidão, que no Brasil durou de quase três séculos e meio, “escravos e senhores manipulam e transigem no sentido de obter a colaboração um do outro” (REIS, 2009: 16), entendemos que a aceitação das desigualdades sociais tão intensas no território baiano podem se alimentar de engenharias sociais construídas no passado e que foram aperfeiçoadas ao longo do tempo.

Os exemplos de rebeldia não faltam. Recorrendo a Stuart B. Schwartz, em *Segredos internos: trabalho escravo e vida escrava no Brasil* (1983), João José Reis cita, por exemplo, o do escravo Sebastiano, exímio pedreiro que, em 1856, perdeu a disposição de colaborar:

O proprietário mandou espancá-lo durante um mês inteiro, fazendo das suas costas “uma chaga viva”, mas Sebastiano não se emendava. Se continuassem os castigos, o senhor sofreria o prejuízo da morte de um escravo especializado e, por isso, resolveu vendê-lo o mais rápido possível (REIS, 2009: 19).

Ou observa ainda o posicionamento coletivo dos escravos no engenho Santana de Ilhéus, em 1753, quando

(...) trabalhavam menos de cinco horas por dia e, quando exortados à faina, respondiam, criticando abertamente a alimentação que recebiam, que “a barriga puxa o boi”. O administrador que temia esse tipo de resposta, fugas e revoltas – já não se atrevia a repreendê-los e, muito menos, castigá-los. (REIS, 2009: 19).

O alto número de escravos entre a população em geral de Salvador – que oscilou entre 1789 e 1818 entre 49% a 51% - é colocado pelo historiador baiano João José Reis (2009) como uma evidência de que os jogos políticos de negociação seriam intrínsecos à estabilidade social mínima em um ambiente definido pela emergência de conflitos e pela violência. As engenharias sociais foram muitas, das alforrias à instituição dos pretos e pretas de ganho que poderiam se integrar marginalmente ao mercado local e, no futuro, obter sua libertação.

Exemplos de revoltas de escravos são muitos, para além do seu símbolo mais citado, o Quilombo de Palmares. Quando pensamos nas expressões de conflito contra a escravidão, a própria ideia de Palmares como uma experiência única, reificada por historiadores e pelo próprio movimento negro baiano, retira de cena outras tantas formas de rebeldia contra a escravidão. A necessidade de definir marcos históricos, frequentemente, desconsidera a relevância de forças que se encaminham de uma forma coletiva mais ampla para a realização dos seus propósitos.

Há, por exemplo, uma tendência historiográfica de considerar o fim da escravidão como resultado único de uma motivação externa, a partir da pressão dos ingleses. Mas aqui questionamos em que medida as engenharias sociais criadas para a manutenção da escravidão em solo brasileiro não tenham também se

esgotado, diante de uma pressão cada vez maior dos escravos pela sua liberdade, expressas pela ampliação das experiências de médios e pequenos quilombos e insurreições urbanas, como a Revolta dos Alfaiates (1798) e a Revolta dos Malês (1835). Como observam Flávio Gomes e Roquinaldo Ferreira,

Na América Portuguesa, capitania da Bahia, em 1640 — portanto bem antes dos tratados de paz com Ganga Zumba na década de 1670 —, autoridades da Câmara de Salvador chegaram a discutir a possibilidade de fazer um acordo com os mocambos baianos com o envio de um jesuíta que falasse a língua deles. Deveriam se render e serem engajados em tropas militares. Mas, por pressão de fazendeiros locais — temerosos de um mau exemplo para outros mocambos e a escravaria —, esta possibilidade de tratado, ao que se sabe, não foi levada adiante. (GOMES; FERREIRA, 2008: 145).

Em outra dimensão, a ideia de miscigenação nos parece uma atualização no século XX de engenharias sociais próximas à divisão dos negros em castas que surge com as primeiras levadas de escravos da região da Baía de Benin, quando foi instituída a tipologia de crioulos – para os negros que já se encontravam no território brasileiro – e pretos – para aqueles que recém-chegados. Parece-nos razoável a ideia defendida por Rafael Marquese (2007) para quem a invenção dos mulatos teria sido uma experiência de engenharia social que — junto com o alto índice de alforrias — dotou o escravismo brasileiro de uma válvula de escape que contribuiu decisivamente para sua longevidade.

A visão positiva em torno da miscigenação à moda brasileira tende a desconsiderar que a sua constituição se deu como resultado de uma imigração portuguesa basicamente masculina e de formas de interação social que não descartavam a violência física ou simbólica. Muito pelo contrário. Assim também como não podemos esquecer que, no final do século XIX e início do século XX, o debate sobre a questão racial no Brasil desqualificava a emergência do conceito de cidadania, naturalizando uma hierarquização social rígida, o que faz surgir formas de sociabilidades diversas nas quais “a afirmação do igualitarismo das Luzes e dos Direitos dos Homens pode existir de maneira difusa por causa da ausência da noção de direitos dos cidadãos” (SCHWARTZ, 1994: 148).

É em meio ao medo de suposta degeneração resultante da mistura de raças vivida por brasileiros e estrangeiros no século XIX que as ciências sociais brasileiras articulam, de forma revolucionária para a época, o discurso amplamente favorável à

miscigenação, ideário encarnado no livro *Casagrande e Senzala*, do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre. Do ponto de vista histórico, o livro propõe uma autêntica revolução na concepção da identidade nacional se observarmos os discursos de então, sejam eles de estrangeiros ou de brasileiros.

Para o pesquisador suíço Louis Agassiz (1868, apud SCHWARCZ, 1994: 137), por exemplo,

(...) qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental.

Ou no entender do alemão Herman von Ihering (1897, apud SCHWARCZ, 1994: 137), então diretor do Museu Paulista,

A degenerescência, presente nos tipos híbridos na zoologia, pode ser com certa facilidade percebida nos grupos humanos... Longe dos tipos puros é com cuidado que deve ser analisada a miscigenação local.

Mesmo no discurso dos brasileiros, como no caso do diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, João Batista Lacerda, proferido durante o I Congresso Internacional das Raças, em 1911, para quem "o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução". Ou em texto da Revista do Instituto Histórico de São Paulo, de 1904 (SCHWARTZ, 1994: 141), ao advertir a sociedade da época:

Abrem-se-me então os olhos e percebo que então homens já não vivem na inocência paradisiaca e que as theorias de Jean Jacques Rousseau são meros sonhos. ...Os americanos não representam uma raça selvagem, representam antes uma raça degenerada que se tornou selvagem. ...Assim poucos séculos se passarão e o ultimo americano deitar-se-á. Se não se garantir a superioridade do sangue branco toda a população do continente definhará.

Diante de um quadro em que o Brasil se encontrava irremediavelmente miscigenado, coube às ciências sociais a sua incorporação à temática da identidade nacional. Em *Casagrande e Senzala*, municiado pelo relativismo cultural que esgarçava o conceito de raça, proposto por seu professor na Columbia University, o antropólogo alemão Franz Boas, Gilberto Freyre dá ênfase a noção de cultura, no

estudo da realidade brasileira, conseguindo costurar uma teoria que explicava a miscigenação racial e cultural, simultaneamente.

Para além do caráter positivo dado às misturas raciais processadas no Brasil, é conhecida a crítica à excessiva idealização que Freyre deu a convivência entre raças no país, creditada por ele à flexibilidade da cultura portuguesa ao preconceito racial. Freyre abriu caminho para se pensar na originalidade brasileira de forma positiva. Mas, ao mesmo tempo, para se construir uma imagem de país onde prevalece a convivência racial pacífica e idílica.

Porém, como observa Ronaldo Vainfas (1999), em *Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira*, o brasilianista inglês Charles Boxer - autor, dentre outros livros, de *O império colonial português* -, forneceu modelo totalmente oposto ao de Freyre no tocante à tolerância racial, a partir do qual não se pode pensar no português como vocacionalmente infenso aos preconceitos raciais, a exemplo de práticas nas suas colônias na Índia e África.

Examinando os estatutos portugueses de “limpeza de sangue” entre os séculos XVI e XVIII, bem como as ideias dos letrados portugueses no Antigo Regime, Boxer insistiu em que os portugueses figuravam entre os povos mais racistas da época, produzindo inabilitações e estigmas de variada sorte contra os descendentes de judeus, mouros, índios, negros e “outras raças infectas”, como então se dizia. (VAINFAS, 1999: 7-8).

Vainfas observa que o grande problema de *Casagrande e Senzala* é estabelecer uma relação direta entre atração sexual - sujeita a um amplo universo simbólico, inclusive o de dominação -, e tolerância racial - mais vinculada à cultura e à ideologia (VAINFAS, 1999). Ele aponta que a subversão dessa perspectiva se dá a partir de obras como *Ser escravo no Brasil*, de Kátia Matoso (2001), que nega a exclusividade da violência como fator explicativo da coesão social a partir do paternalismo, e de *Rebelião escrava no Brasil*, João José Reis (2003), sobre a Revolta dos Malês, na Bahia de 1834, que aponta para o conflito como esgotamento das estratégias de coesão. Pensamos como Vainfas, para quem a questão racial merece das ciências sociais brasileiras uma atenção especial, que transcenda o impasse existente até então:

O constrangimento maior, entre os historiadores, parece residir na problematização do conceito de *raça*. Mas se o conceito de *raça* for tomado não como fundamentalmente biológico, à moda do século XIX e inícios do

XX, senão como social e ideologicamente construído. conforme nos sugere Lilia Schwarcz, talvez seja possível superar os constrangimentos que a matéria tem causado no âmbito dos historiadores. (VAINFAS, 1999: 12).

A questão racial na Bahia não está dissociada do processo incipiente de formação de classes sociais, assim como as formas de reprodução das divisões hierárquicas da cidade revelam as formas de segregação espacial. Isso é perceptível, por exemplo, em espaços coletivos, como na tradicional divisão entre elevadores sociais e de serviços, na separação possível entre patrões e trabalhadores. Ou ainda em lugares como shoppings, ruas e bairros, “que aspiram identidades que nem todos podem portar ou assumir” (ESPINHEIRA, 1999a: 5), por onde a justaposição das classes sociais/raças não se dá sem algum grau de estranhamento. Existem várias cidades dentro da cidade (HISSA, 2008). Isso porque a cidade de todos é sempre a cidade relativa de cada um, dentro das possibilidades mais concretas de sua apropriação. Assim, como nas outras cidades, em Salvador existem as cidades dos colonos e as cidades dos colonizados (FANON, 1979).

Como vimos anteriormente com Osmundo Pinho, existe uma relação estreita entre ocupação no mercado de trabalho e raça/cor. Esse nexos nos remete a uma associação entre raça/cor e pobreza. Um dos argumentos adotados para negar essa relação avalia que a grande massa de pobres negros ou quase-negros se encontra excluída do mercado por ser formada por uma mão de obra pouco qualificada, e que por isso estaria destinada aos segmentos mais informais da economia, em uma busca incessante de subsistência individual ou de crescimento da renda familiar. Tal concepção tira de cena a responsabilização social pela pobreza. A ausência de qualificação está embutida, por exemplo, na falta de acesso à educação pública de qualidade. Além disso, mesmo que houvesse recursos humanos qualificados, qual a garantia de que haveria emprego suficiente para absorver um contingente substantivo para reverter o quadro de pobreza local?

Se a pobreza pode ser encarada como um fenômeno extremamente perverso, socialmente inibidor de potencialidades, que de outra forma poderiam ser reveladas, o seu quadro não está desvinculado de um amplo conjunto de elementos que passam pela sua criação social como um dado relevante na construção de um ambiente de assimetrias de poder, que garantem às camadas mais privilegiadas da sociedade suas formas possíveis de sustentação. Assim, Salvador se configura, ao

longo do tempo, como um espaço de extremas desigualdades exclusivas que se acomodam na pretensão de um olhar hegemônico, reprodutor local do modelo capitalista de produção de exclusões.

(A ideia de totalidade da cidade) serve ao poder, à manutenção do poder de poder de grupos políticos e estes a serviram aos interesses econômicos de agentes sociais dominantes. Por todas essas razões, Salvador está se amesquinando, maltratando cada vez mais seu povo sofrido, e como já não se pode mais fazer do sofrimento uma virtude, Salvador submerge na violência, no desrespeito, na hostilidade, na indiferença, na malandragem de toda ordem. Os dados estatísticos oficiais de assalto a ônibus urbanos são contundentes: em seus seis primeiros meses de 1999 mais de 1.100; neste mesmo período, 113 assassinatos, a maioria absoluta deles envolvendo jovens nos bairros populares. (ESPINHEIRA, 1999a).

Como observamos anteriormente, especulamos se as formas locais de negociação em torno de coexistências de desigualdades tão extremas, a que alguns são obrigados a conviver e outros, em sua maioria, estão nela submersos, não apontam para formas de coesão que acomodam tais perversões sociais. Sabemos que a superação do modo de produção escravagista há 170 anos e a transformação da sociedade brasileira pelo trabalho livre se deu ao mesmo tempo do processo de exclusão de parcela relevante dos grupos sociais locais, “daí decorrendo sua subalternização na sociedade como um todo”. (PINHO, 2003: 163). Entendemos que tais formas de submissão podem ter sido introjetadas e transmitidas, ao longo do último século, através do coronelismo local e pela ditadura militar, que silenciou as dissonâncias em torno de uma unidade nacional assentada na ideia de “ame-o (seu país, estado ou cidade) ou deixe-o”⁶⁴.

Dentro das possibilidades abertas por esse nefasto legado, por uma competição por poucos espaços para a afirmação de si, para que cada indivíduo se reconheça como sujeito, e de se rebelar contra os “seus senhores”, onde não se é considerado nem respeitado, pode se ter produzido formas de consenso em torno de um oportunismo defensivo. Tal possibilidade nos remete a produção social de uma passividade disseminada quanto às causas do sofrimento coletivo e a busca por uma melhoria na qualidade de vida e, simultaneamente, uma agressividade com o próximo, expressa de diversas formas e em diferentes situações, seja nas relações

⁶⁴ Durante a ditadura militar, o slogan vigente era “Brasil, ame-o ou deixe-o”.

de vizinhança, no trânsito, na poluição sonora etc. Tal realidade levou à psicóloga baiana Amélia Almeida a levantar a seguinte hipótese:

(...) a necessidade e os anseios reprimidos ao longo de séculos conformaram, em grande parte da população, um traço de agressividade cega e cumulativa, dirigida ao “pequeno outro” (como o psicanalista francês Jacques Lacan referiu-se aos nossos semelhantes) e, paradoxalmente, uma tendência à adoração e/ou submissão aos que se encontram na posição de os grandes Outros. É fato constatável a fácil queda dos baianos por aqueles que foram alçados à condição de ícones, quer na esfera política, artística, religiosa etc. (ALMEIDA, 2012: 2).

Não se pode ver nas formas prevalecentes hoje de negociação social, metamorfoseadas pelo tempo e diluídas entre as figuras de Zumbi e Pai João (REIS, 2009), a mera tradução de um jogo de destreza e malícia, uma capoeira social, contra as contradições da realidade atual. Ainda hoje prevalece na estrutura social baiana (e brasileira) a relação clientelista, o compadrio e o favor hierarquizado entre as classes ou grupos de cor e a tradição senhorial de origem escravista (PINHO, 2003), que favoreceu a acomodação das contradições sociais internas. Vejamos a seguir um lugar (o Centro Histórico) e a maior manifestação popular local (o carnaval) -, por excelência, compreendidos como representativos da *baianidade* -, que se apresentam como espaços de reafirmação de um jogo hierárquico marcado por negociações que acomodam as perversões sociais de Salvador.

5.4 PELOURINHO E SEUS DESLIZES METAFÓRICOS

A identidade só faz sentido se a pensarmos como um constructo que não se sujeita a uma “ordem semântica que lhe seria imposta por um sentido prévio” (JUEDY, 2005: 84). A configuração racionalista que tenta impor uma ordem onde há desordem, unidade onde há desigualdade, atende a uma coesão social voltada a diluir a riqueza da diversidade local e invisibilizar, na medida do possível, a condição de desigualdade dos seus excluídos. Porém, tais manobras não desfazem os rastros que nos levam à arbitrariedade de sua posição. Isso porque o território citadino possui sua margem de autonomia própria, já que...

Ao nos ensinar a viver a simultaneidade temporal e espacial, a cidade oferece provavelmente a mais bela experiência da soberania estética, uma vez que jamais se obtém sua identidade aparente dos efeitos do totalitarismo da representação. (JUEDY, 2005: 84).

A ideia central de restauração de um patrimônio histórico é a de manutenção da identidade original do lugar. Mas é a partir das omissões impostos por tais projetos que chegamos às formas de racionalização de suas intenções em direção à *autenticidade inicial* desejada, a ser instituída como representação triunfante. Ora, se não faz sentido desejar a ressurreição dos mortos, qual a lógica da preservação patrimonial? No caso do Centro Histórico de Salvador⁶⁵, pensamos em duas possibilidades não excludentes: (i) a desconfiguração da memória original do lugar para se criar uma ordem fictícia de cidade; (ii) e a de uma reconstrução identitária em torno de sua idealização. Mas a quem serve tal idealização moralista? Vejamos a seguir alguns aspectos da reforma do Centro Histórico de Salvador que nos apontam indícios de tal racionalidade.

O projeto do governo do Estado⁶⁶ de reforma do Centro Histórico focou prioritariamente a recuperação dos sobrados. Não havia nele nenhum caráter de inclusão das populações locais que há anos habitavam o lugar. Como observa o sociólogo baiano Gey Espinheira (s/d), a incorporação desse lugar da cidade à sua dinâmica econômica moderna deu-se pelas formas locais de gestão do turismo cultural, com efeitos perversos profundos, sendo o principal o próprio esvaziamento cultural local e sua substituição por um conjunto de atividades, sujeitos e performances colocados artificialmente em seu cenário colonial.

Os custos da reforma se deram sem participação dos proprietários e beneficiários privados, configurando a velha apropriação do público pelo privado⁶⁷ em mais um exemplo ostensivo e continuado do patrimonialismo local. Foi inclusive “o Estado que manteve, com recursos públicos⁶⁸, a animação artificial dos eventos semanais e dos eventuais que marcam o calendário de festas lúdicas e religiosas do calendário soteropolitano” (ESPINHEIRA, s/d: 2).

⁶⁵ Em 1984, o Centro Histórico de Salvador, mais especificamente, o Largo do Pelourinho, foi reconhecido pela Unesco como Patrimônio Histórico da Humanidade. De 1986 a 1989, foram desenvolvidos projetos pontuais de recuperação de imóveis, sob a coordenação da arquiteta Lina Bo Bardi. Nessa fase, o projeto mais importante foi o da Ladeira da Misericórdia, onde os imóveis foram restaurados para uso residencial da população de baixa renda local e, no andar térreo, foram instaladas atividades comerciais (NOBRE, 2003).

⁶⁶ O mentor do projeto de reforma do Centro Histórico de Salvador foi o então governador (1991-1994) Antonio Carlos Magalhães, mais conhecido como ACM.

⁶⁷ Criou-se assim uma relação de caráter paternalista por parte do Estado e oportunista por parte do setor privado, que não participou sequer dos custos de manutenção dos imóveis e dos espaços de circulação, nem de sua promoção e animação do lugar (SANT'ANNA, 2003).

⁶⁸ Além desses investimentos, o governo do estado aplicou cerca de R\$ 5 milhões, entre 1996 e 2001, na conservação e manutenção dos imóveis recuperados e R\$ 11,6 milhões, no período de 1996 a 2000, em shows e animação da área através do Projeto "Pelourinho Dia & Noite" (SANT'ANNA, 2003: 47).

O projeto de reforma do Centro Histórico de Salvador se iniciou, em 1992, com os objetivos (IPAC, 1995, apud NOBRE, 2003: 6) de:

- a) Promover a reabilitação e restauração física que levem em consideração seu potencial econômico para a cidade e Região Metropolitana;
- b) Promover as condições para a *preservação sustentável* através do desenvolvimento das atividades econômicas.

Desde o seu início, a execução do Programa de Recuperação do Centro Histórico de Salvador esteve ligada a uma estratégia de marketing da administração estadual para a “construção de uma imagem de governo ancorada na valorização da identidade cultural e das tradições da Bahia, associada às ideias de desenvolvimento e eficiência administrativa” (SANT’ANNA, 2003: 46). Nas seis etapas realizadas, de 1992 a 1999, foram investidos recursos da ordem R\$ 100 milhões, oriundos quase que exclusivamente do Tesouro Estadual⁶⁹ - entre obras de recuperação de 1.350 imóveis, infraestrutura, estacionamentos, além de fiscalização e indenizações pelas desapropriações.

Estima-se que a intervenção removeu cerca de 1.900 famílias do lugar (SANT’ANNA, 2003), sob uma indenização de R\$ 1,2 mil para cada família, em sua grande maioria, ou relocadas para Coutos, bairro periférico distante do Centro Histórico. Márcia Sant’Anna (2003: 47) aponta que “estudos realizados para a sétima etapa do programa mostram que, em média, o governo teria de gastar R\$ 6.200,00 para reassentar cada família, ou quase seis vezes o que foi gasto em indenizações”.

A recuperação do centro histórico jamais foi utilizada, contudo, como um instrumento de emancipação social, especialmente, em suas primeiras etapas. A atitude do governo com relação aos graves problemas dessa natureza existentes na área foi de simplesmente empurrá-los para fora, sem aproveitar a oportunidade para desenvolver uma verdadeira política de cunho social, ainda que isso implicasse em reassentamento de parte da população. A indenização pura e simples das pessoas é reconhecidamente apenas uma forma de eximir-se de responsabilidades e baratear custos. (SANT’ANNA, 2003: 54)

Apoiado em dados do IBGE, o arquiteto e professor paulista Eduardo Nobre (2003) sinaliza que, de 1980 para 2000, foi possível observar uma perda relevante

⁶⁹ Em proporção menor, foram aplicados recursos BID e do governo federal, através do Programa Monumenta, da Caixa Econômica Federal.

de 67% da população do Centro Histórico de Salvador, que passou de 9,8 mil para 3,2 mil habitantes. Os grupos de menor renda (de zero a cinco salários mínimos) passaram de 90% para 80% dos moradores do local, enquanto que os de renda alta (acima de 10 salários mínimos) subiram de 2% para 6%.

Gey Espinheira (s/d) observa que, com a nova configuração social instituída pela reforma do Centro Histórico de Salvador, a desconstrução dos antigos arranjos de convivência, baseados na relação de vizinhança, foi substituída⁷⁰ pela relação de negócios, “apoiados por um forte esquema repressivo policial que não deu nem dá conta de ações dissimuladas, que, no entanto, são altamente constrangedoras” (ESPINHEIRA, 2009: 6). Assim, em cada esquina, na imprevisibilidade da desordem cidadina, os deslizes metafóricos da cidade impõem o drama da sua realidade de exclusão social.



FIGURA 2 - Foto: Margarida Neide

Sem estratégia social tudo o que for renovado se arruinará novamente, como se provou no processo unilateral do Estado, protecionista e paternalista para com os ricos e mantendo a tradicional imagem da Bahia, já percebida por Gregório de Matos, nos idos dos seiscentos: cidade madrastra para os seus e mãe gentil para os de fora⁷¹ (ESPINHEIRA, s/d: 3).

A aceitação coletiva da exclusão social mediada pelo Estado foi quase unânime. Henri-Pierre Jeudy (2005: 21) entende que o “fervor pelo culto ao passado” pode estar diretamente vinculado ao temor da perda de sentido da própria continuidade dos grupos sociais. O problema é o que se deseja dar continuidade, já que as formas como são operacionalizados os projetos de reforma e recuperação dos chamados patrimônios históricos podem se encaminhar para a autodenúncia de

⁷⁰ Gey Espinheira (2009: 7), que trabalhou durante anos no Centro Histórico, afirma que “os excluídos não aceitam a exclusão, têm forte sentimento de pertença aos lugares, além de os verem como únicas alternativas à obtenção de renda, seja por meios lícitos ou ilícitos”.

⁷¹ O nome da poesia de Matos é Romance, do século XVII. O trecho original diz o seguinte: Senhora Dona Bahia/ nobre e opulenta cidade, / Madrastra dos naturais, / e dos estrangeiros madre.

sociedades que têm como característica marcante a exclusão social. Frequentemente, tais lugares com sua decadência que reclama a intervenção de tais projetos, por terem sido negligenciados no tempo, acabam por se tornar o espaço de moradia dos grupos sociais mais desfavorecidos.

O patrimônio, como observa o próprio Jeudy, diz respeito tanto a uma história longa, que dá sentido à continuidade, como uma história imediata, relacionada também à experiência da perda de sentido de si para os que são removidos desses espaços. Que ordem simbólica tais projetos buscam preservar, quando desconsideram a perda de sentido de si para as populações mais desfavorecidas que habitam há muitos anos tais lugares, se não a manutenção de um padrão societário – e, portanto, de uma identidade - marcado pela exclusão social?

Foram-se muitos, milhares, os deserdados dessa cidade. Vieram muitos, às centenas, os privilegiados dessa cidade e de alhures para explorar novos negócios, inventar novos ganhos, sem sequer saberem onde verdadeiramente estavam. As janelas cegas da antiga gente já não olham as ruas, e as ruas já não veem as almas que povoam os velhos casarões. Fica o pecado maior dessa Bahia apropriada: o da crueldade e da ingratidão em relação à sua gente. (ESPINHEIRA, 2002: 11-12).

Tais projetos, como expressão do resgate do passado, pressupõem das classes médias e altas da sociedade local nenhuma sombra de inquietação e a percepção de que o jogo político que respalda a sua realização é sincero por mobilizar as emoções coletivas dos que lhe garantem a sustentação. A ameaça do desaparecimento do lugar é o suficiente para justificar a forma de intervenção. “A função identitária concedida ao patrimônio parece ter caído na armadilha da evidência de sua necessidade” (JEUDY, 2005: 26).

Ao perambular pelas ruas do Pelourinho, tal enquadramento nos leva a seguinte questão: como podemos sentir nostalgia diante de um espaço em que nossos antepassados eram violentamente agredidos em nome de uma ordem excludente? A alternativa, no caso de Salvador, foi e tem sido negar parte relevante desse passado, dessa ordem excludente, e sustentar uma visão exclusivamente no cenário e na beleza arquitetônica do Centro Histórico, como signos representativos da memória coletiva local. Até o Olodum se encantou com o então *novo símbolo* da modernidade baiana:

*Negros conscientizados
 Cantam e tocam no Pelô
 Negros conscientizados
 Cantam e tocam no Pelô
 Pelourinho, primeiro mundo
 Cartão Postal de Salvador
 Pelourinho, primeiro mundo
 Cartão Postal de Salvador.
 (Cartão Postal, Olodum, 1994)*

Tal intervenção se respalda em uma tradição ilusória da identidade local, a partir de signos que expressam uma soberania sem máculas que se supõe própria da Bahia e de Salvador, e por isso mantida e exibida. Ao mesmo tempo, reafirma uma capacidade política socialmente consentida de se valer de tais representações nos sentidos de dominação e apropriação do espaço (LEVEBFRE, 2010), garantindo sua autenticidade através da invisibilização dos excluídos e das metamorfoses da violência social operadas pelo deslocamento espacial das suas supostas fontes para espaços periféricos da cidade. À exceção de momentos pontuais na sua história, o planejamento urbano na Bahia, tanto na esfera estadual como municipal, tem se imposto como autoritário e discriminador, com foco na eliminação dos chamados elementos problemas.

Assim, os pobres que estavam no caminho da modernização foram retirados, seja através de políticas habitacionais dirigidas para a ocupação periférica (as Cajazeiras, por exemplo), ou deixar que as soluções de moradia viessem no jogo de forças sociais subalternas na ocupação, pela via das invasões, de solos acidentados próximos a áreas urbanizadas de bairros populares, como são os inúmeros casos de invasões no Subúrbio Ferroviário e no miolo de Salvador (ESPINHEIRA, 1999a: 7).

Em lugares como Alemanha e Japão há um culto à memória da violência da II Guerra Mundial, em um esforço de preservar a lembrança daquilo que não deve ser esquecido, como efeito de um real passado que não pode ser repetido no presente. Em Salvador, os esquecimentos diluem as responsabilizações em nome da reprodução social das desigualdades, onde o ritmo da memória sustenta o da catástrofe social (JEUDY, 2005). Nesse sentido, a aceitação coletiva sem constrangimentos de que um lugar possa ser conhecido e nomeado ainda hoje como Pelourinho pela maioria da população local – apesar de sua representação simbólica evidente de sofrimento humano – nos parece a não transcendência de um quadro de exclusão social em que todos se encontram submetidos em suas formas

metamorfoseadas de violência social. Por isso, afirma Jeudy (2005: 84) que “a cidade⁷² (...) contém a catástrofe de sua representação”.

Em 2000, quando do início da sétima etapa da restauração, diante da resistência de parcela dos antigos moradores de se mudar do local, o Ministério Público do Estado da Bahia moveu ação civil pública contra o governo estadual e a Conder, paralisando as obras. Henrique Osternoff (2007) observa que a solução para o impasse foi encontrada em 2005, quando o governo federal, por meio dos ministérios das Cidades e da Cultura, promoveu a interlocução entre os moradores, representados pela Associação de Moradores e Amigos do Centro Histórico (Amach), e autoridades do governo baiano.

Dessa forma, garantiu-se a permanência na área de famílias remanescentes, que poderão contar, nos 21 imóveis restaurados, com 103 apartamentos e 13 lojas. Posteriormente, mais 54 prédios abrigarão outras 203 famílias e 49 lojas. Sete monumentos, dos quais quatro tombados pelo Iphan, estão incluídos nos trabalhos de restauração. As obras serão bancadas por composições de recursos provenientes do programa Monumenta – iniciativa do Ministério da Cultura que conta com financiamento do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) –, do Ministério das Cidades e do governo da Bahia. (OSTERNOFF, 2007: 3)

Há décadas não existe mais o pelourinho⁷³ na praça. Nem se trata aqui de sustentar a defesa do seu retorno. Mas não se pode negar que a ausência do símbolo provoca a não irrupção da imagem de um passado de desigualdade e de violência, garantido uma memória fraca em nome de um suposto orgulho da cidade pela sua soberania urbana (sem o seu ancestral desigual – o escravo). Nesse sentido, voltamos a nos questionar como tem sido possível à identidade baiana sustentar suas “radicais singularidades (...) no jogo inconsciente de suas substituições” (JEUDY, 2005: 84). O temor da superposição de temporalidades e do contágio das suas mensagens se impõe como justificativa das intervenções urbanas, que se tornam arquétipos das formas de convivialidade do lugar, em uma suposta concordância ideal.

⁷² O autor se refere inicialmente ao território japonês, com suas regras antissísmicas na construção urbana que reafirmam a lembrança do risco eminente de terremotos, mas aponta para outros territórios onde a memória de catástrofes é eminente.

⁷³ Segundo Gey Espinheira (2002), o pelourinho foi inicialmente instalado onde hoje é a Praça Castro Alves, de acordo com o historiador Cid Teixeira; em seguida, e sempre acompanhando a feira, no Terreiro de Jesus e, por último, no largo que incorporou o seu nome, Largo do Pelourinho, na ladeira oficialmente denominada José de Alencar. Na sua visão (ESPINHEIRA, 2002: 6), “não há registros documentais, nem o bom senso permite supor que proprietário de escravos deixasse o poder público castigar suas *peças caras*”. Tomamos, portanto, aqui a ideia de pelourinho como metáfora.

O único rastro de memória dos escravos na Salvador colonial é um pequeno museu afro-baiano, cuja estetização da história abre pouco espaço para a ideia de sofrimento vivido pelos negros no período da escravidão. Todo museu tende a ser a evocação estilizada da vida humana, sem as cores do sofrimento que supostamente afastariam os visitantes. Os museus são a expressão do que gostaríamos de expor, com orgulho, do que vivemos. Isso explica a ordem percebida pelos visitantes em um espaço que se dedica a organizar, através do silêncio do sofrimento, a desordem e os conflitos de sentidos do passado. É uma transconfiguração do passado sem a possibilidade de redenção no presente. Assim, os museus não nos permitem a transcendência dos sofrimentos passados, mas um silenciar sobre nossas feridas, em nome de um narcisismo estilizado, capaz de gerir o sofrimento que é produzido.

A atitude arqueológica da memória provém de uma aventura, e não de uma vontade de se precaver contra as ameaças de um desaparecimento que, ao contrário, continua sendo a origem de sua estimação. Ela não mergulha na procura de uma identidade que se tornou fraca demais. (JEUDY, 2005: 27).

O investimento na memória é também no esquecimento. É gerir o potencial de uma anamnese⁷⁴ poderosa. No caso do *Pelourinho*, o desvendamento de como se deu a exploração do homem pelo homem na constituição do território chamado Salvador. Por isso, o Centro Histórico de Salvador, como símbolo de atos de violência, foi reduzido a uma apologia à ostentação arquitetônica, a um passado que, assim, emerge glorioso. A ruptura entre o passado de desigualdades extremas e um presente equivalente cria uma cisão na memória cotidiana que desloca as responsabilizações para fora do contexto histórico. “A visão retrospectiva (...) tornou-se tão estética que as lembranças de exploração e dominação terminam constituindo quadros de um ‘outro’ mundo que nunca mais será nosso” (JEUDY, 2009: 30).

As novas metáforas que são criadas nas cidades não acomodam os seus deslizamentos sem o risco contínuo das suas emergências. O empreendimento de reforma do Centro Histórico de Salvador se encaminhou na direção de um shopping Center cultural ao ar livre. O esquecimento dos efeitos do seu passado no presente desconsiderou quatro aspectos que apontam, portanto, para a não superação das

⁷⁴ Aqui entendida no sentido psicológico como o restabelecimento da memória.

questões que foram negligenciadas, sistematicamente, em Salvador, ao longo do tempo:

- (i) a ausência de políticas públicas voltadas para a emancipação social e a reafirmação de um padrão de exclusão como um *modus operandi* da sociedade local;
- (ii) insegurança pública, resultante da produção da exclusão social, que sinaliza a cada momento que o deslocamento da miséria para a periferia das grandes cidades não elimina nem reduz a violência nos lugares onde vivem e por onde circulam os mais abastados. Tal realidade explica, em parte, porque os centros comerciais e grandes shopping centers, em suas redomas de concreto, ferro e vidro, sob o olhar vigilante de seguranças, são hoje o espaço de lazer preferido da classe média brasileira;
- (iii) uma política de homogeneização cultural e espacial, que estimula a reprodução do mesmo conjunto de manifestações culturais em lugares diferentes da cidade, permitindo que eles concorram entre si;
- (iv) imobilidade urbana que se agrava continuamente e desencoraja cada vez mais deslocamentos de lazer para lugares distantes dos pontos de residência.

Com o tempo “a elite afastou-se do Centro Histórico, só comparecem poucos de seus representantes quando recebem visitas de fora e rapidamente transitam pelo Pelourinho, adentram algumas igrejas e museus, como turistas passivos, sem vivenciar a área” (ESPINHEIRA, s/d: 2). A redução gradual e significativa dos fluxos de visitantes do Pelourinho, mesmo nos governos de César Borges (1999-2002) e Paulo Souto (1995-1998 e 2003-2006), sucessores temporais e ligados politicamente ao mentor das reformas, Antonio Carlos Magalhães, aponta para o fato de que não se conseguiu resgatar a dignidade patrimonial do lugar, dentro daquilo que o neoliberalismo chama de sustentabilidade. O Centro Histórico de Salvador é, hoje, o simulacro de um burgo colonial que se recusou a contemplar suas diversidades e desigualdades internas, no desejo insólito de imortalizar a imagem de sua soberania excludente.

5.5 CARNAVAL E A HIERARQUIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

*A ti trocou-te a máquina mercante
Que em tua larga barra tem entrado
Tanto negócio, tanto negociante
A mim foi-me tocado e tem tocado*
(Gregório de Matos, À Cidade da Bahia, séc. XVII)

O carnaval de Salvador é, hoje, o espaço da mercantilização da cidade e de sua identidade, mesmo que nem tudo se resuma a prevalência dos valores de troca que circulam em torno da maior manifestação popular da cidade. Parte da população local vive, ao longo de cinco meses, gravitando em torno das possibilidades de lazer e dos ganhos, sejam simbólicos ou materiais, trazidos pela festa, seus ensaios pré-carnavalescos, seus produtos e serviços. Nesse território, onde predomina o que se convencionou chamar de indústria cultural, a distribuição dos capitais financeiro e simbólico - como nas outras dimensões da vida local ao longo do ano - não são, por razões óbvias, distribuídos igualmente. Sobre muitos aspectos, no carnaval é quando se expressam no mesmo espaço as formas de inclusão e exclusão sociais engendradas pela vida do lugar.

O mesmo discurso que associa crescimento econômico aos benefícios potenciais a serem compartilhados, e submete a todos à aceitação consensual dos sacrifícios correlatos, é empreendido em favor da dinâmica atual do carnaval. Afinal, como contestar, em uma cidade pobre, a importância de uma festa que movimenta recursos da ordem de R\$ 2 bilhões, na suposição do compartilhamento potencial dos seus lucros? Como criticar uma cultura que sugere a socialização de apoio contínuo à autoestima dos negros locais? O mesmo se poderia questionar da *baianidade* com o seu apelo de aparente inclusão de uma suposta diversidade local.

Os discursos em torno dos benefícios da mercantilização da cidade – seja no turismo em geral ou no carnaval em específico – teimam desconsiderar os altos índices de desempregos históricos e o baixo IDH geral, renitentes, que dominam as estatísticas socioeconômicas de Salvador. Com o carnaval, por exemplo, podemos observar um quadro de lucros substantivos do lado dos chamados empresários da festa e, do outro, vemos que “a grande maioria da população teve um considerável

agravamento no período em que o turismo e a indústria cultural fincaram suas bases como segmentos hegemônicos das políticas públicas” (DIAS, 2002: 60).

Para se ter alguma ideia da festa, vejamos alguns números oficiais. Segundo a Secretaria de Turismo do Estado (Setur)⁷⁵, em 2012, cerca de 500 mil turistas se juntaram aos baianos durante os sete dias de carnaval. Esse fluxo garantiu uma ocupação de 100% nos hotéis que se situam ao longo do circuito. Os dados da Secretaria de Turismo do município (Saltur) nos levam a um número de dois milhões de pessoas circulando nas ruas durante os dias da festa. De acordo com a Saltur, 234 entidades carnavalescas saíram às ruas da cidade entre quinta e a Quarta-Feira de Cinzas, divididas em 20 afoxés, 68 blocos afros, 20 blocos alternativos, 22 blocos de samba, 45 blocos de trio, três blocos especiais, três blocos indígenas, sete blocos infantis, 26 blocos percussivos, sete blocos de sopro e percussão e 13 blocos de travestidos.

Na especulação sobre as receitas obtidas com a festa, a publicação Revista da Metrópole apresentou, na sua edição de março de 2012, números que dimensionam, mesmo em sua eventual relativização, os motivos da disputa acirrada pelo espaço público. Com a oferta de apenas algumas horas em três dias nas ruas, o bloco *Camaleão* faturou, sozinho, apenas com a venda de abadás, R\$ 6,65 milhões, enquanto o *Me Abraça* alcançou R\$ 5,4 milhões e o *Corujas* abocanhou 4,94 milhões, para a mesma oferta ao seu cliente. Isso sem contar com a receita dos patrocínios.

Segundo a revista, no que diz respeito ao elemento do carnaval soteropolitano preferido das críticas à apropriação do espaço público, os camarotes, os números são ainda mais expressivos. No *Camarote Salvador*, alvo de protestos por sua ocupação de espaço público, a receita teria sido de R\$ 14,4 milhões, sem contar com os patrocínios. Nos camarotes *Reino* e *Nana Banana*, o faturamento foi estimado em R\$ 7,2 milhões e R\$ 6,2 milhões, respectivamente. Aos empresários coube pagar uma taxa inicial à prefeitura de R\$ 10,58 e mais R\$ 42,34 por metro quadrado.

⁷⁵ <http://www.setur.ba.gov.br/2012/02/22/carnaval-da-paz-e-da-alegria-atrai-500-mil-visitantes-a-salvador/>

A festa não é para todos que moram na cidade. Pesquisa divulgada pelo jornal local A Tarde, em edição de janeiro de 2012, constatou que 76% da população de Salvador não brinca o carnaval, e mesmo os 24% que pulam ficam, em sua grande maioria, espremidos entre tapumes e cordas de blocos, enquanto poucos lucram a partir de um cenário e de serviços administrados com o dinheiro público. Estima-se que o governo do Estado e a prefeitura tenham investido, em 2012, cerca de R\$ 30 milhões para colocar polícia na rua, realizar a limpeza, montar e desmontar toda infraestrutura, pagar equipes de saúde etc.

5.5.1 O negócio carnaval e suas formas de hierarquização do espaço

Parece-nos evidente que o carnaval é um negócio para quase todos que participam da festa em estruturas organizacionais, capaz de alterar posições sociais, mas quase sempre no topo das hierarquias locais. Mas, ao mesmo tempo, é consenso paradoxal na cidade que a festa não é só do âmbito organizacional, mas também para aqueles que estão fora do negócio como simples foliões, na figura do “pipoca⁷⁶” (DIAS, 2002: 115), hoje constrangidos em poucos espaços que sobram.

A festa, da qual se supôs um dia uma quebra temporal das hierarquias rígidas da sociedade brasileira (DAMATTA, 1983), tornou-se a expressão dos modos desavergonhados de reprodução social local. Por isso, a cada ano, trava-se um debate contínuo sobre o carnaval na perspectiva sempre polêmica da eventual sobreposição hierárquica no espaço urbano das suas dimensões lúdica, midiática e negocial. As fronteiras menos radicais da controvérsia se estabelecem na percepção de que tais dimensões deveriam ser apartadas em nome da sobrevivência das manifestações ditas populares (ALBERGARIA, 1998) e na concepção de que a análise da festa não está dissociada do seu contexto, “da teia social em que se situa” (MOURA, 2001: 178).



FIGURA 3 - Foto: Walter Carvalho

⁷⁶ O folião pipoca no carnaval de Salvador é aquele que não está vinculado a nenhum bloco, não usa fantasia, não obedece a nenhuma regra quanto ao tempo de permanência na rua ou à distância a ser percorrida. (DIAS, 2002: 115).

Não desconsiderando a relação imbricada entre essas três dimensões, não achamos possível negar a prevalência dos aspectos midiáticos e do negócio sobre o lúdico, como o dado mais relevante na materialização de hierarquias que se configuram ao longo do ano, no sentido de as expor no espaço da festa. Isso nos encaminha a uma relativização da ideia da inversão do domínio e apropriação do espaço público em um simulacro de anarquia social, para além da relação cotidiana entre incluídos e excluídos. Se desconsiderarmos, por hora, o mundo ideal – e aqui reafirmamos o nosso encantamento pelas utopias –, o carnaval de Salvador é hoje a exacerbação de hierarquias que estão postas ao longo de sua história.

Durante a segunda metade do último século, as representações do carnaval baiano se configuravam em franca contraposição à alteridade mais notória do carnaval carioca, no seu pressuposto legítimo de maior *festa popular do mundo*, diante de um quadro de ampla participação da população local em oposição ao espetáculo aristocrático encenado por alguns para poucos, que caracterizou o carnaval carioca até início do século XX. Mas há que se relativizar qualquer representação pelo jogo de poder que se assenta nas suas premissas. Seja como for, para os saudosistas, antes do predomínio de sua mercantilização a partir dos anos 1990, o carnaval de Salvador era tido como o espaço de uma interação social atípica entre ricos e pobres, brancos, mestiços e negros, que transcendia temporariamente as formas de apartamento e exclusão social. O apolíneo e o dionisíaco interagiam, na suposta soberania do segundo.

Dizemos suposta porque se nos debruçarmos rapidamente pela história do carnaval da cidade, veremos que aspectos como apartamento social e hierarquização do espaço público sempre existiram, mesmo que configuradas em formas e intensidade diversas das atuais. Um exemplo é que já nos seus primórdios, no Entrudo do século XIX e início do século XX, a festa era marcada pela distância regulamentar entre a “civilização branca”, em suas manifestações ordeiras nas ruas e nos clubes sociais, e os “bárbaros africanos”, de quem “os batuques (eram vistos) como manifestações pagãs que atentavam contra a segurança e a perpetuação do processo civilizador católico-europeu” (SPÍNOLA ET AL, 2006 62). Sobre a hierarquização do espaço público no carnaval, Milton Moura (2001) observa que

O carnaval – ou a cultura carnavalesca – tende a conectar tanto os pares como os desiguais, ao mesmo tempo em que os espaços do poder e riqueza adscritos a cada sujeito estão delimitados pelos ordenamentos que vigem normalmente nos outros dias do ano, vigiando e sancionando a aproximação. A própria disposição dos foliões na rua segue regras homólogas e análogas àquelas observadas em outros períodos. (MOURA, 2001: 308).

A rigor, no carnaval de Salvador, tal quebra da hierarquia local sempre foi relativa. O que se chama hoje de privatização do espaço público, já era anunciada de forma categórica nos anos 1950 a 1970, quando as famílias mais abastadas, na aceitação coletiva de um patrimonialismo sem cerimônia, reservavam, no território de todos, o lugar privilegiado de seus membros, em bancos e cadeiras que ocupavam o mesmo espaço público a cada ano. Hoje, as ruas e avenidas são privatizadas por cordas que delimitam territórios de um êxtase hierárquico e por alguns camarotes agenciados pelo poder municipal ou iniciativa privada, na subversão do território de todos para a segurança antropofágica dos privilegiados.

A hierarquização também se expressava nas formas locais de racialização. Nas décadas de 1960 e 1970, havia blocos que não permitiam a entrada de “pretos”, como *Os Internacionais*. Mas podemos viajar por um momento mais próximo, no ano de 1999, quando matéria veiculada pelo programa Fantástico, da Rede Globo, em rede nacional, apresentou denúncia que sinalizava a prática de racismo em vários blocos de classe média. Uma Comissão de Inquérito foi instalada pela Câmara Municipal de Salvador, a partir da qual se produziu um relatório que constatava a prática. Como observa o geógrafo baiano Clímaco Dias (2002), as negociações entre políticos e empresários arredondaram as arestas:

Ao final, os grupos conservadores da Câmara de Vereadores, aliados aos grupos que fazem o empresariamento do carnaval, conseguiram impor um outro relatório em que as denúncias produzidas no primeiro são transformadas em indícios de discriminação. (DIAS, 2002: 159).

Em sua dissertação de mestrado, Clímaco Dias (2002) apresenta alguns depoimentos de jovens, extraídos de publicação do então vereador do PV, Juca Ferreira, como o que apresentamos a seguir:

A primeira que tinha era a minha ficha. É tão engraçado o que vou falar. Ele, quando viu minha ficha, perguntou a Adriana: Você é louca? Você está querendo sujar o bloco? Adriana fez 'não estou entendendo'. Aí ele fez assim: Adriana, o bloco A Barca é um dos mais rígidos, não aceita preto. (DIAS, 2002: 161).

Criando na década de 1950, por Dodó (Antônio Adolfo Nascimento) e Osmar (Osmar Álvares Macedo), o trio elétrico foi, talvez, a invenção mais democrática do carnaval de Salvador. Para os que participavam da festa, era o momento de brancos, quase-brancos, quase-negros e negros, pobres e ricos, se misturarem em um êxtase que apontava para uma quebra temporária de hierarquias. Mas os gestores públicos e privados da festa não abririam mão de representar, com o tempo, a volta da hierarquização do espaço público na apropriação mercantil da inovação na forma de blocos carnavalescos da classe média e média alta. Isso a partir do final da década de 1970.

A partir das décadas de 1980 e, mais acintosamente, de 1990, o carnaval local ganha outros contornos, em direção ao que se nomeia de sua profissionalização, que define embates pelo domínio do espaço público. Se o carnaval do passado soava como um encontro tribal dos leões - que reafirmam seus laços sociais em carícias após a cerimônia quase autofágica do banquete diário oferecidos pelas vítimas (quando as hierarquias são reforçadas) -, hoje a autofagia do espaço urbano pela classe média de Salvador se tornou exemplar.

As hierarquias estão postas há décadas para além das metáforas da festa de todos. Hoje, a possibilidade de incursão pelo território comum – no circuito Dodó e Osmar - é disputada em nome do espaço de visibilidade dos seus patrocinadores nos horários nobres dos canais de televisão. Aos blocos das eventuais dissonâncias (os chamados blocos afro) é permitido o horário da sonolência dos consumidores, no banquete dos quase excluídos.

Na medida em que o carnaval se expressa em um contexto histórico marcado pela exclusão social, acaba por ser naturalmente a representação das relações sociais locais. A diversidade de suas manifestações está diretamente vinculada a uma distribuição desigual do espaço público, que permeia a vida local. A diversidade não esconde as desigualdades e suas formas de exclusão. “Nesta dinâmica unificadora de desiguais, a proximidade dos polos sociais é administrada por uma eficaz demarcação de espaços, como numa regulamentação da ambivalência” (MOURA, 2001: 245). O mesmo observa Gey Espinheira (1999b), ao constatar as novas configurações da festa:

Nenhuma democracia em relação ao povo de Salvador, mas o oposto, rígida hierarquização de seus espaços. Ampla aplicação das penas de exílio e exclusão. Ordenar a cidade! Desfavelizar festas de largo! Padronizar Barracas! Fazer do carnaval um grande negócio! Eis a nova onda, a ideologia deste tempo de barganha política para a manutenção absoluta do poder. Retirar ambulantes, acabar com a economia informal, impedir que os mais pobres tomem iniciativas e ocupem lugares estratégicos na cidade para o exercício de suas atividades, e tudo isso numa época de desemprego agudo, de dificuldades de sobrevivência. (ESPINHEIRA, 1999b: 7).

Há a ideia de que quem sabe melhor se integrar ao negócio-carnaval obtém, por isso, os privilégios na hierarquização do espaço, na definição dos melhores horários de desfile pelas ruas, do ponto de vista da programação televisiva e consequente da visibilidade dos seus patrocinadores. Mas, a rigor, a festa sempre teve seu componente capitalista. Um dos seus maiores artefatos de condução de massa pelas ruas, como observamos antes, inicialmente sem as fronteiras excludentes das cordas, o trio elétrico sempre precisou de patrocínio para justificar a evolução dos seus investimentos tecnológicos e o pagamento de artistas. Sem capital, não haveria o trio elétrico de Dodó e Osmar. Mas isso não indica que não haveria outras formas de tecnologias sociais. Apenas nos sinaliza os deslizes metafóricos impostos pela ordem local.

Talvez, por isso, o carnaval de Salvador seja também o território da naturalização da agressividade que permeia a vida cotidiana da cidade, na suposição de que, na competição diária por um espaço privilegiado nas posições sociais, pode-se seguir adiante na base do “mete o cotovelo e vai abrindo o caminho”⁷⁷. Para além da violência concreta, física ou simbólica, há ainda a estetização da violência, como observa Milton Moura (2001), que se coloca como uma provocação que simula uma briga, em uma encenação da ameaça das revoltas negras que sempre pairaram pela cidade ao longo de séculos. Do lado de fora das cordas que protegem os brancos e quase brancos, a exibição de cenas teatrais de violência de jovens negros ou quase negros podem ser traduzidas como manifestação de um poder físico capaz de agir frente à sua exclusão do território do seu desejo de consumo.

⁷⁷ Trecho da música Um frevo novo, composta por Caetano Veloso, lançada no disco O carnaval de Caetano, de 1971.

Um grupo de malhados pode ocupar o espaço entre um bloco e outro e inaugurar uma roda em que todos parecem brigar... São amigos, parentes, vizinhos, colegas. Estão em transe estético, coreografando a violência da cidade num palco que para eles pode durar só aquele momento do ano. A exibição pode se estender por trinta segundos, dois minutos, três... Nenhum golpe frontal. (...) O malhado admira o poder do jovem folião associado e uniformizado e ostenta, como um aceno ou uma saudação, sua força bruta e seu destemor. (MOURA, 2001: 258).

Mas o que são as cordas hoje presentes em todos os blocos locais? Ao delimitarem a privatização do espaço público para poucos, sugerem um território visível de identidade coletiva a elas interior, ao mesmo tempo em que são a proteção dos que estão incluídos contra os possíveis atos de violência física dos excluídos, na conquista do espaço público diante de uma multidão ameaçadora. Elas representam em essência a metáfora carnavalesca do antagonismo irreduzível entre as formas locais de inclusão e exclusão social

5.5.2 Homogeneização versus autoinvenção

Se o carnaval pressupõe alguma ideia de anarquia, é possível pensarmos nos movimentos contínuos de autoinvenção que emergem da vida ordinária e se expressam nas metáforas transgressoras do espaço público hierarquizado. Tais possibilidades parecem ter se reduzido às investidas individuais ou não estruturadas, na forma de

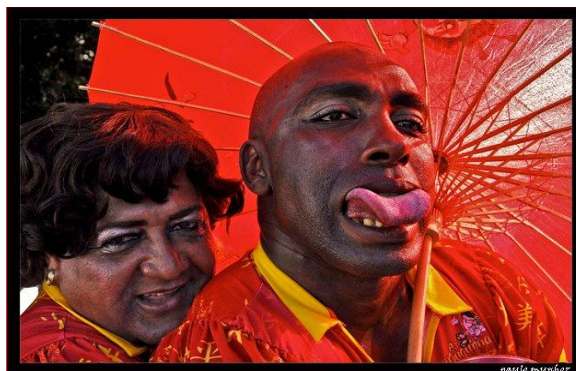


FIGURA 4 - Foto: Paulo Munhoz

organizações informais, que se impõem pela vitalidade da vida social, mas que não encontram um território amplo aberto ao seu compartilhamento público; e talvez nem anseiem por isso. No espaço da organização complexa do carnaval de Salvador, tal espontaneidade não encontra sua visibilidade capaz de garantir a disseminação contínua das outras manifestações, na esteira de uma pretensa homogeneização que só se realiza no que se mercantiliza e obtém maior visibilidade.

Mas vale observar que mesmo entre as principais organizações carnavalescas, tal divisão espacial hierárquica não tem impedido a circulação de

fluxos de influência mútua em várias direções. Assim, os chamados blocos de trio estiveram permeáveis ao discurso da afro-baianidade, e os blocos afros, como o Olodum e o Araketu, abertos a um diálogo musical mais pop e cosmopolita. As possibilidades mercadológicas abertas por tais interações certamente pesaram nessas trocas culturais, mesmo que não tenham se resumido a elas. Há muitos anos, como diz o velho ditado local, “O baiano não nasce, estreia” e, agora, quer fazer logo sucesso comercial.

Há, no carnaval de Salvador, uma ideia subjacente de homogeneização que não se realiza na sua totalidade. A própria noção de *Axé Music*, ao englobar do frevo ao pop, do samba-reggae ao ijexá, sugere uma homogeneização que, ao mesmo tempo que não se concretiza no espectro das suas desigualdades, não dá conta da diversidade musical local e de seus contextos específicos. À perspectiva de diversidade, se impõe uma noção tosca de similaridade. O rótulo de *Axé Music* não fala de uma mestiçagem cultural. Incorpora a música diversa entre si produzida para festa, para o carnaval, dentro de um rótulo que esvazia seus significados particulares. Os estereótipos têm esse compromisso: ironizar ou simplificar as ambiguidades que não temos disposição para entender. A pretensa padronização, como um marca da negação das disrupturas sociais, é criticada por Moura (2001).

Não vejo motivos para concordar com o lugar comum de que tudo se homogeniza no carnaval de Salvador. Concomitante a um vetor de homogeneização em vários aspectos, como a utilização de recursos tecnológicos e os padrões de empresarização, observo a tentativa de diversos grupos no sentido de reconstruir seu perfil e sua singularidade encarnando as novas condições que se apresentam e em que esses mesmos grupos se apresentam aos seus públicos. (MOURA, 2001: 244).

Mas, se nem tudo se homogeneiza, no carnaval de Salvador, quase não há espaço para o caráter subversivo da arte, já que todas as manifestações culturais com menor inserção capitalista se insinuam dependentes de subvenções do Estado para sobreviver. Mesmo aquelas que surgiram como contraponto à lógica mercantilizadora da festa, organizam-se no espaço ambíguo entre a crítica ao modelo hegemônico e o desejo do seu reconhecimento institucional. Poderíamos citar o exemplo de blocos afros e afoxés, que não se furtaram ao diálogo contínuo com as esferas locais do poder político, a despeito dos seus ganhos sempre marginais, incluídos na categoria intitulada sugestivamente de “Ouro Negro”, dentro

do que se convencionou chamar, no âmbito das políticas de subsídio a essas organizações pela Secretaria de Cultura do Estado. As negociações engendradas entre tais iniciativas e o poder público definem limites à ruptura construtiva.

Para os criadores que trabalham nesses lugares “situados no meio” ou “intermediários”, mais ou menos marginais, a questão é fazer com que as próprias instituições compreendam que elas necessitam deles. (...) (Assim), o que é obstáculo para a sua realização pública termina consagrando sua imagem de *avant-garde*. (JEUDY, 2005: 130-131).

Tal ambiguidade é útil tanto ao poder público quanto a essas manifestações, já que “ela permite salvar a crença em um mínimo de subversão, graças à fragilidade partilhada” (JEUDY, 2005: 130). Assim, essa ambiguidade pode ser, simultaneamente, argumento de militância por parte dessas organizações e garantia ao poder público de uma áurea das utopias que falta aos seus empreendimentos políticos. Nesse modelo, todos atuam para sustentar certo padrão de coesão social, que dissimula as desigualdades. E nesse espaço o que foi mercantilizado não necessita mais da legitimidade institucional. Suas formas de sustentabilidade se impõem pelo consumo, através de uma suposta eficácia sociocultural que lhe garante a recusa à experimentação artística.

O sucesso inaugural de uma expressão cultural surge do encantamento com a descoberta das inflexões propostas diante das estruturas já conhecidas. Com o tempo, a inflexão do passado tende a se tornar a estrutura que teima não se flexionar mais, em nome de suas fórmulas bem-sucedidas. A banalização é o troco miserável que o mercado dá às formulas culturais que estimula à exaustão. É nessa encruzilhada que se encontra a chamada *Axé Music*. O discurso não consegue esconder seus deslizos metafóricos. Como observa o filósofo francês Henri-Pierre Jeudy (2005), os artistas hoje não falam mais em obra, mas em trabalho. A obra pressupõe início, meio e fim. A ideia semântica de trabalho é de continuidade, de algo em processo, em construção contínua. É como se todos suspeitassem que o tempo é inexorável com as estruturas que se imaginam perenes.

O carnaval de Salvador não representa, por razões cada vez mais explícitas, a quebra das hierarquias cotidianas. Pelo contrário, ao longo das últimas décadas, encaminhou-se para reafirmá-las no espaço público. Como as principais vítimas são marginais diante dos aparatos ideológicos do poder local, o silêncio dos excluídos

subjaz ao encanto dos números manipuláveis. O que a grande festa local nos sugere é um modelo de construção de coesão social que aponta para negociações contributivas para possíveis invisibilizações dos modos de exclusão engendradas pelas relações locais em torno de um consenso social que não admite arestas.

No discurso do carnaval, os baianos são felizes, alegres, sensuais e integrados. Todos os principais agentes aparentam sintonia em torno de uma imagem de si carismática, na expectativa da distribuição substantiva ou marginal dos eventuais ganhos simbólicos e materiais que, na verdade, chegam para poucos.

6 A BAIANIDADE SEGUNDO OS BAIANOS

*Que Deus entendeu de dar a primazia
Pro bem, pro mal, primeira mão na Bahia
Primeira missa, primeiro índio abatido, também
Que Deus deu
Deus entendeu de dar toda magia
Pro bem, pro mal, primeiro chão na Bahia
Primeiro carnaval, primeiro índio abatido também
Que Deus deu*
(Gilberto Gil, Toda menina baiana, 1979)

Toda identidade configurada como representação de um grupo social mais amplo, que se proponha a expressar a personalidade de um lugar, só tem sentido como percepção generalista, portanto superficial. Nesse caso, a margem de dissonância entre representação e representados tende ser maior quanto mais objetiva essa identidade se pretender. No caso da identidade dos baianos de Salvador, os discursos oficiais, em torno de sua vitalidade ao longo do tempo com representação, se apresentam a partir de uma série de atributos que seriam definidores da maioria absoluta dos baianos, lhes imputado uma pretensa objetivação. Mas o que os próprios baianos pensam de “suas características”? Em que sentido, identificam-se ou se distanciam dessas representações?

Neste capítulo, propomos fazer uma reflexão sobre a *baianidade* a partir do que os próprios baianos pensam sobre o seu mito. Para isso, entrevistamos alguns soteropolitanos sobre os predicativos que mais lhes são imputados como coletividade, e que supostamente guardariam as chaves de sua *alma genuína*. Partimos da consideração de três aspectos relativos à gestão de identidades sociais que nos permitem suspeitar da legitimidade do seu mito:

- a) Em um estado e, principalmente, em uma cidade (Salvador) marcadas por extremas desigualdades sociais, a tendência seria de uma baixa intercomunicabilidade entre os estratos sociais inferior, intermediário e superior da pirâmide social local, em torno de uma coesão identitária;
- b) Como a sua manutenção discursiva, desde 1970 até o início deste século, esteve e está, fundamentalmente, a serviço das estratégias de difusão do turismo, empreendidas pelos poderes públicos estadual e municipal, suas representações transitaram de forma preponderante pela mercantilização dos seus atributos, na aparente presunção do retorno econômico;
- c) Assim também como as dinâmicas sociais não estão apartadas da construção de suas representações, não nos parece razoável pensarmos em uma longevidade intocável dos atributos de uma identidade social qualquer.

Acreditamos que uma identidade essencializada, marcada pela estereotipização de características humanas e sociais, como a construída pelos discursos governamentais na Bahia, pode contribuir para a alienação dos seus sujeitos, a partir de um projeto voltado à sua adesão a um conjunto de representações que apelam à autoestima. Porém, se esse lugar foi construído em torno de graves desigualdades socioeconômicas, mesmo assumindo componentes de suas culturas subalternas, nada sugere que o projeto de coesão identitária tenha sido bem sucedido para além da epiderme social, já que opera sob o risco contínuo de descompasso com as dinâmicas da vida social.

A ideia de um direito à cidade, como sugerida por Henri Lefebvre (2010), ao propor a liberdade de (re)construção contínua da vida urbana, é também uma reivindicação das possibilidades de reconfiguração de si próprio. Lugar e ser humano são aspectos indissociáveis da vida. Espaço e sujeitos se reconfiguram em um jogo de referências mútuas. Mas a consciência de si é que permite a compreensão do por quê, como ou para quê tais processos ocorrem e em que medida contribuem para o bem-estar humano coletivo e, conseqüentemente, para uma intercomunicação entre os diversos grupos sociais com suas territorialidades específicas. O que se torna comum tende a ser resultado de relevância dada pelos grupos sociais a aspectos da realidade partilhada, que não colidem com suas visões

de mundo e dos seus horizontes de ação; e por isso passam a ocupar um lugar de destaque nas lembranças e na sua orientação para a vida.

A nossa justificativa para a adoção da identidade territorial como conceito analítico está submissa à capacidade humana de construir suas territorialidades em torno de projetos comuns, o que diz respeito às posições sociais dos indivíduos e às suas configurações e reconfigurações temporais no espaço compartilhado. Acreditamos que a eventual fragmentação identitária do lugar pode se estabelecer a partir de uma baixa intercomunicabilidade entre as pessoas e seus grupos sociais, que constroem e reconstróem o seu lugar no mundo a partir das reconfigurações de suas territorialidades, impostas ou construídas pelas dinâmicas de exclusão e inclusão engendradas pelas relações de poder.

Para a análise dos conteúdos das 13 entrevistas em profundidade, realizadas para esta pesquisa, operamos com o agrupamento dos entrevistados em torno das categorias identitárias propostas pelo sociólogo espanhol Manuel Castells (2006): Identidade Legitimadora, composta pelo substrato socioeconômico privilegiado do lugar, com alta penetração nas esferas políticas decisórias; Identidade de Projeto, formada por grupos inicialmente excluídos do campo político e econômico do lugar, mas que conseguiram inserir elementos dos seus discursos nas pautas das elites políticas e econômicas locais; e Identidade de Resistência, integrada por grupos sociais excluídos, cujos discursos se encontram suprimidos nos processos de conformação hegemônica do lugar.

Escolhemos algumas das principais lideranças de organizações locais dispostas dentro dessas três categorias. No nosso entender, tais lideranças se constituem também em torno dos discursos identitários dos seus grupos de origem e, por isso, estão empenhadas na construção e manutenção uma retórica impregnada pelos os princípios de coesão de suas organizações. Apesar de ser membro da classe média, Dimitri Ganzelovich foi posicionado dentro da Identidade de Resistência, por seu caráter combativo em relação às estruturas de poder local, não só em sua militância de blogueiro, como em iniciativas voltadas a preservar o patrimônio simbólico local.

Assim, distribuimos os nossos entrevistados⁷⁸ por categorias identitárias, conforme tabela abaixo:

ENTREVISTADOS POR CATEGORIA IDENTITÁRIA		
Cat.	Entrevistado	Organização
Identidade Legitimadora	Joaquim Nery	Central do Carnaval
	Sílvio Pessoa	Conselho Baiano de Turismo
	Luís Augusto Costa	Sindicato das Empresas de Turismo da Bahia – Sindetur
	Armando Brasil	Associação de Camarotes de Salvador
Identidade de Projeto	João Jorge Rodrigues	Grupo Cultural Olodum
	Antônio Carlos dos Santos (Vovô)	Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Ayê
	Rita Santos	Associação de Baianas de Acarajé e Mingau de Salvador
	Sílvio Humberto Cunha	Instituto Steve Biko
Identidade de Resistência	Maria Lúcia Pereira	Movimento dos Moradores de Rua
	Jones Bastos	Movimento dos Sem Teto da Bahia
	Mestre Januário	Colônia de Pesca da Boca do Rio
	Marcílio Costa Santos	Associação de Vendedores Ambulantes e Feirantes de Salvador
	Dimitri Ganzelevitch	Associação dos Proprietários de Bens Tombados - Apito

A partir do que os entrevistados dizem em sua totalidade e das eventuais concordâncias ou discordâncias, sutis ou radicais, entre os integrantes de cada categoria identitária, estabelecemos nossa reflexão sobre os atributos sugeridos como sendo dos baianos de Salvador e que emergiram nas entrevistas como os

⁷⁸ Ver no Apêndice II a lista com a descrição das organizações as quais pertencem os entrevistados.

mais relevantes, seja do ponto de vista da aceitação ou da refutação. Vale ressaltar que o pesquisador é baiano, residente em Salvador ao longo de toda a sua vida, portanto, tendo uma intensa vivência do lugar. Iniciamos as entrevistas com um elenco de características que configuram o mito da *baianidade* e que são incorporados nos discursos publicitários do governo na difusão do turismo: felicidade, simpatia, alegria, criatividade, preguiça, sensualidade, democracia racial, sincretismo religioso e hospitalidade (ver roteiro das entrevistas – Apêndice I). Tais características foram identificadas em trabalhos anteriores desenvolvido por autores como Antônio Risério (1988; 1993), Osmundo Pinho (1996; 1998), Eliane Zanlorenzi (1998), Milton Moura (2001; 2004), Pedro Oliveira Santos (2004), Goli Guerreiro (2005), Marcos Pereira e Tula Ornelas (2005), Rodrigo Oliveira (2006), Luiz Nova e Paulo Miguez (2007), Joachim Kronen (2007), Cristal Aragão e Angela Arruda (2008), citados anteriormente neste trabalho.

As entrevistas se iniciaram sempre na perspectiva de deixar, no primeiro momento, aos entrevistados a possibilidade de elencar os atributos dos baianos que lhes parecessem os mais relevantes, sem sugerir qualquer associação. Como podemos ver abaixo, há uma constante incidência das mesmas características habitualmente reputadas à Bahia e aos baianos em geral, independente da categoria identitária:

Identidade legitimadora

A hospitalidade, a mais festejada, a diversidade cultural, a diversidade étnica, a alegria de viver. Acho que são os traços mais marcantes da nossa população. (ARMANDO BRASIL, diretor da Associação dos Camarotes de Salvador).

A musicalidade e alegria são características bem fortes da Bahia; miscigenação, sincretismo no sentido de religiosidade. A imagem que se tem da Bahia é de forte religiosidade também (...) o aspecto racial de miscigenação a questão social de um estado pobre, de pobreza, que eu acho que é um aspecto forte. (JOAQUIM NERY, presidente da Central do Carnaval).

A religiosidade, as raízes africanas, a vontade de viver, a alegria de viver, são diversos segmentos que compõem o imaginário local. (SÍLVIO PESSOA, presidente do Conselho Estadual de Turismo).

A cultura, a culinária, a música o seu próprio jeito de ser, despojado, do bem receber, o jeito do sorriso sempre aberto para quem recebe ou para quem visita. O baiano abre suas portas e deixa que as pessoas entrem. Então por si só o baiano tem uma característica de ser despojado até da própria malícia, ele já te abraça. Infelizmente hoje (...) a gente tem certos receios e certas precauções. (LUÍS HENRIQUE, presidente do Sindetur).

Identidade de Projeto

Acho que baiano tem carisma. As pessoas quando chegam na cidade, por mais que ela esteja largada, se apaixonam (...). O povo em si; está sempre sorrindo, aquela maneira assim de tratar com carinho. Isso é um ponto forte no baiano. (...) A cidade é bonita. (...) Tem história. Tudo começou aqui. Aqui é o ponto de partida. Não falo só de Salvador, mas a Bahia é o ponto de partida prá tudo. (RITA SANTOS, presidente da Associação de Baianas de Acarajé e Mingau de Salvador).

A Bahia de forma hegemônica seria a identidade negra, embora, sabendo que essa construção dessa identidade (...) não foram as pessoas negras que inventaram, foram outros olhando e dizendo isso aí é baianidade nagô. (...) Eu acho que a influencia da religiosidade, de matriz africana, é algo definidor que está na forma de você andar, na forma de você de vestir (...). (SÍLVIO HUMBERTO, diretor do Instituto Steve Biko).

A diversidade. As diferentes formas de o baiano existir, se proclamar. Não são apenas as praias; praia tem em todo lugar. Não são somente as igrejas, o passado da união com o português. Não é só o fato de ser um lugar de maioria negra, mestiça e indígena, mas o fato singular de ter uma diversidade popular de expressões humanas, e de comidas, e de sabores e de patrimônio imaterial que faz o lugar distinto. O Rio de Janeiro tem quase tudo isso, mas não tem essa diversidade do ponto de vista que eu estou expressando, que ela pode ser visível mesmo que ninguém fale nada. (JOÃO JORGE, presidente do Olodum).

A primeira é hospitalidade. A Bahia é muito hospitaleira. Nós que andamos muito por aí vemos uma diferença muito grande de tratamento. Uma aptidão para alegria, prá festa, principalmente prá música talvez pela proximidade com os países africanos. É uma terra de maioria negra. (VOVÓ, presidente do Ilê Ayê).

Identidade de Resistência

A Bahia é uma terra mística, uma mistura de raças, (...) onde se cultua a religião africana, o catolicismo e o evangélico. (...) E o baiano é muito dado, entende? Uma das características do baiano é que (...) é sempre cortes, sempre é educado (...). Eu às vezes ando em outros estados aí e não vejo essa delicadeza em que os baianos fazem com frequência. Eu vejo aqui na feira, por exemplo, pessoas que chegam aqui procurando informações e as pessoas se dispõem até a levar ao local, sem exigir nada em troca (...). Isso é praxe do baiano. (MARCÍLIO SANTOS, diretor da Associação dos Vendedores Ambulantes e Feirantes de Salvador).

Nós baianos vivemos numa terra de fé, o baiano gosta muito, tem muita magia (...). O mar, por exemplo, o mar nós temos uma rainha do mar que é lemanjá, na água doce que é Oxum, então a terra baiana é coberta de

magia. Nós pescadores temos uma criação de muita fé. (...) O que foi que os nossos pais nos deram de criação? Prá que a gente continuasse essa situação. Foi uma criatividade de ser (...) e conservar o que eles deixaram prá nós. (MESTRE JANUÁRIO, líder da colônia de pescadores da Boca do Rio).

Mas, apesar dessas características coincidirem, no início das entrevistas, em grande medida com os atributos presentes nos discursos da baianidade já identificados por autores abordados neste trabalho, para todos, sem nenhuma exceção, baiano não é baiano em qualquer canto. Nenhum dos entrevistados entende que as características elencadas como sendo da população de Salvador são as mesmas dos baianos que moram em outras cidades do estado. Vejamos quatro exemplos:

(Essas características) são do Recôncavo, das cidades perto, como Cachoeira, São Felix, Santo Amaro. Saiu daí o baiano é outra pessoa. Gosta de outras coisas, ouve outras músicas, torce por outros times. Porque nós não conseguimos integrar a capital com o restante do Estado. O ser humano de Barreiras, o ser humano de Luis Eduardo Magalhães, o ser humano do sul da Bahia é bem diferente do ser humano que está nesse entorno aqui. Primeiro, esse entorno aqui é majoritariamente negro e mestiço; segundo, ele é muito ligado com a cana-de-açúcar e ao fumo e com as indústrias petroquímicas que chegaram depois, enquanto que no resto do Estado, nós temos a caatinga, a mata atlântica, o semiárido, três biomas aqui. Nós somos, talvez, mais próximos do baiano do litoral, como Ilhéus, Porto Seguro; mas nós temos muitas histórias com Jequié, Xique-Xique ou das cidades dos extremos, tanto pela aparência, pelo formato, pelo que vestem. (JOÃO JORGE – Identidade de Projeto -, presidente do Olodum).

Eu acho o seguinte, que cada um é fruto do ambiente que vive. Vamos supor: tem cidades aí que as pessoas são corteses, mas é de uma maneira diferente. O pessoal de interior é mais retraído até porque eles vivem numa cidadezinha do interior, numa cidade pacata então não são pessoas abertas ao diálogo, são pessoas mais trancadas. Então, no interior onde não tem o fluxo maior de movimento, as pessoas são mais retraídas. Na capital, não. Na capital, a pessoa está acostumada a uma cidade muito grande. O baiano anda mesmo, conhece toda a cidade e se torna mais fácil esta convivência. (MARCÍLIO SANTOS – Identidade de Resistência -, diretor da Associação dos Feirantes e Vendedores Ambulantes de Salvador.)

Acho que essas características são até mais intensas do ponto de vista da qualidade em outras cidades, porque no interior você ainda tem o atributo da generosidade que o pessoal da cidade grande perde um pouco. É claro que o baiano de Salvador é diferente dos de outras cidades do estado. (ARMANDO BRASIL – Identidade Legitimadora -, diretor da Associação de Camarotes de Salvador).

Trazemos aqui três trechos de entrevistados diferentes em separado. Isso porque esses três discursos, vindos das identidades de resistência e de projeto, trazem - ao mesmo tempo em que reafirmam algumas características positivas apontadas por outros entrevistados - aspectos que emergiram ao longo de todas as entrevistas: o narcisismo, a individualidade e as externalidades, que apareceram em diversos momentos, como na excessiva preocupação em se reafirmar a autoestima do soteropolitano, em um orgulho do lugar; na desmobilização cotidiana dos grupos sociais, prontos a unir forças apenas quando se apresentam urgências ou emergências ameaçadoras; ou nas medidas ritualísticas em receber muito bem os de fora, por exemplo, os turistas, mas não dispensar o mesmo tratamento aos de “casa”.

Somos um povo alegre. Porém, somos um povo completamente preconceituoso. Somos um povo individualista, no sentido de cada um estar preocupado com seu espaço. Nós somos um povo que é muito acolhedor com os outros que vêm de fora, mas a gente não consegue acolher os nossos que estão aqui (...). É complicado, mas fora isso, nós somos um povo persistente, a gente não aceita um não, uma derrota. Isso você vê pelos terreiros de candomblé, o quanto que eles se mobilizam para continuar sendo esse rosto histórico. (...) Mas, em contrapartida, também, nós nos preocupamos muito como os outros de fora nos veem. Está na superficialidade. (MARIA LÚCIA – Identidade de Resistência -, coordenadora nacional e estadual do Movimento dos Moradores de Rua).

Viajei ao Benin para entender como a cultura local de exterioridade se constituiu. Lá, principalmente no interior, as pessoas moram em casas muito pequenas, vazia de objetos e significados mais amplos. A vida se desenrola do lado de fora, nas crianças brincando nas ruas, nos bancos e cadeiras nas portas das casas, nos fluxos de pessoas passando ou parando para conversar. Em Salvador, não é diferente. As casas mais pobres levam as pessoas para as ruas. E não é o oposto na classe média e seus pequenos apartamentos. (...) Há aqui uma certa descontinuidade nas mobilizações sociais. Depois de certo tempo as pessoas perdem o vínculo, perdem a motivação e a associação desaparece. (...) Não existe uma consciência comunitária (...). Eu tenho uma teoria pra isso. Acho que foram séculos de escravidão, depois uma ditadura militar, então o baiano está acostumado a baixar a cabeça. Quando eu ouvi essa expressão - “Isso é briga de branco” -, comecei a entender a Bahia (DIMITRI GANZELEVITCH – Identidade de Resistência -, ex-vice-presidente da Apito).

O baiano se pensa diferente, como muito especial, e esse sentido é muito forte em Salvador. Parece que o mundo gira em torno de Salvador e Salvador tem alguns lugares emblemáticos, como Pelourinho, Baixa dos Sapateiros, Itapoã, Liberdade. Parece que o mundo é focado nesse universo e isso gera uma distorção que prejudica a cultura, prejudica o turismo e até passa a falsa ideia de que nós nos bastamos. Somos muito voltados para nosso próprio umbigo. Em alguns momentos é vantagem, em

algum momento especial. Mas aí nos impede de nos ligarmos com o mundo. (JOÃO JORGE – Identidade de Projeto, presidente do Olodum).

Nas próximas seções desse capítulo, dialogaremos com esses 13 entrevistados sobre as noções de felicidade, alegria, democracia racial, sincretismo religioso, hospitalidade e preguiça, tendo sempre como variáveis da nossa abordagem esses três aspectos que citamos acima – narcisismo, individualismo e externalidade – associados à questão das desigualdades socioeconômicas extremas como norteadoras de possibilidades e impossibilidades de convergências ou divergências em torno de tais atributos. Tais noções foram selecionadas dentre os vários atributos reputados aos baianos de Salvador, a partir da sua maior incidência e intensidade nas abordagens dos entrevistados.

Sabemos que não se pode confundir as narrativas dos entrevistados com as lembranças que as pessoas guardam. Há um hiato presumível entre as duas. Mas em ambos os casos, existe sempre o caráter reducionista, já que o que se torna potencialmente lembrança individual ou coletiva produz também o esquecimento de partes da realidade. Por isso, assentamos nossa reflexão em um descolamento efetivo da obsessão pela verdade dos fatos, que serão sempre parciais. Tem sido em torno dessas possibilidades que tem se estruturado o processo de conhecimento nas ciências social, sob o abrigo muitas vezes da crença na infalibilidade da percepção do sujeito sobre seu o objeto de análise. Não é o nosso caso, já que aceitamos a nossa maior ou menor aproximação do objeto a partir de um amplo campo de possibilidades ou impossibilidades.

Entendemos de saída o caráter sempre limitado dos conceitos, que quase nunca abrigam a totalidade dos fatos analisados, e, em segundo lugar, torna-se ao analista de uma dada realidade condição relevante não confundir o que ele obtém de sua análise com a própria realidade. Assim, quando nos referimos à identidade territorial, mesmo que “suponhamos que os atos de memória são corretamente comunicados e transmitidos, nada nos permite afirmar que são compartilhados”. (CANDAUI, 2011: 36).

Mas, em toda narrativa, o que silencia é, também, um substrato relevante para compreensão da realidade. Lembranças e esquecimentos são idiossincráticos,

tanto na substância dos conteúdos quanto na constituição de suas formas de expressão. Sobre este desafio, Joël Candau propõe uma avaliação que nos parece pertinente, ao sugerir a distinção entre representações factuais e representações semânticas. As primeiras seriam relativas à existência dos fatos, e as últimas, ao sentido atribuído a esses fatos. No primeiro caso, o grau de pertinência da representação seria forte, o que resultaria em um sucesso fruto de poucos riscos. O segundo, ele vê como problemático, em razão de sua baixa pertinência, mas por isso mesmo merecedor de investimento.

Sabemos que, nessa perspectiva, o pesquisador está sujeito apenas ao que chamaríamos de memória evocativa, verbalizada, incerta inclusive para os primeiros interessados, que se expressa apenas como versão parcial. O escopo é inevitavelmente maior.

Quando vários informantes afirmam recordar como eles acreditam que os outros recordam, a única coisa atestada é a metamemória coletiva⁷⁹, ou seja, eles acreditam recordar da mesma maneira que os outros se recordam. (CANDAU, 2011: 34).

Conhecemos os riscos do empreendimento de examinar ligações supostamente contínuas ou descontínuas entre o passado e o presente, o que se vive e o que se diz viver. Examinamos essa ética na perspectiva do que perdura em torno dos afetos, do desejo de ser mais do que se é. E nesse sentido, imaginamos que ela seria capaz de construir uma mitologia própria afeita à ideia de uma consciência que abriga ideais como felicidade, alegria, democracia racial, hospitalidade na convivência pacífica e cordial entre diferentes e desiguais. Como observa Muniz Sodré (2010: 324), nessa perspectiva, tais noções que apoiam a ideia de convivialidade brasileira “não são conceitos, e sim inscrições de comportamentos mais coerentes no plano do aparecer do que do ser, isto é, na maneira de revelação da forma”.

Esse olhar determina como obstáculo, em uma abordagem empírica, o sensível e suas indeterminações, no contínuo jogo de estar além ou aquém das relações sociais concretas que abrigam os indivíduos, na medida em que podem definir os discursos empreendidos em torno da idealização de si e de suas relações,

⁷⁹ A metamemória coletiva “existe no plano do discurso, mas não no concreto” (CANDAU, 2011: 35).

e que, portanto, tenderia a dissimular as dissonâncias que comprometam sua visão de mundo.

As abordagens sobre o conceito de identidade transitam ora pela sua tentativa de desconstrução ora pela sua reificação. O geógrafo francês Paul Claval (1999) chega a um bom termo sobre o assunto. Para ele, assim como a apropriação do conceito de identidade pode colocar o cientista social no jogo de fabricação dos discursos identitários, contribuindo para forjar ideologias, o posicionamento acrítico em análise dos processos de constituição das identificações sociais – que, portanto, não nos levem a reflexões sobre para que servem e que perigos implicam - é abrir mão do papel crucial do analista social. Negar a existência social de tais atributos é tão revelador de uma postura ideológica – ao menos antes de uma observação sistemática de fatos – quanto tentar artificialmente criá-las. Talvez, por isso, o melhor caminho seja nos colocarmos aqui na posição de relato dialógico com os depoimentos de baianos, em busca da percepção das suas possibilidades de intercomunicação ou divergências.

6.1 BAHIA, TERRA DA FELICIDADE SEM FIM?

*Bahia, terra da felicidade
Morena
Aí morena
Eu ando louco de saudade
Meu Senhor do Bonfim
Arranje outra morena
Igualzinha pra mim.*

(Ary Barroso, Baixa dos Sapateiros, 1931)

A ideia de Bahia como Terra da Felicidade pressupõe a existência de um povo e seu lugar predispostos a um estado de satisfação contínua consigo e com sua realidade. Sabemos que felicidade é um conceito de difícil definição; e por isso escorregadio. Enquadramos aqui a noção à sua percepção enquanto estado fluído, quando a vida tem e faz sentido; em que os atos da vida estão integrados a uma visão de mundo singular e ao mesmo tempo comum. Felicidade, portanto, tem a ver com a percepção e, com isso, com um modo particular de definir valores compartilhados no espaço e no tempo. Mas, assim como na ética, aqui também se exige algum caráter objetivo em torno de uma definição que permita, em meio à convivência em sociedade, a compreensão mútua de direitos e deveres relativos à felicidade individual e coletiva. E esse parece um impasse quase intransponível.



FIGURA 5 - (...) 560.00 km² de natureza, alegria, festas, histórias, hospitalidade, tranquilidade e muito mais, que estão esperando por você na Terra da Felicidade (...). (Governo do Estado, anúncio produzido para a Bahiatursa, em maio de 1995).

Se a felicidade é um estado, e como tal inconstante por natureza, sob o fluxo de impermanências que jogam de forma cíclica o sujeito em direção ao seu oposto, como se pensar em um lugar que se defina sem ambivalências, sempre na presunção de ser a Terra da Felicidade? Do ponto de vista das heranças culturais de

Salvador, não há indícios que afirmem a sua existência categórica em um espaço alheio ao drama humano. Sequer nas raízes culturais do lugar encontramos a sua inquestionável verdade. Dos portugueses, temos conhecimento de uma melancolia renitente. Ao mesmo tempo, não se pode dizer que entre os escravos negros havia uma predisposição incontestável à felicidade, já que não eram incomuns as vítimas de “banzo”, doença misteriosa que chegava a matar no Brasil, por conta da tristeza da separação de sua gente e da violência a que eram submetidos.

Sabemos aqui do risco de relacionar percepções individuais com a ideia de uma realidade interpessoal, na medida em que a noção de felicidade tende a variar de pessoa a pessoa. Porém, não temos a pretensão de promover uma comparação entre indivíduos localizados em grupos identitários, no sentido de avaliar qual tem mais sensação de ser feliz. O nosso interesse reside na identificação ou não pelos soteropolitanos desse atributo como sendo uma especificidade do lugar. E em que segmentos identitários tal discurso se apresenta convergente ou divergente. Pensamos nessa possibilidade porque, no Brasil, não utilizamos o termo para caracterizar nossa satisfação em relação a eventos específicos da vida, mas sim para a vida como um todo. Não nos encontramos felizes. Nós somos ou não felizes.

Se avaliamos que os aspectos econométricos não dão conta das dinâmicas da vida em sociedade, e que é preciso inserir elementos subjetivos na avaliação da qualidade das relações sociais, o tema da felicidade surge como um desafio teórico, cuja amplitude levanta dúvidas metodológicas sobre a validade de sua investigação empírica. Por isso, não temos o objetivo de observar esse fenômeno por reconhecer a sua impossibilidade, pelo menos no âmbito deste trabalho. Contamos apenas com as percepções de alguns baianos de Salvador a respeito da existência de uma predisposição do lugar para produzir felicidade ou não, e de que forma essa predisposição, se existente, se apresenta congruente em um quadro de desigualdades sociais extremas e de individualismo.

É claro que a satisfação das necessidades materiais não nos remete, como supunham os iluministas, necessariamente à felicidade. Porém, parece-nos, no mínimo, exótico, se não equivocada, a ideia de uma felicidade individual ou coletiva em meio à não satisfação das necessidades humanas ditas básicas, como observam algumas lideranças entrevistadas sob a categoria de Identidade

Legitimadora, que apresentamos em seguida. Também conhecida como bem-estar subjetivo, a felicidade, assim, ficaria refém exclusiva da subjetividade e intersubjetividade, sem apoio tangível a um debate que incorporasse a vida na sua amplitude.

A nossa alternativa é, desde o início, pensarmos em felicidade a partir de duas dimensões: uma objetiva que se apoia nas condições concretas da vida (alimentação, moradia, saúde educação, emprego etc.) e outra subjetiva (relativa à forma de adequação da visão de mundo dos indivíduos à realidade). Parece-nos pouco razoável a possibilidade de dissociação dessas duas dimensões, até porque a *felicidade material* está, como é de se supor, vinculada as aspirações subjetivas que determinam a satisfação ou não com os aspectos objetivos da vida. E a *felicidade subjetiva* não dispensa o amparo do mundo concreto.

Pensarmos, portanto, em uma relação de dependência mútua entre essas duas dimensões. Esse é o caminho convencional. Mas percebemos entre alguns dos entrevistados uma relativa dissociação entre uma coisa e outra, como se estivesse impregnada no imaginário local que a subjetividade é autônoma em relação à materialidade da vida. Ao ouvir esses depoimentos, fica a sensação de que parte da condição soteropolitana reafirma e enfatiza a dissociação dessas duas variáveis. Pelo menos isso é o que parecem sugerir os entrevistados que integram a Identidade Legitimadora, ao aceitarem a ideia de felicidade como uma condição geral dos baianos de Salvador; discurso que não se repete nas outras duas categorias identitárias, pelo menos de forma homogênea. Mesmo quando questionados sobre a possibilidade de ser feliz em um lugar com disparidades sociais tão acentuadas, os membros da Identidade Legitimadora reafirmam sua posição otimista inicial:



FIGURA 6 - (...) People come from all over the world to visit the Land of Happiness. (Governo da Bahia, anúncio produzido para a Bahiatursa, em setembro de 1998).

Acho que é uma característica do baiano de Salvador, apesar de todas as mazelas. (JOAQUIM NERY, presidente da Central do Carnaval).

Eu acredito piamente que aqui é a Terra da Felicidade. Apesar das grandes dificuldades que passamos, é uma terra de alegria, uma terra musical, é uma terra em que as pessoas estão sempre sorrindo, apesar dos problemas de mobilidade. Ou seja, Salvador com 66,6 km de praia é um dos locais aprazíveis de morar. (SÍLVIO PESSOA, presidente do Conselho Estadual de Turismo).

O baiano, em geral, é feliz. Para mim é um povo que se contenta com pouco. E o mar talvez seja a mais democrática das diversões. Acho que toda cidade costeira tem essas características. As pessoas no momento de desespero, elas vão ao mar. E aquilo de alguma forma catalisa os problemas e elimina eles. Eu vejo desta forma (ARMANDO BRASIL, diretor da Associação de Camarotes de Salvador).

A felicidade é o jeito de ser baiano. Aquela coisa despojada, da tranquilidade, da serenidade, do bem receber. Eu acho que vem de dentro porque uma pessoa que mora aqui em Salvador, e que tem toda essa beleza natural que ela oferece, mesmo castigada, é feliz. (LUÍS AUGUSTO, presidente do Sindetur).

Sabemos que a existência de condições materiais ideais não indica que as pessoas que as usufruem sejam mais felizes. Pesquisas sugerem que esses indivíduos tenderiam a ser mais tensos e não destinariam, necessariamente, mais tempo a atividades prazerosas (KAHNEMAN et al., 2006). Há que se pensar, portanto, a felicidade dentro de um amplo sistema de valores humanos, que se relativiza, no tempo e espaço, assim como do ponto de vista do observador e do seu sistema próprio de valores. Dessa forma, seria possível também relativizar as desigualdades como componente da infelicidade.

Essa enorme desigualdade que existe em Salvador não chega a ser, até pelo espírito da baianidade, um fator de contestação tão grande que atrapalhe o elemento felicidade (...). Se você for lá ao Subúrbio Ferroviário, em Plataforma, você vai encontrar isso no meio da rua, vai encontrar na praça, na convivência com as pessoas. Talvez até em alguns aspectos mais do que você possa encontrar em outros bairros de qualidade de vida ou de IDH maior. (JOAQUIM NERY – Identidade Legitimadora -, presidente da Central do Carnaval).

Mas, se o baiano em geral é feliz, o que justifica que pesquisa recente realizada pelo instituto Proteste⁸⁰ - associação de defesa do consumidor que avalia

⁸⁰ O Proteste – Associação Brasileira de Defesa do Consumidor, é uma instituição sem fins lucrativos. A pesquisa é de julho de 2012. Foram enviados questionários para duas mil pessoas de ambos os sexos, com idades entre 18 e 74 anos, moradores de 21 capitais da federação.

produtos e serviços -, tenha identificado entre os moradores de Salvador que essa é a pior capital do país para se viver? O estudo abrangeu seis critérios em números, levando em consideração a acessibilidade, habitação, saúde, educação, mobilidade urbana, emprego e segurança pública. Foi levada em conta a situação nos últimos cinco anos. A capital baiana ficou na pior colocação em habitação e mobilidade e conquistou o segundo pior lugar em segurança, saúde e emprego, atrás de Maceió, Natal e João Pessoa, respectivamente.

Sabemos que a felicidade pode se basear, também, em uma série de elementos intangíveis, como a sociabilidade, a extroversão, autoestima elevada, otimismo e afabilidade (DIENER; SELIGMAN, 2002). Assim, ela até pode ser definida pelo caráter resiliente de uma cultura, no que diz respeito à capacidade dos indivíduos de lidar com problemas, superar obstáculos ou resistir à pressão de adversidades, sem vivenciar um surto psicológico ou um conflito social.

Aceitamos que, hoje, a consciência de necessidades básicas não atendidas para uma parcela considerável da população local - como acesso à alimentação, saúde, saneamento, moradia e educação de qualidade -, tenderia a ser compreendida como um obstáculo à felicidade estável e geral. Admitimos, como observamos no capítulo anterior, a possibilidade de que as engenharias sociais gestadas no passado, no sentido de administrar as desigualdades, tenham engendrado nesse lugar chamado Salvador um amplo espectro de externalidades que possibilitam a não consciência da sua condição, do seu sofrimento.

Essa perspectiva nos leva à possibilidade de um ambiente acrítico quanto às formas de exclusão que, do contrário, tenderiam a não permanecer na configuração de estabilidade pacífica no tempo e no espaço. Por outro lado, eventualmente, é possível que sequer haja a consciência da dramaticidade dessas formas de exclusão, não só do ponto de vista dos agentes hegemônicos, mas também entre os grupos excluídos, na medida em que redes de solidariedade e afetividade locais podem garantir a sensação de inclusão no corpo social. Mas tais redes tendem a lidar apenas com as consequências superficiais da exclusão, não focando na eliminação das causas do sofrimento. Os discursos dos integrantes da Identidade de Resistência parecem confirmar essa hipótese, na medida em que apontam para uma visão antagônica da felicidade. Para esses, a felicidade é uma realidade ilusória que

se apresenta ora como uma sociabilidade relacionada ao espaço público e às festas...

Identidade de Resistência

A felicidade está no espaço das exterioridades. Há um jeito de expor a “felicidade” nas ruas, nos espaços públicos. O tamanho reduzido das moradias projeta as pessoas para esses espaços. Assim, a felicidade surge como uma expressão exterior, associada à alegria. (DIMITRI GANZELEVITCHI, ex-vice-presidente da Apito).

Sessenta a setenta por cento não têm condições de participar das festas e dessa felicidade toda. Muitas pessoas se esforçam para ir a essas festas para esconder suas dores, para cumprir tabela. Mas as festas, às vezes, escondem coisas (JONES BASTOS, coordenador do Movimento dos Sem Teto da Bahia).

... ora surge na forma de uma persona pública feliz, mas que não esconde na intimidade os dissabores do dia a dia:

Depende do que a gente entende como felicidade. É uma felicidade supérflua. As pessoas se colocam numa máscara de felicidade, mas não são felizes. (MARIA LÚCIA – Identidade de Resistência –, coordenadora nacional e estadual do Movimento dos Moradores de Rua).

Mesmo que ele esteja passando as dificuldades, ele não mostra para os outros, ele sempre guarda prá ele mesmo e essa questão de dificuldade fica atrás da porta quando ele sai prá trabalhar. Quando ele chega na casa dele, ele retoma toda aquela realidade da vida. (MARCÍLIO SANTOS - Identidade de Resistência –, diretor do Sindicato de Vendedores Ambulantes e Feirantes de Salvador).

Pensamos se que o que encontramos em Salvador são mais expressões de exteriorização de uma ideia de felicidade individual, o que não significa o mesmo, qualitativamente, que ausência de infelicidade coletiva. Se isso é um dado a ser considerado, é possível pensarmos que, em um ambiente carregado pelo individualismo, possa haver a externalização da felicidade individual ou de subgrupos em desconsideração ao direito à felicidade coletiva. Ou a possibilidade de se aceitar que a ideia de felicidade pode estar associada a um modo de ser que nega as hostilidades do seu entorno e que, por falta de um quadro comparativo, permita aos indivíduos a não percepção do seu drama particular ou coletivo como dissonante em relação a um ambiente mais amplo.

Se a noção de felicidade implica a consciência de si, significa, por conseguinte, a percepção do outro não como a extensão de si, mas a partir da legitimidade das suas singularidades. Em outros termos, ser feliz em sociedade é reconhecer também o direito do outro ser feliz, o que demanda deveres relativos ao compartilhamento da felicidade. Quando o outro não é enxergado como pessoa dotada de direito, é porque há um comprometimento da consciência de si. Se o outro não existe, tudo cabe somente no indivíduo, que se estende pelo espaço compartilhado sem considerar os limites mínimos a uma felicidade comum.

A perda de certo grau de objetivação de algum padrão ético nas relações sociais, que nos leve à exacerbação do relativismo individualista, legitima a ação do indivíduo de tentar se sobrepor ao coletivo, e que, ao mesmo tempo, precisa dos grupos de referência para afirmar sua individualidade. Assim, a tirania da felicidade em Salvador permite, por exemplo, que jovens em um posto de gasolina ou em trânsito pelas ruas ponham o som do carro nas alturas, na convicção de que sua festa particular é de interesse público.

Em uma cidade com alto índice de poluição sonora, reclamar do barulho alheio pode implicar na percepção pública do incômodo com a felicidade do outro, em torno de um cálculo hedonista. Isso nos lembra o que a socióloga Bader Burihan Sawaia (1999: 11) chama de “inclusão perversa”, em meio a qual predomina comportamentos reativos de incluir para excluir, sem compromisso com a ideia da afetividade social e sem espaço para reflexões críticas. É a inversão da ideia kantiana de que o homem deveria sacrificar seu bem-estar presente em nome de uma civilização ideal.

Em Salvador, não há respeito ao direito do outro. Quem está feliz ou alegre exige de forma autoritária uma cumplicidade que se impõe como se fosse consensual que todos devem participar de sua felicidade. (DIMITRI

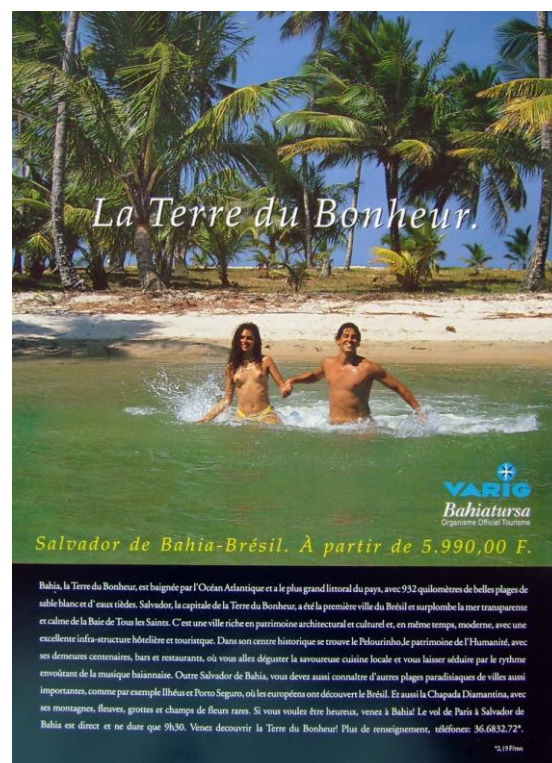


FIGURA 7 - (...) Salvador, la capitale de la Terre du Bonheur, a été la première ville du Brésil (...)
(Governo da Bahia, anúncio produzido para a Bahiatursa, em agosto de 1999).

GANZELEVITCHI – Identidade de Resistência -, ex-vice-presidente da Apito).

Para os que se encontram posicionados em uma escala intermediária em relação ao discurso hegemônico, nem sempre a percepção da realidade local é uníssona. Se para os entrevistados das identidades Legitimadora e de Resistência a discordância entre eles é nítida, dentre os entrevistados enquadrados na Identidade de Projeto, não há visão consensual interna sobre a relação entre felicidade e desigualdade social, que pode ir da negação completa...

Viver na Bahia é padecer no paraíso. É Terra da Felicidade, mas o pessoal é perverso com os mais pobres, os mais fracos, principalmente com os filhos da terra, os negros (VOVÓ, presidente do Ilê Ayê).

Todo mundo critica isso, mas usa isso como slogan de sua empresa, seu bloco, sua escola seu tudo. Até o Bahia e o Vitória têm que passar por times da Terra da Felicidade. Ela está sendo desconstruída pelo nível de violência, pelo abandono da imagem da Bahia, de Salvador, pela perda da liderança política depois da morte de ACM, pelo esvaziamento das gestões em Salvador, pelo fracasso dos negócios empresariais do turismo. O meu sonho é que a gente seja a Terra da Felicidade por ter felicidade e não por ser um slogan ou algo mercadológico. Como era mercadológica, a realidade está vindo à tona: assalto, violência, greves. Isso foi um discurso construído dos anos 30 prá cá e foi se legitimando e o governo passou a achar que a Bahia era a Terra da Felicidade. Seria o Jardim do Éden? Onde tem isso? (JOÃO JORGE, presidente do Olodum).

...à sua aceitação integral:

O baiano é feliz. Com todo problema, por mais que tenha problema o baiano é feliz; está sempre sorrindo. (RITA SANTOS, presidente da Associação das Baianas de Acarajé e Mingau da Bahia).

Penso que está no jeito do povo saber conviver com as adversidades (...). Eu acho que essa felicidade tem muito a ver com esse espírito comunitário que nós temos, sobretudo as classes populares, de um poder ajudar o outro. Já que o poder público não comparece, vai-se virando por aqui. Mesmo sem ter, as pessoas fazem um caruru, que sempre está associado à promessa, com mil quiabos, e a convidar gente. Pegue as festas juninas aqui na cidade. As pessoas mesmo sem ter, abrem a casa. (SÍLVIO HUMBERTO, diretor do Instituto Steve Biko).

Relações sociais injustas podem imprimir na consciência dos excluídos alguma sensação de dignidade que apoie sua autoestima, e lhes garanta um otimismo resiliente, capaz de subverter nas franjas da pobreza as suas condições de subsistência na expectativa da mudança ou na resignação de que “a vida é como é”.

Ao admitir essas possibilidades, questionamos se a própria noção de exclusão social, ao se ater preponderantemente à dimensão econômica, não desconsidera nuances subjetivas mais relevantes para definição da noção de felicidade? Mas quais seriam essas nuances?

Em uma cidade em que muito do que se produz em termos de cultura musical surge das camadas sociais mais baixas da pirâmide social, em que as festas de rua são o espaço de todos e as praias o lazer mais democrático, não se pode dizer que os pobres de Salvador estejam presos apenas à sua sobrevivência biológica, sem acesso à cultura e ao lazer. Mas não se pode negar que tudo tende a desaguar no reforço às externalidades, com pouco espaço para sutilezas emocionais, onde a felicidade individual pode implicar a negação do direito do outro de ser feliz.

Fizemos anteriormente uma relação entre as altas taxas históricas de desemprego de Salvador, líder histórica negativa no país, e a possibilidade de construção de uma *harmonia social* em torno de uma coesão que acomoda perversões sociais. Partimos do pressuposto convencional de que o emprego não é somente uma fonte de renda, mas também uma forma de sustentação de um grupo familiar, de identidade para o indivíduo e de autoestima. Mas será que seria o desemprego uma fonte de infelicidade para a população de Salvador? Há quem aposte que historicamente não. Mas a conjuntura econômica do país da década inicial deste século pode ter inserido uma variável nova nas receitas tradicionais de gestão das desigualdades:

Os baianos estavam acostumados a ser feliz com pouco. Agora a dificuldade está posta. Quando você não tem, se conforma. O problema agora é com essa chamada classe C passou a ter acesso ao que não tinha antes e agora ninguém tira mais isso dela. Ninguém terá coragem de dizer que ela não vai ter mais. Como eles (os governantes) vão lidar com isso, eu não sei. (SILVIO HUMBERTO – Identidade de Projeto -, diretor do Instituto Steve Biko).

Até então, nesse lugar chamado Salvador, ingredientes como alegria, musicalidade, praias, festas públicas têm contribuído, acreditamos, para esse enquadramento de felicidade coletiva no espectro das externalidades, que tem sido apropriada como mercadoria pela gestão local do turismo e pela indústria cultural, a partir das quais o custo não monetário da infelicidade coletiva se dilui diante do retorno econômico da ideologia da felicidade. Nela, não há espaço para o sofrimento

individual nem coletivo, que parece projetar seu sujeito em direção à solidão. Assim como um jovem deprimindo se suicida no metrô de Berlim, em meio ao seu descompasso interno com o vicejar da vida que brota com o fim do inverno e início da primavera; em Salvador, a vitalidade do mundo exterior subjuga quase todas as possibilidades de introversão. O sofrimento está em contínuo descompasso com o objeto do desejo ético pleno: a felicidade.

6.2 ALEGRIA COMO SAÍDA PARA O DIA A DIA

*Ah! Imagina só que loucura essa mistura
Alegria, alegria é o estado que chamamos Bahia
De Todos os Santos, encantos e Axé,
Sagrado e profano, o baiano é carnaval.*
(Moraes Moreira e Armandinho, Chame Gente, 1986)

Um dos pilares da *baianidade* é a alegria, quase sempre associada à capacidade do baiano de festejar, com o carnaval assumindo a expressão máxima desse jeito expansivo e alegre do baiano. Poderíamos dizer que a alegria é o elo entre a Bahia antiga e a atual. De uma Salvador bucólica, com um ritmo lento, contente e festivo até da década de 1970, a cidade passou a ser caracterizada, a partir do início dos anos 1990, como metrópole moderna, território da agitação, exultação e da carnavalização do dia a dia.

Em um trabalho que discute as representações sociais da Bahia para um grupo de 1.029 estudantes universitários residentes em sete estados das cinco regiões do país, Cristal Aragão e Angela Arruda (2008) apontam que os baianos, comparados a todas as outras naturalidades brasileiras, são os que recebem com maior frequência características relacionadas ao modo de ser e de viver. Os baianos são vistos de forma positiva, principalmente em categorias como alegria e hospitalidade. Apesar de serem atributos creditados aos brasileiros em geral, no caso da avaliação dos baianos, o seu peso consensual é maior.

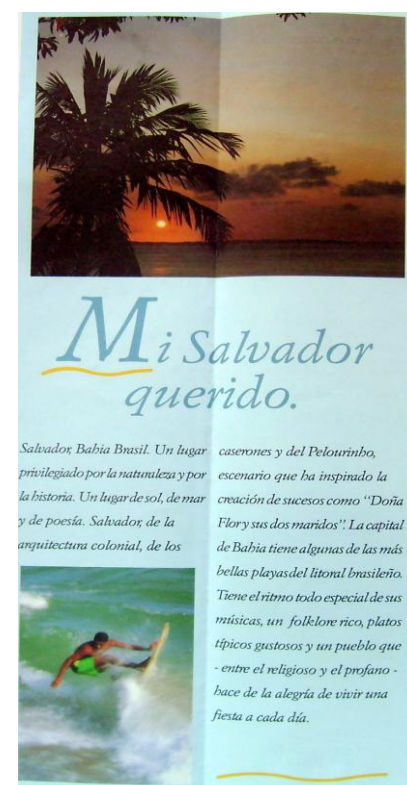


FIGURA 8 - (...) y un pueblo que – entre el religioso y el profano – hace de la alegría de vivir una fiesta de cada día. (Governo da Bahia, folder produzido pela Bahiatursa, em 1998).

A alegria como característica da população de Salvador talvez seja o atributo sobre o qual recaia a quase unanimidade das opiniões dos 13

entrevistados para a nossa pesquisa. Nas três categorias identitárias, a ideia do baiano alegre surge em consonância com as representações mais convencionais do lugar e de seu povo, em três depoimentos que exprimem o sentimento geral:

O baiano é alegre; não tem melhor que o baiano. A alegria desse povo não cabe essa situação social. Quando ele está pulando, ele está feliz e triste. Mesmo com fome ele está pulando. (MESTRE JANUÁRIO – Identidade de Resistência –, líder da colônia de pesca da Boca do Rio).

O povo baiano é muito alegre. Por mais miséria que a gente tenha, existe alegria. Onde tem pobreza, onde tem miséria, as pessoas deveriam ser tristes; mas aqui não são revoltadas. O povo baiano é festeiro; é o pessoal mais jovem quem vai (para as festas) e gente de fora. Mas os de mais idade são alegres. (RITA SANTOS - Identidade de Projeto -, presidente da Associação de Baianas de Acarajé e Mingau de Salvador).

Eu cansei de chegar, na minha época, quando eu trabalhava no aeroporto para fazer traslado, reunia meu grupo e dizia: Sorria você está na Bahia, que é a Terra da Felicidade. Eu usava dos próprios artifícios da música popular que retratava a Bahia, prá receber bem. Acho mesmo que o baiano é um povo de bem com a vida. (LUÍS AUGUSTO – Identidade Legitimadora -, presidente do Sindetur).

Abordamos a alegria em separado porque a relação entre felicidade e alegria não nos parece tão unívoca. Pensamos que é possível manter a alegria mesmo sem a felicidade plena, se separarmos essa última em duas dimensões, a material e a subjetiva, como esboçamos na seção anterior. A sensação de bem estar subjetivo pode resultar na alegria, mesmo que a carência material seja uma evidência concreta. A desconsideração da felicidade material nos permite imaginarmos a possível operacionalização da alegria em consonância com a gestão das desigualdades. Pensamos nessa possibilidade porque a percepção de inevitabilidade da condição social, em um território sem nítidas possibilidades de mudança no seu quadro socioeconômico, pode transpor a ideia de resignação para o âmbito das poucas possibilidades concretas de felicidade, amparadas pelos suportes subjetivos institucionalizados no lugar.

Assim como não há uma única forma de felicidade, não há uma de alegria. Essa constatação nos remete a uma infinidade de combinações. Mas se observarmos bem, a própria ideia de alegria como forma excludente do outro e afirmativa da vida subjuga qualquer relação entre bem e mal, mérito e culpa, perdão e pecado, amor e ódio, podendo transformar a tristeza em malefício a ser rejeitado. E sendo assim, tal ideia tende a considerar que quem é triste se debruça sobre o mal-estar, a culpa, o pecado e o ódio.

Em Salvador, os tipos psicológicos de Carl Jung (2011) de extrovertido e introvertido se exacerbam no julgamento público entre o excessivo aprofundamento inútil e a superficialidade alienadora. Como negação das turbulências cíclicas, a ideia de alegria subjacente a todas as formas de vida sugere a subjugação da razão como forma de escapar do fluxo heterogêneo das emoções, como condição essencial da existência. O limite entre alienação e transcendência exclama por dados objetivos das formas de existências, mesmo que elas se pressuponham alheias à sua realidade.

Há uma percepção generalizada de que a alegria como um valor universal está habitualmente vinculada à ação e à liberdade. Enquanto a tristeza é devota da submissão. A alegria, portanto, estaria no âmbito da reação, não da passividade. Já a tristeza seria refém do desespero, diante da falta de perspectiva. Mas há de se questionar as patologias da alegria e de suas paixões irresolutas, como, por exemplo, o narcisismo como forma de alienação do outro e também de suas carências intuídas. Mais uma vez quando inserimos o quadro local de desigualdades sociais extremas na abordagem, os discursos flexionam entre os que não são integrantes da Identidade Legitimadora, em direção a externalidades que subjugam a ideia de sofrimento:

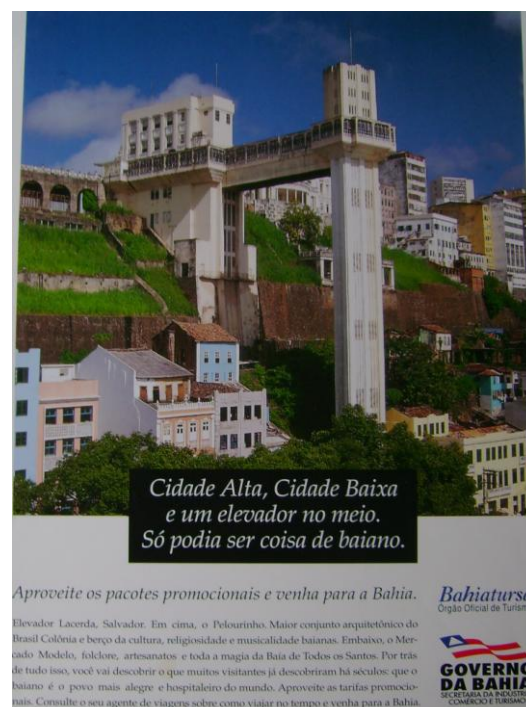


FIGURA 9 - (...) Por trás de tudo isso, você vai descobrir o que muitos visitantes já descobriram a séculos: que o baiano é o povo mais alegre e hospitaleiro do mundo (...). (Governo da Bahia, folder produzido para Bahiatursa, em fevereiro de 1995).

Identidade de Resistência

O povo baiano é muito alegre. Até prá poder não olhar prá suas misérias internas. Ele faz da sua alegria, seu escudo. Eu posso estar morrendo de fome dentro de casa, mas eu estou alegre, estou feliz por que eu acredito que é fase. Nós somos esperançosos. (MARIA LÚCIA, coordenadora nacional e estadual do Movimento dos Moradores de Rua).

A alegria está no âmbito das exterioridades. As pessoas são alegres nos espaços compartilhados. E como a cidade como o seu calor convida para esses espaços, as pessoas parecem sempre alegres. (DIMITRI GANZELEVITCH, ex-vice-presidente da Apito).

Identidade de Projeto

Eu acho que é um componente da população (...). Mas é esse componente que faz com as pessoas não deem um tiro na cabeça. É uma forma de sobrevivência. Você pode fazer as coisas apesar disso aqui. É um componente nosso. (SILVIO HUMBERTO, diretor do Instituto Steve Biko).

O baiano, com todo sofrimento e dor, vai continuar sorrindo, com alegria. Tudo aqui termina em samba. Uma pobreza danada, uma desigualdade, mas as pessoas ficam alegres. O cara não tem nada e se conforma com isso. Penso que essa ideia de alegria, esses slogans, são prá dissimular e a pessoa se conformar. E mesmo com os problemas, as pessoas acabam se acostumando. (VOVÔ, presidente do Ilê Ayê).

O baiano é alegre, tem um grau de felicidade talvez diferente (...). Ele é um pouco esperançoso, está quase na situação de resistência. O único lugar do Brasil em que o grau de resistência é maior é na Bahia (...). Mesmo com a pobreza material, mesmo com o desmando dos governantes, inconsequentes, incompetentes, as pessoas erguem suas cabeças e vão fazendo seus negócios. (JOÃO JORGE, presidente do Olodum).

Não é à toa que a frase “Sorria, você está na Bahia” se tornou, na década de 1990, o slogan do turismo local, em uma hipérbole de uma suposta característica de Salvador e dos seus habitantes, reafirmando-se como uma tirania da alegria que teria se imposto como única expressão possível aos soteropolitanos, em meio ao qual a interiorização da condição de sofrimento só encontra forma no escapismo sorridente. A carnavalização do dia a dia parece obrigar todos a uma alegria sem fim, que se insinuaria como uma anticonsciência da condição desigual de cada um e da maioria, absorta na utopia de uma diversidade harmônica ou do seu devir como lucro possível nas encenações da vida local.

Em meio à tirania da alegria, onde estariam sentimentos tão humanos como tristeza, raiva e frustração? Talvez em Salvador, a expressão de tais emoções só encontre espaço nas consequências da exacerbação de individualidades que subjugam outras individualidades em nome de uma ordem coletiva em torno da obrigação de ser alegre. Nessa forma de expressão de individualidades, é possível identificar distonias sociais, em uma alegria ostensiva e, por vezes, agressiva, que desconsidera a possibilidade de descompasso do outro com a ideia de uma felicidade a toda prova. Mas, o fato dessas distonias não se apresentarem como fenômeno social digno de análises, parece-nos sugerir indícios de subalternização da diversidade emocional das pessoas do lugar por formas autoritárias de imposição da satisfação explícita como norma social.

Ao longo do ano e mais especialmente entre outubro a fevereiro, para o pleno reinado da alegria em Salvador, fica a sensação de que é indispensável subverter qualquer indício de sofrimento, na sua transfiguração em externalidades que apontem para um jeito alegre de ser. Não falamos aqui na imposição de cima para baixo, mas também de baixo para cima, em uma negociação social que tem garantido a vitalidade de atributos como felicidade, espontaneidade e criatividade, como sendo características dos baianos de Salvador.

E se o carnaval é o símbolo de um jeito alegre de ser, como considerá-lo exemplar diante do dado inquestionável que nele o ócio virou negócio? E se a alegria virou um serviço a ser comercializado, como fica o seu caráter de espontaneidade, se sua gestão se dá entre os interesses ditos públicos e os privados, que negociam os espaços entre incluídos e excluídos?

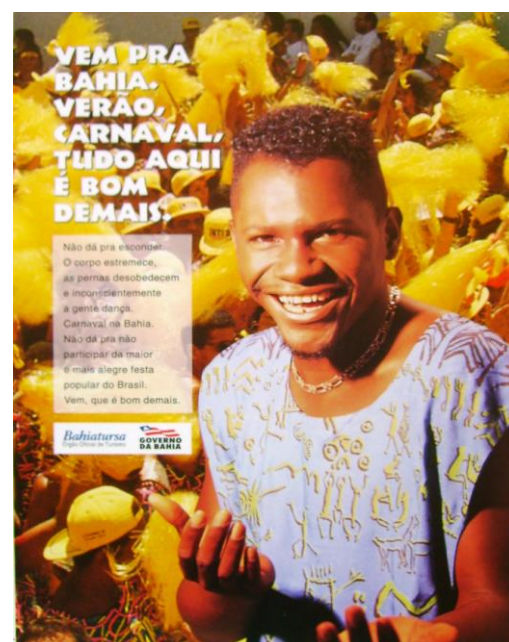


FIGURA 10 - (...) *Não dá para não participar da maior e mais alegre festa popular do Brasil (...).* (Governo da Bahia, folder produzido pela Bahiatursa, em fevereiro de 1995).

O carnaval, segundo Bakhtin, “ignora toda distinção entre atores e espectadores” (1999: 6). No carnaval de Salvador, procura-se onde está a alegria espontânea e a que posa para as câmaras de TV, em um lugar em que a sua expressão se tornou uma obrigatoriedade contra a lei da espontaneidade. A cada novo ano uma dança teria que surgir, um novo estilo musical ser inventado e assim sucessivamente em direção a uma espontaneidade criativa que se formaliza e perde sentido em si.

Se pensarmos nos deslizes metafóricos que a contingência das cidades nos apresenta como fenômeno analítico, podemos olhar para a transladação parcial do carnaval do centro da cidade para o circuito Barra-Ondina, onde se reúne as classes média e média alta de Salvador, como um exemplo de que a alegria que interessa como mercadoria se transferiu de um *lugar decadente* para uma nova vitrine. Os grupos hegemônicos buscam manter sua alegria socializada, e por isso legítima em torno da ideia de harmonia social, no espaço de todos, apropriando-se do tempo mais rentável. Assim, desfilam no horário nobre das TVs. As sobras não-mercantilizadas da alegria ficam para os que não sabem simbiotizar as suas formas estilizadas e por isso desejadas nesse lugar chamado Salvador. Nos espaços vazios que sobram, uma outra alegria, dos que ficaram por resistência, dissonância ou exclusão, surge como possibilidade de outra hierarquização do espaço público, em nome de organizações que podem operar novas fantasias de uma anarquia espacial.

Em certo sentido, a felicidade subjetiva e a alegria podem também emergir diante da sensação de igualdade racial que pode insinuar formas de inclusão como possibilidade. Em uma cidade com mais de 80% da população autorreconhecida como negra ou descendente de negros e, ao mesmo tempo, em sua ampla maioria pobre, a condição de ausência de felicidade material pode estar associada a um quadro comparativo em que todos iguais se sintam incluídos na mesma condição. Para esses, haveria o suporte representacional da democracia racial como uma alavanca na construção social do mito da *baianidade*. Afinal, se um povo se torna desejável por ser considerado o mais democrático do ponto de vista racial, há de se avaliar a partir disso uma predisposição para a construção de dispositivos que, acionados publicamente, apontam, mesmo que na superfície social, para tal

característica. Vejamos, então, o que pensam os baianos da ideia de democracia racial ou cordialidade racial.

6.3 DEMOCRACIA RACIAL, EM TERMOS!

*Me diz que sou ridículo,
Nos teus olhos sou mau visto,
Diz até tenho má índole
Mas no fundo tu me achas bonito, lindo!
Ilê Aiyê...!
Negro é sempre vilão
Até meu bem, provar que não
É racismo meu, não.
(Carlos Lima, Ilê de Luz, 1983)*

A assertiva de Tzvetan Todorov (1993) de que o racismo não precisa da existência de raças nos orienta na reflexão sobre a questão da democracia ou cordialidade racial como uma característica do lugar chamado Bahia e dos baianos de Salvador. A abordagem da noção de democracia racial enfrenta na capital baiana impasses analíticos impressos na ambiguidade vivenciada nas relações sociais locais, não demarcadas por distinções comportamentais tão nítidas nem por um modo de veiculação de cor da pele à raça, alimentado por ambivalências construídas em torno do ideário da miscigenação racial.

Mas não propor o conceito de raça como categoria analítica não significa desconsiderar as relações raciais como uma forma de hierarquização dos grupos sociais locais. Entendemos que não incorporar noções totalitárias pode ser contributivo para a compreensão da realidade. Mas negá-las podem ser tão dissimulatório como essencializá-las, na medida em que quem as vive, nas formas impostas por totalitarismos sugeridos pelo poder, está sujeito à interpretação de sua realidade a partir das suas contradições conceituais. E é a partir delas que os sujeitos falam ou silenciam, em torno de suas vantagens ou desvantagens patrimoniais. E como na Bahia a pele escura é um patrimônio de alto valor no mercado turístico, não é possível escapar ao tema.



FIGURA 11 - Foto: Autor desconhecido

Esse patrimônio da pele escura se consolidou, em parte, pelas relações raciais locais não se encaixarem nos modelos segregacionistas que prevaleceram nos Estados Unidos e na África do Sul, permitindo que o padrão das relações raciais brasileiras e baianas em especial tenha se configurado, ao longo de décadas, como

um hipotético modelo ideal de interação entre pessoas de cor da pele diferente, a ser difundido e consumido como tal, apesar de suas nítidas incongruências expostas nas hierarquias sociais. Se a crença na cordialidade se difundiu, deve-se muito a autoridade das suas fontes, sendo essas baseadas em algum grau de evidência empírica que pressupõe que tomemos fragmentos de uma realidade como sua totalidade, instituindo uma noção de *verdade compartilhada*.

No debate sobre igualdade racial, a miscigenação surge como um ajuste operado pelo poder hegemônico, encarnado por uma suposta exemplar tolerância racial portuguesa, que nos permite assumir o pressuposto de democracia em torno das diversidades raciais. Todas as ações passadas e presentes fluem para uma visão benigna de encontros raciais promovidas pelo domínio colonial que se expandiria irretocavelmente pelo tempo e espaço. Não se pode desconsiderar o impulso impresso no imaginário local pela ideia de um caráter nacional distintivo, terreno fértil à disseminação da noção de cordialidade racial no país como sinônimo de igualdade, capaz de permitir a criação de uma concordância quase generalizada sobre o tema. A instrumentalização da miscigenação em torno da *baianidade* para construir um consenso social é observada pela historiadora Patrícia de Santana Pinho:

O que hoje se chama de “baianidade” tem sua origem na década de 1930, quando a apologia à miscigenação racial e cultural do povo brasileiro destituiu a crença até então hegemônica de que seríamos um “povo triste”, ou mesmo um projeto inviável de formação de povo, em função deste mesmo caráter miscigenado. A mistura de “raças” e culturas, que antes havia representado a causa da inviabilidade, ou ao menos da vulnerabilidade, da formação do nosso povo, passou a significar o oposto, tendo sido adotada como mito de origem da nação classificando o Brasil não apenas como mestiço, mas, como consequência natural à mestiçagem, isento de racismo.” (PINHO, 2004: 212)

Entendemos que, diante do anseio das ciências sociais pós-II Guerra Mundial em torno de um modelo divergente das experiências nazistas e fascistas europeias, e mesmo da intolerância racial norte-americana, o seu discurso era um apelo irrecusável, que se inscreve ao âmbito das autoestimas e menos da crítica social. Essa realidade construída pode subscrever um ambiente de trânsito fácil do preconceito inscrito em formas dissimuladas de convivência pacífica, que ampliam as dificuldades de abordagem do tema. Mas se não existe preconceito, se não há racismo, qual a necessidade de sua criminalização?

No espectro das vantagens comparativas do lugar, não nos parece assintomático que a imagem de convivência pacífica entre negros, mestiços e brancos, em uma cidade cordial, tenha sido apropriada como valor comparativo do turismo local, primeiro pela atualidade da noção de igualdade como um valor universal; segundo pelo seu caráter potencial distintivo do lugar; e terceiro, e o mais evidente, porque não se poderia dissimular a força da cultura da matriz africana na cultural local. Em Salvador, quase todos admitem que têm “um pé na cozinha”. Mas poucos sentem no patrimônio da pele escura o que é ter os dois pés.

Essa noção de cordialidade encontra abrigo na religião brasileira de matriz africana, como contributo à ideia de igualdade. Os rumos civilizatórios sugeridos pelo candomblé almejavam inicialmente a autoestima dos escravos, mas se colocaram à disposição de todos que assumissem as forças da natureza como explicativas das dinâmicas da vida. Tal visão de mundo se torna atraente diante de uma racionalidade ocidental que contém formas pouco esclarecedoras das dinâmicas da vida ordinária. A sua cosmologia, não assentada no privilégio humano diante das forças da natureza, é cordial com outras visões de mundo mais particularistas, ao sugerir que o drama humano, e não de um povo/raça em específico, se dá diante de forças acessíveis a todos, a partir das quais a racionalidade humana é coadjuvante. Essa ideia de cordialidade universalista proposta pelo candomblé talvez seja a expressão utópica mais bela da igualdade local.

Mas, como a própria palavra cordialidade nos remete a algo semelhante à relação pacífica entre raças, e não necessariamente a nada além disso, a sua aceitação como um fato social adiou na Bahia (e no Brasil) o debate sobre desigualdades socioeconômicas entre pessoas de cores diferentes. Alguém que é cortês pode sê-lo apenas por tolerância com reservas. Além disso, a noção de cordialidade não perpassa a de igualdade. Nem aspira necessariamente esse patamar. E sem levar em conta igualdade, solidariedade e fraternidade, não faz muito sentido o debate sobre democracia racial, com algum grau de profundidade, que não se estruture na exemplaridade de ascensões sociais pontuais de negros.

Na nossa pesquisa, os entrevistados identificados como membros da Identidade Legitimadora local demonstram, sem exceção, que para a classe média e

alta baiana, branca ou quase-branca, o racismo é um tema tabu. Quando abordados de forma direta, em perguntas sobre se o baiano é racista ou há preconceito racial na Bahia, há a associação de uma negativa com a saída tangencial de enquadrar as dinâmicas locais em uma proposição relativizadora, na base do “comparativamente somos menos racistas”.

Acho que de todos os lugares no mundo, talvez nós sejamos o menos preconceituoso, digamos assim. Não sei se por conta de omitir esse preconceito, mas não... Acho que já somos muito mais permissivos. (ARMANDO BRASIL, diretor da Associação de Camarotes de Salvador).

Salvador é a cidade mais miscigenada do país, onde existe uma interação racial maior, então claro que você tem. Toda sociedade e aqui também têm exemplos extremados, mas dificilmente você vê em algum lugar do mundo a interatividade racial que a gente tem aqui. (JOAQUIM NERY, presidente da Central do Carnaval).

Prá que melhor exemplo do que a gente? Uma cidade negra como é a nossa cidade e que você sai por aí... Talvez lá fora exista um racismo mais arraigado e nós aqui convivemos muito bem. Evidentemente que tem pessoas com suas diferenças. Às vezes eu não sei quem é mais racista, se é o próprio negro ou se o branco, mas isso a gente convive e tira de letra cada vez mais a gente vai entendendo e convivendo e nos educando que essa nova geração vem cada vez mais aceitando. O preconceito sempre vai existir. Dificilmente se consegue não ter preconceito. Se você observar hoje, você vê que radicalismo melhorou. No passado, nos blocos afros era proibido o branco e hoje já aceita. Hoje, os Filhos de Gandhi não são mais os negões que participam; são os brancões. (LUÍS AUGUSTO, presidente do Sindetur).

Tal abordagem recorrente nos sugere dois aspectos intimamente associados: (i) a relativização constrangida de quem admite que há, mas só eventualmente - e quando ocorre é longe de seus olhos (especula-se que ocorre) -, o que nos leva automaticamente à (ii) condição de um racismo sem racista. Nas suas falas, os entrevistados da Identidade Legitimadora expõem a dificuldade de admitir a discriminação racial, na base do “preconceito de ter preconceito”, sobre o qual falava Florestan Fernandes (1972: 42).

Acreditamos que a prevalência dessa visão otimista de si explica as formas com que se têm trabalhado a noção de turismo étnico na Bahia, ao não abordar frontalmente a questão das desigualdades raciais e a legitimidade das lutas dos movimentos sociais empenhados em quebrar as barreiras socioeconômicas vividas pelas pessoas de pele mais escura. Assim como no passado, hoje, as dissonâncias

em torno da temática racial são administradas no turismo por uma ingenuidade de quem acredita que, como as desigualdades raciais locais estão no território das ambigüidades, elas não serão percebidas como contradições. Mas esse é o ponto cego de quem produz o discurso da igualdade racial. Não de negros norte-americanos e caribenhos em visita à Bahia, que não estão comprometidos com a mesma singeleza discursiva.

Entre os entrevistados localizados dentro das identidades de projeto e resistência não há consenso em torno nos discursos celebrativos da inexistência do preconceito racial. Para alguns, há na visão de democracia racial a identificação de uma cegueira em torno das desigualdades sociais locais, na medida em que Salvador é vista como uma cidade marcada por traços claros de discriminação.

Identidade de Projeto

Mudou a forma de racismo. Você não vê mais ninguém chamando de macaco, de fedorento. Agora as formas são mais sutis, mais elaboradas. É uma forma de dificultar seu crescimento. Ainda existe um ranço da escravidão mental. Ainda existe essa coisa de não querer sentar junto de um negro no avião. Aqui na Bahia o Ilê surgiu com o objetivo de combater o racismo. Antigamente, o Polo Petroquímico não gostava de baiano. Quando tinha promoção, eles traziam gente de fora, prá ser supervisor. Alguns aceitavam, mas tinha esse tipo de coisa. Tem gente que acha que não acontece nada, mas existe a discriminação. Tem lugar em restaurante que o garçom fica sem querer atender, dizendo o preço. Comigo não acontece porque eu sou conhecido, mas existe isso no coletivo. (VOVÓ, presidente do Ilê Ayê).

O fim da escravidão não significou mudanças nas hierarquias. Foi-se aperfeiçoando as práticas que já existiam durante a escravidão. E, no pós-escravidão, você mantém uma coisa ambígua. (SILVIO HUMBERTO, diretor do Instituto Biko).

(A ideia de democracia racial) é ideológica e não está sendo substituída por uma nova realidade. Ela não pode ser uma invenção para esconder os problemas da Bahia e de Salvador. E mais, ela não pode ser um meio de negócio de turismo para funcionar. (JOÃO JORGE, presidente do Olodum).

Identidade de Resistência

Os preconceitos aqui reinam. Uma cidade negra. Uma cidade racista. Uma cidade preconceituosa. Como entender isso? Tem inclusive aqueles negros que não gostam de ser chamados de negro. Eles se dizem morenos. A TV coloca hoje um negro no meio de um programa prá tirar de tempo, mas em minoria. No programa de Sheila Carvalho as pessoas que aparecem são mais bem arrumadas. E boa aparência é uma forma de discriminação. (JONES BASTOS, coordenador do Movimento dos Sem Teto).

Ainda tem. Tem muito ainda. O negro é sempre escravo. Tudo do negro não vale nada, sempre é sem valor. Tem discriminação. (MESTRE JANUÁRIO, líder da colônia de pescadores da Boca do Rio)

Sim, tem essa coisa aqui na Bahia. Eu digo sempre para as pessoas de fora que vêm aqui e perguntam sempre sobre o preconceito, e isso aí é evidente que existe. Aqui um mulato que tem dinheiro é similar ao branco. O mulato que é pobre é similar ao negro. Uma forma simplificada para dizer isso. (DIMITRI GANZELEVITCH, ex-vice-presidente da Apito).

Mas há aqueles que ou não acreditam em racismo como um dado da realidade local ou veem racismo entre os próprios negros:

Identidade de Projeto

Aqui no Estado mesmo, o próprio negro ainda é racista. Mantém o preconceito contra o próprio negro. Eu faço parte do Conselho da Reparação do Município e, por mais que a gente faça, ainda existe o preconceito. (RITA SANTOS, presidente da Associação de Baianas de Acarajé e Mingau).

Identidade de Resistência

Isso aqui em Salvador eu não vejo muito não. Eu vejo mais a questão financeira, que o cara pode até ali e não pode até lá adiante (...). Vamos supor, antigamente em Salvador, tinha blocos que o branco não entrava, como o Ilê Ayê, por exemplo. Só desfilava negro, e hoje não, já desfila branco. Como também tinha “Os Corujas”; também que só desfilava branco e hoje não, com a abertura total. Se você tiver condições, você está incluído em todos os meios sociais. (MARCÍLIO SANTOS, diretor da Associação dos Vendedores Ambulantes e Feirantes de Salvador).

Nem o povo negro está conseguindo se entender dentro do movimento dele, imagine o resto. (...) Os movimentos estão se delimitando, parece que eles não conseguem falar a mesma linguagem. É muito movimento prá pouca causa, porque a gente luta pela mesma coisa, que é direito à vida, é o direito a uma dignidade humana, é sermos reconhecidos como seres de direitos e deveres. Tem muito preconceito, inclusive do negro com o negro. Por que um cantor de pagode tem que estar com uma loira do lado? Por que um jogador de futebol tem que estar com uma loira do lado? Por que só conseguem perceber as mulheres negras como prostitutas? E eles sabem que na maior parte elas só estão ali pelo dinheiro, por que basta eles ficarem duros, lenhados, que as loiras vão embora. Não acho que tenha problema, mas não acho que tenha amor. Isso me entristece. (MARIA LÚCIA, coordenadora nacional e estadual do Movimento dos Moradores de Rua).

Quanto à ideia de existência de vergonha de assumir a própria cor entre os negros, a sua lógica nos parece diretamente associada à possibilidade de percepção, por um lado, da ampla alternativa de cores da pele trazida pela miscigenação e, por outro, a introjeção do preconceito racial capaz de identificar um eventual risco social relacionado aos atributos negativos imputados aos que possuem pele mais escura.

O mito da democracia racial está na cabeça de todo mundo. Se fosse algo que as pessoas não acreditassem, o movimento negro teria sua tarefa muito mais fácil, porque você não só tem o processo de conscientizar os “não negros”, mas, sobretudo, você precisa conscientizar os negros que nós não vivemos nesse paraíso racial. (...) O que é que o censo está revelando agora? Que as pessoas estão assumindo a sua cor da pele, e isso demonstra o quanto o preconceito era forte, porque as pessoas não queriam se identificar com algo que era visto como inferior. Mesmo você pegando uma sociedade de maioria negra; mas se os caras lhe chamarem de macumbeiro, leia-se não presta. (SILVIO HUMBERTO – Identidade de Projeto -, diretor do Instituto Steve Biko).

Já quanto à avaliação de que a ação das organizações de defesa dos direitos dos negros está associada a um caráter discriminatório, seria necessária uma abordagem mais aprofundada do tema, o que não está nas pretensões deste trabalho. Mas vale lembrar que, no território discursivo do ideário brasileiro, a ideia de racismo às avessas não é nova.

Não são incomuns esboços discursivos que sinalizam o preconceito contra as mobilizações ditas afro-brasileiras. O ideário da cordialidade racial sugere que, “em outras palavras, o negro não deveria sair da inocência, não deveria sequer falar sobre si mesmo, para não quebrar o imperativo do silêncio que pesa sobre todo bom objeto de ciência” (SODRÉ , 2010: 325). Como



FIGURA 12 - Foto: Margarida Neide

há a assertiva de que, em Salvador, não há racismo, e por isso representamos no discurso nacional o ideal da democracia racial, levantar a questão do preconceito pode ser compreendida em si como um ato de racismo. Além disso, há o discurso

que se fundamenta na ideia totalitária de que os valores universais devem subjugar os valores singulares de grupos sociais.

O caos social da nossa ilusão civilizatória nos remete à Antiguidade grega. Nela o escravo, apesar de não ser cidadão, convivia com os seus senhores. Mas não tinha o direito à palavra e a possibilidade de construir a realidade comum. Na questão local, entendemos que não ter o direito a palavra implica que a discussão em torno das especificidades dos campos de luta dos movimentos sociais pode nos remeter à percepção de que apropriação de partes da realidade local na defesa de interesses específicos atuaria na tentativa de subjugar valores mais abrangentes da maioria. Qualquer discurso proferido por uma das partes pode implicar na sua ilegitimidade, diante de sua dissonância em relação aos valores ditos universais.

Acreditamos que esse flanco aberto pode ter sido capaz de garantir que a antropofagia hegemônica absorva tais dissonâncias em uma associação que captura o que lhe é conveniente mais do que une suas partes, e assim tem sido possível operar como se a diversidade-desigualdade representasse uma unidade. Ao mesmo tempo nos surpreendemos como uma civilização que se imagina marcada pela transigência de linhas sociais delimitatórias possa ser intransigente com discursos que apontem suas eventuais dissonâncias.



FIGURA 13 - Foto: Walter Carvalho

A cordialidade, ou democracia racial, surge como uma engenharia social produzida na justa medida para reduzir a tensão imposta pela questão sempre ambivalente na sociedade brasileira entre classe e raça. Dizemos isso por entendermos que a miscigenação não tem sua raiz na cordialidade sexual entre pessoas de cores de pele diferentes. A colonização portuguesa foi marcadamente masculina. Fora algumas situações exemplares, a relação sexual entre brancos, índias e negras aconteceu dentro de um espectro de relações de dominação; e em muitos casos de violência.

O discurso refratário à legitimidade da luta dos movimentos negros acaba por trazer embaraços a essa cordialidade racial, ao sugerir que ela só existe enquanto não há a interpelação por uma reciprocidade simétrica por parte de “negros impertinentes”. Ou em outras palavras, a sua condição de existência está fincada na aceitação cortês das assimetrias, no âmbito de uma integração racial subordinada, o que nos leva a pensar na noção como contributiva, ao longo de décadas, para a não racialização do debate sobre as desigualdades e as políticas sociais no Brasil (GUIMARÃES, 1999). Tal achado sociológico garantiu uma visão da sociedade brasileira do ponto de vista racial mais integradora do que outras, em meio a qual o que conta, quando se fala em discriminação, é mais classe do que cor. Tal raciocínio pressupõe a inexistência de barreiras socioeconômicas intransponíveis para “pessoas de cor”. O preconceito racial, quando admitido, não é visto como um traço definidor da sociedade local.

Uma das evidências apresentadas como prova da não existência de racismo na cidade é a ideia de que o próprio discurso de militância negra não tem ressonância junto à população de cor de Salvador, a não ser em torno da festa. Tal argumento deixa de considerar elementos da vida do lugar que podem responder pela baixa capacidade de mobilização de outras formas de organização social, inclusive no ambiente empresarial local. Levantemos rapidamente três possíveis causas para essa dispersão: (i) a preponderância do individualismo como traço da vida social local; (ii) a ausência histórica de expertise social na construção de formas associativas longevas, em um país marcado por escassos períodos de democracia; (iii) e a falta de renovação, experimentação e disseminação de formas e metodologias de *approach*⁸¹ capazes de configurar uma comunicação mobilizadora contínua.

Assim, pensamos que a baixa capacidade de agir de forma coesa das organizações baianas em geral, seja no campo político representacional ou nas suas estruturas organizacionais, nos parece resultado das engenharias sociais voltadas a exacerbar individualidades em detrimento da coletividade, que nos garantiu um quadro histórico com pouco espaço para o exercício da associação de ideias e mobilização social. Dessa forma, tem sido possível que a cultura negra desfrute de

⁸¹ Abordagem (tradução nossa).

um considerável reconhecimento público, mas as suas organizações sociais tenham uma baixa capacidade de mobilizar pessoas para suas questões de origem e, ao mesmo tempo, para influenciar as políticas públicas nas esferas estadual e municipal.

O que nos interessa aqui é que se existe mal estar étnico experimentado por parcela considerável da população local, vivido no patrimônio da pele escura, tal realidade não deveria ser diluída em torno de um discurso idealizador do lugar, nem nas expectativas que se afirmam como uma necessidade totalitária qualquer. E se ele não é ocultado por quem o vive, o seu sentido é um dado a ser considerado sob qualquer perspectiva na abordagem da realidade do lugar. Qualquer possibilidade dissimulatória desse sentimento é uma afronta à própria noção de democracia, ao se fundamentar no jogo do silêncio desejado para a congruência discursiva almejada. Se a crença só tem sentido social se for coletiva, o que justifica que parte da coletividade de um lugar não aceite pressupostos de suas outras partes, mas que a sua eventual harmonia se mantenha como suposta substância identitária, se não for pela imposição de um discurso hegemônico no seu anseio esquizofrênico de ser a própria realidade?

6.4 SINCRETISMO RELIGIOSO OU A COEXISTÊNCIA DE VISÕES DE MUNDO?

Que diabo iria o menino fazer pela vida afora com todas essas religiões, não ia ter tempo para nada, a correr de igreja para igreja. Bastava com o católico e o candomblé que, como todos sabem, se misturam e se entendem... Batizava no padre, amarrava o santo no terreiro. Para que mais? (Jorge Amado, O compadre de Ogum, 1964)

O discurso da *baianidade* sugere uma relação harmônica e simbiótica entre religiosidades locais que confluem entre o catolicismo e o candomblé - com suas visões de mundo singulares e suas racionalidades específicas -, em um lugar afeito a miscigenações de toda ordem. É possível que haja uma coexistência de elementos da religiosidade católica com o candomblé em parcela relevante da sociedade local. Mas podemos observar nos discursos dos entrevistados e na observação da vida do lugar certa relativização do sincretismo como algo que, para a amplitude da população local, parece ocorrer na superfície simbólica das duas crenças.

Antes de prosseguirmos, vale ressaltar que não há uma *verdade explicativa* do que se convencionou chamar de sincretismo religioso baiano. Existem apenas tentativas de rascunhar o entendimento de um fenômeno extremamente complexo, a partir do qual a relação de exterioridade ou interioridade do analista diante desse aspecto da vida local tende a se tornar um obstáculo. Talvez por isso tenha sido possível a idealização dessas práticas, em apelos à generalização do fenômeno. Mas, quando o antropólogo francês Roger Bastide analisou o sincretismo afro-católico, na década de 1940, o seu olhar, na verdade, era de um estrangeiro encantado com as estratégias de sobrevivência cultural engendradas pelos escravos, sem apontar para uma generalização desse traço como sendo uma característica do baiano médio. Vejamos um trecho de sua análise:

O balangandã das baianas reproduz numa mesma base de pratas as “figas” dos antigos romanos, as estrelas de Salomão do judaísmo, os peixes e as pombas que são símbolos cristãos, os chifres africanos contra o mal olhado, os atabaques do candomblé, as chaves, os trevos de quatro folhas da feitiçaria europeia, num encontro comovente de todas as feitiçarias do mundo. (BASTIDE, 1989: 384).

Essa perspectiva proposta por Bastide vê o sincretismo religioso como um deslize metafórico que subverte configurações simbólicas originais em uma comunhão analógica em torno de crenças que se supõem comunicativas entre si. Nossa tentativa de reflexão é ultrapassar essa ideia de sincretismo, tomando como ponto de partida que as próprias racionalidades do candomblé e do catolicismo pressupõem unidades espirituais heterogêneas entre si e resultado de apropriações de outras crenças nas suas estratégias de sobrevivência. Nelas e entre elas não há uma pureza a ser resgatada. Há visões universalistas localizadas. As suas lógicas se fundamentam em subjetividades distintas. O catolicismo pressupõe a superioridade humana em relação à própria natureza, na prevalência de uma racionalidade sobre todas as outras. No candomblé, o ser humano se apresenta submisso e ao mesmo tempo integrado às forças da natureza, a quem pede proteção e, ao mesmo tempo, as corporifica. Nele, várias racionalidades operam simultaneamente.

Além disso, não podemos esquecer que essas instituições são em si formas sincréticas de religiosidade. O candomblé como conhecemos é resultado da adaptação dos elementos religiosos trazidos pelos negros africanos às limitações e noções impostas pelo seu novo lugar de existência. Assim como o cristianismo é resultado da agregação de formas de socialização de povos distintos, inclusive pagãos, o que aponta para o fato de que as estratégias miméticas não são apenas mérito dos não hegemônicos. As artimanhas voltadas à manutenção da hegemonia atuam dentro das possibilidades de apropriação dos substratos simbólicos de grupos subalternos no sentido de cooptação e, portanto, de construção de alguma forma de consenso. Mesmo torcendo o nariz, o catolicismo utilizou a aproximação simbólica entre orixás e santos católicos, como forma de controle social, em razão da sua relação simbiótica com as forças políticas locais e pela possibilidade de não perder espaço junto à população negra de Salvador.



FIGURA 14 - Foto: Fábio Telles

Há uma percepção generalizada de que uma parcela substantiva da população local adere simultaneamente a tradições religiosas do catolicismo e candomblé, mesmo sem frequentá-las assiduamente, ou ainda sem definir uma prioridade dentre essas. Tudo parece convergir para a percepção de que os baianos gostam de se imaginar como uma sociedade sem preconceitos de cor ou credo. Em uma visão panorâmica, a vida religiosa local conflui para a noção de sincretismo de Roger Bastide (1989), em que misturas de substâncias simbólicas distintas ocorrem diante de um trabalho coletivo e gradual voltado a estabelecer analogias criativas de cosmologias próprias, justapostas hierarquicamente no tempo e espaço.

Assim, sugerem, em princípio, os discursos dos entrevistados das duas categorias localizadas nos pontos extremos da hierarquia discursiva local – Identidade de Resistência e Identidade Legitimadora. Há, em geral, uma ideia de convergência simbólica que atende a ideia de sincretismo religioso como uma característica dos baianos de Salvador:

Identidade de Resistência

Isso sempre foi assim. Veja só, o Senhor do Bonfim, no candomblé é Oxalá, quem cultua o senhor do Bonfim na igreja católica cultua o Oxalá no candomblé, Santa Bárbara é Iansã. Então tem ligação do mesmo santo da igreja católica com o orixá do candomblé. (MARCÍLIO SANTOS, diretor da Associação de Vendedores Ambulantes e Feirantes de Salvador).

A Bahia é o local onde tem mais igrejas católicas. A religião cresceu muito, principalmente os protestantes. Aqui a gente não entende muito que é católico ou candomblecista, as festas como a do Bonfim, eles cultuam as mesmas coisas com nomes diferentes. Aqui tem de tudo: candomblé, umbanda, tudo. (JONES BASTOS, coordenador do Movimento dos Sem Teto da Bahia).

O baiano é muito religioso. Hoje o que tem mais é o crente. O candomblé faz parte da igreja e a igreja faz parte do candomblé. (MESTRE JANUÁRIO, líder da colônia de pescadores da Boca do Rio).

Identidade Legitimadora

O sincretismo é talvez a melhor das nossas expressões. Mesmo sabendo que ainda existe um preconceito, comparativamente a outras regiões do país, eu acho que aqui é mínimo. Hoje se fala em culto ecumênico em todas as atividades. Agora até casamento está se fazendo com culto ecumênico. (ARMANDO BRASIL, diretor da Associação de Camarotes de Salvador).

As pessoas em geral vivem, sim, o sincretismo. Tirando os líderes dos processos, Mãe Stella, pode citar outros líderes religiosos, mas tirando esses líderes, quem está na base, a sensação que a gente tem é que se está muito aberto a essa junção de religiões e a essa convivência plural que a gente tem aqui. (JOAQUIM NERY, presidente da Central do Carnaval).

Eu acho muito interessante essa história de se conviver tão bem, as religiões afro e o catolicismo. Em outros estados, não tem essa convivência tão harmoniosa. Então cada um tem que acreditar no que lhe é mais próprio e se aqui na Bahia as pessoas convivem tão bem, eu só tenho a elogiar. (SILVIO PESSOA, presidente do Conselho Estadual de Turismo).

Quando vemos o que dizem os integrantes da Identidade de Projeto, todos vinculados a organizações de defesa dos direitos de cidadania ou da cultura negra, observamos um questionamento ao comportamento dito sincrético, ao mesmo tempo em que ele é relativizado como uma prática geral:

Essa coisa de sincretismo é muito forte aqui. Pouca gente combate isso. Até porque essa relação da pessoa de candomblé deixar de ir a São Lázaro ou ao Bonfim não existe. Algumas pessoas fazem ainda hoje essa relação do orixá com o santo. (VOVÓ, presidente do Ilê Ayê).
O sincretismo foi uma estratégia de sobrevivência das religiões de matrizes africanas para poder se firmar. Uma parte menor da população ainda acredita. Antigamente era comum após uma iniciação a pessoa sair de cabeça baixa e passar em várias igrejas e assistir diversas missas. Hoje tem terreiro que não aceita mais; que não exige mais. (SÍLVIO HUMBERTO, diretor do Instituto Steve Biko).

Mas há quem afirme, mesmo sem generalizar, a coexistência de religiosidades entre os soteropolitanos:

Há uma liberdade de você poder ficar nas duas e manter as duas linhas (...). Tem muita gente que é do candomblé, que desde cedo é batizado, vai prá missa e quando morre alguém, faz obrigação. Tem gente que é do candomblé, que tem em casa, santos católicos. Tem muita gente do candomblé que vai para as festas católicas, como Bonfim. (JOÃO JORGE – Identidade de Projeto -, presidente do Olodum).

Não refletimos sobre o tema a partir da ideia de analogias de Bastide, por não vermos semelhanças entre essas duas visões de mundo. Ao mesmo tempo, tal sincretismo não nos parece centrado, do ponto de vistas das pessoas do lugar, em um desejo combinatório de lógicas distintas voltadas a uma unidade, mas pelo ímpeto de agregar racionalidades que isoladas não são explicativas das dinâmicas da vida, o que, portanto, não parece resultar na unificação de territorialidades religiosas, mas na sua confluência em torno de formas religiosas distintas e na aceitação das visões singulares de mundo de cada uma dessas religiões. Essas lógicas parecem ser complementares para as pessoas de Salvador, mas não semelhantes.

Vejam os que dizem os entrevistados sobre as suas relações com essas duas expressões religiosas. Todos os que integram a Identidade Legitimadora dizem ter já visitado terreiros de Candomblé. Mas não os frequentam. Assumem sua origem católica. Na Identidade de Projeto, todos frequentam. Um deles é filho de uma mãe de santo e uma filha de santo. Eventualmente vão a uma igreja católica. Mas não se dizem católicos. Os outros dois vivenciam contemplativamente rituais, mas não são adeptos. Esporadicamente vão a igrejas católicas em eventos mais sociais do que religiosos. Na Identidade de Resistência, um frequenta as duas igrejas na crença e avalia que são a mesma coisa, um é comerciante de produtos ditos sincréticos e diz acreditar nas duas religiões; uma se diz espiritualista, mas não professa fé em uma religião e quando frequenta é um templo católico; um é católico não praticante e outro é ateu.



FIGURA 15 - Foto: Adenor Gondim

Fora um único entrevistado, em geral os que frequentam as duas religiões não demonstram que tenha havido a construção de uma crença unificada pela ação sincrética, mas sugerem, na coexistência, delas o somatório de apoios subjetivos complementares. Talvez por isso, tais combinações nos sinalizem que elas se evidenciam na introjeção simultânea dos valores espirituais dessas duas crenças. Mas não na criação de uma nova unidade religiosa. Muitos dos entrevistados afirmam frequentar ou ter frequentado templos das duas religiões, mas não se assumem nem católicos nem adeptos do candomblé.

A maioria dos entrevistados aponta, portanto, não para um duplo pertencimento religioso, mas para uma apropriação simbólica e simbiótica para além dos códigos que delimitam os territórios subscritos nas duas racionalidades religiosas. Para os que se dizem, por exemplo, gente de santo que assumem alguma crença na fé católica, ou entre os católicos que frequentam os terreiros para além do interesse antropológico, parece haver mais uma plurireligiosidade do que um sincretismo. Mas há ainda um dado a se considerar: o do preconceito local ainda existente contra o candomblé.

Eu sou do candomblé. Eu queria que todo mundo se declarasse o que é, mas muita gente tem medo. Existe um preconceito ainda. Quem é do candomblé de fato sabe que não existe sincretismo. Isso aí é só mito. Muita gente diz que Santa Bárbara é Iansã, mas não é. Isso foi uma forma que os negros criaram para praticarem sua religião sem serem incomodados ou açotados. Acredito que 90% das pessoas fazem essa associação. (RITA SANTOS - Identidade de Projeto -, presidente da Associação de Baianas de Acarajé e Mingau de Salvador).

(O sincretismo) foi algo fantástico que nos ajudou muito, mas algo terrível. Era o resultado da profunda perseguição ao candomblé. A religião oficial era a católica (...) depois se manteve como a religião do Estado até virar República. E ela não permitia que existisse outra religião com formação de templo. Os escravos foram muito habilidosos em juntar algumas representações da Igreja Católica com os Orixás, para sobreviverem. E sobreviveu, mas ainda é motivo de um grande confronto inter-religioso. Não é algo que tenha que permanecer mais tempo, não. (JOÃO JORGE – Identidade de Projeto -, presidente do Olodum).

A permanência ao longo do tempo de tais misturas não é o resultado líquido dos desejos iniciais. Do ponto de vista do catolicismo, as possíveis concessões feitas ao longo do tempo em torno da força qualitativa e quantitativa de um sincretismo local, provavelmente, apontavam para estratégias de cooptação em torno de um projeto hegemônico, que em dado momento seria capaz de subverter a seu favor tal miscigenação cultural. Enquanto na perspectiva do candomblé, os movimentos precursores de preservação da cultura religiosa africana não implicavam necessariamente o desejo de sua absorção sincrética ao ponto de descaracterizar a alma de sua filosofia. Acreditamos que havia na instituição social dessas duas religiões em Salvador o desejo de estabelecer territórios distintos, para além de uma ideia de sincretismo espiritual. O jogo de analogias está no campo das suas estratégias de sobrevivência institucional.

E isso faz sentido se observarmos que, como resultado de um entendimento coletivo de que se trafega por diferentes racionalidades, não passou a existir uma terceira instituição constituída a partir da fusão dessas duas tradições. Não podemos dizer que a umbanda carioca represente isso. No caso do candomblé e do



FIGURA 16 - Foto: Walter Carvalho

catolicismo em Salvador, o que parece ocorrer é a coexistência de lógicas diferentes, que se complementam por serem dotadas de racionalidades tão distintas que não se apresentam necessariamente como antagônicas. Ou seja, não pensamos nessa coexistência como a prática de rituais de uma ou outra crença de forma unívoca, mas da coexistência de visões de mundo distintas. Há ainda quem veja a vivência religiosa local aparada substancialmente no âmbito das externalidades:

É um pouco complexo, porque tem gente que vem aqui para a missa na Igreja de São Francisco, participam da missa, comunga, têm seu momento de espiritualidade, depois desce a Igreja de Nossa Senhora dos Pretos e participa do culto de lá com atabaques e depois vai tomar cravinho. Então ele faz essa mistura de religiosidade com profano. Prá eles é tudo uma farra. Quando eu vendia jornal na porta das igrejas prá sobreviver, quando o padre avisava que eu estava na porta da igreja, todo mundo vinha comprar, quando o padre não avisava, todo mundo passava por mim como se eu não existisse. (MARIA LÚCIA, Identidade de Resistência -, coordenadora nacional e estadual do Movimento dos Moradores de Rua).

Ainda no âmbito das externalidades, tal confluência borra as linhas divisórias entre o religioso e o profano. Em festas populares ou em residências, tal mistura sugere uma relação contributiva ao compartilhamento de espaços, sejam eles públicos, como a Lavagem do Bonfim, ou privados, como no caruru (comida inicialmente dedicada aos orixás) feito em homenagem aos santos católicos Cosme e Damião, quando as portas das casas são abertas aos amigos e vizinhos.

Como a partir da década de 1970, algumas pessoas de santo começaram a perceber a não necessidade de tais analogias, determinadas lideranças do candomblé passaram a afirmar a recusa ao sincretismo, manifestação que tomou corpo em documento assinado durante o II Congresso de Tradição Orixá e Cultura, realizado em 1983, em Salvador. Em poucos terreiros, a crítica à analogia de praticas e crenças entre as duas religiões se estabelecia, simultaneamente, sem a proibição de que o povo de santo fosse proibido de continuar sendo também



FIGURA 17 - Foto: Fernando Naiberg

católico. Porém, as práticas sincréticas passaram a ser consideradas resquícios da escravidão. Isso não elimina que ainda hoje, em vários terreiros, a mesma analogia se mantenha.

Com o tempo, outras abordagens religiosas foram sendo incorporadas ao lugar, em uma reafirmação do preconceito contra o candomblé. Assim, não se tornou incomum encontrar ainda hoje, para além do século XVII, resistências à heterogeneidade cultural local, negando qualquer valor a alguma visão de mundo divergente no campo religioso, instituindo um novo discurso inquisitório. O crescimento das igrejas pentecostais em Salvador tem apontado para uma intolerância crescente com o candomblé e suas práticas, em uma disputa unilateral por territorialidades em meio à população negra e pobre da cidade.

Essa intolerância tende a considerar como costumes bárbaros as diferenças culturais que transcendem os limites das convenções sociais europeias. Não há nela uma disputa ostensiva pelo espaço católico. Elas existem e têm voz ativa porque inclusive sempre houve e ainda há entre os soteropolitanos, especialmente entre as classes mais pobres, o constrangimento de assumir sua crença nos orixás, com medo do preconceito, especialmente no mercado de trabalho, cujas hierarquias decisórias estão em mãos de gestores brancos ou quase brancos católicos. O discurso recente das igrejas pentecostais em torno da intolerância com o candomblé tornou definitivamente rota a fantasia de harmonia religiosa local.

6.5 HOSPITALIDADE, UM TERRITÓRIO COMUM PARA QUASE TODOS

*Senhora Dona Bahia,
nobre e opulenta cidade,
madrasta dos naturais,
e dos estrangeiros madre.*

(Gregório de Mattos, Romance, século XVII)

A ideia do baiano hospitaleiro se projeta em direção à definição do povo local como sendo acolhedor, receptivo, amável, simpático e gentil. Há a percepção generalizada de que tais modos de receber um visitante se caracterizam como sendo predominantes em sociedades tradicionais, em meio às quais um padrão de intracompetitividade não se instituiu como mediador das relações sociais. Mas será que na Salvador contemporânea há sentido na disseminação de tal noção como sendo um atributo generalizável? As relações socioeconômicas locais marcadas, de um lado, por uma classe média e alta formalizada nas suas relações trabalhistas e, de outro, por um amplo contingente de pessoas vivendo sob a condição do que se convencionou chamar de mercado informal de trabalho, absorto nas suas estratégias de sobrevivência, seriam capazes de garantir a permanência de tal característica ao longo do tempo e do espaço?

Nossa primeira associação com essa temática nos remete direto ao slogan adotado na década de 1990 pela gestão estadual do turismo:

“Receba bem o turista. Ele traz divisas para a Bahia”. Se a hospitalidade é um traço local, por que seria necessário o apelo à ideia de retorno econômico no sentido do bom atendimento ao visitante? Tal slogan nos leva à especulação de que os

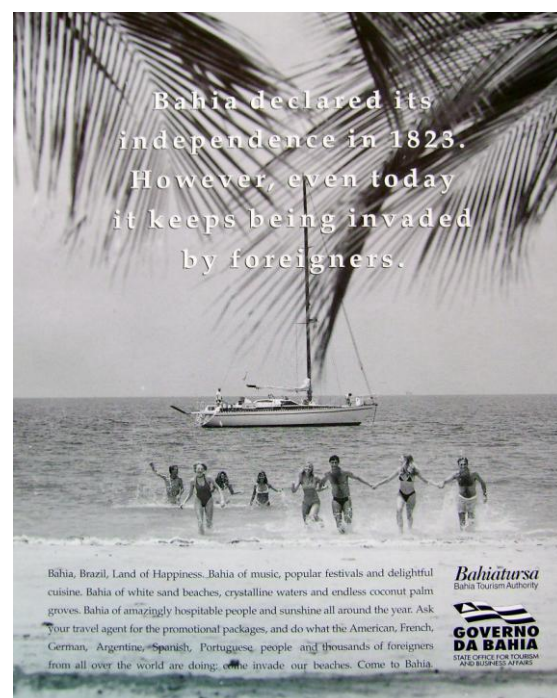


FIGURA 18 - *Bahia of amazingly hospitable people and sunshine all around the year.* (Governo da Bahia, anúncio produzido pela BahiaTursa, em março de 1994).

eventuais e esporádicos sopros de modernidade sobre a cidade e sua região metropolitana poderiam ter imposto ao lugar outras linhas comportamentais mais afeitas a relações sociais agressivas, além da possibilidade de que a ampliação da consciência das extremas desigualdades sociais locais poderia levar à população local à percepção da hospitalidade como um elemento vazio no discurso da *baianidade*. Pensamos inclusive como Greenwood (apud GOTTMAN, 2009), para quem as implicações de publicização desse atributo como evento turístico tende a destruir o seu valor ritualístico para o lugar.

Mas, partimos do princípio que, mesmo que consideremos a ideia de hospitalidade contraditória com a modernidade local e as desigualdades sociais, isso não significa que, na sua totalidade, ela seja uma percepção distorcida da realidade. O que não quer dizer que uma percepção positiva de si elimine o debate sobre ideologia e naturalização dos fenômenos sociais em torno das estratégias de dominação, até porque não se pode pensar para além das dinâmicas culturais, como se esse fosse um traço identitário essencializado. Mas, para alguns dos entrevistados, parece ser; independente da categoria identitária:

Identidade Legitimadora

Acho que é uma qualidade muito forte do baiano, o acolher (...). Não faço diferenciação entre a hospitalidade interna e externa. Eu acho que a hospitalidade é inerente à personalidade baiana e imagino que tanto prá quem está aqui quanto prá quem chega. Acho que é um traço da simpatia, da leveza de espírito. (JOAQUIM NERY, presidente da Central do Carnaval).

O desprendimento dos baianos é muito grande. Ele não pergunta quem é seu pai, quem é sua mãe, que é que você está fazendo. Se você for apresentado por um amigo seu, você se torna automaticamente amigo dessa pessoa, convidado a conhecer a família em sua casa. Convida prá ir na sua casa e dá o endereço. (SÍLVIO PESSOA, presidente do Conselho Estadual de Turismo).

O baiano sabe receber. O carioca e o baiano são dois irmãos gêmeos, só que um é desconfiado e o outro é totalmente despojado dessa malícia, que é o baiano. Dentro desses aspectos de hospitalidade que você citou eu enumeraria assim: em primeiro lugar a hospitalidade doméstica; em segundo a hospitalidade comercial e em terceiro a hospitalidade pública. (LUÍS AUGUSTO, presidente do Sindetur).

Identidade de Resistência

Eu acho um dos fortes princípios dos baianos. Nós somos corteses, mesmo com toda essa dificuldade, com essa violência. (MARCÍLIO SANTOS, presidente da Associação dos Feirantes e Vendedores Ambulantes de Salvador).

Somos um povo hospitaleiro. Se você for a São Paulo, Rio de Janeiro, o pessoal não te ensina direito e aqui não, aqui o pessoal leva até lá, mesmo que seja muitas vezes com segundas intenções, mas leva até o local; abriga dentro de casa. (MARIA LÚCIA, coordenadora nacional e estadual do Movimento dos Moradores de Rua).

É, sim. O baiano recebe bem. (MESTRE JANUÁRIO, líder da colônia de pescadores da Boca do Rio).

Identidade de Projeto

Eu acho que brancos, zulu, ricos ou pobres são hospitaleiros. (...). O baiano é mais simpático que em muitos lugares fora do Brasil. (VOVÓ, presidente do Ilê Ayê).

Isso aí é uma marca nossa. Quem sempre foi classe média em diante, eu não vou poder falar para além disso, sabe que as pessoas são assim, casa aberta de dizer “pode ficar lá em casa”. Isso não é *fake*, é real. As pessoas só de serem conhecidos de um amigo, passam a serem tratadas como amigos. Isso é nosso. (SÍLVIO HUMBERTO, diretor do Instituto Steve Biko).

Como construção social, a hospitalidade tende a ser heterogênea e dinâmica. Afinal, hospitalidade ou agressividade como um traço identitário está associada às dinâmicas vivenciadas pelos grupos que têm em um lugar concreto o cenário de suas práticas localizadas historicamente. A banalização do termo pela gestão do turismo parece lhe imputar um caráter de panaceia, como se estivesse sob sua responsabilidade a solução dos problemas socioeconômicos do lugar.

Se consideramos esse discurso apenas ideológico, a tendência seria entendermos a ideia de hospitalidade como um traço generalizado do baiano, uma construção voltada a uma coesão social em torno de uma idealização das relações locais, ao enfatizar um suposto aspecto idílico do lugar. Tal idealização incorporaria outros elementos como felicidade, alegria, simpatia e cordialidade. Será que podemos dissociá-la da humanização cotidiana do espaço, em sua transformação em lugar, em uma ideia de hospitalidade como sendo o abrigo dos próprios

habitantes locais? Boa parte dos entrevistados sugere que sim, como vimos acima. Mas há divergências:

Acho que está se perdendo um pouco. Eu tiro até por mim, eu converso muito com meus filhos que eu testemunhei minha mãe passar as tardes conversando com uma vizinha nossa, lá na cidade baixa. Era uma rotina, uma parte do dia, uma rotina dela fazer isso. Hoje eu mal cumprimento meu vizinho, “bom dia; boa tarde; boa noite”(...). Não existe mais a mesma hospitalidade do passado. E por que se quebrou? Primeiro porque a violência se instalou em índices e formas que as pessoas hoje são reticentes. Se você passar hoje na rua à meia-noite e vir um carro quebrado com uma mulher lhe pedindo socorro, você não para. Há vinte anos você pararia tranquilamente. Fazia questão de trocar um pneu ou ajudar em alguma coisa. Então, acho que o contexto social fez com que a gente fosse se precavendo, se afastando e é obvio tem um efeito midiático absurdo. Principalmente aqui na nossa cidade. (ARMANDO BRASIL - Identidade Legitimadora, presidente da Associação de Camarotes de Salvador).

Em Salvador, não tem essa coisa de ser um povo acolhedor. Salvador se iguala com todas as grandes metrópoles do país e do mundo. (...) Salvador fica fora desse cenário aí de hospitalidade. Agora no interior do Estado as pessoas ainda são acolhedoras, são pessoas que gostam de ajudar as pessoas que chegam. As pessoas são mais solidárias com os outros. (...) Nas nossas idas ao interior da Bahia, a gente percebe a diferença entre o povo do interior e da cidade. Existe a divisão: o povo de Salvador e o povo do interior. O povo do interior é acolhedor, mas o povo de Salvador não. (...) Beiramos Rio e São Paulo, com o mesmo nível de problemas. As pessoas são muito artificiais. (JONAS BASTOS - Identidade de Resistência -, coordenador estadual do Movimento dos Sem Teto).

O baiano é hospitaleiro, recebe bem, mas a violência está corroendo isso, e a violência é produto da desigualdade, da pobreza. A desigualdade hoje é mais visível, mais brutal, mais perceptível. Ela sempre foi grande. Ela aumentou por conta do desenvolvimento, do polo de Aratu, da Ford e da população de renda em torno de pouquíssimos setores. Você passa a ter uma nova arena de conflitos por que as pessoas estavam conformadas que não podiam comprar nada, aí passaram a comprar e ter coisas e elas começam a ter um nível de informação diferenciado. (JOÃO JORGE, presidente do Olodum).

Há inclusive divergência quando à própria substância da hospitalidade cotidiana:

O baiano de Salvador é receptivo, mas não é muito disponível para transformar essa hospitalidade em algo corriqueiro. Mesmo entre os amigos, os encontros são quase fortuitos. Há uma grande abertura para quem chega, mas não necessariamente para quem vive no lugar. Aqui há uma descontinuidade nas relações, em que as pessoas não se obrigam a agradecer a atenção dispensada nem retribuir. (DIMITRI GANZELEVITCH – Identidade de Resistência -, ex-vice-presidente da Apito).

Ao pensarmos em uma *mistura alquímica* de elementos como felicidade, alegria, cordialidade em um caldeirão único em convergência com a ideia de hospitalidade, essa noção parece surgir, não fortuitamente, em contraposição à percepção de comportamento identificado dos habitantes dos principais mercados emissores de turistas nacional e internacional. Assim, somos distintos dos frios e fechados paulistas, europeus e norte-americanos. Em meio a essa ideia de lugar idílico e hospitaleiro, surge mais recentemente o slogan governamental “Bahia, terra de todos nós⁸²”, em que a ideia das hospitalidades interna e externa aparece como uma representação que apoia uma receptividade irrestrita.

Como os discursos publicitários convencionais do turismo nos remetem ao desejo de certa *commoditização* comportamental do lugar, vale a pena reafirmar que não se pode pensar em uma hospitalidade que transgrida os limites aceitáveis de uma boa convivência imediata e duradoura, para uma receptividade fugidia, na valorização de quem está de passagem, como se fosse mais fácil aceitar a diversidade do visitante do que a do vizinho. Essa tem sido uma inversão comum nas abordagens do turismo como negócio. Na perspectiva de transformar o lugar em um produto, desconsidera-se o caráter contingencial do lugar para seus moradores. Mas a hospitalidade está baseada nas contingências humanas.



FIGURA 19 - Venha para a Bahia. Aqui tem lugar para todo mundo. (Governo da Bahia, anúncio produzido para a Bahiatursa, em março de 1994).

O turismo se dá no compartilhamento do espaço humano. É no encontro entre alteridades que surge a percepção que se tem do lugar como hospitaleiro. E nesse sentido a hospitalidade está calcada na reciprocidade, o que nos leva a pensar a inospitalidade como resultante de incapacidades de relacionamento tanto de anfitriões como de hóspedes. Essa constatação, por sua vez, nos levar a considerar que a gestão local do lugar turístico não pode se colocar na perspectiva de centrar

⁸² Slogan generalista do governo do PT à frente do Estado da Bahia.

preocupações na aceitação de relações assimétricas, nas quais o turista pode tudo e os nativos devem ser sempre afáveis, na linha do “O turista traz muito dinheiro”. Nenhuma troca substantiva ocorre sem a igualdade (MAUSS, 2002).

E igualdade é um conceito que não admite ambiguidade. Ou é ou não é. E nesse sentido a hospitalidade plena está diretamente vinculada a um dever de casa com os que moram no lugar. Podemos nos abstrair em relação à ideia de hospitalidade externa. Mas não se pode pensar em coesão interna abdicando-se da sensação compartilhamento do espaço a partir de uma relação cordial e solidária entre os moradores do lugar. Não faz o menor sentido abrir mão da ideia de hospitalidade interna, na crença de se manter alguma relação aberta e afetuosa apenas com os estrangeiros. Ou seja, não é possível pensar em hospitalidade sem a construção de um ambiente pautado pela solidariedade mútua entre os habitantes do lugar.

Os slogans governamentais surgem continuamente sob o vácuo estabelecido por um caráter de imprecisão da noção de hospitalidade baiana, ambiguidade essa alimentada inclusive pelos estudos setoriais locais, na medida em que esses não têm apresentado inferências de ordem teórica ou empírica que estabeleçam avaliação do discurso hegemônico, no qual o que prevalece é a variável econômica como justificativa para o bem receber. Assim, a generalização de tal característica como sendo um atributo do morador de Salvador soa como uma construção identitária sem evidências comprobatórias.

Quando focamos a hospitalidade relativa à receptividade aos turistas, mesmo entre os discursos que inicialmente admitem a sua existência como uma característica das relações locais, apresentam-se divergências em torno ora da sua relativização...

Às vezes o que acontece é o seguinte: quando chega uma pessoa para adquirir uma informação, adquirir qualquer tipo de conversa, você analisa o

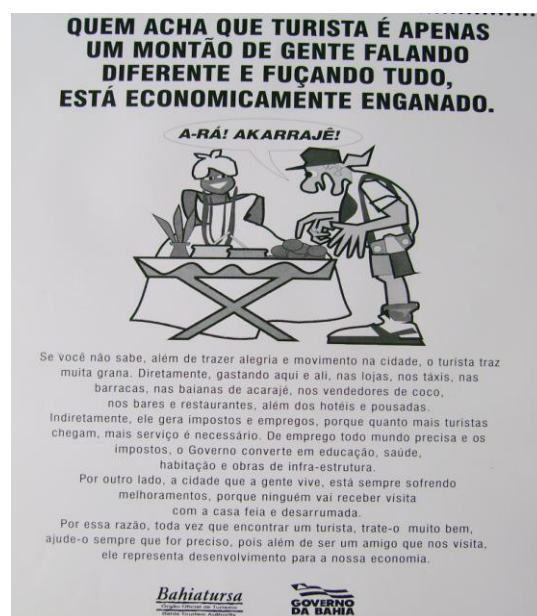


FIGURA 20 - Se você não sabe, além de trazer movimento e alegria na cidade, o turista traz muita grana (...). (Governo da Bahia, anúncio produzido para a Bahiatursa, em dez. de 1996).

perfil da pessoa e aí você tende a se abrir ou não prá essa pessoa. Eu, por exemplo, se chegar aí um cara, cheio de gíria, com uma roupa em que seja o meu pensar dele; quando o cidadão vem com gíria, cheio de tatuagem, cheio de brinco prá mim - não tenho nada contra -, mas isso já me deixa um pouco com pé atrás. (MARCÍLIO SANTOS – Identidade de Resistência -, diretor da Associação de Vendedores Ambulantes e Feirantes de Salvador).

No turismo é uma relação superficial só de informar mesmo. Não sei se ela cria um vínculo; é mais aquela coisa do agora. Uma simpatia com quem está de passagem. (MARIA LÚCIA – Identidade de Resistência -, coordenadora nacional e estadual do Movimento dos Moradores de Rua).

Tem gente que tenta ganhar dinheiro com isso de ser guia e atrapalha muito. (VOVO – Identidade de Projeto -, presidente do Ilê Ayê).

...ora a sua evidência como um traço marcante tanto nas relações entre os locais como os visitantes:

É o nosso atendimento, é a nossa atenção. Baiano é assim. (RITA SANTOS - Identidade de Projeto -, presidente da Associação de Baianas de Acarajé e Mingau de Salvador).

Eu não sei o pessoal lá de fora, mas isso é nosso. Se você analisar bem, qual é a reclamação do povo que vem de fora? Eu falo pela minha experiência e de minha família, às vezes a relação inicia superficial, mas na medida em que a convivência se prolonga, acaba criando uma relação. Isso também é nosso, essa coisa do toque. (SÍLVIO HUMBERTO – Identidade de Projeto -, diretor do Instituto Steve Biko).

Isso nos permite especular se a própria noção de hospitalidade como um atributo geral do baiano não se apresenta como uma mera reprodução das representações do lugar turístico Salvador, já que as dissonâncias discursivas que a questionem para além das trocas comerciais não são registradas. Ao mesmo tempo, no que interessa ao negócio turístico, as técnicas racionais de recepção ao turista parecem se impor localmente em uma lógica sempre ambígua entre o interesse e o desinteresse adestrado, transitando no espaço ambivalente mais da artificialidade do que da espontaneidade. E como as imagens do lugar remetem o turista a relações calorosas e desinteressadas, é possível imaginar o risco de frustração da experiência turística prometida.

Se examinarmos a hospitalidade na perspectiva maussiana, veremos que esse atributo pode ser administrado a partir de uma relação de trocas em meio as

quais o objetivo de ganhos econômicos serão menos relevantes, mas fundamentalmente o resultado do compartilhamento de generosidade, cuidado e atenção entre o nativo e o visitante. A hospitalidade, portanto, está para além da hospedagem comercial, na qual as relações de cordialidade não podem ser definidas por um compromisso instrumental; por relações mecanizadas. Nessa abordagem, em outras palavras, hospitalidade não tem a ver com obrigatoriedade. Mas com espontaneidade, o que implica submetê-la a bionômios contínuos como confiança ou desconfiança, convivialidade ou alienação, estabilidade ou instabilidade, segurança ou criminalidade e interação ou afastamento.

As duas principais escolas que se debruçam sobre o tema se estruturam em um antagonismo pouco construtivo. De um lado, a escola francesa, de matriz maussiana, se interessa apenas pelas hospitalidades doméstica e social, ignorando a comercial. Do outro, a norte-americana interessa-se apenas pela hospitalidade comercial, como se essa tivesse surgido por geração espontânea. Luiz Otávio Camargo (2008) nos sugere um enfoque que nos parece ultrapassar o impasse da seguinte forma: Para ele, tanto a hospitalidade comercial como a hospitalidade pública nutrem-se da mesma matriz, a hospitalidade doméstica. Mesmo que o comércio moderno da hospitalidade humana efetivamente elimine o sacrifício implícito na dádiva, ao trocar serviços por dinheiro, a hospitalidade sempre foi atributo de pessoas e de espaços, e não de empresas.

Observa ele ainda que tanto a hospitalidade doméstica quanto a comercial são espaços preliminares ao verdadeiro espaço da hospitalidade pública que tem a cidade como cenário. E aqui para nós, nenhum manual de gestão assume, abertamente, que o negócio turismo se resume a trocas mercantis. A ideia de lugar turístico capaz de despertar o encantamento está baseada na experiência humana no lugar do Outro, na descoberta de si em outro ambiente fora do cotidiano ordinário, o que implica em grande parte no encontro de alteridades.

Isso nos leva ao potencial de um ethos baiano da hospitalidade mais afeito à noção de familiaridade (MOURA, 2001), um traço local que parece predominante, na suposição da troca de afeto. Mas há afeto do ponto de vista dos turistas imersos em sua lógica produtiva de apropriação do seu destino turístico? Apostamos potencialmente que não. Especialmente em um lugar que investe publicamente na

consciência de que o turista é o mesmo que dinheiro. Por outro lado, os turistas, ao entender o seu papel nesse negócio, estão livres para agir como se os nativos estivessem ali para lhes servir e reafirmar o seu pré-conceito do lugar.

Essa perspectiva de se aproximar utilitariamente da vida do lugar nos leva à sensação de que cabe aos locais a encenação do desejo de uma experiência que, carregada por estereótipos, acaba sendo o espaço das artificialidades; do não lugar, até porque para os nativos não há necessariamente a percepção de que os visitantes estejam abertos às diversidades do lugar dissonantes com as mensagens turísticas. Mas a ideia de hospitalidade, no seu sentido mais amplo, aspira trocas mais substantivas.

A hospitalidade deve ser ao mesmo tempo afirmação do universal e reconhecimento no sentido mais forte das diferenças, sem o que sealaria não de hospitalidade, mas de espaço comum, imenso espaço neutro onde talvez não seria tão bom viver (GODBOUT, 1999, p. 22).

A rigor, a ideia de reciprocidade não é indissociável às relações de troca mercantis. Tanto é que é relativamente comum no mundo dos negócios internacionais, mesmo permeado pela objetividade dos encontros, que potenciais parceiros se informem sobre tradições comportamentais do outro, na expectativa de que as trocas humanas apoiem o sucesso das futuras parcerias comerciais. Mesmo com um caráter metafórico ou de encenação, a ideia de hospitalidade comercial tem como pressuposto a existência da dádiva.

Claro que falar em simetrias nas relações sociais no turismo não significa inverter a ordem comum em todas as dimensões da hospitalidade, nas quais os anfitriões trabalham enquanto hóspedes desfrutam do lazer. Mas em relações respeitadas de ambos os lados da experiência turística, para além da ideia dicotômica entre, de um lado, turistas ricos e inocentes versus, do outro, nativos pobres e aproveitadores. Ambos, turistas e nativos, são protagonistas do fenômeno turístico. E aceitação dessa perspectiva implica na construção de um lugar onde as trocas humanas aconteçam em todos os níveis e direções. A ideia de uma hospitalidade *fake* tende a ser percebida pelo turista se o dinheiro se tornar central no contato, ou se for estabelecida dentro de um espectro de ambiguidades entre confiança/desconfiança.

A familiaridade, aqui entendida como o “jeitinho baiano” de rejeição ao formalismo nas relações sociais, surge, supomos, como a solução para os dilemas imediatos e irracionais da vida prática em sociedade; uma forma de simplificar a vida diante de um enquadramento social rígido para o qual não se observam alternativas emergentes. E nessa perspectiva, as trocas sociais no cotidiano podem representar um ganho não calculado, mas que será ganho mesmo que simbólico, pelo simples fato de ter sido simpático, hospitaleiro. Isso nos sugere um olhar sobre a hospitalidade local que pode ser, simultaneamente, um traço espontâneo ou o resultado de uma busca de trocas quaisquer.

Do ponto de vista positivo, tal característica pode ser percebida com algum grau de flexibilização das relações sociais, o que não quer dizer generosidade, mas um sentimento ambíguo de estreitamento do laço social com distância individualmente calculada. Essa inventividade é desperdiçada por uma lógica que apenas se apropria das suas formas para a reprodução das desigualdades, o que nos parece um sintoma de uma perversão, na medida em que todos envolvidos na ideia supostamente positiva do bem receber, podem colaborar com o empreendimento supostamente social mas, como já destacamos, fincado em ganhos econômicos para poucos. E nesse ambiente, de ambiguidade entre o interesse e o desinteresse entre desiguais, haverá sempre a suspeita da artificialidade, em um comprometimento das relações dos nativos entre si e entre nativos e visitantes, que se expressa inclusive na qualidade dos serviços, uma reclamação contínua dos turistas em visita à Salvador.

6.6 A PREGUIÇA DE ENTENDER O OUTRO

*É quando o cansaço da lida da vida
 Obriga João se sentar
 É quando a morena se encolhe
 Se chega pro lado querendo agradar
 Se a noite é de lua
 A vontade é contar mentira
 É se espreguiçar
 Deitar na areia da praia
 Que acaba onde a vista não pode alcançar
 E assim adormece esse homem
 Que nunca precisa dormir pra sonhar
 Porque não há sonho mais lindo do que sua terra, não há.
 (Dorival Caymmi, João Valentão, 1939)*

A máxima de que *tempo é dinheiro* é a expressão mais explícita da falta de constrangimento da modernidade em lidar com as diversas dimensões do conceito de tempo, especialmente o cultural e o social. Esse mal-estar se insinua contra a coexistência de outras temporalidades que interpelam o tempo produtivo, tão relevante para a reprodução capitalista. Acontece que, como o próprio capitalismo colocou em destaque o tempo, e mais recentemente intensificou a sua compressão como um dado indispensável à sua sobrevivência, o debate sobre esse conceito foi vivificado e tem se tornado cada vez mais frequente em análises das diferenças culturais e das exclusões sociais, em torno da consciência social sobre as formas de domesticação das diferenças.

A ditadura do tempo produtivo, do espaço funcional do capital, sem alma nem aparente substrato cultural, impôs preconceitos contra outras temporalidades que coexistem como dinâmicas naturais da vida, mas que são categorizadas como lerdeza, preguiça ou indolência - não como expressões de diversidade humana ou mesmo formas de sublevação contra o autoritarismo. E a preguiça, no sentido mais amplo e diverso das temporalidades, pode ser vista como uma proteção contra a corrosão do caráter, do tempo morto e vazio de significados, especialmente para os excluídos dos ganhos capitalistas. Mas essa prevalência do tempo produtivo alimenta constrangimentos, impondo frequentemente ao tempo livre a percepção de tempo sem sentido, ao ponto de se admitir que ele deva ser racionado.

Uma das formas de controlar qualquer representação é lhe garantir o caráter unitário a partir da reificação do que interessa ao poder, invisibilizando o que se torna diverso sob a categorização de não-funcional. Esse é o jogo jogado da coerção em torno da pretensão hegemonia do tempo produtivo sobre outras temporalidades. Mas, como essa é uma temporalidade que se pretende hegemônica e, por isso, excludente, ela se torna produtora de suas próprias disfunções. Assim, quem, por exemplo, fica fora do mercado de trabalho por não atender aos ditames do tempo produtivo, produz temporalidades licenciosas que operam contra a hegemonia. Para evitar o contágio de suas disfunções, o poder hegemônico se serve da fórmula mais corriqueira de estigmatizá-las sob a acusação de viciosas. Não foi diferente na Inglaterra do século XVIII, nem em Salvador, do período colonial até os dias de hoje.

Mas, atualmente, admite-se que o tempo não é uma categoria absoluta e a-histórica. Diferente da visão kantiana, o conceito atual de tempo varia de acordo com o seu conteúdo, sendo sempre diferente para cada contexto, a partir de unidades não idênticas.

Em todas (...) culturas, não afetadas pela modernidade capitalista, o tempo não apenas "transcorre" de modo distinto; além disso, existem formas inteiramente diversas de tempo que transcorrem paralelamente e cuja aplicação varia de acordo com o objeto ou a esfera de vida a que se reporta a percepção temporal (KURTZ, 1999, Folha de São Paulo)⁸³.

A sabedoria popular que valida a ideia de que "cada coisa tem seu próprio tempo", admite uma diversidade de temporalidades, mas que são subjugadas pela hierarquização autoritária do tempo produtivo. Nas organizações capitalistas, o tempo é hierarquizado na priorização das atividades produtivas, o que torna os aspectos humanos do negócio secundários diante das urgências do retorno dos investimentos. A sublevação contra essa hierarquização tende a delimitar as formas de inclusão ou exclusão do mercado de trabalho. Assim, é possível legitimar o preconceito cultural na perspectiva da não correspondência às expectativas de um tempo produtivo, que se pressupõe único. Essas possibilidades não se dão em torno da qualidade do que se produz, mas em torno da produtividade, o que não quer

⁸³ O artigo *A expropriação do tempo*, de Robert Kurtz, foi publicado pelo jornal Folha de São Paulo, no dia 3 de janeiro de 1999.

dizer competitividade, já que as crescentes exigências dos mercados exportadores pressupõem uma qualidade distintiva do que se produz.

No impasse colocado pelas contradições do capitalismo que se cristalizam mais recentemente no fato de que, se estaríamos ingressando em uma época na qual a criatividade e a imaginação seriam aspectos fundamentais para mover o mundo da produção, há que se considerar o ócio como uma substância relevante da vida. Afinal, ele transcenderia o caráter de direito ou necessidade, para assumir o papel fundamental no modo de reprodução do sistema. Porém, ainda hoje o debate sobre o direito à preguiça, e, portanto, ao ócio, é permeado por controvérsias, que se apresentam como linhas demarcatórias que têm, de um lado, os defensores de um modo único de colonização do tempo e, do outro, a crítica às formas de alienação impostas pelas dinâmicas capitalistas, que excluem dos indivíduos a possibilidade de entender o tempo ocioso como sendo o tempo de autoconhecimento, da saúde mental e psíquica; e não o tempo da alienação de si.

Produzir mas entregar a maior parte absoluta do que se produz. Qual o sentido de vida para quem vive essa realidade? Não era essa a realidade do escravo, e ainda hoje da maioria da população? Não só no Brasil colonial, como na Inglaterra da Revolução Industrial, a excessiva carga de trabalho sempre foi colocada como possibilidade de adestramento social que afastaria adultos da bebida e crianças da marginalidade. Por mais estranho que pareça, tal discurso está empenhado em afastar as pessoas da civilidade, na medida em que todos competem entre si para entrar ou se manter no mercado de trabalho. De resto, sobra a resignação dos excluídos, sob a ideia sacrossanta de que o reino dos céus é dos mais pobres.



FIGURA 21 - *Aqui, suas férias vão ficar com preguiça de acabar* (Governo da Bahia, anúncio produzido para a Bahiatursa, setembro de 1996).

No passado, o mérito da riqueza estava no mérito conquistado do ócio. Esse era o caráter distintivo da classe aristocrática. Como o ócio (ou a preguiça) da classe trabalhadora poderiam ser vista como insurgência contra a autoridade, em muitos casos a alternativa, como sabemos, foi depreciá-lo, na tentativa de controlá-lo. Não foi só na Grécia antiga que quem trabalhava e suava era o escravo ou o cidadão de segunda classe. Na Bahia colonial, essa era uma norma comportamental. Ao mesmo tempo, quem pegava no pesado e ousasse encontrar uma forma de negligenciar o autoritarismo do tempo produtivo, era tachado de preguiçoso. Presidente do Olodum, João Jorge, nos conta a gênese do nome de um lugar de Salvador, a Ladeira da Preguiça, que exemplifica a distorção funcional entre o ócio aristocrático e a *preguiça* do servo:

Uma ladeira íngreme danada, que liga o porto na Cidade Baixa com a Cidade Alta. Os escravos tinham que subir ela carregando nas costas sacos pesados de açúcar, feijão e outras coisas, que pesavam sei lá quantos quilos. Quando paravam para descansar ou por estratégia de burlar a violência desse trabalho, as pessoas nas sacadas das casas gritavam “Vamos, trabalha preguiça”. Assim, o lugar passou a se chamar Ladeira da Preguiça.

A negação as códigos funcionais do mundo do trabalho tem seu sentido subversivo. Na realidade da Bahia pós-abolição da escravatura (e até recentemente), o caráter precário das relações de trabalho ao qual eram submetidos os negros e os quase negros sugeria a sua inércia social da condição antiga de escravos, já que continuavam submetidos a regras similares. A rejeição a tais normas, em um ambiente, em que quase ninguém ascenderia socialmente em razão do trabalho, as formas de subsistência seriam mais relevantes do que o acúmulo capitalista, propulsor da temporalidade produtiva. Se alguém é remunerado apenas o suficiente para se manter vivo, qual o sentido do trabalho árduo?



FIGURA 22 - *Sou da Bahia*
Comigo não tem horário
(Gordurinha, Baiano burro,
nasce morto, 1959)

Pelas pessoas de fora e até mesmo pelos locais, ora o baiano é chamado de malemolente ora de preguiçoso. Diverso do sentido da preguiça, que pressupõe um

sujeito desanimado, indolente, não esforçado⁸⁴, a malemolência amplia o sentido de ócio para uma noção de calma excessiva, fleuma, molejo, manha, malícia e até elegância⁸⁵. Mas esse é um jogo de palavras que diz respeito mais às intenções do seu enunciador. Para os entrevistados pela nossa pesquisa, em geral, preguiça é tudo, menos uma característica dos baianos, que trabalham duro; ao seu jeito. Já a malemolência tende a ser vista como a interpelação contra a ideia do trabalho duro como virtude em si mesma, e não como um meio para se alcançar uma posição no qual ele (o trabalho) não é em si a sua própria virtude, mas a possibilidade do desfrutar, em seguida, a vida. Para a maioria dos entrevistados, independente da categoria identitária, a preguiça como um jeito do baiano não faz o menor sentido:

Identidade de Resistência

Eles generalizam pela maneira do baiano falar. Foram os nordestinos que construíram a maioria das grandes capitais; não são preguiçosos. Eles generalizam dizendo que todo mundo é baiano, mas baiano não é preguiçoso. Isso é uma imagem inventada. (JONES BASTOS, coordenador estadual do Movimento dos Sem Teto).

É uma palavra que tem um peso. Na minha concepção não existe preguiça. Se um cara não quer fazer uma coisa, ele vai e faz outra. Eu acho que a preguiça só com a morte. Não acho baiano preguiçoso. Baiano gosta de farra, isso ele gosta. (MESTRE JANUÁRIO, líder da colônia de pescadores da Boca do Rio).

Identidade Legitimadora

A preguiça é algo que é difundido como dos baianos, mas eu quero lembrar que quem construiu São Paulo foram os nordestinos, a grande mão de obra são trabalhadores. E na Bahia, nós temos festas, mas também temos trabalho. E se trabalha muito para se fazer festa. O que está faltando hoje é escassez de mão de obra e qualificação de pessoal. (SILVIO PESSOA, presidente do Conselho Estadual de Turismo).

É folclore. Não vejo o baiano como um povo preguiçoso não. Já tive a oportunidade de testar isso e não vejo dessa forma, sinceramente. Acho que é um atributo *fake*. Viajo muito para outros lugares e não vejo as diferenças de ritmo dessa forma. (ARMANDO BRASIL, diretor da Associação de Camarotes de Salvador).

O cara que é de fora acha que o serviço do baiano é muito lento e isso está estigmatizado no histórico de TV, nos programas de humor, nos discursos externos. E preguiça está muito impregnado no discurso externo. Preguiça só no sentido de não precisar fazer além do necessário. Mas como eu lhe disse que essa é uma visão de fora prá dentro. Nós não temos essa visão da gente. (JOAQUIM NERY, presidente da Central do Carnaval).

⁸⁴ Dicionário Antônio Houaiss.

⁸⁵ Dicionário Antônio Houaiss.

Identidade de Projeto

Dizem que nós somos preguiçosos, mas não é verdade. Baiano começa a trabalhar cedo. Não existe preguiça no baiano. Tem essa fama eu nem sei entender o porquê. Não sei se é por que tem muita festa na cidade, e o pessoal acha que quem vai prá festa, no outro dia, não vai trabalhar. E não é a realidade. (RITA SANTOS, presidente da Associação de Baianas de Acarajé e Mingau de Salvador).

A noção da preguiça no baiano, ela é um preconceito, ela é irreal, já que trabalhamos muito (...). A visão é preconceituosa. Boa parte do Brasil foi construída por baianos. (JOÃO JORGE, presidente do Olodum).

Em um lugar em que o tempo é marcado também pelo calendário de festas, religiosas e profanas, é natural que seja impresso no imaginário local outras temporalidades que disputam com o tempo produtivo a primazia das relações sociais. Em Salvador, a alegria está intimamente associada à preguiça, na sua expressão pública mais contundente, as festas. Nelas, para boa parcela dos que participam, não há linhas demarcatórias nítidas entre o



FIGURA 23 - Foto: Paulo Munhoz

trabalho e o festejo. Talvez por isso, a dissociação discursiva entre o tempo da festa e o do trabalho é mais presente na fala dos que estão na base da pirâmide social local, aqui subscritos dentro da categoria de Identidade de Resistência:

Muito pelo contrário. O povo baiano rala muito, ele trabalha prá caramba, só que diferente dos outros. Ele pode estar arreventado; passou o dia todo arreventado de trabalhar, mas de noite ele ainda tem pique prá se divertir nem que seja na porta da calçada. Ontem mesmo eu estava irritadíssima dentro de casa, a gente teve um dia incrível aqui, e de noite estavam fazendo uma festa de aniversário em plena segunda-feira, na vizinhança. Mas é um povo que mesmo assim trabalha muito. (MARIA LÚCIA, coordenadora nacional e estadual do Movimento dos Moradores de Rua).

Não, eu acho que não. Baiano não é preguiçoso. Eu acho que as pessoas associam a preguiça com o divertimento. O baiano se diverte muito, mas na hora de trabalhar ele trabalha muito também. E como eu disse, é um povo alegre que vai trabalhar, do trabalho ele vai curtir o carnaval, logo depois ele volta prá trabalhar. Se ele tiver pique, ele vai de novo prá festa. (MARCÍLIO SANTOS, diretor da Associação de Feirantes e Vendedores Ambulantes de Salvador).

E como, em Salvador, a maioria da população é negra ou quase negra, fica a percepção para alguns dos entrevistados, principalmente para aqueles vinculados às organizações de defesa dos direitos dos negros, aqui inscritos na categoria de Identidade de Projeto, que a ideia de preguiça é consequência direta do preconceito racial:

Isso não precede não. É preconceito. Sempre se refere ao negro. Nada na Liberdade vai prá frente e acham que é por isso. Mas não é verdade. Se o baiano for prá São Paulo é trabalhador, mas aqui não. Isso não é verdade. (VOVÓ – Identidade de Projeto -, presidente do Ilê Ayê).

A preguiça prá mim está associada a essa visão que existe em todo lugar onde teve escravidão. (SÍLVIO HUMBERTO – Identidade de Projeto -, diretor do Instituto Steve Biko).

Se os baianos são preguiçosos, pressupõem-se que alguém trabalhe para movimentar uma economia que representa o 6º PIB nacional. Mas quem seriam esses: os gaúchos do Oeste baiano? Os paulistas do Polo Petroquímico e da Ford? Ao não perceber as “sutilezas estruturais” do lugar (ZANLORENZI, 1998: 113) em que sua diversão é garantida pelo trabalho alheio, alguns baianos e turistas tendem a reafirmar a sua visão anterior da preguiça local, já que é no período de seu maior fluxo turístico que a cidade se veste para as festas. Na pressa de sua visita, é difícil compreender outras temporalidades do lugar, que coexistem no mesmo espaço onde muitas vezes o aparente ócio não está apartado da atividade remunerada.

Eu vou para o exemplo da feira. Quem pode achar que ao chegar lá às 7h da manhã e as pessoas não estão lá trabalhando? Se você chegar lá às cinco horas da manhã tem gente lá prá lhe vender. O polo petroquímico foi construído de que forma? As pessoas foram se adaptando, foram trabalhando. Hoje as pessoas não deixam de ir trabalhar porque fizeram uma farra no dia anterior. (SÍLVIO HUMBERTO – Identidade de Projeto -, diretor do Instituto Steve Biko).

Apesar de tal aspecto não ter surgido nas entrevistas, sabemos que, entre os baianos de classe média, se admite os fundamentos do mito do baiano preguiçoso, mas sempre na perspectiva do outro baiano, em demarcação de fronteiras simbólicas entre um *eu competente* e um *outro incompetente*. Baianos como Caetano Veloso e Gal Costa, por exemplo, sempre admitiram a ideia de preguiça

como virtude, mas com a ressalva de que trabalham muito. Uma expressão desse olhar preconceituoso com o outro, em uma generalização de tal comportamento como sendo do baiano em geral, foi dado pela cantora Gal Costa, no ano passado, quando em seu microblog escreveu "Como na Bahia as pessoas são preguiçosas! Técnico do ar-condicionado não pode terminar o trabalho porque está com dor de cabeça. Essa é a Bahia!!!" (Gal Costa, 9 de janeiro de 2011). Mas como o atributo vem, via de regra, carregado de preconceito, ela recebeu uma enxurrada de críticas que a levaram a deixar o Twitter.



FIGURA 24

É possível considerarmos que, do ponto de vista de suas autodefinições, seja natural que os baianos não se vejam como preguiçosos. Afinal, em um mundo no qual a agilidade é associada à produtividade e à competitividade, a aceitação de tal visão implicaria em assumir um atributo negativo para si. Mas não parece ser apenas isso. Os baianos entrevistados se veem como mais tranquilos, dotados de uma temporalidade singular, distintiva dos demais brasileiros. E, por isso, mais afeitos ao trabalho criativo, com foco na qualidade.

Entre eles, a associação de temporalidades específicas com a preguiça tem um caráter pejorativo, mas também se referem a uma habilidade que seria específica do baiano de lidar com o lado “amargo da vida”, de não submergir aos problemas. Se essa visão é menos frequente no discurso externo sobre os baianos, internamente ela ganha contornos nítidos, em torno dos autoelogios, independente da posição identitária.

Temos um jeito mais tranquilo de lidar com a vida. Isso passa a ideia de que somos lentos. (MARIA LÚCIA – Identidade de Resistência -, coordenadora nacional e estadual do Movimento dos Moradores de Rua).

As pessoas são mais contraídas nos outros estados. Os paulistas mesmo são pessoas travadas (...). Em São Paulo só tem a noitada e aqui nós temos festas durante o dia, durante a noite. (MARCÍLIO SANTOS – Identidade de Resistência, diretor da Associação de Feirantes e Vendedores Ambulantes de Salvador).

O baiano prá ser baiano tem que ter um pouquinho de preguiça. Mas, a verdade, eu nunca vi um povo trabalhar tanto, agora com esse jeito descontraído e de tranquilidade, que dá essa magia da preguiça. Mas é um povo que trabalha e que, na hora em que o *calo aperta*, sabe se virar. É um povo mais unido, mais coeso e melhor informado. Você não sabe o potencial que o baiano tem! Em qualquer estado que você vá, se ligar uma rádio, de cinco músicas que toque, ao menos uma ou duas retratam a Bahia ou é de alguém da Bahia. Prá que maior característica de Brasil do que a Bahia? (LUÍS AUGUSTO – Identidade Legitimadora, presidente do Sindetur).

Seguindo um raciocínio similar, o presidente do Olodum, João Jorge, pensa que a ideia de preguiça não é em si um problema do ponto de vista de um lugar turístico:

Isso é mágico, é bacana. É bom que tenha essa conotação da preguiça porque muito turista no mundo está viajando para não trabalhar, para se encontrar com o descanso e o lazer. As pessoas às vezes vivem em cidades agressivas e com pouco tempo de férias, quase sempre são doze dias, oito dias. Não são as férias normais. Então, você não quer ir para um lugar como São Paulo. O que é que um turista faz em uma cidade com doze milhões de habitantes como São Paulo? Ele se estressa.

Quando a ideia de um tempo mais lento dos soteropolitanos surge no diálogo em torno da qualidade dos serviços do lugar, para os entrevistados isso não nos remete à preguiça, mas à falta de educação e treinamento do povo local:

Eu acho que existem setores em que a questão das temporalidades baianas se expressa como um problema. Eu acho que tem o excesso dessa informalidade nas relações, que eu acho que tem que promover, de fato, ajustes, mas não se pode perder essa feição humana que nós temos. (SÍLVIO HUMBERTO – Identidade de Projeto -, diretor do Instituto Steve Biko).

Acho que é uma questão de treinamento. Se deixa a desejar é por que não está treinado o suficiente para isso. Aí você ver isso em vários lugares, mas não é uma questão da personalidade baiana. É falta de cobrança e treinamento. Você vai à indústria baiana, a indústria que está aqui instalada, existem vários exemplos de eficiência. Você vai numa fábrica da Ford e ela está tão bem quanto a de São Paulo. Não tem diferença de operário daqui e operário de São Paulo, por que os caras são treinados prá isso, prá trabalhar lá com eficiência, eficácia. Mas a média que está aí na rua não tem esse treinamento, daí a diferença esteja aí. (JOAQUIM NERY – Identidade Legitimadora -, presidente da Central do Carnaval).

Os serviços locais são problemáticos, por falta de investimento em qualificação. Acho que é por aí. (ARMANDO BRASIL – Identidade Legitimadora -, diretor da Associação de Camarotes de Salvador).

Já tive pessoas trabalhando para mim que não queriam nada. Essas reforçam a ideia da preguiça. Mas há outras que são trabalhadoras, cumprem as regras de horário de chegada e às vezes tenho que lembrar que chegou a hora de ir para casa. A preguiça não vale como generalização, mas encontra exemplos que a reafirmam. (DIMITRI GANZELECITCH– Identidade de Resistência -, ex-vice-presidente da Apito).

Se fazemos menos coisas com as mãos e mais com o cérebro, que produz o que é hoje mais valorizado, há de se considerar que a própria noção de trabalho não é a mesma de tempos atrás. As mesmas máquinas que geram desemprego apontam para a valorização daquilo que as distinguem da criatividade humana, em uma exaltação do que o sociólogo italiano Domenico De Mais (2008) chama de ócio criativo - a conjunção entre trabalho/estudo e jogo. A atividade repetitiva está sob a responsabilidade das máquinas, e Prometeu estaria liberto para pensar.

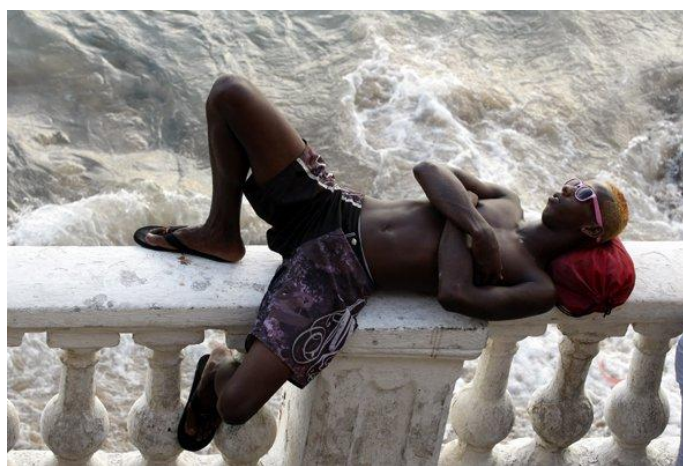


FIGURA 25 - Foto: Margarida Neide

Sob o olhar do outro, absorto no seu território pela objetividade da racionalidade empresarial de sua origem e de sua lógica da “economia de tempo”, a ideia da preguiça pode ser vista por um ângulo pejorativo. Mas isso não significa, de todo, a ausência completa do desejo de possuir as virtudes do preguiçoso, quando elas se apresentam como uma temporalidade sob o manto da tranquilidade e do respeito à qualidade de vida. Para esses poucos, é possível perceber o vácuo do seu mundo como uma *inércia a toda velocidade*, como definiu o filósofo francês Paul Virilio (2000). E aí Salvador e os seus baianos, com suas temporalidades específicas, não precisam aceitar a ideia de submergir no adestramento de sua malemolência para serem competitivos. O seu diferencial está nos seus tempos genuínos, que tendem se alterar com as novas configurações sociais que vêm chegando, mas que não precisam lhes impor *full time* o cativo de uma temporalidade que os exila do melhor da vida.

6.7 BREVE SÍNTESE DOS DISCURSOS DOS BAIANOS

Iniciamos abordando o tema da felicidade, tão cantada em prosa e verso como uma virtude intrínseca da Bahia e, especialmente, de Salvador. A diferença de percepções da realidade local, marcada por uma pobreza evidente e uma violência social intensa - com seus impactos negativos na vida das pessoas -, entre os entrevistados que estão no topo e os grupos sociais que estão na base da pirâmide social local, é reveladora de um contexto social marcado pela invisibilização do sofrimento dos excluídos para os mais abastados.

Entre os que se encontram na identidade de projeto, não há uma total convergência de opiniões, o que nos indica uma fragmentação na apreensão da realidade local, que talvez explique a permanência desse ideário local de terra da felicidade entre os próprios baianos, já que quem a questiona são, fundamentalmente, os que não têm voz ativa nos aparatos ideológicos do poder. Nesse segmento identitário, que possui interlocução com as esferas de poder local, parece haver uma absorção parcial do projeto hegemônico. Os dois integrantes da Identidade de Projeto que apresentam a contradição da ideia de felicidade com o lugar de suas existências estão, por força dos objetivos de suas organizações, mais empenhados no discurso sobre a questão da discriminação racial.

Como em grande parte a felicidade pode ser associada à alegria, a possibilidade de se entender Salvador como um lugar feliz está colocada em perspectiva. Mas, como vimos que há discordância quanto ao ideário de Terra da Felicidade, essa associação não é feita por todos. Porém, o conjunto dos 13 entrevistados concorda que os habitantes de Salvador são genuinamente alegres. Mas, para aqueles que se encontram nas identidades de Resistência e de Projeto, a alegria do soteropolitano tende estar no âmbito de externalidades, seja pela crença de que o sofrimento é uma fase passageira, em torno de esperanças de um dia melhor, ou pelo desejo de alienação da dor.

Ao abordarmos Salvador como um lugar privilegiado para a vigência da democracia racial, da relação igual entre pessoas de cores diferentes, observamos, entre os entrevistados incluídos na Identidade Legitimadora, a afirmativa positiva,

mesmo que sob a relativização em um quadro comparativo com outros lugares. Tal enquadramento nos parece uma excessiva flexibilização dos conceitos de democracia e igualdade. Porém, entre os que integram as identidades de Projeto e de Resistência, há quase um consenso em torno da ideia de um lugar onde predomina o preconceito racial. As duas principais divergências nessas categorias identitárias surgem marcadas pela ideia de que os valores específicos de grupos sociais subjagam valores universais. E esse nos parece um campo importante para pesquisas que se debrucem sobre a eventual falta de diálogo entre os movimentos sociais em Salvador.

Na análise do atributo sincretismo religioso baiano, como uma prática coletiva dos moradores de Salvador, ao analisar os depoimentos de todos os entrevistados, a nossa percepção é de que qualquer generalização do fenômeno é uma simplificação que obscurece o comportamento religioso do baiano, que seria mais afeito ao ecumenismo do que o duplo pertencimento simultâneo de crenças distintas. Parece-nos que os baianos estariam mais abertos à incorporação de racionalidades espirituais distintas em busca de formas explicativas para as dinâmicas locais da vida, do que a construção de uma religião híbrida. Em outros termos, parece-nos que a ideia de sincretismo religioso não encorpa a compreensão da vida do lugar.

Outra característica imputada aos moradores de Salvador que não está imune a discordâncias é a hospitalidade. Mesmo que para a maioria, independente de categoria identitária, prevaleça a ideia do baiano de *casa aberta*, acolhedor e afável, há outros pontos de vista que relativizam a ideia de hospitalidade como sendo, em forma e intensidade, um atributo geral, sustentado no tempo e espaço. As dinâmicas da modernidade, com seus componentes gerais, como a intensificação do ritmo de vida, e seus aspectos locais, como o aumento da violência, estariam impondo aos moradores locais um comportamento menos receptivo e uma menor abertura para o Outro. Há quem veja a hospitalidade local como um comportamento em torno do qual não se expressa um jogo natural de reciprocidades.

Talvez o tema mais consensual seja o da preguiça, atributo rejeitado pela maioria quase absoluta dos entrevistados. Nos depoimentos, a ideia da preguiça como sendo uma característica do baiano transita ora pela refutação em torno da

percepção de que o baiano “rala muito”, ora em direção à ideia de que os moradores de Salvador possuem uma temporalidade diversa, caracterizada pela tranquilidade, por um jeito de lidar com os dilemas da vida sem o estresse vivido em outros lugares. Em um lugar em que a maioria de sua população é negra, não estão ausentes os discursos em torno da preguiça como uma expressão do preconceito racial.

Toda abordagem sobre identidade atua, como sugere o sociólogo baiano Milton Moura (2001), entre aquilo que se afirma e o que se silencia. Isso se reafirma não só nos discursos dos poderes constituídos, mas também no seu entorno, dentre aqueles que se posicionam nas camadas sociais que atuam na institucionalização da hegemonia local, que aqui entendemos com os integrantes da categoria Identidade Legitimadora. Isso não implica que as outras categorias não reafirmem noções do lugar e de seus habitantes em consonância com o projeto hegemônico; eventualmente porque são atributos reais, eventualmente porque o imaginário criado está impregnado na percepção das pessoas.

Afinal, esse lugar chamado Salvador vivenciou, ao longo de sua história, raros espaços de convivência democrática, a partir dos quais noções como igualdade e solidariedade pudessem ter penetrado na vida local, ao ponto de imprimir na cultura do lugar a aceitação de desigualdades como um subtrato natural da diversidade humana. Como podemos observar, ao longo do trabalho, nem tudo é convergente e opera em torno do desejo de um silêncio congruente com o mito identitário local. Seria desejável que as instituições locais que operam o poder hegemônico e sua política de identidade aceitassem a ideia de Joël Candau (2011) de que a heterogeneidade de um lugar não é necessariamente o sinal de sua ausência de coesão e assumissem o trabalho árduo de construção de uma diversidade local que não fosse marcada pelos seus processos de naturalização de suas exclusões.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cantada em prosa e verso, a identidade baiana sinaliza um conjunto de atributos e valores relativos à Salvador e seus habitantes, que em seu conjunto apontam para um povo cuja singularidade é distintiva em relação a outras naturalidades do país. Uma especificidade em geral positiva, afeita a jogos de poder que se apoiam na autoestima da população do lugar e, por isso, com potencialidade para dissimular um amplo quadro de desigualdades em torno da ideia de uma diversidade prosaica. Como esse conjunto de elementos que compõe o mito da *baianidade* se coloca no tempo e no espaço como praticamente inalteráveis ao longo dos últimos 70 anos, desenvolvemos nossa reflexão em torno do questionamento da vitalidade desse mito na pressuposição de que ele se descola das vivências identitárias dos diferentes grupos sociais de Salvador.

Iniciamos nossa abordagem com uma crítica à ideia de prevalência dos processos de homogeneização das representações do espaço e tempo que tem orientado, ao longo das últimas duas décadas, o debate sobre as noções de lugar e identidade social. No nosso entender, tais análises operam através de epistemologias excludentes, ao não admitir a coexistência de fenômenos como homogeneização e heterogeneização, enquadrando os lugares e as pessoas submissas a uma racionalidade global, que quase sempre surge dissociada da franca hegemonia do capitalismo.

Entendemos que uma das consequências do discurso em torno da prevalência do processo de homogeneização espacial e do fim das identidades sociais - a partir das ideias de sua fragmentação e seu descentramento - seria subtrair a racionalidade dos lugares, os próprios lugares e neutralizar os sujeitos dos lugares, em nome de uma lógica exclusivamente calcada na racionalidade mercantil.

Afinal, tem sido em torno do império do tempo produtivo sobre todas as outras temporalidades que se atua na subjugação de outras racionalidades, como não sendo contributivas à vida humana, em um desperdício de experiências e sabedorias dos lugares e de seus sujeitos.

Toda reflexão sobre uma determinada coesão social transita por caminhos cuja complexidade exige a cautela de quem se aproxima de zonas cinzentas da psique coletiva. Talvez, por isso, o sociólogo português Boaventura Souza Santos (1994) nos sugira uma abordagem mais na esfera do mito, no âmbito de tentativas de dizer o indizível. Isso não significa que, neste estudo, estejamos nos referindo a algo que se configura como o abstrato inalcançável, mas como um problema cujo enredamento é de tal magnitude que nos sentimos impedidos de examiná-lo diretamente. Precisamos aqui do escudo do mito da identidade para avaliá-lo.

E ao refletirmos sobre esse mito, no terceiro capítulo, buscamos atribuir à identidade um caráter de territorialidade, que se refere à nossa percepção de que o reconhecimento de alguma sensação de unidade, seja para indivíduos ou grupos sociais, se dá a partir de um espaço humanizado, dos lugares e de sua hierarquização a partir dos afetos, emoções e desejos, para os quais as formas locais de inclusão e exclusão social jogam um papel relevante. Em outros termos, há nossa inquietação quanto à possibilidade de se construir uma representação identitária monolítica em um ambiente marcado por extremas desigualdades.

Assim, baseados em categorização de Manuel Castells (2006), chegamos a três tipos de sub-identidades: Identidade Legitimadora, composta pelos grupos ligados ao poder hegemônico local; Identidade de Projeto, integrada por grupos sociais que tiveram, em parte, seu discurso reivindicatório incorporado pela Identidade Legitimadora; e Identidade de Resistência, formada pelos grupos locais marginais ao poder hegemônico. Na nossa visão, a coexistência de diferentes territorialidades marcadas por uma hierarquização social rígida implica a construção de percepções da vida do lugar distintas e, eventualmente, não comunicativas entre si.

Vimos, em seguida, que o debate em torno do que se convencionou chamar de identidade baiana, ou *baianidade*, está, frequentemente, polarizado em torno da

vida da cidade de Salvador e dos seus habitantes, da construção do seu mito, em especial por artistas, intelectuais e pelo próprio governo do Estado, na sua apropriação para o posicionamento distintivo do lugar nos mercados turísticos concorrenciais. No extremo oposto, observamos também uma crescente inquietação entre intelectuais locais com o caráter essencialista do mito e da sua incapacidade de responder às dinâmicas da realidade do povo local.

Ao longo da história humana, o estímulo ao desejo de pertencimento territorial tem sido promovido pelos grupos hegemônicos em torno da adesão dos grupos subalternos ao seu projeto de poder, em um jogo de cooptação fincado nos anseios humanos pelo vínculo social. Assim, em uma avaliação ligeira, poderíamos dizer que não há, a rigor, nenhuma novidade nas estratégias empreendidas pelos governantes baianos nas últimas quatro décadas. Não há na superfície. Mas por baixo da epiderme desse jogo representacional existem diferenças substanciais.

Há, certamente, componentes das dinâmicas locais, que ao longo deste trabalho chamamos de engenharias sociais, cujo papel pode ter sido importante para obscurecer a percepção de nuances dessas estratégias, que parecem ter se sustentado mais na aceitação acrítica entre imagens idealizadas do que em uma identidade resultante das relações assimétricas vividas pelos diferentes grupos identitários que conformam a cidade de Salvador. Isso nos aponta para a possibilidade de existência de modos de alienação substantivados tanto pelos jogos de poder traçados de cima para baixo como de baixo para cima das camadas sociais.

Quando abordamos, no quinto capítulo, as desigualdades que se configuram renitentes no tempo e no espaço de Salvador, colocamo-nos na perspectiva de refletir sobre como é possível pensar em totalidades identitárias na aceitação coletiva da produção contínua de exclusões sociais. O quadro social local nos remete à ideia de fratura no tecido coletivo do lugar, sugerindo uma fragmentação na sua unidade, que tenderia colocar em risco a estabilidade da sociedade. Refletimos sobre o papel relevante das desigualdades sociais como eventual obstáculo ao amplo compartilhamento de representações sociais que garantam aos baianos de Salvador seus processos de identificação com seu lugar de existência no mundo.

Ao mesmo tempo, observamos a possibilidade de que tal compartilhamento só seria possível se as formas de produção dessa totalidade fossem voltadas à alienação dos excluídos, por intermédio de processos de inclusão marginal simbólica dos seus sujeitos mais articulados, já que, ao longo da história do lugar, os mecanismos locais de regulação se sobrepuseram aos projetos de emancipação social. Refletimos sobre algumas engenharias sociais construídas como *colchão amortecedor*, capaz de invisibilizar as perversões sociais engendradas em Salvador em torno do sofrimento alheio.

Sinalizamos como exemplo a dificuldade das lideranças do candomblé em falar sobre as perseguições do passado, em um modo de negação do sofrimento como um dado da vida local, que parece se espalhar pelo tecido social do lugar, em direção a preservar sempre um componente positivo da *baianidade*. Também observamos que os ganhos mais individuais do que sociais permitiram uma dissociação do sofrimento coletivo como sendo um componente que afeta a todos. Mas isso não implica que não haja divergências. E assim chegamos à percepção de que as dissonâncias dos atributos imputados aos baianos de Salvador e à cidade estão mais presentes nas camadas subalterizadas, aqui categorizadas como Identidade de Projeto e Identidade de Resistência.

Outra diferença dos processos constitutivos do mito da identidade baiana é que, como a própria *baianidade* se tornou um objeto de consumo, uma mercadoria a ser comercializada no turismo, a sua apropriação se deu também em direção a uma perspectiva reducionista da cultura local, essencializando-se algo cujas dinâmicas da vida exigem flexibilidade suficiente para permitir a incorporação das alterações na consciência social promovidas pelos jogos de poder do lugar ao longo do tempo.

Assim, foi possível, por exemplo, absorver os elementos estéticos mais recentes das organizações de defesa da cultura afro-brasileira, sem incorporar o debate sobre a desigualdade racial, ponta de lança desses movimentos. Em outras palavras, incorpora-se parte da nova realidade naquilo que é congruente à sua representação anterior e se silencia sobre o que pode ser dissonante. Como as relações identitárias parecem se encarnar no jogo contínuo de reforço epidérmico à autoestima, tudo tende a se conformar no silêncio de um narciso consentido que

permite uma certa ideia de coesão social em torno da negação do sofrimento de suas alteridades internas.

E foi como o propósito de entender como se configuram as representações dos baianos de Salvador com os atributos que lhes são imputados que estruturamos o nosso sexto capítulo, a partir de entrevistas com lideranças locais divididas entre as categorias Identidade apontadas por Castells. No total, foram 13 entrevistas. A ideia inicial é que fizéssemos 30 entrevistas, no mínimo de 10 por categoria identitária. Mas um conjunto de contratempos relativos ao acesso às fontes e a urgência da entrega do trabalho final não permitiram que avançássemos em direção ao nosso propósito inicial.

Nas entrevistas, reafirmamos a ideia de negação do sofrimento alheio principalmente quando abordamos os depoimentos dos entrevistados dispostos na categoria de Identidade Legitimadora. Evidenciamos isso na sinalização dos seus integrantes de que Salvador seria, de fato e de direito, a terra da felicidade e que a questão da democracia racial pode ser relativizada em torno de um quadro comparativo que nos torna *mais tolerantes* do que em outros lugares. Já para os entrevistados que integram as categorias de Identidade de Projeto e Identidade de Resistência, a felicidade é uma ilusão que se afirma como um artifício individual exposto na exterioridade dos espaços público, no desrespeito ao outro ou em máscaras que dissimulam os problemas vividos no dia a dia. Para esses, o ideário da Terra da Felicidade é apenas um slogan ilusório, desconectado do sofrimento vivido pelas camadas sociais desprivilegiadas do lugar.

Para os membros que integram as categorias identitárias de Projeto e de Resistência, a ideia de igualdade racial surge como uma imposição artificial cujo desejo de congruência não faz o menor sentido na realidade concreta. Para alguns, o racismo se apresenta dissimulado na forma de preconceito sutil que reafirma disposições hierárquicas postas ao longo da vida do lugar ou como algo concreto que não esconde as ambiguidades construídas em torno da idealização da miscigenação racial. Mas, como essa é uma percepção dissonante com o mito da baianidade, não há a afirmação contundente pelos aparatos ideológicos do poder da ideia ilusória de que o baiano é tolerante com a sua diversidade racial.

Há ainda os que afirmam, entre aqueles que se encontram nas esferas sociais mais subalternas ao poder hegemônico, a ideia de racismo como sendo um comportamento generalizável, inclusive por parte dos negros, que não se entenderiam entre si no jogo de vindicações específicas em torno do conceito ambíguo de raça e que, portanto, não estariam atentos à amplitude de reivindicações da maioria excluída. Isso nos remete a ideia totalitária de que os chamados direitos universais não passariam por anseios particularistas de grupos sociais, o que pode nos enviar à incapacidade de se entender o específico como um interesse legítimo em torno de uma noção de justiça social mais ampla.

Quando abordarmos a alegria como um aspecto intrínseco do baiano de Salvador, observamos que parece haver um consenso em torno da ideia de um jeito de ser das pessoas do lugar, seja porque surge na forma de sua essencialização introjetada como algo genuíno do soteropolitano ou porque a alegria é interpretada como estratégia concreta de sobrevivência diante das agruras do dia a dia, que ora se externaliza pela esperança resistente de tempos melhores ora na desconsideração do sofrimento ou incômodo trazido ao outro. Nesse último caso, parece se afirmar um caráter individualista do baiano de Salvador subjugando as normas de convivência harmônica com as diferenças, insinuando que a diversidade emocional local está submissa a esse atributo irreduzível. De qualquer forma, o soteropolitano surge como um povo alegre, a despeito das nuances observadas pelos entrevistados. Apesar das diferentes formas de interpretar a alegria como um atributo do povo local, há uma convergência no sentido de afirmá-la como um dado real.

A ideia de misticismo local, encarnada no pressuposto de sincretismo religioso baiano, se apresenta na superfície do fenômeno como um dado real da vida espiritual do soteropolitano, mas não nos encaminha necessariamente para uma coexistência do duplo pertencimento religioso como um aspecto da vida local. Tudo parece se encaminhar em direção a um ecumenismo que não desconsidera as especificidades de diferentes racionalidades religiosas locais em suas possibilidades complementares de explicação das dinâmicas mais amplas da vida humana.

Para os extremos opostos na escala hierárquica local (Identidade Legitimadora e Identidade de Resistência), há a sugestão de que existe uma

hibridação religiosa à moda baiana, ao mesmo tempo, que existe simultaneamente a percepção, no grupo que se apresenta como de maior consciência identitária (Identidade de Projeto), de uma rejeição a um fenômeno que lhes parece mais vinculado às estratégias de sobrevivência cultural, relativas ao passado de escravidão. Para esses, o sincretismo surge com uma conotação dissimulatória de verdades religiosas que não se misturam. Mas que coexistem por operarem racionalidades não, necessariamente, antagônicas. Não nos parece que o soteropolitano vivencie na mesma intensidade duas concepções espirituais distintas na perspectiva de sua unificação. Em outros termos, a ideia de sincretismo religioso simplifica a religiosidade do baiano, aberta em grande parte a contribuições diversas ao entendimento das especificidades da vida local.

A visão do morador de Salvador como homogeneamente hospitaleiro, sempre de casa e braços abertos para quem chega, não é aceita integralmente pelos entrevistados de todas as três categorias identitárias. Dos 13 entrevistados, quatro (30%) discordam que o baiano preserve ainda hoje o caráter hospitaleiro que teria lhe caracterizado no passado. Desses, dois (um da Identidade Legitimadora e outro da Identidade de Projeto) reputam a violência como responsável pela corrosão de um caráter receptivo e aberto, reputado como genuíno nos soteropolitanos mais antigos; um (Identidade de Resistência) avalia a inexistência de diferença entre o carioca, o paulista e o baiano de Salvador, todos confrontados pelos mesmos problemas urbanos; e o quarto (Identidade de Resistência) reputa à hospitalidade baiana o aspecto de descontinuidade, com o não aprofundamento das relações.

Quando falamos sobre preguiça com os entrevistados, como uma característica do baiano em geral, observamos algum grau de coesão que nega esse atributo na afirmação de que o povo local é extremamente trabalhador, mesmo quando faz ou participa de festas. A rejeição a ideia de preguiça como atributo nos parece natural em um contexto marcado pela afirmação negativa desse valor. Mas há quem entenda a coexistência de outras temporalidades no lugar quando elas emergem sob o manto de uma tranquilidade, de um jeito de viver, que aponta para uma singularidade positiva.

Como podemos observar, dos dois únicos dos seis atributos analisados que se sustentam sem desconstrução dos entrevistados, a alegria, apesar de chamar a

atenção, não passa incólume como uma característica apenas positiva, tendo também uma conotação de artifício para fugir da tristeza e do sofrimento e/ou de uma individualidade que se exacerba na negação do outro. A preguiça é refutada completamente como uma característica dos baianos. Já noções como felicidade, democracia racial e hospitalidade parecem - em um quadro comparativo com o olhar da maioria dos membros das identidades de Projeto e de Resistência - idealizadas pelos que integram a Identidade Legitimadora, o que nos sinaliza certa incapacidade dos entrevistados da elite local em entender como as formas de violência vividas pelas alteridades locais afetam o cotidiano do lugar.

De toda forma, do ponto de vista qualitativo, as diferenças de percepção não são, em geral, tão substantivas quando poderíamos supor ao tomarmos como referência as extremas desigualdades socioeconômicas existentes em Salvador. Imaginávamos divergências maiores. Porém, não desconsideramos o fato de que, como o lugar é marcado, ao longo de toda a sua história, por uma trajetória contínua que migra entre o coronelismo local e o intervencionismo ditatorial, seja possível que as engenharias sociais do passado tenham delimitado um campo de construção representacional com certo grau de convergência.

Isso porque vislumbramos na nossa reflexão certa capacidade de inclusão social nas externalidades nas estratégias dos poderes locais. Mas as convergências e dissonâncias trazidas nos parecem apontar para a importância de mais pesquisas que nos tragam novos subsídios à avaliação das formas de intercomunicabilidade entre os diversos grupos socioeconômicos de Salvador, que permitam avanços na desconstrução de engenharias sociais que escondem as desigualdades do lugar, subjugam o sofrimento próprio e o alheio e invizibilizam experiências sociais que seriam contributivas para a construção de um lugar mais aberto ao exercício da cidadania. Assim, esse lugar turístico poderia ser o espaço de trocas substantivas, aberto à sua rica diversidade cultural e suas contradições, mas, principalmente, pleno de humanidade.

REFERÊNCIAS

- ABERCROMBIE, Nicholas. *The authority of the consumer*. New York: Routledge, 1994.
- ALBROW, Martin. Nacionalidade e Identidade na Era Global. In: BARROSO, João Rodrigues (org.). *Globalização e Identidade Nacional*. 1ed. São Paulo: Atlas, 1999.
- ALBERGARIA, Roberto. *O espírito (de porco?) do carnaval*. Salvador, 1998.
- ALMEIDA, Gilberto W. *A identidade é construída através da mídia ou do Estado?* Organização & Sociedade, Salvador, v. 6, n. 19, p. 81-89, 2000.
- ALMEIDA, Amélia. *O outro não existe em Salvador*. Salvador: jornal A Tarde, ed. de 5 de junho de 2012, p.2.
- AMADO, Jorge. (1973), *Bahia de todos os santos*. 25ª ed. (1ª ed., 1945). Rio de Janeiro, Livraria Martins Editora.
- ANDRADE, Priscilla S. et al. *Campanha publicitária do verão 2005/2006 da Bahia: a importância do investimento na imagem da marca para o fomento da atividade turística no Estado*. *Caderno Virtual de Turismo*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 83-91, 2007. Disponível em: <<http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/ojs/viewarticle.php?id=246&layout=abstract>>. Acesso em: 5 jun. 2007.
- ARAGÃO, Cristal O. M, de; ARRUDA, Angela. *Bahia, um Brasil evocado em exotismo: alegria, negritude, sabor e movimento nas representações sociais de universitários*. Belo Horizonte: Psicologia em Revista, v. 14, n. 2, p. 187-202, dez. 2008.
- AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, pp.111, 1994.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, 1999.
- BAPTISTA, Maria Manuel. *Estereotipia e representação social: uma abordagem psico-sociológica*. Aveiro (Portugal): Universidade de Aveiro, 2004. <<http://sweet.ua.pt/~mbaptista/Estereotipia%20enquanto%20forma%20de%20representacao%20social.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2008.

BARBALHO, Alexandre. *Estado, mídia e identidade: políticas de cultura no Nordeste contemporâneo*. *Revista Alceu*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p.156-167, 2004.

BARRETTO, Magarita. *O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo*. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, a.9, n.20, p.15-29, out. de 2003.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Tradução de Maria Eloisa. São Paulo: Pioneira, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, pp. 394, 1998.

BECK, Ulrich. *O Que é Globalização: Equívocos do Globalismo, Respostas à Globalização*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BILLIGMEIER, R. Social discrimination. In: *The Encyclopedia of Human Development and Education – Theory*. New York: Pergamon Press, 1990.

BORGES, Jorge Luis; GUERRERO, Margarita. *Manual de zoología fantástica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

BOURDIEU, P.; WACQUANT, Loïc. *La nouvelle vulgate planétaire*. Paris: *Le Monde diplomatique*, mai 2000.

BOURDIEU, Pierre, WACQUANT, L. *A nova bíblia de Tio Sam*. In: CATANI, Antonio David (org.). Fórum Social Mundial: a construção de um mundo melhor. Porto Alegre: Editora da Universidade; Petrópolis: Vozes, p. 156-161, 2001.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BURNE, Arnaiz; MARIS, Stella; AGUILAR; VIRGEN AGUILAR, Carlos R. *La competitividad de un destino maduro: El caso de Puerto Vallarta, Jalisco*. In: In Orozco Alvarado, Javier, Núñez Martínez, Patrícia. y Virgen Aguilar, Carlos Rogelio (coords.) *Desarrollo turístico y sustentabilidad social*. México: Miguel Angel Porrúa, pp. 99-118, 2009.

BREWER, J. *Tourism and ethnic stereotypes: variations in a Mexican town*. *Annals of Tourism Research*, p. 487-501, 1984.

BURGOS, Frederico. *A marca Bahia no turismo: uma análise sobre a adoção de uma identidade territorial na construção de uma marca lugar*. Salvador: Eaufba, dissertação de mestrado, 2008.

BURNS, P. M. *Turismo e antropologia: uma introdução*. São Paulo: Chronos, 2002.

CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *A pesquisa em hospitalidade*. *Revista Hospitalidade*. São Paulo, ano V, n. 2, p. 15-51, jul.- dez. 2008.

- CAMINHA, Pero V. *Carta a El Rei D. Manuel*. São Paulo: Dominus, 1963.
- CAMPBELL, Colin. *Ética Romântica e o Espírito do Consumismo Moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Editoria Contexto, pp.224, 2011.
- CARLOS, Ana Fani. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: FFLCH, 2007.
- CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. In: *A Sociedade em rede*. São Paulo : Paz e Terra, v.1, 2000.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. In: *A ERA da Informação – economia, sociedade e cultural*. São Paulo: Paz e Terra, v. 2, 2006.
- CLAVAL, Paul. *O território na transição da pós-modernidade*. Niteroi: *Geographia*, a.1, n.2, p. 7-26, 1999.
- COHEN, Erik. *The Sociology of Tourism: Approaches, Issues, and Findings*. Oxford: *Annual Review of Sociology* 10: 373–92, 1984.
- CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 2002.
- COSTA LIMA, Paulo. *Dois de julho: Independência do Brasil (na Bahia)*. Salvador: site Terra Magazine, 29 de junho de 2007. Disponível em: <http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,O11719152-EI8214,00.html>. Acessado em: 15 de maio de 2012.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*: Rio de Janeiro: Rocco, 1983.
- DE MASSI, Domenico. *Ócio Criativo*. Tradução: Léa Manzini. Rio de Janeiro: Editora Sextante, pp.352, 2008.
- DEJOURS, Christophe. *A banalização da injustiça social*. FGV Editora, 2ª ed., pp. 160, 2005.
- DIAS, Clímaco. *Carnaval de Salvador: Mercantilização e Produção de Espaços de Exclusão, Segregação e Conflito*. Salvador: Instituto de Geociências da Universidade Federal da Bahia (dissertação de mestrado), pp.193, 2002.
- Diener, E.; Seligman, M.E.P. *Very happy people*. Illinois: *Psychol Sci* 13(1): 81-84, 2002.
- ESCOBAR, Arturo. *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?*. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, pp.133-168, set. 2005.
- ESPINHEIRA, Gey. *Salvador: cidade das desigualdades*. Salvador: site Salvador na sola do pé, 1999a. Disponível em

<http://salvador nasoladope.blogspot.com.br/2009/03/salvador-cidade-das-desigualdades.html>. Acessado em: 5 de junho de 2012.

ESPINHEIRA, G. *Carnaval: o lugar no tempo*. Revista Seminários de Carnaval II. Salvador: EDUFBA. 1999b.

ESPINHEIRA, G. *Pelourinho: o sentimento de lugar*. Salvador: Ceao, Ufba, 2002.

ESPINHEIRA, G. *Proposta de trabalho para o Centro Histórico e Centro Antigo de Salvador com referência à situação de vulnerabilidade social*. Salvador: UFBA, 2009.

ESPINHEIRA, G. *Pelourinho Revisitado*. Salvador: Ufba, s/d.

EVAND-PRITCHARD, D. *How “they” see “us”*. Native American Images of Tourists. *Annals of Tourism Research*, v. 16, p. 89-105, 1989.

FANON, Frantz. *Os Condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*, São Paulo: Difel, 1972.

FRANCO RIBEIRO, Maria Teresa; LOYOLA, Elisabeth. *Gestão de território e desenvolvimento: um convite à reflexão e ao exercício do diálogo entre saberes*. In: FRANCO RIBEIRO, Maria Teresa; MILANI, Carlos RS., orgs. *Compreendendo a complexidade socioespacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar* [online]. Salvador: EDUFBA, 2009.

FROMM, Erick. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 9. ed., 1974.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History?* Boston: The National Interest, 1989.

GALVÃO, Fabrício Scaff. *Fragmentação do sujeito, experiência mercantilizada e centralidade do consumo na modernidade*. Bauru: Unesp, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscellyne. Petrópolis, Vozes, 366 pp, 1997.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1999.

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GODBOUT, Jacques T. *O espírito da Dádiva*. Colaboração de Alain Caillé. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GOMES, Flávio; FERREIRA, Roquinaldo. *A miragem da miscigenação*. *Novos estud.* – CEBRAP, n.80, pp. 141-160, 2008.

GOTMAN, Anne. *O Comércio da Hospitalidade é Possível?* Tradução Luiz Octávio de Lima Camargo. Revista Hospitalidade. São Paulo, v. VI, n. 2, p. 3-27, jun.- dez. 2009.

GOMES, Flávio; FERREIRA, Roquinaldo. *A miragem da miscigenação. Novos estud. - CEBRAP* [online]. 2008, n.80 [cited 2012-10-27], pp. 141-160. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n80/a10n80.pdf>. Acessado em: 14. 02. 2012.

GUERREIRO, Goli. *A cidade imaginada: Salvador sob o olhar do turismo. Gestão & Planejamento*, Salvador, 2005, v. 1, n. 11. p. 6-21, 2005.

GUIMARÃES, Antonio Sergio. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, pp. 238, 1999.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. In: ROSENDHAL, Z. ; CORRÊA, R. (Org.) *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, p. 169-190, 1999.

HAESBAERT, R.; BÁRBARA, M. J. S. *Identidade e migração em áreas transfronteiriças. Geographia*, Niterói, v. 5, pp. 45-65, 2001.

HAESBAERT, R. *Território e multiterritorialidade: um debate*. Rio de Janeiro: *GEOgraphia, UFF*, a.IX, n.17, pp. 19-46, 2007

HAESBAERT, R. *Da desterritorialização à multiterritorialidade*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina, mar. de 2005. Disponível em: http://www.planificacion.geoamerica.org/textos/haesbaert_multi.pdf; Acessado em: 15.05.2008.

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Ed. Loyola, 17ª ed., 2008.

HISSA, Cássio E.V.; CORGOSINHO, Rosana R.. Recortes de Lugar. In. *Geografias: Revista do Departamento de Geografia/ Programa de Pós-Graduação em Geografia, Departamento de Geografia do Instituto de Geociências, UFMG*. Belo Horizonte: V.2, n.1, p.7-21, jan/jun, 2006.

HISSA, Cássio E.V.. *Território de diálogos possíveis*. In: RIBEIRO, Maria Teresa e MILANI, Carlos (Org.). *Compreendendo a complexidade socioespacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar*. Salvador: EDUFBA, p. 23-60, 2009.

HISSA, Cássio E.V. *Fronteiras entre ciência e saberes locais*. Belo Horizonte V.6, n.1, 57-69 jan./jun., 2010.

IPAC – Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. *Centro Histórico de Salvador: programa de recuperação*. Salvador: Editora Corrupio, 1995.

JEUDY, Henri-Pierre. *O espelho das cidades* Rio de Janeiro. Ed. Casa da Palavra, pp. 157, 2005.

JODELET, Denise. *As representações sociais*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

JUNG, Carl Gustav. *Tipos Psicológicos*. São Paulo: Editora Vozes. v. 6, Col. Obra Completa, 4ª Ed., 2011.

KAHNEMAN, D.; Diener, E.; Schwarz, N. - *Well-being: the Foundations of Hedonic Psychology*. Russell Sage Foundation Publications, New York, 2003.

KRONES, Joachim M. *Turismo e baianidade: a construção da Marca Bahia*. In: Encontro de Estudos Multidisciplinares em, 3., 2007, Salvador. Salvador: Facom, Ufba. 2007. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2007/JoachimMichaelKrones.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2007.

KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna: Novas Teorias sobre o Mundo Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KURTZ, Robert, *A expropriação do tempo*. São Paulo: jornal Folha de São Paulo, 1999.

LASH, Scott; URRY, John. *Economies of signs and space*. London: Sage Publications, 1994.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Ed. Centauro, 5ª ed., pp. 146, 2010.

LIPOVETSKY, Gilles. *Metamorfoses da cultura liberal*. Tradutor da obra: Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Editora Sulina, 3ª ed., pp.88, 2003.

LIPOVETSKY, G.; CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, pp. 129, 2004.

LISBOA JÚNIOR, Luiz Américo. *A presença da Bahia na música popular brasileira*. Brasília: Linha Gráfica Editora, 1990.

LUCHIARI, M. T. D.P. *Urbanização Turística: um novo nexos entre o Lugar e o mundo*. In: Luiz Cruz Lima (org.). *Da Cidade ao Campo: A Diversidade do saber-fazer turístico*. Fortaleza-CE: UECE, 1998.

LUSTOSA, Isis M.C.; ALMEIDA, Maria G. de A. *Os territórios emergentes de turismo e as redes de turismo comunitário: o caso da Terra Indígena 'Lagoa Encantada' do povo Jenipapo-Kanindé, Ceará, Brasil*. San Cristóbal: revista Pasos, v. 9(3) Special Issue pp. 95-104. 2011.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio, 2002.

MACCANNELL, D. *The tourist: a new theory of the leisure class*. New York: Schocken, 1998.

MARIANO, Agnes. *A invenção da baianidade*. São Paulo: Annablume, pp.310, 2009.

MARTUCCELLI, Danilo. *As contradições políticas do multiculturalismo*. Revista Brasileira de Educação, , n. 2, pp. 18-32, 1996.

MARQUESE, Rafael de Bivar. *O poder da escravidão: um comentário aos "Senhores sem escravos"*. *Alm. braz.* [online], n.6, pp. 14-18, 2007.

MARTINS, Francisco Catunda; CARNEIRO, Henrique Figueiredo. Sobre leis, narciso e seus clamores. Fortaleza: Revista Mal Estar e Subjetividade, v. IX, n.2, pp. 603-617, junho, 2009.

MATOS, Olgária. O mal-estar na contemporaneidade: performance e tempo. São Paulo: Com Ciência - Revista Eletrônica de Jornalismo Científico, 7 de outubro de 2008. Disponível em: <http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=38&id=459>. Acessado em: 5 de junho de 2012.

MATTOSO, Kátia M. de Q. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2ª ED., PP. 272, 2001.

MASSEY, D. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antônio (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, p. 176-185, 2000.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. O ensaio sobre a dádiva. Cosac & Naify. São Paulo, 2002.

MIGUEZ DE OLIVEIRA, P. C. *A organização da cultura na "Cidade da Bahia"*. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) - Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 130 f, 2002.

MIZRAHI, B. G. *A relação pais e filhos hoje: a parentalidade e as transformações no mundo do trabalho*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, pp. 152, 2004.

MONBIOT, George. *A Era do Consenso – um manifesto para uma nova rodem mundial*. Tradução: Renato Bittencourt. Rio de Janeiro: Record, pp. 280, 2004.

MORIN, Edgard. (1984). *Ideias Contemporâneas - Entrevistas do Le Monde*. São Paulo: Ática.

MOSCOVICI, S. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MOURA, Milton. *Carnaval e baianidade*. Arestas e curvas na coreografia de identidades do carnaval de Salvador. 2001. 110 f. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) - Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

MOURA, Milton.. *Turismo e identidade cultural*. Uma reflexão a partir do caso de Ilhéus. *Especiaria*, Ilhéus, v. 13-14, p. 45-60, 2004.

NOBRE, Eduardo A.C. *Intervenções urbanas em Salvador: turismo e “gentrificação” no processo de renovação urbana no Pelourinho*. Belo Horizonte: X Encontro Nacional da Anpur, pp. 1-11, 2003.

NOGUEIRA, Luís Artur. O PIB da felicidade: FGV cria índice que vai medir a satisfação do brasileiro. São Paulo: Istoé Dinheiro, 20 de abril de 2012. Disponível em: http://www.istoedinheiro.com.br/noticias/81857_O+PIB+DA+FELICIDADE. Acessado em: 25.06.2012.

NOVA, Luiz; MIGUEZ DE OLIVEIRA, P. C. *O mito baiano: viço, vigor e vícios*. In: Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 4., Salvador. *Anais*. Salvador: UFBA, 2007.

OLIVEIRA, Francisco de. *O elo perdido: classe e identidade de classe*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

OLIVEIRA, Francisco de. *Aproximações do Enigma: que quer dizer desenvolvimento local?* In: CACCIA-BAVA, Sílvio e PAULIER, Verônica Novos (Org.). *Contornos da gestão local: conceitos em construção*. São Paulo: Programa Gestão Pública e Cidadania/FGV, pp. 336, 2002.

OLIVEIRA, Nelson. *Sob o manto da concórdia: Bahia como contrafação do moderno*. In: A outra face da moeda. Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Salvador, Salvador, 2000.

OLIVEIRA, Rodrigo B. *A "comunidade imaginada" Bahia e a publicidade da Bahiatursa: um enfoque sobre o estereótipo da preguiça*. *Caderno Virtual do Turismo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, p. 54-64, 2006. Disponível em: < <http://www.ivt-rj.net/caderno/> >. Acesso em: 19 abr. 2007.

OLIVEIRA SANTOS, Pedro P. P. *O reforço na construção da identidade cultural do povo baiano através da campanha publicitária para a TV promovida pelo governo do Estado em 2002*. 2004. 150 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Jornalismo e Crítica Cultural) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

ORMINDO, Paulo. *Salvemos Salvador enquanto é tempo*. Salvador: Jornal A Tarde, 24 de julho de 2009. Disponível em: <http://jeitobaiano.atarde.uol.com.br/?tag=engarramentos>. Acessado em: 24 de julho de 2009.

OSTERNOFF, Henrique. *Pelourinho: museu ou cidade viva?* São Paulo: Senacsp, 2007.

PEREIRA, Marcos E.; ORNELAS, Tula. *Estereótipos e destinos turísticos: o uso dos estereótipos nos folders de uma agência de fomento ao turismo*. *Caderno Virtual de Turismo*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, p. 9-17, 2005. Disponível em: <<http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/ojs/include/getdoc.php?id=279&article=94&mode=pdf>>. Acesso em: 16 jun. 2007.

PERRUSO, Marco Antonio. *Globalização empírica e teoria social: sociedade como fluxo ou rede*. Rio de Janeiro: CFCH/IFCS/UFRJ, 2005. Disponível em: <http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/pdfs/2005-JUL.pdf>. Acessado em: 28 de jun. 2008.

PINHO, Osmundo de Araújo. *Descentrando o Pelô: narrativas, territórios e desigualdades raciais no Centro Histórico de Salvador*. 1996. 148 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

PINHO, Osmundo de Araújo. *A Bahia no fundamental: notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade*. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 36, p. 36-54, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000100007&lng>. Acesso em: 19 abr. 2007.

PINHO, Osmundo de A. *A formação do vínculo de raça e classe em Salvador*. São Carlos: revista Teoria e Pesquisa, n.42-43, p.161-197, janeiro-julho de 2003.

PINHO, Patrícia de Santana. *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo, Annablume, 272p., 2004.

QUEIROZ, Lúcia A. *Turismo na Bahia: estratégias para o desenvolvimento*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2002.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *A nova ciência das organizações: uma reconceituação da riqueza das nações*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1989.

REDE GLOBO. [Site oficial]. 2008. Disponível em: <<http://redeglobo.globo.com>>. Acesso em: 19 abr. 2007.

REIS, JOÃO JOSÉ. *A rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos malés em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, 680.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, pp.463, 2008.

REIS, João José. *Negociação e conflito – A resistência negra no Brasil escravagista*. São Paulo: Companhia das Letras, pp.152 , 2009.

RIBEIRO, Ana Clara Torres. *Outros territórios, outros mapas*. En: OSAL - Observatorio Social de América Latina. Año 6 n. 16 (jun. 2005). Buenos Aires : CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Maria Teresa F.; LOIOLA, Elisabeth. *Gestão do Território e Desenvolvimento: um convite à reflexão e ao exercício do diálogo entre saberes* In: RIBEIRO, Maria Teresa e MILANI, Carlos (Org.). *Compreendendo a complexidade socioespacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar*. Salvador: Edufba, p. 186-225, 2009.

RISÉRIO, Antônio. *Bahia com "H": uma leitura da cultura baiana*. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, p. 143-165, 1988.

RISÉRIO, Antônio.. *Caymmi, uma utopia de lugar*. São Paulo: Perspectiva, 1993. (Coleção Debates, v. 253).

RODRIGUES, Eduardo et al. *A pobreza e a exclusão social: teorias, conceitos e políticas sociais em Portugal*. Lisboa: Revista Sociologia, Problemas e Práticas, p. 63-101, 1998.

ROBERTSON, Roland. *Globalização: Teoria Social e Cultura Global*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. *Comunicação, mídia e cultura na Bahia contemporânea*. Salvador: Bahia Análise e Dados, v. 9, n. 4, p. 74-89, mar. 2000.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. *Políticas Públicas de Cultura no Brasil e na Bahia*. Salvador: Secretaria de Cultura do Estado, 2007. Disponível em: <www.cultura.ba.gov.br/encontrodirigentesmunicipais/artigos/artigoalbinorubim.pdf>. Acesso em: 7 ago. 2007.

SAID, Edward. *Fora do lugar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SANT'ANNA, Márcia. A recuperação do centro histórico de Salvador: origens, sentidos e resultados. Salvador: Revista RUA, PPG-AU/FAUFBA/UFBA, v.1. n 8, julho/dezembro 2003, pp. 44-59.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A.; SILVEIRA, Maria Laura. (org's). *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: HUCITEC, 3ª ed., p.15-20, 1996.

SANTOS, Milton. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*, Record, São Paulo, 2006a.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção / Milton Santos*. - 4. ed. 2. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006b. (Coleção Milton Santos, v.1).

SAWAIA, Bader. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial da ética da desigualdade social*. Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda, 1999.

SCHUMPETER, Joseph A. *Teoria do desenvolvimento econômico: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro e o ciclo econômico*. Introdução de Rubens Vaz da Costa. Tradução de Maria Sílvia Possas. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os Economistas)

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Espectáculo da miscigenação*. São Paulo: Estudos Avançados, v. 8, n. 20, pp. 137-152. Apr. 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000100017&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 3 de março de 2012.

SAQUET, Marcos Aurélio; BRISKIEVICZ, Michele *Territorialidade e identidade: um patrimônio no desenvolvimento territorial*. Presidente Prudente: Caderno Prudentino de Geografia, n.31, v.1, 2009.

SAWAIA, Bader Burihan. *Introdução: exclusão ou inclusão perversa?*. In Sawaia, B. (org.) *As Artimanhas da Exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SEI/DIEESE. *A situação dos negros no mercado de trabalho da Região Metropolitana de Salvador*. Salvador: Governo do Estado da Bahia, 2008.

SEI. *Produto Interno Bruto dos Municípios - Bahia: 2008-2009*. Salvador: SEI, 2010. Disponível em http://www.sei.ba.gov.br/images/pib/pdf/municipal/boletim_tecnico/boletim_PIB_municipal_2009.pdf. Acessado em: 5 de janeiro de 2010.

SELWYN, T. Introduction. In: *The tourist image: myths and myth making in tourism*. Chichester: John Wiley & Sons, p.1-32, 1996.

SENNETT, R. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SENNETT, Richard. *Entrevista a Richard Sennett por Carolina del Olmo Minerva*. Traducción de Xohana Bastida Calvo. Revista del Circulo Bellas Artes, 2007.

SODRÉ, Muniz. *Sobre a identidade Brasileira*. Sevilha: IC - Revista Científica de Información y Comunicación, p. 321-330, 2010.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Modernidade, identidade e a cultura de fronteira*. São Paulo: Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 31-52, 1994.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Por que é tão difícil construir uma teoria crítica?* Coimbra: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 54, p. 197-214. jun., 1999.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo: Cortez, 2004.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Tradução: Mouzar Bedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SPINOLA, Noélio Dantas; GUERREIRO, Goli; SPINOLA, Tatiane. *Economia cultural de Salvador: a indústria do carnaval*. Salvador: RDE – Revista de Desenvolvimento Econômico, a. VI, n.9, p. 57-72, janeiro de 2004.

TALAVERA, Agustin S.; PINTO, Roque. *O turismo na sociedade de consumo: Aportes antropológicos à figuração do subsistema estático*. Porto Seguro: 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 1º e 4 de junho, 2008.

TEIXEIRA, Cid. *Cid Teixeira: entrevista* [17 jun.1996]. Entrevistadores: Eliana de M. Brenner, José A. Saja e Mariella P. Vieira. Pré-Textos para Discussão. Salvador: Revista da FACS, n.1, p. 9-13, 1996.

TEIXEIRA, Cid. *Ficar viúvo é uma tragédia. A sociedade não deixa*. Entrevista concedida a Roberto Albergaria e Cláudio Leal. Salvador: Terra Magazine, 2010. Disponível em: <http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI4253641-EI6581,00-Cid+Ficar+viuvo+e+uma+tragedia+A+sociedade+nao+deixa.html>. Acessado em: 05.01.2012.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os Outros: A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

URRY, L.G. *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies*. Sage: Newbury, v. 9, 1-26, 1992.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, p.p. 7-72, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. *Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira*. In *Descobrimientos e Redescobrimientos do Brasil*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, Revista Tempo, n.8, p.1-12. Ago. 1999.

VIRILIO, Paul. *A Velocidade de Libertação*, Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

VERGER, Pierre. *Retratos da Bahia*. Salvador: Editoria Corrupio, 3ª ed., pp. 388, 2002.

YAÑEZ, C. N. (1998). *Globalización y localismo: nuevas oportunidades para el desarrollo*. Córdoba: Fomento Social, IESAA, n. 53, p. 31-46, 1998.

ZANLORENZI, E. *O mito da preguiça baiana*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 267f., 1998.

APÊNDICES E ANEXO

APÊNDICE I

ROTEIRO DE ENTREVISTA

- 1) A Bahia e os baianos são admirados por uma série de razões. Quais, no seu entender, são as características que definem a Bahia e os baianos?**
- 2) Quais os elementos da Bahia e dos baianos você acredita que são mais importantes para que alguém de fora deseje vir à Bahia?**
- 3) E quais as razões você acredita que levariam a pessoa a não querer conhecer o estado?**
- 4) Você acredita que estas características que você se referiu anteriormente se aplicam a toda a Bahia e a todos os baianos?**
 - 4.1. Você conseguiria diferenciar quais as características do baiano de Salvador das características dos baianos de outras regiões do estado?
- 5) Em que lugares de Salvador você acredita que traduzem melhor o sentido da Bahia?**
- 6) Quais destas características a seguir são mais típicas dos baianos?**

- Felicidade
- Hospitalidade
- Simpatia
- Preguiça
- Religiosidade/Sincretismo
- Tradição
- Musicalidade
- Sensualidade
- Democracia/Cordialidade racial
- Lúdico
- Criatividade

6.1) Pedir para o entrevistado falar um pouco sobre cada um dos que você considera os mais importantes na definição da identidade baiana.

6.2) Pedir para o entrevistado falar um pouco sobre as que ele não incluiu na primeira resposta.

APÊNDICE II

ORGANIZAÇÕES DA IDENTIDADE LEGITIMADORA		
ORGANIZAÇÃO	DESCRIPTIVO	ARGUMENTO
SINDICATO DAS EMPRESAS DE TURISMO DA BAHIA (SINDETUR)	O Sindicato foi criado em 1971 por um pequeno grupo de agências de viagem. No total, na Bahia, estima-se que existam cerca de mil empresas de turismo, dentre as quais 400 são agências de viagem. O Sindetur apoia as empresas desse segmento e, principalmente, seus afiliados nas áreas jurídica, contábil e na realização de acordos sindicais.	Todas essas quatro organizações são vinculadas ao setor empresarial local, com contínua interlocução com as esferas dos governos estadual e municipal.
CENTRAL DO CARNAVAL	A Central do Carnaval é uma empresa de venda de tickets que tem como o foco principal o carnaval. Ela tem uma marca que se apropria da força da maior festa popular. Também organiza congressos. A rigor, funciona como uma holding, da qual faz parte ainda a Cara Caramba responsável pela produção de eventos, tendo como produto principal os shows da banda Chiclete com Banana, fora de Salvador. É responsável também por dois dos maiores blocos de carnaval o Camaleão e o Nana Banana.	
CONSELHO BAIANO DE TURISMO	O Conselho Regional de Turismo é composto por empresários e executivos do trade turístico do estado da Bahia, além de representantes do setor público. O seu objetivo é analisar e propor iniciativas voltadas a dinamizar o setor turístico estadual.	
ASSOCIAÇÃO DE CAMAROTEES DE SALVADOR	A associação foi feita na verdade em 2006, em razão de ação judicial de cobrança de direito autoral por parte dos blocos de trio. Depois ficou em estado de latência. No carnaval de 2012, ela voltou em razão da ameaça à realização da festa, conta da greve da polícia militar e da mobilização contra a ocupação do espaço público pelo camarote Salvador.	

APÊNDICE II

ORGANIZAÇÕES DA IDENTIDADE DE PROJETO		
ORGANIZAÇÃO	DESCRIPTIVO	ARGUMENTO
INSTITUTO CULTURAL STEVE BIKO	<p>O Instituto recebe o nome do grande líder sul-africano Bantu Stephen Biko, principal idealizador do Movimento de Consciência Negra. Foi fundado em Salvador/Bahia, em 31 de julho de 1992, por iniciativa de professores e estudantes negros e negras que, de forma pioneira, criaram o primeiro curso pré-vestibular voltados para negros no Brasil. O Instituto desenvolve diversas atividades no campo político e educacional que resultaram em políticas públicas para o combate as desigualdades raciais, obtendo por isso o reconhecimento das principais organizações dos movimentos sociais em nosso Estado e no País, valendo destacar o recebimento do Prêmio Nacional de Direitos Humanos no ano de 1999.</p>	<p>A luta pela inclusão social via educação é um dos motes deste instituto. Apesar da adoção do sistema de cotas na Ufba posterior à sua criação, a questão da baixa qualidade histórica da educação pública torna a luta e a combatividade desta organização uma luta dos excluídos por algum espaço na hierarquia socioeconômica. No seu trabalho, o Instituto mantém interlocução com instâncias dos poderes municipal e estadual, além de parcerias com organizações estrangeiras.</p>
ABA - ASSOCIAÇÃO DAS BAIANAS DE ACARAJÉ E MINGAU DE SALVADOR	<p>Associação das Baianas de Acarajé e Mingau do Estado da Bahia que existe há mais de 15 anos e conta com dois mil associados dentre baianas e baianos do acarajé e vendedores de outros tipos de comida como mingau, pamonha e cuscuz. O trabalho da associação é voltado para a profissionalização da atividade, que já conta com um selo de qualidade: através de parcerias com o Sebrae e o Senac, os associados têm acesso a cursos sobre manipulação de alimentos, normas de higiene e sobre finanças, para que possam administrar melhor os seus ganhos.</p>	<p>As baianas sofrem, cada vez mais, com a concorrência da venda do acarajé em bares, supermercados e restaurantes, que divulgam o bolinho como <i>fast-food</i>. Essa apropriação do acarajé contraria o seu universo cultural original. O acarajé, para a maioria das baianas de tabuleiro, filhas-de-santo, é indissociável do candomblé. Além disso, ao longo da história, a atividade conferiu autonomia às mulheres em relação aos homens e muitas vezes o papel de provedoras de suas famílias. A importância cultural do seu trabalho para a cidade garante à ABA o diálogo contínuo com as esferas de poder local.</p>

OLODUM	O Olodum é um bloco-afro do carnaval da cidade do Salvador na Bahia. Foi fundado em abril de 1979 durante o período carnavalesco como opção de lazer aos moradores do Maciel-Pelourinho, garantindo-lhes assim, o direito de brincarem o carnaval em um bloco e de forma organizada. É uma ONG do movimento negro brasileiro. Desenvolve ações de combate à discriminação social, estimula a auto-estima e o orgulho dos afro-brasileiros, defende e luta para assegurar os direitos civis e humanos das pessoas marginalizadas, na Bahia e no Brasil. Promove ainda atividades educacionais.	O mais famoso dos blocos afros de Salvador, o Olodum possui uma liderança tanto no processo de gestão do carnaval, quando se fala em defesa dos interesses da minoria, como no debate sobre ocupação do Pelourinho durante e pós-reforma do Centro Histórico.
ASSOCIAÇÃO CULTURAL BLOCO CARNAVALESCO ILÊ AIYÊ	Primeiro bloco afro da Bahia, iniciou sua história em novembro de 1974, no Curuzu-Liberdade, bairro de maior população negra do país: 600 mil habitantes. O objetivo da entidade é preservar, valorizar e expandir a cultura afro-brasileira, para isso, desde que foi fundado, vem homenageando os países, nações e culturas africanos e as revoltas negras brasileiras que contribuíram fortemente para o processo de fortalecimento da identidade étnica e da autoestima do negro brasileiro, tornando populares os temas da história africana vinculando-os com a história do negro no Brasil, construindo um mesmo passado, uma linha histórica da negritude.	Para além do carnaval, o Ilê tem um trabalho social voltado à inclusão, seja na área educacional ou no mercado de trabalho. É pioneiro na valorização de elementos como beleza, cujo padrão local é vinculado a uma estética mais próxima do padrão estético branco. Pela sua importância, o Ilê possui intensa interlocução com os agentes públicos locais.

APÊNDICE II

ORGANIZAÇÕES DA IDENTIDADE DE RESISTÊNCIA		
ORGANIZAÇÃO	DESCRIPTIVO	ARGUMENTO
MOVIMENTO DOS SEM TETO DA BAHIA	Inspirado no modelo organizativo do MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, o MSTB tem como objetivo exigir moradia para as pessoas e chamar a atenção da população de Salvador da dura realidade dos sem teto. Os Sem Tetos são oriundos do processo histórico de exclusão de grande parte da população, expulsa de suas terras de origem, sem qualquer direito sobre as terras em que cultivavam e criavam gado ou a qualquer assistência social ou de previdência, sem acesso à alimentação adequada, trabalho e moradia.	Este é o grupo social facilmente identificável com a categoria de identidade de resistência, excluídos que são do princípio básico de moradia.
MOVIMENTO DOS MORADORES DE RUA	O Movimento surgiu em 2004, após uma série de assassinatos de moradores de rua que se iniciou em São Paulo e se espalhou pelo país. Pesquisa realizada pela Prefeitura de Salvador traçou um pequeno perfil sócio-demográfico dos moradores de rua de Salvador. A pesquisa se realizou através de entrevistas com 4.912 moradores de rua, que em sua maioria são homens (79,8%), negros (49%) e com idades de 18 a 39 anos (70,2%). Mulheres, crianças e adolescentes somam (10,5%). Grande parte desses moradores tem origem urbana, pois nasceram na capital ou na região metropolitana de Salvador (89,6%).	Essa é uma categoria de moradores da cidade que sequer faz parte das estatísticas populacionais. Não tem acesso a todas necessidades básicas, inclusive de higiene. E ainda são hostilizados pela polícia, jovens e estigmatizados pela população em geral.

<p>SINDICATO DOS VENDEDORES AMBULANTES E FEIRANTES DA CIDADE DE salvador</p>	<p>O Sindicato existe há cerca de 40 anos. Congrega mais de quatro mil filiados, que vão micro empresas a pequenos negócios.</p>	<p>Pressionados pelo poder pelo publico constantemente, numa tentativa de ordenamento do espaço urbano, os ambulantes vivem, na sua luta pela sobrevivência, um ambiente continuamente marcado entre a animosidade/leniência do poder público e na necessidade/incômodo da população em geral. Em uma cidade de escassas alternativas de inserção no mercado de trabalho dito formal, o trabalho de feirante ou vendedor ambulante é um das poucas opções. Há uma guerra cotidiana entre a fiscalização municipal e esses profissionais, em especial com os que não possuem alvará.</p>
<p>ASSOCIAÇÃO DOS PROPRIETÁRIOS DE BENS TOMBADOS (APITO)</p>	<p>A Apito surgiu da insatisfação dos moradores do Centro Histórico com a obrigação de aceitar "decisões de burocratas obtusos" que, conforme dizem, às vezes são extremamente prejudiciais aos seus interesses. A Associação teve início quando o frade Lucas Dolle, guardião do Convento de São Francisco que, ao ser processado pelo Iphan por ter realizado obras não-autorizadas no monumento, decidiu entrar com uma ação contra o instituto, que não teria realizado reformas no telhado da biblioteca do convento, o que provocou infiltrações, danificando vários livros raros.</p>	<p>Este é um grupo social que vive no Centro Histórico sob o julgo da ineficiência do poder público. Não podem reformar seus imóveis sem a permissão das instituições ditas responsáveis pelo patrimônio histórico e artístico, mas não recebem o apoio necessário à manutenção dos imóveis sob sua guarda.</p>

ANEXO I

MÚSICAS CITADAS (por ordem alfabética)

Baiano burro, nasce morto (1959)

Gordurinha

(Cumo baiano iluster venho protestar,
Contra essa falte de respeito, num está direito
Carioca se misturar cum paulista e dizer:
Que baiano sobe em coqueiro dia de chuva
Pra ver como é que entra água no côcô.
É mentira, assim cumé mentira dizer
Que televisão de baiano é janela de trem. (risos)
...conteranio deixa comigo:
...pois não bixinho)

O pau que nasce torto
Não tem jeito morre torto
Baiano burro garanto que nasce morto

Sou da Bahia comigo não tem horário
Não sou otário e você pode zombar
Sou cabra macho, sou baiano toda hora
Meio dia, duas hora, quatro e meia o que é que há
Cabeça grande é sinal de inteligência
Eu agradeço a providência ter nascido lá

Salve a Bahia, ioio
Salve a Bahia, iaia
Sou cabra macho, sou baiano toda hora
Meio dia, duas hora, quatro e meia o que é que há
Cabeça grande é sinal de inteligência
Eu agradeço a providência ter nascido lá

O pau que nasce torto
Não tem jeito morre torto
Baiano burro garanto que nasce morto

"Menino outra injustiça medonha é dizer
que o que leva baiano pra frente é topada
num tá direito é mentira"
...deixa comigo conterranio ochentê.

Salve a Bahia, ioio
Salve a Bahia, iaia
Sou cabra macho, sou baiano toda hora
Meio dia, duas hora, quatro e meia o que é que há
Cabeça grande é sinal de inteligência
Eu agradeço a providência ter nascido lá

O pau que nasce torto
Não tem jeito morre torto
Baiano burro garanto que nasce morto.

O Castro Alves poeta colosso
Sujeito moço, mas soube o que fez
A Marta Rocha violão baiano
Foi mostrar pro americano que a Bahia já tem vez

E Rui Barbosa, cabra de sangue na guerra,
Foi pra Inglaterra ensinar inglês

O pau que nasce torto
Não tem jeito morre torto
Baiano burro garanto que nasce morto.

Cartão Postal (1994)

Olodum

Ê! Pelourinho não é mais
Ê! Pelourinho não é mais não
Ê! Pelourinho não é mais sim

Pelourinho não é mais aquele
Olha a cara dele
Pelourinho não é mais aquele
Olha a cara dele
Você não fica à toa
Tem muita gente boa
Você não fica à toa
Tem muita gente boa

Aqui tudo mudou
São 15 anos que brilhou
Aqui tudo mudou
São 15 anos que brilhou

Olodum filhos do Sol
Reluz e seduz o meu amor

Negros conscientizados
Cantam e tocam no Pelô
Negros conscientizados
Cantam e tocam no Pelô
Pelourinho, primeiro mundo
Cartão Postal de Salvador
Pelourinho, primeiro mundo
Cartão Postal de Salvador

Ê! Passa lá, passa lá, passa lá que eu vou
Ê! Passa lá, passa lá, passa lá no Pelô.

Chame Gente (1985)

Moraes Moreira e Armandinho

La laia laia, la laia laia, la laia laia laia laia laia
La laia laia, la laia laia, la laia laia laia laia la

Ah! imagina só que loucura essa mistura
Alegria, alegria é o estado que chamamos Bahia
De Todos os Santos, encantos e Axé, sagrado e profano, o Baiano é carnaval

Do corredor da história, Vitória, Lapinha, Caminho de Areia
Pelas vias, pelas veias, escorre o sangue e o vinho, pelo mangue, Pelourinho

A pé ou de caminhão não pode faltar a fé, o carnaval vai passar
Da Sé ao Campo-Grande somos os Filhos de Gandhi, de Dodô e Osmar

Por isso chame, chame, chame, chame gente
Que a gente se completa enchendo de alegria a praça e o poeta
É um verdadeiro enxame, chame chame gente
Que a gente se completa enchendo de alegria a praça e o poeta
Ah!...a praça e o poeta.

Haiti (1993)

Caetano Veloso e Gilberto Gil

Quando você for convidado pra subir no adro
Da fundação casa de Jorge Amado
Pra ver do alto a fila de soldados, quase todos pretos
Dando porrada na nuca de malandros pretos
De ladrões mulatos e outros quase brancos
Tratados como pretos
Só pra mostrar aos outros quase pretos
(E são quase todos pretos)
E aos quase brancos pobres como pretos
Como é que pretos, pobres e mulatos
E quase brancos quase pretos de tão pobres são tratados
E não importa se os olhos do mundo inteiro
Possam estar por um momento voltados para o largo
Onde os escravos eram castigados
E hoje um batuque um batuque
Com a pureza de meninos uniformizados de escola secundária
Em dia de parada
E a grandeza épica de um povo em formação
Nos atrai, nos deslumbra e estimula
Não importa nada:
Nem o traço do sobrado
Nem a lente do fantástico,
Nem o disco de Paul Simon
Ninguém, ninguém é cidadão
Se você for a festa do pelô, e se você não for
Pense no Haiti, reze pelo Haiti
O Haiti é aqui
O Haiti não é aqui
E na TV se você vir um deputado em pânico mal dissimulado
Diante de qualquer, mas qualquer mesmo, qualquer, qualquer
Plano de educação que pareça fácil
Que pareça fácil e rápido
E vá representar uma ameaça de democratização
Do ensino do primeiro grau
E se esse mesmo deputado defender a adoção da pena capital
E o venerável cardeal disser que vê tanto espírito no feto
E nenhum no marginal
E se, ao furar o sinal, o velho sinal vermelho habitual
Notar um homem mijando na esquina da rua sobre um saco
Brilhante de lixo do Leblon
E quando ouvir o silêncio sorridente de São Paulo
Diante da chacina
111 presos indefesos, mas presos são quase todos pretos
Ou quase pretos, ou quase brancos quase pretos de tão pobres
E pobres são como podres e todos sabem como se tratam os pretos
E quando você for dar uma volta no Caribe
E quando for trepar sem camisinha

E apresentar sua participação inteligente no bloqueio a Cuba
 Pense no Haiti, reze pelo Haiti
 O Haiti é aqui
 O Haiti não é aqui

Hino do Estado da Bahia (1923)

Música: José dos Santos Barretos

Letra: Ladislau de Santos Titaro

Nasce o sol a 2 de julho
 Brilha mais que no primeiro
 É sinal que neste dia
 Até o sol é brasileiro.

Nunca mais o despotismo
 Regerá nossas ações
 Com tiranos não combinam
 Brasileiros corações.

Salve, oh! Rei da Campinas
 De Cabrito e Pirajá
 Nossa pátria hoje livre
 Dos tiranos não será.

Nunca mais o despotismo
 Regerá nossas ações
 Com tiranos não combinam
 Brasileiros corações.

Cresce, oh! Filho de minha alma
 Para a pátria defender
 O Brasil já tem jurado
 Independência ou morrer.

Milagre do Povo (1985)

Caetano Veloso

Quem é ateu e viu milagres como eu
 Sabe que os deuses sem Deus
 Não cessam de brotar, nem cansam de esperar
 E o coração que é soberano e que é senhor
 Não cabe na escravidão, não cabe no seu não
 Não cabe em si de tanto sim
 É pura dança e sexo e glória, e paira para além da história

Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Xangô manda chamar Obatalá guia
 Mamãe Oxum chora lagrimalegria
 Pétalas de Iemanjá Iansã-Oiá ia
 Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Obá

É no xaréu que brilha a prata luz do céu
 E o povo negro entendeu que o grande vencedor
 Se ergue além da dor

Tudo chegou sobrevivente num navio
 Quem descobriu o Brasil?
 Foi o negro que viu a crueldade bem de frente
 E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente

Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Xangô manda chamar Obatalá guia
 Mamãe Oxum chora lagrimalegria
 Pétalas de Iemanjá Iansã-Oiá ia
 Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Obá

Ojuobá ia lá e via...

Quem é ateu...

Ilê de Luz (1985) **Carlos Lima (Suka)**

Me diz que sou ridículo,
 Nos teus olhos sou mau visto,
 Diz até tenho má índole
 Tu me achas bonito, lindo!
 Ilê Aiyê...!

Negro é sempre vilão
 Até meu bem provar que não
 É racismo meu? Não

Todo mundo é negro,
 De verdade é tão escuro,
 Que percebo a menor claridade,
 E se eu tiver barreiras?
 Pulo não me iludo não,
 "Com essa" de classe do mundo,
 Sou um filho do mundo,
 Um ser vivo de luz
 Ilê de luz

Rap Repente (1994) **Daniela Mercury**

O tempo samba na voz de João
 O tempo samba
 O mesmo samba que inventa a nação
 O mesmo samba

Eu lhe disse que vinha
 Eu lhe disse que ia
 Eu lhe disse que ia
 Eu lhe disse que vinha da Bahia

Samba Salvador
 A cidade reinventou o reggae

Com Neguinho do Samba
Que é o rei do Olodum

Minha Bahia da alegria
Que pobreza sem graça
Aqui miséria é pirraça pra dançar
Aqui miséria é pirraça

Eu lhe disse que vinha
Eu lhe disse que ia
Eu lhe disse que ia
Eu lhe disse que vinha da Bahia

O Rio samba no pé da baiana
Da escola de samba do Rio de Janeiro, fevereiro
Março, abril, maio, junho, julho, agosto
Setembro, outubro, novembro e dezembro
Rio, tu és mais lindo sorrindo
Rio, tu és mais lindo sorrindo

Eu lhe disse que vinha
Eu lhe disse que ia
Eu lhe disse que ia
Eu lhe disse que vinha da Bahia

Samba, Sampa, São Paulo
Santo concreto
De ruas desertas
Mar de gente
Poema de rua
Minha consolação
É de santo São Paulo
Canta São Paulo
Oh, oh oh oh oh oh
oh oh oh oh oh oh oh oh

Tamo plantando bananeira (7x)
O Brasil de cabeça pra baixo
A farinha do mesmo saco
A banana do nosso cacho
A banana do Brasil

E a gente quer, outra coisa, outra coisa
A gente quer a música, outra coisa, outra coisa
A gente quer o samba, outra coisa, outra coisa
A gente que a alegria de Carmen Miranda, outra coisa, outra coisa

O tempo samba na voz de João
O tempo samba
O mesmo samba que inventa a nação
O mesmo samba

A gente quer o Brasil

Eu lhe disse que vinha
Eu lhe disse que ia
Eu lhe disse que ia
Eu lhe disse que vinha da Bahia

oh oh oh oh oh
oh oh oh oh oh

Toda menina baiana (1979)**Gilberto Gil**

Toda menina baiana tem um santo, que Deus dá
Toda menina baiana tem encanto, que Deus dá
Toda menina baiana tem um jeito, que Deus dá
Toda menina baiana tem defeito também que Deus dá

Que Deus deu
Que Deus dá

Que Deus entendeu de dar a primazia
Pro bem, pro mal, primeira mão na Bahia
Primeira missa, primeiro índio abatido também
Que Deus deu

Que Deus entendeu de dar toda magia
Pro bem, pro mal, primeiro chão na Bahia
Primeiro carnaval, primeiro pelourinho também
Que Deus deu

Que Deus deu
Que Deus dá

POESIAS

Romance

Gregório de Mattos

Senhora Dona Bahia,
nobre e opulenta cidade,
Madrasta dos naturais,
e dos estrangeiros madre:

Dizei-me por vida vossa
Em que fundais o ditame
De exaltar os que aqui vêm,
E abater os que aqui nascem?

Se o fazeis pelo interesse
de que os estranhos vos gabem,
isso os paisanos fariam
com conhecidas vantagens.

E suposto que os louvores
em boca própria não valem,
se tem força esta sentença,
mor força terá a verdade.

À Cidade de Bahia

Gregório de Mattos

Triste Bahia, o quão dessemelhante
Estás, e estou do nosso antigo estado!
Pobre te vejo a ti, tu a mi empenhado,
Rica te vi eu já, tu a mi abundante
À ti trocou-te a máquina mercante,
Que em tua barra tem entrado.

A mim foi-me trocando, e tem trocado,
Tanto negócio e tanto negociante.
Deste em dar tanto açúcar excelente,
Pelas drogas inúteis, que abelhuda,
Simples aceitas do sagaz Brichote.
Oh se quisera Deus, que de repente,
Um dia amanheceras tão sisuda
Que fôra de algodão o teu capote.