



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

Carlos Aílton da Conceição Silva

OS BELOS, O TRÂNSITO E A FRONTEIRA.
Um estudo sócio-antropológico sobre o discurso auto-referente do Ilê Aiyê

**SALVADOR
2008**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

Carlos Aílton da Conceição Silva

OS BELOS, O TRÂNSITO E A FRONTEIRA.
Um estudo sócio-antropológico sobre o discurso auto-referente do Ilê Aiyê

**SALVADOR
2008**

Carlos Aílton da Conceição Silva

OS BELOS, O TRÂNSITO E A FRONTEIRA.

Um estudo sócio-antropológico sobre o discurso auto-referente do Ilê Aiyê

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia para obtenção do grau de Mestra em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Profº Drº Claudio Luis Pereira

**Salvador
2008**

Biblioteca CEAO - UFBA

S586 Silva, Carlos Ailton da Conceição.
Os belos, o trânsito e a fronteira. Um estudo sócio-
antropológico sobre o
discurso auto-referente do Ilê Aiyê / Carlos Ailton da Conceição
Silva . –
2008.
131 fls.

Orientador: Prof^o. Dr. Cláudio Luiz Pereira.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia,
Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em
Estudos
Étnicos e Africanos, 2008.

CARLOS AILTON DA CONCEIÇÃO SILVA

OS BELOS, O TRÂNSITO E A FRONTEIRA.

Um estudo sócio-antropológico sobre o discurso auto-referente do Ilê Aiyê

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Cláudio Luis Pereira

Prof. Dr. Jeferson Afonso Bacelar

Prof. Dr. Valter Fraga Filho

**Salvador
2008**

*Ao Sr. Ailton e a Dona Didi, aqueles que me fizeram
filho, homem e pai.*

*A minha dinda Ester, aquela que encantada viu as
minhas primeiras escritas, as minhas primeiras
leituras, e sorriu.*

AGRADECIMENTOS

Certamente este é um momento muito significativo para mim. Não são poucas as pessoas e instituições que terei que lembrar. Todas com um papel muito significativo no processo de construção de todos os meus saberes. Primeiramente, agradeço No plano da concepção de vida, da afetividade e do amor e da fé, agradeço aos meus pais, seu Ailton e Dona Didi, a minha Madrinha Ester, aquela que, com muita paciência, viu as minhas primeiras letras. Aos meus irmãos Sérgio e André, a minha irmã Ligia, a minha filha Ana Carla razão de toda a minha luta. E Juliana, meu acalanto, minha companheira de percurso, pessoa muito importante nas minhas batalhas.

Agradeço aos outros brasileiros que, indiretamente através da cotidiana escorcha fiscal, permitiram-me o acesso à educação pública de qualidade, em todos os níveis. Inicialmente, nas séries fundamentais. Entre 1967 e 1975 nos Colégio Euricles de Matos e Manoel Devoto. Entre 1976 e 1978 no ensino médio do Colégio Central da Bahia, tradicional casa de educação. No início dos anos oitenta, a Universidade Federal da Bahia, instituição que, ainda hoje, tenho uma relação edipiana visto que esta tem sido para mim o espaço-útero que permitiu a elevação da minha humanidade, espiritualidade e saber.

Ao amigo e compadre Walter Fraga Filho, um grande irmão. Incansável incentivador e acolhedor das minhas viagens intelectivas acerca do problema da etnicidade local. Ao meu Brother, Alberto Freire que nos bate-papos de altas horas, sempre me remeteu aos múltiplos espaços do saber: cultura, música cinema, grande figura. Devolverei os seus livros, não esqueci. Walter, os seus também.

Também, já no apagar das luzes do jogo de toda esta construção, agradeço ao irmão Silvio Humberto por sua contribuição final ao fazer a cessão dos dados quantitativos deste trabalho, pois reconheço a importância de tão preciosas informações por ti apresentadas na sua brilhante comunicação na Fundação Visconde de Cairu em maio de 2008, e, hoje, inseridos no corpo deste trabalho

Devo agradecer aos colegas da Fundação Visconde de Cairu, em especial a Prof^ª Dr^ª Dilcéia Sampaio (UNEB-FVC) e o Prof^º Pedro Franz (FVC) que, vez por outra, eram incomodados por mim, nos momentos de insegurança quanto à qualidade do trabalho no que diz respeito aos aspectos formais do trabalho. Também agradeço aos meus alunos que de alguma forma compartilharam a elaboração deste trabalho. Principalmente, Nívea e Carol, as

guerreiras do Tia Ciata - Núcleo de estudos da Diversidade Étnica e Cultural da Fundação Visconde de Cairu.

Agradeço aos meus professores, os artífices da trama inter e trans-disciplinar que, ao longo de uma existência estudantil, ajudaram-me na construção organizada dos meus embasamentos teóricos e metodológicos.

Sou extremamente grato aos meus professores da Faculdade de Filosofia e do instituto de letras da Universidade Federal da Bahia nas pessoas de Kátia Matoso, Elizete Silva, Ubiratan Castro, Elenaldo Celso Teixeira, Selma Ludvig, Consuelo Pondé, Arari Muricy Consulelo Novaes, Joildo Athayde Figueredo, Marly Geralda, Maria José Rapace, Gustavo Falcon, Ricardo Lipper, Eugênia Lúcia, Fernando da Rocha Perez, Fernando Barreto, Teresa, Milton Moura, Renato Silveira, Albino Canela, Valdir de Oliveira, Gey Espinheira, Evelina Hoisel, Vera Brito, Mario Augusto, Eneida Leal, Eliana Barbosa, Jocélio Telles, Paula Barbosa, Maria Hilda Paraíso, Pedro Agostinho, Maria do Rosário, Graça Druck.

Ao meu professor Jéferson Bacellar que com suas críticas extremamente oportunas, me resgatou do buraco negro da ~~te~~“teórica rocambólica”. Um bom puxão de orelha nunca é demais. Agradeço ao meu professor Lívio Sanssone, talvez ele não lembre, mas aquele discreto elogio foi um bálsamo, um momento de acalanto durante a etapa de qualificação.

Agradeço ao meu professor e orientador Cláudio Pereira, figura de sólida formação intelectual e humana que de maneira muito tranqüila garantiu-me o centramento necessário quando da manifestação dos meus ~~u~~“obismos”, “devaneios” e ~~ar~~“arrobos” textuais.

Agradeço aos funcionários desta casa, Carlos Miranda, Lindinalva e em especial aos rapazes da portaria do CEAO, Alcidemilson e Roberto Carlos que, pacientemente, nesses últimos dois anos, sempre de maneira muito educada, atenderam os meus pleitos.

Agradeço à amiga Vilma Reis, nobre militante do Movimento Negro de Salvador, grande guerreira que no momento da sua batalha pessoal pelo acesso ao mestrado em Ciências Sociais da FFCH, em 2002, foi extremamente gentil ao fazer-me as indicações literárias necessárias aos meus propósitos acadêmicos. Eu lembro, valeu!

Sou extremamente grato aos meus colegas e amigos da turma de 2006 - Alex, Ana Rita, Bel, Fabrício, Fábio Lima, Florismar, Genival, Ecylla, Lito, Juscélio, Pietro, Rose, Suely, Tatiana, Valdélio Valdinéia, Veruska – aos colegas da turma de 2005, Marlon e Paloma; além dos colegas da turma de 2007, especialmente, Barbara Falcon, Pedro Cubas, Nadja, Suely Borges, Tomazia, pelos momentos em que podemos partilhar idéias e a aprendizagem necessária aos embasamentos deste trabalho. São todos, pessoas que, na certeza de um sonho, dão luz aos seus projetos. Boa Sorte.

Por fim, agradeço à Associação Cultural Bloco carnavalesco Ilê Aiyê pelas constantes ajudas que a mim foram cedidas, nestes últimos cinco anos, para a realização deste trabalho. Pois foram de inestimável valia os momentos de acolhida por parte da direção na figura do seu Presidente Antônio Carlos dos Santos – Vovô bem como de seus colaboradores (Guiguio, Sandro Telles, Kehindê, as Dançarinas Sonia, Priscila...) à época do trabalho de campo e seus colaboradores mais diretos.

RESUMO

O trabalho de dissertação se dedica a abordar o discurso auto-referente da Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê e seus efeitos na constituição do campo afroidentitário de Salvador. Discute o processo de formação da nacionalidade na Bahia bem como a maneira como o texto da identidade nacional se colocou de forma hegemônica para a sociedade local ao destituir o afrodescendente do seu papel na história. A pesquisa procura identificar as rupturas globais e locais que permitiram o processo de reconfiguração identitária promovido pelo Ilê Aiyê através do seu discurso no cenário estético do Carnaval da Cidade da Bahia nas últimas três décadas.

Palavras-chave: cultura; identidade; cenário; etnicidade; negritude; texto performático; estética

ABSTRACT

The work of dissertation is dedicated to addressing the self-referential discourse of the Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê and its effects on the formation of the field afroidentitário of Salvador. Discusses the process of formation of nationality in Bahia and the way the text of national identity is placed in a hegemonic for the local society to dismiss the afrodescendente of their role in history. The research seeks to identify the global and local breaks that allowed the process of reconfiguring identity promoted by the Ilê Aiyê through his speech at the carnival scene aesthetic of the City of Bahia in the last three decades.

Keywords: culture, identity; scenario; ethnicity; blackness; performative text; aesthetics

Imagens, Ilustrações e Quadros

Imagem I - Site - [HTTP://www.flickr.com/photos/chungliu/97517583/](http://www.flickr.com/photos/chungliu/97517583/) Acessado em 08/ 08/2008

Imagem II – Site do Ilê – [HTTP://www.ileaiye.org.br](http://www.ileaiye.org.br) acessado em 02/09/2009

Imagem III - Site do Ilê – [HTTP://www.ileaiye.org.br](http://www.ileaiye.org.br) acessado em 02/09/2009

Imagem IV: Antônio Carlos dos Santos - Vovô

http://search.grauzone.biz/lexikon_Il%C3%AA_Aiy%C3%AA_pt.html acessado em 7/08/2008

Imagem V: Apolônio de Jesus: In Memoriam. <http://www.ilêaiyê.org.br/biografiavovo.htm>
[Acessado em 10/09/2008](#)

Imagem VI - Fonte: Site do Ilê [HTTP://www.ileaiye.org.br](http://www.ileaiye.org.br) Acessado em 07 de Junho de 2008

Quadro I - Fonte: Site Oficial do Ilê Aiyê. [HTTP://www.ileaiye.org.br](http://www.ileaiye.org.br) Visitado em 03/08/2008

Trecho do jornal A Tarde de 12 de Fevereiro de 1975

Sumário

<u>APRESENTAÇÃO.....</u>	<u>12</u>
<u>1 ETNICIDADE: UMA ABORDAGEM SOBRE MEMÓRIA, IDENTIDADE E DISCURSO AFRODESCENDENTES EM SALVADOR.....</u>	<u>16</u>
1.1 O CAMPO IDENTITÁRIO E O DINAMISMO DE UMA TENSÃO FORMACIONAL	16
1.2 O DESDOBRAMENTO DA OCIDENTALIDADE	22
<u>2 A CIDADE DO ILÊ: UMA REFLEXÃO SOBRE ESPAÇO E IDENTIDADE</u>	<u>29</u>
2.1 A CIDADE DA BAHIA E SEUS ENDEREÇAMENTOS HISTÓRICOS	29
2.2 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE SOCIAL AFRO-BAIANA EM SALVADOR	40
2.3 IMAGENS DA LOCALIDADE: TEORIA E CONTEXTO	63
2.4 O ILÊ DA LIBERDADE	70
<u>3 O ILÊ AIYÊ. O TRÂNSITO E A CONSTRUÇÃO DO CORPO (RE) IDENTIFICADO.....</u>	<u>78</u>
3.1 TRANSIÇÃO NA DIÁSPORA LOCAL.....	78
3.2 O ILÊ E A TRANSIÇÃO: UM ESPAÇO-TEMPO DE CONSERVAÇÃO, REVELAÇÃO E OUSADIA. ...	83
3.3 APOLLO NA CIDADE, BACO NA ANTI-PÓLIS.....	91
<u>4. O ILÊ E A ESTÉTICA DA OUSADIA.....</u>	<u>94</u>
4.1 RUPTURA E MOVIMENTO NA CIDADE.....	95
4.2 O CORPO QUE EU (RE) INVENTEI E MOSTREI... AO MUNDO.....	98
4.3 O ILÊ E O CANTO QUE ENCANTA A CIDADE	105
4.4 O CANTO QUE ME IDENTIFICA	113
<u>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	<u>121</u>
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	<u>126</u>
<u>ANEXO</u>	<u>130</u>

APRESENTAÇÃO

Nos seus 459 anos de vida, a Cidade da Bahia se colocou para o mundo pós-colonial como um daqueles centros que chamam atenção por atuar como um espaço de referência cultural-civilizacional para uma ocidentalidade que ainda busca, no espaço atlântico, formas de entendimento sobre o historicismo das relações que por estas terras ocorreram. Por outro lado, essa condição fez com que o seu tempo-espaço produzisse, ao longo de sua história, um conjunto de características relacionais humanas típicas dos territórios que sofreram com a experiência da tensão oriunda do encontro das diferentes formas humanas que fizeram-se presente no processo de colonização e formação social nas zonas da diáspora afro-atlântica.

A grande cidade que, no primeiro ato da sua saga cultural-civilizacional, se produziu a partir da fusão dos elementos da tradição euro-tupinambá é também um fenômeno social resultante de um segundo movimento que se apresentou a partir da presença dos referenciais africanos que por aqui desembarcaram entre 1536 e 1850. Todavia, a cidade que se fez mãe e acolhedora para uns, mostrou-se dura senhora no processo de construção dos arquétipos orientadores das sociabilidades entre europeus-creoulos e africanos. Nesse sentido, a grande senhora e sua *boa gente*¹ produziram uma trama social forjada pela contradição que se manifestou na negação das diferenças daqueles que, na dinâmica do tempo-espaço da diáspora atlântica, foram usados no sistema produtivo da época como peças de um grande engenho.

Este trabalho é fruto de um conjunto de observações que por si só exigiram, ao longo do seu processo de maturação, uma atitude diferenciada em relação ao objeto/tema. Tal preocupação se justificou devido aos elementos cognitivos oriundos de uma inicial relação orgânica que foi mantida entre o sujeito e seu objeto. Na verdade, este cuidado pôde em alguns momentos ter sido extremamente exagerado, e, em outros, ocorrido de forma tênue ao ponto de se esbarrar na pretensa vontade literária de abordagem do tema, OS BELOS, O TRÂNSITO E A FRONTEIRA: um estudo sócio-antropológico sobre o discurso auto-referente do Ilê Aiyê.

A entidade em si já foi cotejada por outros territórios da pesquisa social. No entanto, por se tratar de um fenômeno que se corporifica nos territórios da cidade evidenciando grande capacidade de agregação identitária, fez-se necessário a construção de um texto de natureza multidisciplinar sobre as suas formas de aparição.

¹ Referência aos ditos *Homens-bons* da colônia. Aqueles que nas vilas e cidades tinham os conhecidos privilégios régios.

Nesse sentido, entende-se que quando o trabalho aqui apresentado faz referência aos Belos do Curuzu e o seu discurso auto-referente, busca-se uma melhor percepção acerca das formas de representação do Ilê Aiyê e seus embasamentos que, embora cunhados a partir dos elementos da tradição, dão o tom das imagens, dos sons e dos movimentos corporificados no trânsito da cidade que, ao longo desses mais de trinta anos, vêm conduzindo o povo negro do Curuzu-Liberdade às novas formas de reconhecimento da negritude nos espaços da Cidade Contemporânea.

Ao tentar entender os processos que permeiam a existência da Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê e a produção do seu discurso auto-referente foi possível estabelecer relações com o conjunto das dinâmicas que garantiram à entidade a sua condição de legitimação moral no âmbito das lutas por reconhecimento do povo negro através das suas formas de representações. Bem como, da percepção das formas de construção de uma identidade social afrocentrada que, nos últimos anos, por força dos arranjos institucionais e mercadológicos, ainda que externos a entidade, permitiu a construção de um conjunto de sentidos que se confundem com a própria *noção de lugar*.

Por outro lado, o que se busca com este trabalho não é a confirmação dos elementos constitutivos da *idéia de uma África inventada* ou de uma tradição manipulada como nos propõem autores de reconhecida relevância acadêmica como Eric Hobsbawm, Benedict Andersen, e, mais recentemente, a professora Patrícia Pinho. O que se busca, através deste trabalho, é o entendimento da dinâmica que permitiu a construção de uma identidade afrocentrada que se coloca como referencial para um povo que embora negligenciado pelos sistemas de poder, consegue, através da auto-referência do discurso identitário, um lugar no espaço social da cidade.

Desta forma, o trabalho em si não pretende se colocar ao lado de qualquer vertente explicativa do fenômeno da etnicidade local. Sua proposta é perceber a importância de um conjunto de performances identitárias que têm se colocado no espaço da cidade, à medida que conduz indivíduos para as zonas de visibilidade e centramento cultural. Ou seja, o afrodescendente que, mesmo vivendo suas relações cotidianas nos espaços de fronteira, tornam-se vistos e reconhecidos através de uma vigorosa produção estética que se renova à medida que dialoga com os novos signos da contemporaneidade cultural..

Por conta da questão central suscitada pelo objeto investigado, ou seja, a existência de um problema que diz respeito à constituição de um campo afro-identitário através de um discurso étnico que se constitui a partir de um historicismo marginal, fez-se necessário *no capítulo primeiro* deste trabalho, uma breve introdução teórica sobre o problema da

etnicidade, ou melhor, sobre o fenômeno da etnicidade do Ilê Aiyê. Para tal ocorreu a elaboração de um texto que se apresenta como consequência direta de um diálogo multidisciplinar que permitiu a elucidação de dúvidas de caráter teórico-metodológico, visto que o objeto por si só, se manifesta através de um conjunto de representações que se constituem a partir de elementos da tradição oral que colocam-se dentro de uma espacialidade temporal extremamente complexa, se levarmos em consideração a conjuntura à época da aparição do Ilê Aiyê.

Minimizadas as questões de ordem teórica e metodológica, no *segundo capítulo*, os esforços deste trabalho votaram-se para a constituição do campo geo-antropológico do Ilê Aiyê, bem como do conjunto de motivações de natureza sócio-identitárias e históricas que permitiram a constituição da entidade. Na verdade, neste capítulo é pretendido o entendimento do panorama matricial que referencializou o surgimento do ilê para a cidade através da constituição de um discurso reflexivo, porém de forte apelo atemporal.

No *capítulo terceiro* são abordados, a partir das observações de campo, o conjunto de falas dos autores e pessoas que experimentaram as sociabilidades de uma época marcada por um racismo que estigmatizava o corpo negro à medida que criava os estereótipos desqualificadores da imagem do negro nos vários espaços da Cidade da Bahia. Ainda neste capítulo, como desenvolvimento das discussões tecidas sobre as ambivalências existentes em uma sociedade que negligenciava a existência física do negro. Nesse sentido, o corpo, por força do seu exotismo e beleza, ganha centralidade no processo de constituição de um texto que performatiza a etnicidade proposta pelo Ilê Aiyê.

Por fim, no *capítulo quarto* deste trabalho são cotejados os elementos sinestésicos e reflexivos que se manifestam na produção estético-identitária do ilê Aiyê, através dos seus conjuntos sonoro-percussivos e imagético-corpóreos. Neste ponto, o Ilê Aiyê é mostrado como o corpus que se joga para a cidade e o mundo através de um conjunto de representações que embora referencializadas pela tradição garantem ao universo afrodescendente de Salvador o conjunto de performances norteadoras das atitudes públicas e privadas que dão ao afrodescendente a estima necessárias aos enfrentamentos do cotidiano de uma sociedade ainda fortemente marcada por diferenciações de natureza racialistas.

No todo, foi produzido um texto dissertativo de natureza analítico descritiva que valorizou a maneira como os elementos atemporais e temporais da produção identitária da Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê atuam através das suas várias formas de discursos e ou dos textos enunciadores da performance, tanto da entidade enquanto corpus

representativo de um dos aspectos da etnicidade de Salvador, como de seus partícipes multiplicadores, os seus associados e suas atitudes de pertencimento.

Por fim, ao término deste primeiro momento textual, é importante lembrar que o texto apresentado não tem a preocupação de esgotar a totalidade cognitiva acerca de um objeto-tema que ainda apresenta tantas outras possibilidades de cotejo, apesar de a entidade, nos últimos anos, ter sido amplamente colocada nos centros de discussões acerca do problema da etnicidade local.

Ao se apresentar com a pretensa intenção de se colocar no panteão dos muitos trabalhos que ousaram o cotejo de um dos mais importantes aspectos da etnicidade da Cidade da Bahia, este trabalho permitirá aos possíveis interessados por sua leitura a nobre incumbência de fazerem outras contribuições, afinal o Ilê Aiyê é um cenário em movimento que também se constitui a partir de outros olhares, outras percepções e de outras formas de entender e vivenciar o espetáculo da negritude.

1 ETNICIDADE: UMA ABORDAGEM SOBRE MEMÓRIA, IDENTIDADE E DISCURSO AFRODESCENDENTES EM SALVADOR

A proposta deste capítulo é fazer uma reflexão sobre o caráter teórico que permeia a produção dos discursos sobre os elementos que, na contemporaneidade, constituem o campo afro-identitário de Salvador. Para tal, foi preciso evocar o historicismo de uma produção multidisciplinar que permeia o cânone explicativo acerca daquilo que é entendido como o *fenômeno da etnicidade* (POUTIGNAT, 1995, p.28) no tempo-espaço contemporâneo da Cidade da Bahia através das representações da Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê.

1.1 O CAMPO IDENTITÁRIO E O DINAMISMO DE UMA TENSÃO FORMACIONAL

No momento em que tanto se fala sobre “*África, Diásporas e Possíveis Diálogos*”², este trabalho não poderia deixar de colocar, numa perspectiva teórico-metodológica, certas inquietações acerca do problema das idealizações ou invenção das comunidades e conseqüentemente sobre o surgimento daquilo que a Sócio-Antropologia convencionou chamar de “*comunidades imaginadas*”³ bem como no campo das novas leituras da história social, entendido como “*invenção das tradições*”⁴ respectivamente, a partir dos seus mais notáveis autores, Benedict Anderson (1989) e Eric Hobsbawn (1997).

Nesse sentido, ao pensar o problema da etnicidade ou a etnicidade como um problema, entende-se, como aspecto primordial para iniciais tentativas de solução deste problema, fazer uma relação epistêmica entre o espaço físico onde certos eventos fizeram-se acontecer, e os elementos humanos que constituíram a trama identitária no decorrer do processo da formação

²Aqui faz-se uma referência direta à conferência internacional realizada em Salvador-Ba, em maio de 2007. Em que foram discutidos problemas sobre a condição do negro nas regiões da *diáspora afro atlântica*.

³ ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Trad. De Lólio L. de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989. P.30. O conceito analítico utilizado na questão da identidade nacional é o de “comunidades imaginadas”, de Benedict Anderson, em que os membros de uma sociedade, desconhecidos uns dos outros na sua maioria, se sentem ligados entre si por símbolos, referências e experiências em comum.

⁴ Vale lembrar o magnífico texto de Eric Hobsbawn e Terence Ranger de 1997, sobre a “invenção das tradições”. Pode-se dizer que a tradição é uma invenção moderna. É o homem do presente que olha para o passado e elege ou escolhe determinados aspectos que vão compor o que ele define ou reconhece como tradição.

histórica do Brasil. Neste caso, mais especificamente, a Cidade da Bahia⁵, sua gente negro-mestiça e seu passado de tensas relações com o senhorio de todas as épocas. Visto que, esta é entendida como a causa maior de todas as formulações que doravante serão colocadas neste trabalho. Ou seja, o que se pretende dizer é que o espaço deve ser entendido como uma espécie de útero acolhedor das representações dos elementos da cultura, enquanto produção humana que norteia comportamentos em todos os seus níveis de elaboração.

Inicialmente, tentar-se-á entender tais espaços numa perspectiva contrária àquilo que Auger (1992) enuncia em sua antropologia da super-modernidade, ao afirmar que cidade é um território dicotômico. Ou seja, a cidade esquizofrênica que se manifesta em um território histórico, **o Lugar**⁶ em oposição ao território não histórico **o não-lugar**⁷. Para o desenvolvimento deste trabalho, seguir-se-á a idéia da existência de uma cidade total. Ou seja, a cidade como espaço produtor e reproduzidor de elementos de uma tradição.

Na verdade, em se tratando da Cidade do Salvador, entende-se que seu território, tem uma forte relação com um passado construído por autores cujas vozes ecoam sentidos que tangenciam as zonas do mito e do realismo fantástico sempre evocando para si a condição de verdade. Em muitos casos, são concepções que se materializam nas sociabilidades tecidas por seus descendentes, aqueles que passam a reconfigurar os simbolismos que permeiam a memória de todos, inclusive daqueles que historicamente se colocam como figuras alheias, por força do preconceito racial, ao processo de produção dos sentidos norteadores do comportamento afroidentitário.

Nesse contexto, no Brasil, e em particular, na Bahia, os simbolismos da cultura têm um papel fundamental para o entendimento de sua formação identitária. Visto que, foram coletivamente produzidos, configurando-se em um conjunto de abstrações que nos remetem a uma questão de grande relevância, que é o problema da construção de uma identidade manifestada de forma a legitimar os códigos da pertença daqueles que estão nas zonas intersticiais da sociedade. Assim, entende-se que a questão da *Idéia de África*⁸ nos remete à

⁵ A Cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos foi fundada em 1549, conebida como cidade fortaleza, foi a primeira sede do império colonial português nas Américas. Teve o status de capital geral até 1756.

⁶Marc Augér define o lugar, enquanto espaço antropológico, como um espaço identitário, relacional e histórico.

⁷O não-lugar será então um lugar que não é relacional, não é identitário e não histórico. Augé, Marc (1994) Não-lugares: introdução a uma antropologia da modernidade, Lisboa, Bertrand Editora.

⁸Segundo Patrícia Pinho a questão da *idéia de áfrica* ou o culto a Mama África na Bahia está associada ao conjunto de africanismos existentes no plano local, além disso, a autora diz –“Buscar a África para reencontrar as raízes perdidas” tem sido algo de fundamental importância para os movimentos negros brasileiros. A vinculação do presente brasileiro ao passado africano não é uma simples reconstrução de uma história vivida pelos descendentes dos escravos no Brasil. A busca da áfrica se constitui num mito de africanidade, na medida em que o discurso sobre o passado opera reconstruções e legitima a formação de uma narrativa útil à formação da identidade étnica. –Nesse sentido, as tradições são reinventadas tentando estabelecer uma continuidade com um passado histórico apropriado.” Como afirma Eric Hobsbawm, adaptando-se as tradições quando é necessário conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos moldes para novos fins” (Hobsbawm, 1984:12)

historicidade que estruturou toda uma construção simbólica fundamentada nas tensas relações sociais do passado escravista, sua dinâmica interna, e das noções tipificadas por estudiosos e observadores, de todas as áreas de interesses que se debruçaram sobre o problema da nossa construção nacional.

Sansone (2001) diz que foi no *trânsito transatlântico das idéias*⁹ que ocorreu a dinâmica necessária à convergência dos signos que favoreceram a construção do que pode ser chamado de *identidade negra, afro identidade, povo negro, afrodescendentes, nação negra, civilização negra, Roma negra, etc.etc.* Aliás, Gilroy (2000)¹⁰ nos chama a atenção para a existência de uma contracultura da ocidentalidade no espaço afro-atlântico, construída basicamente a partir de um intenso fluxo de vozes, uma síntese humana que se fez a partir de uma trama fractalizada e produtora de sentidos para além daquilo que foi produzido dentro do binômio Europa–África.

Por outro lado, é mais que sabido que os africanos que vieram para as Américas viveram no *trânsito atlântico* uma experiência marcada pela violência da desterritorialização¹¹. Uma violência que se manifestava tanto no trato do corpo físico, como, principalmente, no que diz respeito à redução da sua natureza psíquica. Era um conjunto de ações cujo objetivo era a destituição da condição humana de indivíduos que tinham um lugar, uma história e uma vida a tecer.

Nesse sentido, os elementos formadores do espaço das sociabilidades do homem africano: a religião, a ancestralidade, a família, a casa do pai, a comunidade e a terra tornaram-se aspectos distanciados das suas vivências reais, à medida que, passam a compor o espaço-tempo das mitificações construídas nos territórios do além mar. Ou melhor, nas zonas de sofrimento e dor do *“novo mundo”* da diáspora.

⁹Esta é a maneira genérica como o Professor Lívio Sansone analisa o fluxo internacional de idéias que permitem os constantes processos reconfiguradores da cultura e da identidade. Nesse sentido, durante o intercâmbio transatlântico que levou à criação tanto da cultura negra tradicional quanto da moderna, a ‘África’ tem sido incessantemente recriada e desconstruída. A ‘África’ tem sido um ícone contestado, tem sido usada e abusada, tanto pela intelectualidade, quanto pela cultura de massas; tanto pelo discurso da elite quanto pelo discurso popular sobre a nação e os povos que supostamente criaram e se misturaram no Novo Mundo; e, por último, tanto pela política conservadora como pela progressista.

¹⁰GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro, Ed. da Universidade Cândido Mendes, 2000.

¹¹**Desterritorialização** inicialmente proposta por Felix Guatari para o entendimento de processos psicanalíticos. Hoje o termo é amplamente usado por toda a filosofia. Segundo Gilles Deleuze esta é uma "palavra bárbara" mas que de alguma forma se ajusta aos novos processos sociais da modernidade. Portanto, apesar de muito utilizada pelos dois autores, se manifesta na obra de muitos autores da contemporaneidade, especialmente na obra Mil Platos. Muito para além da concepção filosófica deleuzeana, em que aparece associada a processos como devir e "linhas de fuga", o termo se apresenta hoje em um amplo debate no âmbito das Ciências Sociais, da Antropologia, à Ciência política e à Geografia. Para muitos autores o fenômeno da desterritorialização é a marca da chamada sociedade pós-moderna, dominada pela mobilidade, pelo desenraizamento, pelos fluxos, e pelo hibridismo cultural. Devemos tomar cuidado para não sobrevalorizar esta "sociedade em rede" (nos termos de Manuel castells), fluida e desterritorializada, na medida em que ela aparece sempre conjugada com a reconstrução de territórios, ainda que territórios mais móveis e descontínuos.

Na contemporaneidade, essa vertigem nos é permitida através das produções simbólicas eletrônicas oriundas do cinema épico em que questões ligadas à diáspora negra têm sido tratadas. É o caso do filme *Amistad*¹² de 1997, do diretor Steven Spielberg, um drama que se caracteriza pela alta tensão sinestésica ao apresentar no *cenário-fluxo*¹³ do tráfico atlântico elementos como morte e vida de maneira a renovar as velhas noções sobre a violência do escravismo moderno.

Assim, vieram *dos mundos de lá do além-mar*, homens, mulheres, em alguns casos púberes. Todos desenraizados, na condição de mercadorias, peças de uma engrenagem-máquina, parte de um sistema econômico produtor e gerador de riquezas para uma parcela da cristandade mercantil européia.

Havia escravos carpinteiros, ferreiros, pedreiros, alfaiates, sapateiros... escravos tecendo, fiando, plantando; era o escravo que construía o caro de bois, o monjolo, o moinho, a canga, o selote, a cangalha; a peneira, o pilão de mineiro... Por isso, o *senhor* não sabia o preço do trabalho (fazendas haviam onde nem se alimentavam os escravos: *dava-se-lhes o sábado*, para com o trabalho desse dia alimentarem-se e vestirem-se!), porque não sabia o preço do trabalho, multiplicavam-se os serviços improdutivos; cada fazenda ou centro de mineração alimentava um exército de inúteis; cada *senhor* tinha um séquito de *parasitas*: uma banda de música, um capelão, uma dúzia de lacaios, um

¹² Filme produzido e dirigido Steven Spielberg que conta a uma história baseada em factos verídicos que ocorreram por volta de 1839 a bordo do navio homónimo deste filme. Amistad é um triste relato sobre a a luta de um grupo de escravos de origem africana em território americano que ao tirar proveito de uma tormenta em alto mar fazem uma revolta. Totalmente sem experiência de navegação nas altas águas do atlântico, são presos e levados à julgamento. O forte conteúdo emocional da trama dá ao espectador a rara oportunidade de conhecer as condições de captura e transporte de escravos africanos para o trabalho compulsório na América do Norte. É importante a percepção do desenrolar de todo o processo em estrutura jurídica que de certa forma já enuncia as possíveis transformações que levarão a abolição da escravatura nos Estados Unidos.

¹³ (Silva, 2003) Os Cenários-fluxos podem ser entendidos como interfaces que devem ser apreendidos como o entrecruzamento, justaposição e entrelaçamento de imagens, sons, práticas, discursos, performances, etc. em sua plasticidade, intensidade e volatilidade. Neste sentido, não se trata de “eólicas” nem devem ser tomadas como tal. Poderíamos dizer que trata de planos que realizam, enquanto utopia, um lugar possível – neste caso, constitui-se a partir da tessitura do referido conjunto de elementos que participam destes Cenários-fluxos; daí a ideia de arranjos.

Em sua proposta de estudos acerca de uma sociologia da técnica diz que na contemporaneidade as tecnologias da comunicação deram ao homem e seus sistemas sociais a possibilidade de se manifestar em um fluxo constante, um movimento caracterizado troca de signos. O seu trabalho de doutoramento é uma proposta de reflexão acerca da composição identitária na dinâmica local-global presente nos recentes sites e portais sobre a Cidade da Bahia. O trabalho de Silva aborda a natureza de determinados arranjos sociais, sua suposta especificidade e, finalmente, o modo como os mesmos engendram cenários-fluxos caracterizados como texturas sócio-técnicos-comunicacionais. O autor situa tais cenários-fluxos no contexto da Cidade da Bahia por considerar emblemática a forma como se estabeleceram os entrecruzamentos técnicos-comunicacionais e os agentes políticos e culturais locais. Na realização de seu trabalho o autor investiga alguns cenários-fluxos plasmados pela Rede Bahia nos que se percebe o fluxo e a intensidade de uma série de ícones representativos de uma cidade que se constitui como rede. Nesse sentido, aspectos como musicalidade, identidade, negritude, espetáculo e a ideia de Bahia e ou baianidade dentre outros são cotejados em seu trabalho, sempre na perspectiva do movimento. Portanto, Rede Bahia não deixa de ser uma expressão ambivalente, pois é através desse pólo empresarial/político/cultura/comunicacional que a “Noção de Bahia” é, ao longo de sua história, investigada. Como se coloca e se negocia, assim como se reproduz como rede, como cenário-fluxo que bem se identifica com sua toponímia, a marca do movimento, da fluidez e dos entrecruzamentos.

contingente de assassinos para vingar os seus ódios e o defender contra os seus iguais (era esta a única justiça). Em cada cozinha havia uma dúzia de escravas *doceiras*, outras tantas *assadeiras*, *queijeiras*, *biscoiteiras*... em cada varanda viviam bandos de mucamas; e em redor da casa, ou mesmo sob o teto conjugal, um harém de mulatinhas – todas as crias púberes, cujas primícias pelos costumes da época pertenciam ao senhor. BONFIM, Manuel. *A América Latina: Males de Origem*. p. 09 In: SANTIAGO, Silviano. (Org.) *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2000, pp. 607-917.

A escravidão, neste sentido, configurou-se como um elemento definidor e posicionador das diferenças sociais, ao mesmo tempo em que, por força dos estatutos político-econômicos e sócio-culturais produzidos, permitiu o engendramento de uma série de articulações, cujo objetivo era sucumbir as experiências vividas por parte daqueles que um dia foram agentes históricos em um território demarcado pela experiência da *tradição viva*¹⁴.

Posto que, tudo era remetido ao universo de uma África imaginada. Por outro lado, essas formas de reconhecer-se evidenciavam a possibilidade de retomada de uma moralidade constituída por hábitos, valores e crenças. Nesse sentido, tanto a percepção do africano em relação a sua cosmogonia, como as suas práticas de auto-identificação tangenciam as zonas do mito, sempre na perspectiva do reencontro. Por isso, que suas práticas ainda hoje se manifestam de forma vigorosa através das representações que são corporificadas nas cores, formas e sons dos elementos constituidores do seu panteão cultural simbólico-religioso.

Em sentido contrário a esta perspectiva, o processo de formação da sociedade brasileira, no que concerne aos seus estatutos de inscrição, conferiu ao negro um espaço denotado pelo silenciamento das experiências por ele memorizadas. Esta atitude, logicamente, só foi possível mediante a produção de uma ideologia estruturante, que conduziu a grande maioria afrodescendente à condição de uma pseudo incapacidade mental no que diz respeito à produção de uma consciente *autocogniscidade histórica*.

É importante salientar que na perspectiva de uma sociedade que se apresentava num franco processo de formação unguído pelos elementos da tradição *cartésio-positivista*, aquelas simbologias não tinham validade axiológica. Ou seja, para os estudiosos da época (clérigos, viajantes, escritores e artistas) que, de alguma forma, se debruçavam sobre a questão do africano, tais representações eram típicos exemplos de atraso, de um primitivismo a ser extirpado da nossa base formacional da nação brasileira.

¹⁴ BA, Hampâté Amadou.. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord. do volume). *História geral da África. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo; Paris: Ática; UNESCO, 1982. V.I. Segundo Amadou Hampâté Ba, no artigo *A tradição Viva a tradição oral é a cadeia de transmissão da qual o homem faz parte*. O que se encontra por trás de um testemunho de tradição oral é a fidedignidade das memórias individual e coletiva; a ligação entre o homem e a palavra. O autor ressalta que durante muito tempo a tradição européia julgou que povos sem escrita eram povos sem cultura e sem história. Entretanto, onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido com ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra aquilo que ele é.

A análise crítica dessa historiografia encontra-se em Moura (1990) e Queiróz (1987). Vale ressaltar, como notou Felinto, que a —avisão do negro na historiografia brasileira é até hoje trabalho de branco: são brancos Silvio Romero, Gilberto Freyre e Euclides da Cunha, para citar apenas alguns dos mais importantes estudiosos do assunto”.(Ver: —Visões do Negro”. In:). Mesmo Florestan Fernandes (1978, p.16), comentando a participação dos escravos no movimento abolicionista escreveu: —Mas, pela própria natureza da sua condição, [o escravo] não passava de uma espécie de ariete, usado como massa de percussão pelos brancos que combatiam o —atigo regime”—Isso, é claro, não retira o mérito da sua obra, nem muito menos da sua atuação política e intelectual a favor dos negros. (ARRUDA, 1996, p. 277-295).

A partir de tal perspectiva é possível, de forma insofismável, aceitar a tese defendida por historiadores e antropólogos contemporâneos, das mais variadas linhagens teórico-metodológicas, quando afirmam que tanto o Sistema Colonial como o Estado Nacional Monarquista emancipado, e, mais tarde, o Estado Republicano foram por demais eficientes na produção dos aparelhos institucionais necessários à contenção das humanidades daqueles que estavam no Brasil na condição de subalternidade social, especificamente os indígenas, os africanos e seus futuros descendentes.

Por outro lado, se buscarmos entender o processo que gerou a construção do olhar ou olhares em relação ao africano e seus descendentes, no âmbito da contemporaneidade, percebe-se que tal percepção é parte de um processo que nos remonta às diversas transformações que o ocidente vivenciou entre os séculos XVIII e XIX. Um período em que a ciência teve um papel extremamente ativo na construção das lógicas interpretativas das sociedades da época. Ou melhor, ao entender toda a produção científica do período, percebe-se que a ciência contemporânea européia de natureza iluminista-positivista assumiu, em função dos seus avanços, a condição de elemento processador, tradutor e organizador da vida humana como um todo.

A partir do que foi colocado, entende-se que, o africano e seus descendentes não ficariam de fora das novas percepções produzidas pelas academias centrais, uma vez que a África sempre foi colocada como uma espécie de *lebensraum*¹⁵, ou seja, um espaço vital integrado a uma determinada lógica produtiva do planeta: o Mercantilismo, no passado colonial das nações Ibéricas e na contemporaneidade, a industrialização aos moldes do imperialismo neocolonial das nações anglo-saxões. Portanto, a produção de um discurso legitimador se fazia necessário, desde que este se fizesse numa perspectiva redutora em relação à percepção do outro.

¹⁵Do alemão para o português: **Espaço Vital** Área necessária à manutenção do Reich alemão durante a segunda Guerra mundial. Na verdade, este movimento teve início na segunda metade do século XIX, à época da corrida neocolonialista. Eram os espaços do mundo colonial na África e Ásia de onde os insumos de guerra eram retirados – petróleo, borracha, ferro, etc.

Por fim, entende-se que, em meio a um jogo eminentemente econômico, o *outro* surgiu num contexto marcado pelo estranhamento, ou seja, a experiência do outro foi fruto de um choque que produziu de ambas as partes uma imagem de referência no espaço mental de um jogo que se fez a partir das percepções assimétricas da alteridade. No entanto, por força das condições estruturais e mentais da conquista, coube aos seus signatários a produção de um texto legitimador. Um discurso que permitisse a estruturação das relações organizadas dentro, fora para além do tempo-espaço colonial.

1. 2 O DESDOBRAMENTO DA OCIDENTALIDADE

O mundo está todo parcelado, e o que dele resta esta sendo dividido, conquistado, colonizado. Pense nas estrelas que vemos a noite, esses vastos mundos que jamais poderemos atingir. Eu anexaria os planetas, se pudesse; penso sempre nisso. Entristece-me vê-los tão claramente, e ao mesmo tempo tão distantes. RHODES, Cecil 1880, Aventureiro Inglês. In: HUBERMAN, L., op.cit., p. 287.

O período que marca a transição entre os séculos XIX e o XX teve como marca do transito humano sobre o planeta. A partilha de territórios fora dos centros hegemônicos em territórios da África, Ásia, América e Oceania. A esta época, as grandes potências atuavam como elementos irradiadores de poder, cultura e sentidos. Por outro lado, toda esta dinâmica evidenciou que quanto maior fosse o progresso atingido pelo homem europeu, maior seria sua dependência em relação aos recursos minerais, animais, vegetais e humanos existentes pelo planeta a fora.

Como já foi anteriormente descrito, a existência de determinados recursos fora dos espaços europeus exigia num curto espaço de tempo a constituição de um espaço vital – o *lebensraum* - necessário ao funcionamento do sistema capitalista europeu. Esta situação mais uma vez mostrava o que, em outras épocas já ocorrera, o velho continente estava na *berlinda, à beira de uma escassez estrutural*. Uma situação, causada por uma industrialização que clamava cada vez mais tanto por mercados produtores de matéria-prima, como por novas áreas consumidoras dos excedentes da produção.

A *escassez estrutural* é o conceito que em *Economia da Produção* nos permite entender a tênue hegemonia sustentada pelas nações européias, através de suas políticas imperialistas no mundo colonizado. Por outro lado, a impossibilidade de auto-sustentabilidade

econômica causada pela ausência do que em linguagem econômica moderna é denominado *commodities*¹⁶ - de transformação, poderia por fim a grande marcha *civilizacional* do ocidente europeu.

Das duas últimas décadas do século XIX até meados do brevíssimo século XX, portanto, no tenso contexto do (re)desdobramento da ocidentalidade, podemos observar que uma revolução espetacular, duas grandes guerras e uma série de conflitos localizados nos dão uma idéia do dilema humano vivido durante todo século XX. Em alguns espaços de discussão, principalmente entre os intelectuais da esquerda europeia anterior ao revisionismo das vanguardas euro-comunista dos anos quarenta 40 e 50. Tais conflitos tinham como aporte explicativo numa historiografia marxista que por sua vez, tinha seus fundamentos teórico-metodológico nas premissas totalizantes do materialismo dialético enquanto instrumental de processamento das sociedades e suas estruturas.

Nesse sentido, o aspecto ideológico presente nas construções teóricas da época era também o elemento legitimador das interpretações produzidas principalmente nos campos da História e das Ciências Sociais. Um traço que indubitavelmente teria causado um certo obscurantismo no universo observador do período, visto que, a realidade existente naquele mundo, não se processava ~~apenas~~” no campo das contradições de classes. Havia uma dinâmica histórica no campo da cultura tanto nos espaços metropolitanos como nas periferias do planeta que exigia novos conteúdos explicativos. Afinal de contas, o século XX vivia uma síntese cultural, uma nova ocidentalidade-mundo que se (re)desdobrava para além das fronteiras europeias.

Numa perspectiva mais atenta às conseqüências e complexidades supra-estruturais surgidas no extinto mundo colonial, nas áreas do que hoje é denominado como periferia dos centros hegemônicos, surgiu a partir dos anos 50 uma corrente teórica de natureza interdisciplinar que se colocou como interprete dos fenômenos inerentes ao campo da cultura daqueles povos recém libertados ou em vias de libertação em territórios da África, Ásia e Oceania. É o denominado ~~Estudos Culturais~~”¹⁷

¹⁶Commodities são produtos básicos, homogêneos e de amplo consumo, que podem ser produzidos e negociados por uma ampla gama de empresas. Podem ser produtos agropecuários, como boi gordo, soja, café; minerais, como ouro, prata, petróleo e platina; industriais, como tecido 100% algodão, poliéster, ferro gusa e açúcar; e até mesmo financeiros, como as moedas mais requisitadas (dólar e euro), ações de grandes empresas, títulos de governos nacionais, etc. São negociadas em duas formas: mercado à vista e futuro (fecha-se já um contrato para entrega/pagamento futuro), e nas Bolsas de Mercadorias, são negociadas em quantidades padrões: por exemplo, na BM&F o dólar é negociado em contratos de US\$ 10.000 e o café em contratos de 100 sacas de 60 Kgs.

¹⁷ Sobre os Estudos Culturais, em sua tese de doutoramento o Profº Paulo Miguez (2002) diz que o sociólogo Raymond Williams (1921-1988), autor de vasta obra ensaística cobrindo um amplo espectro de interesses que vai de literatura e teatro à cultura de massa, é considerado um dos mais importantes e sofisticados críticos marxistas ingleses do século XX. Seu nome – junto aos de outros importantes pensadores como os ingleses Richard Hoggart e Edward P. Thompson e o jamaicano Stuart Hall – está ligado ao desenvolvimento teórico da

Mesmo que à distância, tal situação, mais uma vez na história, evidenciava a presença de uma interseção ambivalente, visto que tanto o colonizador como o colonizado se situavam nas zonas de alteridade, e nesse sentido a estrangeiridade era um aspecto gerador de complexidades que ainda hoje não são bem compreendidas. Isso porque as sensações manifestam-se nas zonas de fronteiridades do *self identitário* que se espelha naquilo que também é fronteiro e superficial no outro. Por isso, autores contemporâneos como Stuart Hall¹⁸ e Hommi K. Bhabha¹⁹ entendem a identidade como um texto *relacional* que é *performatizado* interpretado e entendido nas zonas de fronteiridade numa perspectiva ambivalente por entre indivíduos, grupos e nações.

Todavia, pensar todo este processo a partir da dinâmica histórica ocidental nos evidencia todo um conjunto de complexidades simbólicas e materiais que certamente delinearão tais visões por parte daqueles que singravam mares, flanavam sobre os territórios

corrente que leva o nome de *Cultural Studies*, *Estudos Culturais* em português (ver nota 5). Particularmente dois trabalhos de sua autoria, pelo que representam quanto à compreensão do significado do termo *cultura*, devem ser aqui destacados. Na obra intitulada *Culture and Society (1780-1950)*, publicada em 1958 e considerada um dos marcos da emergência dos Estudos Culturais, Williams aborda a dificuldade, bastante específica, da identificação dos efeitos culturais das desigualdades sociais, e critica a dissociação normalmente praticada entre cultura e sociedade (Hollanda, 1998; Mattelart, 1999a). Sete anos depois, em 1965, no livro *The Long Revolution*, Raymond Williams vai promover duas importantes rupturas na discussão sobre a questão da *cultura*. A primeira diz respeito, especificamente, ao conceito de cultura. Assim, Williams vai alargar este conceito na perspectiva da moderna antropologia, rompendo com a “tradição literária que situa a cultura fora da sociedade” e passando a considerá-la como um “processo global por meio do qual as significações são social e historicamente construídas”, pelo que a literatura e a arte representam, tão somente, uma parte do universo cultural. O segundo rompimento se dá quanto à matriz marxista que alimenta o seu pensamento. Observa-se aí um movimento disruptivo que acompanha o debate de idéias então em curso na *intelligentsia* de esquerda na Europa, debate largamente inspirado nas idéias precursoras dos pensadores frankfurtianos. Este sociólogo vai, então, rejeitar o reducionismo da ortodoxia marxista. Posiciona-se em favor de um marxismo capaz de dar conta da relação particular entre a *cultura* e as outras práticas sociais e recusa, assim, a idéia do “primado da base sobre a superestrutura, que reduz a cultura submetendo-a a determinação social e econômica” (Mattelart, 1999a, p. 105-106). 5 A corrente de pensamento denominada *Estudos Culturais*, emerge no final da década de 1950, na Inglaterra, a partir de duas obras seminais escritas em meio ao panorama das transformações da classe operária inglesa do pós-guerra: *The Uses of Literacy: Aspects of working-class life, with special reference to publications and entertainments*, publicado em 1957 por Richard Hoggart e *Culture and Society (1780-1950)*, escrito por Raymond Williams e publicado um ano depois do livro de Hoggart. Nas duas décadas seguintes, a corrente vai desenvolver-se a partir do *Centre of Contemporary Cultural Studies*, um instituto fundado por Hoggart e Williams na Universidade de Birmingham. Esta instituição vai concentrar seus trabalhos especialmente no estudo das subculturas operárias e na reflexão sobre as relações que o universo da cultura e suas práticas estabelecem com a sociedade e os processos de transformação social. Na sua fase mais contemporânea, no entanto, os Estudos Culturais têm vindo a redirecionar seus interesses do estudo das comunidades - articuladas como classes ou subculturas - para questões como gênero, raça, etnicidade, multiculturalismo e sociedades pós-coloniais. Elege como objeto central de suas reflexões, como resume Milton Moura, a questão da “diversidade/alteridade, que é por sua vez compreendida e formatada, do ponto de vista teórico-metodológico, como *espacialização da diferença*” (Moura, 2001, p.180, grifos do autor). E torna-se assim, na visão da professora Heloísa Buarque de Hollanda, uma espécie de “pós-disciplina”, “a voz do outro na academia” (Hollanda, 1998).

¹⁸ HALL, Stuart. *Quem precisa da identidade*. In SILVA, Tomaz Tadeu da. (org) *Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. FRANCASTEL, Pierre. *A realidade figurativa*. Trad. Mary Amazonas L. de Barros. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

¹⁹ BHABA, Homi K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte, Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

ocupados, mas que sem nenhum pudor reorganizaram a ferro e fogo as novas formas de sociabilidades, de cultura, de política e de produção.

Apesar de todas as rupturas realizadas em quase todos os campos da atividade humana, não podemos esquecer que a produção científica européia em relação ao entendimento do *outro* tinha evidências de um discurso produzido em meio a uma onda de estranhamentos e justificações de uma pretensa superioridade nos vários campos da ciência. Se no ramo das Ciências Humanas, a História nem sempre satisfaz o espírito investigativo das novas epistemologias ocidentais, no campo dos novos saberes a Antropologia é a ciência que aponta para novos vetores.

Visto que, já há algum tempo, outros entendimentos acerca do homem em sociedade vinham sendo percebidos, e tomados como elementos mensuradores e organizadores da missão colonial, os trabalhos de campo dos antropólogos da época fundamentaram a partir de uma perspectiva empírica toda a produção então vigente. E, aqui vale ressaltar o papel daqueles pioneiros que de certa forma abdicaram das suas empoeiradas cátedras metropolitanas e partiram para observações em lócus acerca daqueles povos estranhos às suas realidades.

Ao buscarmos informações sobre aqueles primeiros estudiosos, teríamos que fazer apenas uma breve cronologia para satisfazer a um inicial interesse diacrônico e a partir daí ter uma rápida idéia de como foi fecunda a produção de uma ciência que nasceu no trânsito dos *entremeados*, ou seja, daqueles que estavam entre razões e lógicas diferentes. Assim, autores como Lewis H. Morgan (1818-1881); Edward B. Tylor (1832-1917); Arthur Evans (1851-1941); James Frazer (1854-1941); Emile Durkheim (1858-1917); Franz Boas (1858-1942); Marcel Mauss (1872-1950); Bronislaw Malinowski (1884-1942); Radcliffe Brown (1881-1955); Ralph Linton (1893-1959); Melville Herkovits (1895-1963); Margaret Mead (1901-1978); Claude Lévi-Strauss (1908); Darcy Ribeiro (1922-1997) foram de suma importância na construção canônica dos vários discursos antropológicos. Cada um na sua época, cada um na sua perspectiva de análise deram mais que uma contribuição canônica, pois, foram capazes de permitir ao dito *—mundo civilizado—* a existência do outro.

Por outro lado, se procurarmos entender o que se passava nesta constelação de realizações, teremos que fazer um longo percurso, uma verdadeira diacronia no campo das várias Antropologias de bases empírica, e assim, teremos um vasto cartel de respostas que nos ajuda a entender as complexidades existentes nas estruturas de funcionamento daquelas sociedades consideradas estranhas aos olhos dos europeus *—civilizados—*. Eram trabalhos que

se fizeram canônicos uma vez que muito cedo se colocavam como aporte para as novas interpretações que se manifestam em cada autor, em cada obra.

Diferentemente das dinâmicas ocorridas entre os séculos XIV e XV. A *–era dos impérios*²⁰ de Hobsbawn nos remete aos processos mais contemporâneos. Nesse sentido, o século XIX, como diz Edward Said²¹, se caracteriza por enunciar o conjunto de enunciações acerca daqueles indivíduos que foram tomados pela dinâmica do expansionismo industrial da época. Dessa forma, aquilo que Said chama de *Orientalismo* pode também ser entendido como a era do *otherness*²², onde todos que são distante do centro são colocados em nítida oposição ao sujeito sociológico europeu – aquele que apesar seus dramas, suas tragédias e seu desencanto frente à sociedade industrial justificava sua *dor e mal estar* através da redução cultural do outro, principalmente aquele que é colonizado.

A saída do europeu do seu mundo metropolitano, por razões já discutidas neste trabalho, nos remete a várias zonas de possibilidades cognitivas. O que aqui é chamado de *desdobramento da ocidentalidade* pode ser entendido como um processo resignificativo em

²⁰ *A Era dos Impérios* (original em inglês: *The Age of Empire: 1875-1914*) de autoria do historiador e cientista social inglês Eric Hobsbawn. Neste livro, Hobsbawn problematiza o período compreendido entre 1875 e 1914, que na visão do autor se caracteriza pela hegemonia das grandes potências imperiais ou colonialistas nos distos continentes novos. *A Era dos Impérios* (original em inglês: *The Age of Empire: 1875-1914*) de autoria do historiador e cientista social inglês Eric Hobsbawn. Neste livro, Hobsbawn problematiza o período 1875-1914, que na visão do autor se caracteriza pela hegemonia dos grandes potências imperiais ou colonialistas. A leitura do texto de Hobsbawn permite o entendimento das várias facetas de um fenômeno que apesar da sua natureza expansionista se apresenta redimensionando o planeta tanto na base econômica como na produção ideológica das áreas que estavam sob sua influência. – Imperialismo foi um fenômeno histórico estrutural de natureza política, cultural, ideológica e a psicológica.

²¹ Ao publicar *Orientalismo*, em 1978 Edward Said a sua obra mais conhecida, Said analisava a visão ocidental do mundo "oriental", mais especificamente aquela em que o mundo árabe é percebido a partir de um conjunto de construções ideologizante. Said argumentou que o Ocidente criou uma visão distorcida do Oriente como o "Outro", numa tentativa de diferenciação que servia os interesses do colonialismo. Na construção do argumento central do livro é analisado uma série de produções literárias, políticas e culturais que citam desde textos das referentes ao movimento cruzadista passando pelos escritos de modernos renacentistas como Shakespeare, nos quais encontrou um conjunto de abordagens comuns: a representação dos povos do mundo oriental como bárbaros. Ao abordar os problemas do **Pós-colonialismo** (ou **póscolonialismo**) Said expõe um conjunto de teorias que analisa os efeitos políticos, filosóficos, artístico e literários herdados pelo países que sofreram a presença do colonialismo.

²² O mesmo que alteridade. **Alteridade** (ou **outridade**) é a concepção que parte da idéia de que todo o homem social interage e interdepende de outros indivíduos. Assim, como muitos Antropólogos e Cientistas Sociais afirmam, a existência do "eu-individual" só é possível mediante um contato com o outro que em uma visão expandida se torna o Outro - a própria sociedade diferente do indivíduo). Assim, eu só existo a partir do outro, da visão do outro, o que me permite também compreender o mundo a partir de um olhar diferenciado, partindo tanto do diferente quanto de mim mesmo, sensibilizado que estou pela experiência do contato. Nos dizeres de Gilberto Velho (1996) a noção de outro evidencia que a diferença produz a vida social, à medida que esta organiza-se através das dinâmicas das relações sociais. Portanto, na perspectiva deste autor, a diferença é, simultaneamente, a base da vida social, é origem constante de tensão e conflito". Para o antropólogo francês Francois Laplantine (2000) a experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a ver aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos *–evidente*’. Aos poucos, notamos que o menor dos nossos comportamentos (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas) não tem realmente nada de *–natural*’. Começamos, então, a nos surpreender com aquilo que diz respeito a nós mesmos, a nos espiar. O conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única.”

que os aspectos produtores da razão colonial se misturam com os elementos nativos. Criando, desta forma, um *melting* de grandeza inquestionável aos olhos dos simples viventes do processo. Esta situação, no entanto, permitiu um lugar de destaque para Antropologia da época, a ponto desta se tornar numa espécie de oráculo interpretativo numa época caracterizada por intensos contatos entre indivíduos de culturas e fenótipos diferenciados.

Em outras palavras, a antropologia chegou a ser transformada em discurso fundamentador da práxis colonial. Vários são os autores que chamam a atenção para o papel de renomados antropólogos na montagem do aparelho administrativo colonial e toda a sua lógica de funcionamento. Isso significa dizer que a entrada em cena da figura do antropólogo no contexto da colonização daria a esta nova ciência um também novo estatuto no âmbito da comunidade científica.

Apesar de todas as rupturas ocorridas naquele primeiro quartel de século, não se pode negar que foi no âmbito das ciências que ocorreram as maiores transformações. Afinal, uma nova forma de ver o mundo, a partir das novas estruturas científicas de Einstein, Bachelard e Popper, suscitaria uma nítida oposição à tradição mecanicista de Newton à medida que lançava os pressupostos da *descontinuidade*²³ como elemento construtor de epistemologias encarnadas em corpus totalizante e onipresente.

O deslocamento da ciência positivista do seu eixo epistêmico ocidental clássico, e o surgimento de uma nova vertente axiológica sustentada por novas lógicas cognitivas conduziram a Europa a um revisionismo estruturante nos vários campos das ciências humanas. Sem contar que o novo mundo não existia apenas a partir das distâncias férreas. O avanço tecnológico da época, o avanço do capital sobre o planeta e o conseqüente desdobramento da ocidentalidade, uma nova era de descoberta colocaria a periferia no trânsito aproximativo.

Colonização, (re)colonização, ocupação, guerras, refugiados, ditaduras, migrações, seriam alguns dos elementos estruturadores das sociabilidades políticas existentes pelo planeta à fora, a partir daquele momento. Questionamentos como: De que forma uma gente

²³A descontinuidade é um dos vetores fundamentais da análise histórica de Michel Foucault. Essa é a linha de análise utilizada no seu trabalho para desconstruir os essencialismos com que a sociedade entende os problemas contemporâneos, para ironizar a pretensa natureza sublime da idéia de origem e para desestabilizar os lugares de verdade (e os poderes neles investidos) que ocupam os saberes camuflados pelo discurso do conhecimento. Foucault acusava a história de apegar-se à idéia de continuidade, sustentada que era pela crença em uma origem essencial que subsiste ao tempo e que orienta os destinos da humanidade. Foucault seguia uma nova tradição de pensamento que se colocava em oposição à noção de progresso, exaltada tanto pelos discursos filosóficos e científicos quanto pelo discurso capitalista, pelo efeito de verdade dado à ilusão de que o estado atual é a referência de evolução para a sociedade. Atualmente, este é um conceito amplamente usado pelos novos teóricos da sociologia reflexiva – Ver **GIDDENS**, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Ed Unesp, 1991, 2ª ed.

tão diferente vive? O que são eles? Gente estranha!? O que comem? Como celebram? Como produzem? São negros/indígenas mais primitivos do que os de cá? São macacos? Darwin está certo? Ou melhor, o que diz o Sr. Darwin?

O fato é que diante de tantos questionamentos, os europeus, mais uma vez, sofrem a vertigem do estranhamento. Por insuportabilidade, ou não, era algo diferente que chegava cada vez mais perto dos territórios metropolitanos através das viagens dos exploradores muitas vezes considerados colecionadores, estudiosos, indivíduos devotados à decodificação do *outro*, seu mundo e suas formas de pensar, agir e sentir.

A redução do espaço-mundo da época trazia à tona um conjunto de materialidades para o centro de um cotidiano estético que já não se mostrava tão hegemônico. As simbologias por outro lado, destituíam as centralidades mentais do centro ocidente que de forma oportuna ressignificavam o não perfeitamente compreendido. Por fim, o que podia ser percebido era a desconstrução de um conjunto de certezas elaborados no âmbito das longas durabilidades Braudelianas.

2 A CIDADE DO ILÊ: UMA REFLEXÃO SOBRE ESPAÇO E IDENTIDADE

Fazer uma discussão sobre os processos que permitiram os endereçamentos históricos, sociais e culturais necessários à construção das identidades sociais na Cidade da Bahia tendo a presença de indivíduos, autores e a Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê como o seu principal coadjuvante na contemporaneidade é a proposta deste capítulo. Nesse sentido, através de um longo diálogo com os elementos da história que se manifestaram nas zonas do tempo-espaço da cidade, tem-se como objetivo um melhor entendimento sobre as dinâmicas que, a partir dos seus interstícios e periferias, permitiram a produção de uma cultura identitária de natureza reflexiva que tem nos sentidos da negritude a principal marca de toda a sua produção.

2.1 A CIDADE DA BAHIA E SEUS ENDEREÇAMENTOS HISTÓRICOS

A Cidade do São Salvador da Bahia de Todos os Santos foi fundada em 1549, de forma espichada se debruça sobre o mar oceano de duas formas. A primeira é aquela que se manifesta na sua imensa orla lateral de fora. Uma grande janela no seu flanco mais oriental que tem, ao longo dos anos, permitido a construção de emblemáticas locuções como: a cidade-mar, a cidade-maré, a cidade-orla, a cidade-porto. Todas estas falas são mais do que meras citações de posicionamento, estes dizeres expressam a relação que se manifesta entre a cidade e o espírito das gentes que formam o seu ethos.

A outra cidade é aquela que se vira totalmente para o seu poente, de forma reconvexa à medida que se abre para as terras de dentro do grande território baiano, O recôncavo. É nesta parte mais intersticial que se manifestou, a síntese dos elementos históricos produzidos pela ação intercambiadora dos agentes históricos e sua dinâmica construtora dos sentidos.

Nesse sentido, entende-se que a cidade se fez a partir de dois pólos de fronteiricidade, aonde o vai e vem de saveiros e barcos de todo calado, em direção ao porto, bem como, por terra, o movimento sincopado dos trens adentrando a estação permitiram o fluxo material e imaterial dos elementos da cultura local.

Na verdade, o processo de construção dos aspectos identitários na Cidade do Salvador,

assim como, dos grandes centros do mundo contemporâneo pós-colonial se manifestou de forma tensa e contraditória, onde os elementos da construção nacional tiveram sua legitimação nos artificialismos da história que foi oficialmente escrita e imposta à totalidade social, o povo brasileiro na sua saga pela construção de uma identidade.

No caso da *Cidade da Bahia* é importante chamar a atenção para o papel do fator circulante material que se manifestava no âmbito do **caminho redondo**²⁴, aqui, entendido como elemento gerador de rupturas nas zonas de entremeios. Esta situação se manifestava a partir de conexões estabelecidas no intenso fluxo de indivíduos, mercadorias e bem como cenários e sentidos que permitiam o movimento e o trânsito de culturas sob a forma de elementos figurados – configurados – lidos e interpretados, e, que por fim, na contemporaneidade, são constantemente (re)configurados, ou seja, reinventados a partir de seus arquétipos.

Por outro lado, na atualidade estes arquétipos se manifestam sob a forma de metáforas que evidenciam o constante movimento das formas de sentir, de pensar, de saber e fazer. São evocações que enunciam a trama da construção cultural local em constantes diálogos com os elementos de dentro e os de fora que chegavam a grande Cidade Fortaleza.

O aspecto mais interessante é que, seja pelo movimento das marés existentes na região da *Baía de Todos os Santos*²⁵, ou, pelos caminhos de dentro, a grande *Cidade do Salvador* formava seus elementos simbólicos à medida que o fluxo permitia de forma capilarizada a síntese de seus elementos de representações culturais através da cinética dos corpos, dos sons, cenários e sentidos sob a forma de uma performance liturgicamente ajustada às três tradições - A indígena, a Européia e a Africana.

Por outro lado, o encontro destas três matrizes permitiu a manifestação de duas possibilidades de comportamento social. O primeiro, aquele que diz respeito ao *vitalismo* resultante dos encontros de culturas e tradições de diferentes origens, é o que tem se

²⁴ Espaço-fluxo, caminho ou rota metaforicamente entendida como circular que permitia o fluxo de gente, mercadoria, informações e os sentidos necessários à construção das várias tramas identitárias da Bahia. Na verdade, pode-se pensar esta trama como a consequência de tudo aquilo que permitiu o fazimento de um pedaço do Brasil. O caminho redondo pode ser uma expressão que do ponto de vista cultural metaforiza a relação sertão-litoral. O espaço onde as noções presentes no ethos local foram construídas e configuradas e reconfiguradas Nas palavras do professor Ubiratan Castro de Araújo.

²⁵ Descoberta por Américo Vespucci, piloto florentino a serviço da Coroa Portuguesa, em 10. de novembro de 1501, dia dedicado a Todos os Santos no calendário cristão – daí, Baía de Todos os Santos. Entretanto, não aparece o nome *Baía* no documento em que o rei de Portugal doa a Capitania a Francisco Pereira Coutinho em 1534, o que só aconteceria a partir da segunda metade do século XVI. Com o tempo (ocorreu a incorporação do —h mudo à sua grafia), a denominação vai ser usada para estender-se a todo o litoral e interior, passando a tomar também, os territórios das antigas Capitânicas de Porto Seguro e Ilhéus. Frei Vicente do Salvador, um dos nossos primeiros historiadores, assim se refere à adoção do nome pela Capitania: —Foma esta capitania o nome de bahia por ter huma tão grande, que por antonomázia e excelência se levanta com o nome commum, e apropriando-o a si se chama Bahia” (Tavares, 2000, p. 35).

manifestado, ao longo desses 458 anos como a síntese motriz do cotidiano das gentes das ruas, do mundo da produção informal, ou seja, das relações que naturalmente se articulam a partir das mais variadas formas de organização da vida não institucionalizada da grande capital, mas detentora das suas próprias lógicas de funcionamento no âmbito de uma determinada estrutura.

Numa outra perspectiva, a História da Formação do Estado-Nação nos chama atenção para os mecanismos reconfiguradores da experiência da cultura que se manifestam para além de uma determinada tradição. Na verdade, este é um importante aspecto balizador para o entendimento dos processos norteadores da moderna tradição social no âmbito de uma estrutura de poder e produção de orientação capitalista.

Neste ponto é importante ressaltar aquilo que ao longo da história das ditas sociedades modernas foi institucionalizado a partir dos seus mitos fundadores. É tudo aquilo que a partir das observações e experiências racionalmente compreendidas, permitiu a sistematização por parte dos artífices da vida social do sentido da pertença nacional. Visto que, a idéia de nação se sustenta a partir daquilo que todos vivenciam a partir das suas tradições ou o que é transformado em tradição, e que, a partir daí, passa a ter um caráter ideológico, portanto sistematizador das relações sociais.

A *tradição*” nesse sentido deve ser nitidamente diferenciada do *costume*”, vigente nas sociedades *tradicionais*”. O objetivo e a característica das *tradições*”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. (HOBSBAWM, 2006, p.10).

É a redundância do ato, é aquilo que vira a tradição, e que deve ser entendido como o mecanismo produtor do *habitus* numa sociedade tradicional, mas que, por outro lado, nas ditas sociedades modernas e organizadas pela instituição do Estado-Nação é o elemento pedagógico, reproduzidor da ideologia, através das mais diversas formas de representação da cultura que *arquetipifica* o ser *nacional*.

Nesse sentido, pensar identidade no espaço da cidade do Salvador é exercitar em escala menor as possibilidades de entendimento acerca do processo de formação da sociedade brasileira. É importante lembrar que a Cidade da Bahia foi, durante alguns séculos, a capital administrativa, religiosa e intelectual do sistema colonial português atlântico. Uma situação que permitiu de alguma forma à cidade a centralidade simbólica necessária ao processo de construção da identidade nacional, que teve principalmente na tradição cristã os seus

principais elementos constituintes da cultura.

Esta centralidade, por outro lado deve ser posta em discussão uma vez que se manifestava de forma a aparelhar não só ideologia da colonização como o processo civilizador que nortearia a formação do Estado Nacional em 1822, bem como do seu sistema social. Afinal, desde o início, a reprodução lusitana no mundo atlântico permitiu a transplantação para o Brasil não só de um conjunto de materialidades, mas, principalmente, a criação de um olhar exotizado e exotizante em relação à realidade social como um todo. Deste modo, Fernando de Azevedo nos diz:

O que existe não é fusão, mas justaposição entre os dois elementos, o meio e os religiosos, no que diz respeito ao campo intelectual. Daí os traços da cultura que elaboram, o seu teor desinteressado, a sua desvinculação com a realidade, a sua alienação quanto ao meio, - transitando, finalmente, para uma sorte de erudição livresca, vazia, meramente ornamental, que satisfazia a vaidade do indivíduo, mas que em nada concorria para a comunidade (AZEVEDO, 1943, p. 311)

Numa perspectiva local, é importante chamar atenção sobre o posicionamento das elites da Cidade da Bahia quanto ao problema da constituição dos estatutos da cidadania visto que, tanto no meio rural, como no espaço da grande cidade à forte presença africana foi um fator preponderante na produção e reprodução da lógica senhorial, através da constituição de um eficiente aparelhamento institucional pedagógico que colocava o africano e seus descendentes nas zonas de fronteiricidade social

Por outro lado, o entendimento desta lógica nos remete a uma *”discussão antropológica”* no que concerne ao entendimento da dinâmica existente nos contatos entre os grupos humanos nos processos plasmados pela lógica capitalista da colonização que teve na desigualdade gerada pelo domínio senhorial a produção dos sentidos da diferenciação social numa perspectiva racialista.

Trata-se aqui da tentativa de entendimento acerca dos elementos que legitimaram as percepções e sentidos da cultura identitária da Cidade da Bahia, num contexto marcado pela diferenciação e pelo conseqüente estranhamento. A operação a qual é aqui proposta nos remete aos discursos produzidos no quadro da dinâmica capitalista do século XIX que requalificaram noções como **cultura e civilização**. Dois conceitos por demais imbricados entre si, portanto, polissêmicos, mas que, nortearam a produção ideológica presente nos jogos de alteridade que, de alguma forma, permitiram a difusa construção do espírito da nacionalidade do mundo ocidental sob a influência da tradição européia.

Entendemos que seria extremamente exaustiva a tarefa de busca de um conceito uniformizante para a idéia de cultura, no entanto é pertinente entender a relevância das suas formas de significação nos vários contextos da vida humana no ocidente e em particular no processo de tessitura da trama identitária da Cidade do Salvador, entretanto, nosso interesse, aqui, é bem menor. Estará restrito à busca de uma noção de *cultura* que possa orientar-nos pelos caminhos que este trabalho se propõe a trilhar. Entender a pedagogia que orientou a construção de um ethos a partir de um conceito tão universal, mas relevante na construção das singularidades da produção identitária local.

É mais que evidente a grande quantidade de áreas do conhecimento que manifestam a tentativa de produzir uma conceituação de *cultura*. Portanto, ao expressar uma multiplicidade de fenômenos humanos e referir-se a um conjunto bastante diversificado de interesses, a noção de *cultura* acabou por ganhar relevância nas reflexões produzidas nas várias áreas do conhecimento. Alias o professor Muniz Sodré nos diz que quando o termo *cultura* está em jogo, “a multiplicidade das definições acompanha a diversidade dos interesses institucionais ou disciplinares” Sodré, (1988a, p. 43).

Deste modo, não é à toa que o termo inicialmente tido como área de domínio da Sociologia e da Antropologia ganhou espaço em áreas como História, Comunicação, Literatura e, na atualidade, faz-se presente nos estudos de Economia. A consequência disto é a profusão de significados os mais variados dados ao termo.

A “*Discussão antropológica*” que foi anteriormente citada realiza-se sob a égide da *teoria evolucionista* de Darwin, “que propõe a unidade biológica da espécie humana sob as capas das diferenças de costumes ou modos de vida” Sodré (1988a, p. 32). Uma teoria que, a partir de meados do século XIX, influenciou de forma impactante o pensamento científico de todas as áreas, não deixando de fora, as novas ciências, como é o caso das chamadas ciências sociais. Deste modo, a antropologia, surgiu como ciência em meio à efervescência promovida pela revolução darwiniana. Ou melhor, a Antropologia nasce completamente dominada pelo reducionismo da perspectiva de um “*evolucionismo unilinear*” Laraia, (1994).

Esta teoria tão disseminada pela excentricidade e vaidade dos cientistas europeus da época teve muita penetração na sociedade, ao atuar como uma espécie de substrato ideológico numa época em que a idéia de dominação se imporia ao planeta nas relações entre países, sociedades e nações em todos os níveis. Assim, Não é outro o aspecto determinante do pensamento de Tylor no que diz respeito à definição de *cultura*. Nesse sentido, um prova muito significativo desta associação para o que é entendido como *evolucionismo social*.

Cultura é um fenômeno natural, dotado de causas e regularidades, cujo estudo permitiria a identificação das leis responsáveis pela sua evolução. A tarefa da nova ciência, a antropologia, deveria ser, portanto, estabelecer, de alguma forma, uma escala que permitisse a classificação dos povos de acordo com o seu grau de civilização. No topo da escala, as nações européias, expressão máxima do ideal de civilização. No extremo oposto, na base da escala, sob o manto da barbárie, os povos e tribos selvagens. (Tylor apud Laraia 1994)

Essas e outras percepções chegavam em boa hora para os dignitários da Tradição Judaico Cristã de natureza mais moderada, eram aqueles que não queriam ficar de fora daquela atmosfera de modernidade iniciada nos fins do longo século XVIII mas que ganhou vitalismo e celeridade com o desenvolvimento do universo motriz do século XIX, ao desenvolver uma sociedade que buscava, no âmbito do espaço público, uma saída para o ocaso do estranhamento causado pelos novos avanços do capitalismo em terras longínquas a partir do século XIX.

A recém inaugurada tradição científica que surgiu entre os séculos XVII e XIX reposicionava o homem europeu, dava a ele uma discutível centralidade, visto que as terras que outrora foram conquistadas pela dinâmica do capitalismo mercantilista do século XVI já davam significativos sinais de uma civilidade mestiça, é verdade. Mas que, no entanto, se manifestava de forma nova, capaz de processar e resignificar os elementos das várias tradições que experimentaram o trânsito da construção cultural nas terras da América, África e Ásia.

Deveria ser uma sensação muito estranha perceber e sentir o estranhamento do outro. Afinal, as áreas colonizadas já se mostravam construtoras da sua própria nacionalidade. Um novo dilema se apresentava. Pois, a partir de agora, *o europeu passa a ser o avesso de uma outra realidade identitária*, o europeu é o outro. Tal situação pode ser metaforicamente entendida através da noção da existência de um circuito *cultural* de natureza identitária, que a partir de agora, passaria a nortear as relações não só entre sociedades, mas principalmente no que diz respeito às relações sociais no âmbito das sociedades ex-colonizadas no processo de construção de suas identidades sociais.

Este fato deve ser entendido a partir do quadro das dicotomias existentes no processo de formação do estado nacional. Pois, entende-se que as dinâmicas emancipatórias do estado-nação nem sempre evidenciou a capacidade de incorporar a totalidade social no processamento das referências culturais amalgamadoras dos textos da nacionalidade.

Muito pelo contrario, as elites que se formaram nas antigas áreas coloniais se transformaram em elementos reconfiguradores da velha ordem da tradição judaico-cristã que

por hora teria que se ajustar aos elementos da nova modernidade que se fazia traduzir pelas novas noções: capitalismo, cultura, civilização, ciência e positivismo. Na verdade o que ocorreu foi um grande processo disseminador de um único ideal de civilização que se manifestou para além da capacidade volitiva dos povos no que diz respeito a sua organização enquanto povo, enquanto nação.

Muito são os autores que, numa perspectiva, ou outra, abordam o problema da *invenção da tradição*²⁶ como elemento histórico de produção da nacionalidade a partir de um mito fundador. Na verdade, esta forma de percepção da vida social nos aponta para os processos de reificação da cultura como mecanismo central na produção dos sentidos da nação através dos construtos da identidade e conseqüentemente da pertença. Assim, autores como Benedict Anderson (1989) ao comparar situações históricas nos chama a atenção para a importância da elaboração e permanência de um texto fundador. Na verdade, somos conduzidos à percepção daquilo que se deve ou não esquecer. Assim,

...a nação se configura então como um sistema coerente e articulado de relatos cuidadosamente guardados, sem que estes relatos sejam estorvados por lembranças inconvenientes ou embaraçosas, o que comprometeria a eficácia do texto. (MOURA, 2001, p.82)

Já citado no capítulo anterior, Homi K. Bhabha (1998, p.206), indiano radicado nos Estados Unidos nos chama atenção para os aspectos *pedagógicos e performáticos*²⁷ da

²⁶Nesta obra Eric Hobsbawm e Terence Ranger abordam de forma inovadora o problema da tradição no espaço do território nação. Nesta coletânea os autores coordenam um conjunto de obras em que abordam o estudo das tradições como um caminho para esclarecer as relações humanas com o passado e, conseqüentemente, a história da história e do ofício de historiador. Para Hobsbawm todos os historiadores –contribuem, conscientemente ou não, para a criação, demolição e reestruturação de imagens do passado que pertencem não só ao mundo da investigação especializada, mas também à esfera pública onde o homem atua como ser político”. Hobsbawm nos remete a tese de que os historiadores deveriam estar atentos a esta dimensão de suas atividades. O que permite entender a Historiografia como um campo específico da pesquisa histórica, sob a exigência da necessária constituição de uma epistemologia crítica da história – um aspecto que ainda encontra intensas resistências nos ambientes acadêmicos fundamentados num empirismo rudimentar e em antiquadas crenças positivistas.

²⁷ Tendo como pressuposto teórico a literatura produzida por nativos e colonizadores, Bhabha propõe a narração da nação a partir de discursos que considera híbridos e ambivalentes. Ao apresentar diferentes tradições de escrita, Bhabha aborda seu estudo na –eissão” da narrativa histórica, aquela que representa o povo, enquanto presença histórica *a priori*, processualmente enunciada, e a narrativa do tempo não-linear que produz uma dialética entre diversos momentos históricos da cultura sempre no instante presente. A partir dessa proposta de análise, Bhabha apresenta dois conceitos: *pedagógico* e *performático*. A demanda empregada na reunião da nação como uma uniformidade, tecendo tramas e costurando tecidos históricos tradicionais *com o objetivo de* expressar a acumulação do discurso positivo progressista de um tem como resultado o historicismo, no conceito de *pedagógico*, que por outro lado, –funda sua hegemonia narrativa em uma tradição do povo [...] encapsulado numa sucessão de momentos históricos que representa uma eternidade produzida por autogeração” (Ibid., p. 209). Por outro lado, este último toma o anonimato do coletivo em função do todo, tomando o geral como elemento representativo de um território. Em oposição às fronteiras do espaço que passam a funcionar como agentes legitimadores da tradição de um tempo particular ou interior. Ver BHABA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte, Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

identidade nacional, ou seja, para este pensador a identidade é.

...uma construção cuja validade depende de sua reiteração com efeito persuasivo. O autor sinaliza continuamente a fluidez e a historicidade do *estado-nação* como construto, o que abre espaço para pensar a mesma fluidez e historicidade no caso da constituição das regiões - aliás sempre referidas e justificadas como região de um *estado-nação*. (Ibidem MOURA, 2001).

Com a mesma grandeza intelectual nos chama atenção o posicionamento de Pierre Bourdieu quando nos induz a uma perspectiva mais politizada acerca do processo de regionalização do estado-nação. Para este pensador, alguns indivíduos manifestam prerrogativas de poder ao definir a natureza e constituição do espaço geográfico. Para tal, juntam-se a estas prerrogativas o conhecimento das características naturais e culturais que, por sua vez, devem se ajustar a uma determinada historicidade.

Neste sentido,

Bourdieu sublinha a luta entre geógrafos e economistas no sentido de hegemonizar o delineamento da regionalidade, o que equivale a uma mirada *centrípeta e centrífuga* respectivamente. Em termos literais, trata-se da luta pelo poder da divisão. Os critérios de definição do regional se situam, enfim, no âmbito das representações. (MOURA 2001).

Pensar o caso brasileiro neste contexto de tamanhas transformações capitaneadas pelos direcionamentos da ciência e pelos avanços de mercado, seria uma tarefa muito fácil se não fosse necessário levarmos em consideração as especificidades presentes em nossa formação social. Posto que, a área que um dia seria untada pela *idéia de Brasil* e da existência de uma *brasilidade* toma um território muito vasto, um verdadeiro continente aberto, com fronteiras interiores e exteriores margeadas pelos mais variados tipos de manifestações culturais produzidas no âmbito da latinidade.

A organicidade de um texto que permitisse a construção de uma nacionalidade num contexto geocultural tão complexo e diverso por natureza, mas que permitiu, a partir dos vários olhares, uma construção intelectual que se caracterizava pela produção de um monólogo de natureza identitário. Visto que, os textos que referenciaram a construção da dita *brasilidade* foram produzidos a partir da idéia da existência de um posicionamento uníssono por parte de toda a sociedade.

Em raízes do Brasil, buscando caracterizar o tipo social brasileiro, Buarque (1979) postula que este seria o homem cordial, tomando por pressuposto

teórico a descontinuidade entre a família e o estado. Define assim, que a família patriarcal exerceu historicamente uma grande importância na estrutura social do povo brasileiro. Fenômeno que não desapareceu com o desenvolvimento das relações capitalistas modernas, antes persistiu em formas híbridas de relações com o estado. Por conseguinte, essa peculiaridade cultural que demonstra o caráter cordial de nossas relações é o legado de uma herança do modo de vida ibérico. (SOUSA JR. 2008, p.20)

Foram comunicações que durante muito tempo através de uma literatura muito vasta canonizou a idéia de uma formação aquiescente e de certa forma silencioso, sem as naturais divergências e conflitos que naturalmente estão presentes nos momentos de aguda tensão: guerras, revoltas, revoluções, comunas. Eventos que, de uma forma, ou, de outra, repositionam os sujeitos e seus papéis numa determinada formação social.

Desde o início do *breve século XX* autores nativos como o esquecido Manuel Bomfim (1993), uma espécie de bastião solitário do pensamento identitário trazia no seu discurso a fé na natureza mestiça da população brasileira. Um aspecto que seria retomado a partir da década de trinta pelo nascente pensamento social brasileiro aqui representado por Gilberto Freyre (1992). Autor que fazia, com grande eloquência, em sua obra clássica *Casa Grande e Senzala*, um prosaico elogio ao êxito das estratégias de convivência entre senhores e escravos.

Por outro lado, Sérgio Buarque de Hollanda (1995) vê a brasilidade como um problema político à medida que problematiza a familiaridade das nossas rações sociais. Hollanda via a construção nacional como um grande desafio, pois esta deveria se manifestar para além das reminiscências da colonização. Nesta mesma onda, porém numa perspectiva mais material da história. Caio Prado Jr. (1996) de forma mais contundente critica as estruturas da nossa formação econômica, este autor criticou a sobrevivência dos principais elementos do escravismo colonial no Brasil em plena contemporaneidade.

Para atender aos requisitos propostos para elaboração deste trabalho retomamos a obra de Gilberto Freyre que é, sem sombra de dúvida, a que mais chama atenção dos estudiosos de nossa formação pelo fato de se manifestar de forma aguda, nunca tangente acerca da presença das três matrizes em nosso território. Nos últimos trinta anos, este autor, de forma exaustiva, vem sendo estudado nos vários campos das Ciências Sociais do Brasil e do mundo. Posto que, manifesta-se como detentor de um discurso basilar no que diz respeito a produção de um dos mitos da nossa formação.

Amada por uns, criticada e até mesmo odiada por setores mais essencialistas da militância étnico-racial no Brasil, a obra de Gilberto Freyre é a nítida evidência de um pensar mitificante e por isso mesmo, arrefecedor acerca de um processo que sempre se mostrou

extremamente tenso apesar de todo silenciamento imposto a aqueles que estiveram à margem das estruturas de poder. Afinal, a chegada do branco, o encontro com o índio, e, a violência da conquista não foram, pelo menos da maneira como aconteceu, exemplos de civilidade.

Num outro momento, a chegada do africano, e a posterior inserção deste no circuito produtivo mercantilista à luz do escravismo colonial também não pode ser entendido como evidência da *“tradicional civilidade judaico-cristã”*, no novo mundo. Os dois momentos exaustivamente estudados pela historiografia apenas colocam em cena o aspecto mascarador e ideologicamente fundante, e, por que não dizer simbólico-estruturante na perspectiva *straussiana* à medida que a obra de Freyre nos propõe uma visão mitificada acerca das relações raciais no Brasil.

Na contramão do que foi enunciado por Gilberto Freyre através de sua visão mitificante acerca das relações raciais no Brasil, notabilizam-se autores da segunda geração do pensamento social brasileiro. Dentre estes podem ser citados Florestan Fernandes e Thales de Azevedo que se opõem drasticamente ao que foi denominado anos mais tarde por Roger Bastide como *mito da democracia racial*.

Dentro desta nova perspectiva, a idéia hegemônica de democracia será concebida como um mito (entendido este como falsa representação da realidade) construído pelas elites dominantes, que tendia a reforçar a dominação. (SOUSA JR. 2006, p.15)²⁸

Mais recentemente, grande parte da intelectualidade local tem colocado, através de uma intensa produção intelectual, o Brasil no cenário marcado pelo advento da redemocratização política. No entanto, estes autores chamam atenção para os problemas oriundos das crônicas desigualdades sociais numa época se caracteriza pela constituição de uma trama sócio-econômica de natureza global. Este é o caso de Otavianni que teorizou de forma muito intensa os aspectos da identidade numa sociedade caracterizada por relações mais abertas e norteadas pelo consumo mundial.

Ao lado desta tendência, Ortiz (1999) nos chama a atenção para o problema da identidade nacional ao propor a relevância da desontologização dos discursos acerca do fenômeno da identidade social. Para Ortiz, a questão da identidade nacional passa pela necessidade de uma forte desessencialização de um fenômeno que se mostra em constante movimento nos processo de intercambilização das coisas e dos símbolos. Para Ortiz a

²⁸JUNIOR, Walter Altino de Sousa. *O Ilê Aiyê e a relação com o Estado: Interfaces e ambigüidades entre poder e cultura na Bahia*. Salvador. Editora Fast Design. 2007

identidade nacional é um construto histórico também manipulado nos momentos de ajustamento da ordem social.

Se, por um lado, a obra de Gilberto Freyre é citada como uma das senhas de acesso ao entendimento do processo de formação de nossa nacionalidade. Por outro, a obra também é colocada no centro de várias discussões sobre identidade nacional. Tal aspecto corrobora a eficácia deste texto na conjuntura do seu surgimento. Na verdade, a obra de Gilberto Freyre se lançou como o suporte teórico que durante muito tempo norteou os estudos sobre a nossa formação. Todavia, a situação descrita no nosso processo de formação só vem a corroborar os autores que foram anteriormente apresentados e que dialogam sobre a *idéia da invenção* nos textos da nacionalidade.

Nesse sentido, autores como Benedict Anderson (1989), Homi K. Bhabha (2001) e Pierre Bourdieu (1999, 2002) constituem-se como ótimas referências exógenas para o entendimento teórico do processo da formação local, pois os processos construtores da nacionalidade se repetem no que diz respeito a legitimação dos seus aspectos fundantes. Por sorte, no âmbito da sócio-antropologia nativa, pensadores de todas as gerações se colocaram como referências extremamente proficuas para o entendimento das tramas que ocasionaram o advento da *brasilidade*. Uma *brasilidade* que ao contrário dos grandes percalços da história foi escrita na perspectiva da continuidade histórica.

Nesse sentido, guerras, revoluções, revoltas e comunas não se constituem como adventos legitimadores do nosso processo de formação, salvo quando manipulados na perspectiva da validação épica dos fatos e dos grandes heróis nacionais. Tal perspectiva de análise nos remete a existência de um discurso artificializador, produzido sempre em momentos de necessária organização e manutenção da ordem da social.

É nesse contexto que devemos pensar a questão local onde a *idéia de bahia* se confunde com as noções de *baianidade*, de *negritude* e também de *civilização*. Uma trama que, se por um lado, se manifesta através da produção das formas de pensar, agir e sentir do povo, de outro teve no último quartel do século XX um conjunto de motivações para o seu instituto, ao se mostrar de forma artificializada, não só através das obras de ficção de todos os estilos, do barroco ao romântico, das novas estéticas da contemporaneidade, mas principalmente por parte dos engendramentos entre cultura e economia.

Por fim, é importante chamar atenção para o caso baiano. Visto que, trata-se de um dos mais interessantes exemplos de formação social. Pois, embora tenha sido uma sociedade também ideologicamente ajustada à lógica da colonização portuguesa, a Bahia se notabilizou por ter produzido uma trama identitária que, queiramos ou não, em muito se confunde com o

processo da formação nacional. Nesse sentido, falar sobre a formação sócio-identitária baiana sob muitos aspectos é produzir redundâncias. Por outro lado, é importante salientar que a Bahia foi capaz de produzir ao longo dos seus 508 anos de existência as suas próprias singularidades.

Um conjunto de aspectos que em muito a distancia das idéias vazadas sobre os estereótipos do nordestino cuja sintaxe da vida expressa os sofrimentos causados pelo flagelo da fome, miséria e da opressão. Do nordestino que, numa perspectiva etnolinguística sempre fora representado pela indolência do *“Fabaréu”* de sotaque dentalizado, cismado e arredondado em *“FÊS”* e *“DÊS”*. Na verdade, a Bahia é um grande pedaço do Nordeste Brasileiro. Afinal, a *“boa terra”* do paralelo 20 foi capaz de produzir, na pobreza e na desolação da seca, o Arraial de Canudos de Antônio Conselheiro, além de viver o épico do *Cangaço* de Virgulino Ferreira, O Lampião e seu bando de *“justiceiros”*.

Por outro lado, na rota do litoral, na área do Recôncavo, uma barriga reconvexa que se abre para os mundos de dentro e de fora, uma outra Bahia que se manifesta enquanto síntese de todos os encontros, de todos os sentidos, de todas as tradições. A razão clara de uma trama marcada por um jogo de estratégias, às vezes silenciosas, na contrição dos rituais do sagrado. Às vezes barulhenta e caótica, mas capaz de sintetizar nos vários territórios: da rua, do terreiro, da feira, da festa, do shopping, e, mais recentemente da periferia ao centro, uma lógica que se manifesta como complementar ao convencional. Um conjunto de características que faz da Cidade da Bahia um espaço pleno na sua universalidade, todavia rica nas suas singularidades locais.

2. 2. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE SOCIAL AFRO-BAIANA EM SALVADOR

Tanto para o antropólogo, como para o historiador é árdua a tarefa de construção de uma descrição que aborde o processo ou processos ligados às fenomenologias identitárias que se manifestaram na contemporaneidade baiana. Nesse sentido, ao evidenciar o seu entendimento sobre os processos que deram origem a natureza de nossa formação social o antropólogo Thales de Azevedo foi muito cuidadoso ao chamar atenção para a existência de um território marcado por amplas possibilidades sócio-culturais. Visto que, este território se divide em seis Bahias, cada uma diametral e oposta entre si no que diz respeito aos seus aspectos históricos.

É nesse largo tabuleiro de harmonias e desencontros, de vitórias e desencantos, de passado e presente, de atraso e modernidade, de pobreza e prosperidade, de raças, de crenças, de condições sociais contrastantes... (AZEVEDO, 1974, p. 18).

Por outro lado, diante da proposição inicialmente apresentada ao problema em curso faremos o que poderia ser chamado de um corte geo-antropológico não com o intuito de reduzir as ricas e importantes contribuições dadas por Azevedo, mas pela necessidade de atingir a objetividade exigida por este trabalho, situaremos o espaço da Cidade de Salvador no âmbito das questões ligadas à construção da identidade afrobaiana.

Nesse sentido, como pensar uma terra que tem sido colocada no centro das discussões sobre identidade sempre na perspectiva de uma universalidade que tem como manifesto contrário um conjunto de singularidade(s). É nesse ponto que evocamos mais uma vez a percepção canônica do professor Thales de Azevedo que, ao perceber o emaranhado cultural baiano, utilizou o termo *tabuleiro* como uma metáfora possível, cujo objetivo seria entender a diversidade que produziu os sentidos da Bahia. Sentidos que à rigor se manifestam como uma sinfonia tocada à quatro mãos.

A metalinguagem atribuída ao discurso do Antropólogo baiano nos evidencia duas possibilidades de entendimento acerca do nosso processo de formação social, a primeira diz respeito ao papel atribuído à geografia de nosso território e sua influencia sobre as formas de organização material da cultura enquanto economia e produção. Na segunda, o professor Thales nos propõe um longo diálogo sobre as várias formas de tradução dessa geomorfologia, a medida que coloca o advento da cultura e sua lógica de enunciação como elemento de configuração e reconfiguração dos sentidos.

Desta forma, natureza e humanidades, são aqui colocados como elementos produtores ou pelo menos engendrades da lógica de ocupação dos diferentes espaços deste território numa historicidade de mais de cinco séculos. Seguindo esta linha de raciocínio chegaremos a um novo consenso, ou, pelo menos, a um grande questionamento acerca do nosso processo de formação, que seria: como pensar a idéia de uma identidade afrobaiana de forma hegemônica num território tão compartimentado e diverso?

Seria o caso de estarmos, ainda hoje, após dois mil anos de história, cometendo os equívocos provenientes das visões esquematizantes da história e da cultura, com o objetivo de produzir uma determinada idéia. O que nos faz refletir sobre a situação local a invenção de uma *Mama África* na Bahia, tendo em certas referências da mitologia, da religião e ou dos cultos das várias matrizes africanas os arquétipos necessários as representações de natureza

identitária.

Para entender parte deste emaranhado cultural partiremos para um outro território ou campo do saber local quando nos remetemos ao Historiador Professor Cid Teixeira, proeminente estudioso das coisas baianas, quando afirma que essa diversidade de *Bahias* é,

diferentemente do acontecido nos outros estados da federação, a história reservou à Bahia um processo de formação que nada teve de unitário. Muito ao contrário, o que tivemos na Bahia foi um processo civilizatório diferente para cada região do estado e, o que é sumamente importante, —entre esses processos civilizatórios pouquíssimas são as trilhações—. Ou seja, são várias as *Bahias*, como são várias as *culturas baianas*, culturas —que não se encontram, não se casam, são coisas heterogêneas entre si” (Teixeira, 1996, p. 11).

Por outro lado, numa perspectiva geo-demográfica, em 1959, o historiador baiano, Luiz Henrique Dias Tavares nos chamava a atenção para a imprecisão dos dados acerca da chegada dos primeiros africanos à recém fundada Cidade da Bahia, em 1549. Desde àquela época, distante do âmbito local, tal percepção orientava estudiosos como Celso Furtado (1959), Florestan Fernandes (1974), Caio Prado Junior (1942) e outros sobre três possibilidades epistêmicas no campo da formação sócio-econômica nacional: O primeiro nos chama atenção para o processo de (des)humanização do ser africano enquanto indivíduo histórico; O segundo nos remete ao papel do africano reificado e inserido na dinâmica da economia material da época; E, por fim, um o terceiro eixo teórico que nos chama atenção para o papel do africano já escravizado na estrutura geradora da riqueza dos grupos hegemônicos.

Mais recentemente, outro historiador baiano, o Professor João José dos Reis nos informa que 15,8% de toda a população baiana na década de 1830 era constituída de africanos oriundos do Sudão Central. Observando os registros de libertos analisados, Reis entre 1819 e 1836, incluindo registros de escravos urbanos de 1820 e 1835, de 1.341 registros, num total de 2.431 indivíduos de origem étnica identificada, 385 eram originários do Sudão Central, entre eles 252 eram Haussás (10,3%), 88 Nupes (3,6%) e 45 Bornos (1,8%). Por outro lado, 28,6% eram nagôs, escravos e libertos, o que representavam 699 pessoas da amostragem.

João José Reis nos informa que, no ano de 1835, em termos gerais, a população da capital da Província da Bahia, contava com aproximadamente 65.500 habitantes, dos quais 34% (cerca de 22.270) desse total nasceram na África. Desses 22.270 africanos, 70% eram escravos. Incluindo outras categorias étnicas (crioulos, cabras e pardos), que perfaziam 38% da população soteropolitana total, ou seja, 47.160 (72%), africanos e mestiços, 42% deles

eram escravos, dos quais 63% nasceram na África. Já no Recôncavo Baiano, nesse período, a população africana escrava apresentava percentuais menores se comparado com Salvador, que oscilavam entre 49 e 58%, segundo Reis,

A partir de um estudo comparativo sobre a formação de dois importantes terreiros *Jeje Mahi* fundados na segunda metade do século XIX respectivamente em Salvador e Cachoeira, no Recôncavo baiano, Pares (2006) apresenta dados que permitem identificar alguns aspectos referentes à origem étnica dos africanos que vieram da Costa da Mina para o para o Recôncavo baiano ao longo do século XVIII, bem como da primeira metade do século seguinte.

Logo nos capítulos iniciais, Parés esforça-se em identificar os povos da África Ocidental que foram escravizados na Bahia: São Jêjes (ou indivíduos falantes do grupo gbe), nos quais estão incluídos os Mahis. Aqui, é importante chamar atenção para a importância deste grupo no processo de formação de uma identidade étnica nas áreas do Recôncavo e Salvador.

Conforme Parés observou, durante a segunda metade do século XVIII mais da metade da população escrava do Recôncavo era crioula (filhos de africanos) e mestiça (pardos e cabras), principalmente na área de produção fumageira de Cachoeira. A partir do final do século XVIII até primeira metade do século XIX, no entanto, Jêjes e Angolas seriam os grupos africanos que disputariam em termos numéricos populacionais, apesar das variações ocorridas em função dos deslocamentos momentâneos das áreas de tráfico, desta forma diminuindo o percentual de crioulo nessa região.

A partir de 1820, Jêjes e Angolas, seriam respectivamente superados pelos Nagôs. Baseado nos dados apresentados por Pares sobre a composição étnico-racial da população escrava da área fumageira no período de 1698-1820, observa-se que os Jejes no período de 1801-1820 representavam 29,5% dos 2.238 escravos africanos da amostragem; os nagôs representavam 19,8%, enquanto que os Angolas, que no período de 1780-1800 representavam 29,8% contra 20,5% dos Jêjes, no período de 1801-1820 constituíam 19,3% da população escrava da zona fumageira de Cachoeira (Pares, 2006, p.65).

No cômputo geral dos números em referência, os africanos da África central, nas duas primeiras décadas do século XIX, constituíam apenas 8%, enquanto os africanos da África ocidental representavam 27,9% da população escrava nesse período. Já em 1835, Reis diz que 29 a 28% da população escrava soteropolitana era formada por nagô. Por outro lado, entre 1840 e 1860 os nagôs, segundo Parés, constituíam mais da metade da população escrava africana.

Deste modo, tanto a inicial imprecisão evocada por Tavares como a leitura quantitativa de Reis nos chama atenção para o complexo qualitativo existente nas entrelinhas do processo de formação econômica da província da Bahia. A presença africana na colônia mais do que lastreou as bases de um sistema de exploração. A chegada do africano permitiu a construção de uma teia de relações. Um sistema caracterizado pelo imbrincamento de aspectos humanos como: economia, política e novas sociabilidades, cultura e religião a partir do século XVI.

Nesse sentido a Bahia enquanto idéia é um processo que, ao longo desses 458 anos, experimentou o transito de uma imensa quantidade de indivíduos que dirigiu-se para a Grande Cidade da Bahia, na sua maioria eram os artífices construtores de uma trama matizada por cores, sons e formas que permitiram o desenvolvimento de uma dinâmica cultural caracterizada por uma intensa troca de elementos e valores necessários à formação do povo da cidade, seu ethos, seus mitos, e suas crenças. É o conjunto de materializações e imaterializações necessárias ao processo de construção da lógica de funcionamento da sociedade local em todos os seus níveis.

É evidente que o processo de formação de qualquer aspecto da identidade social em Salvador nos remete a uma constelação de falas produzidas por pensadores clássicos e contemporâneos, tanto no campo da ficção como das produções científicas. Assim, entende-se que de Gregório de Matos, passando por Jorge Amado à Antropologia de Thales de Azevedo, a Bahia e sua cidade se colocam como uma espécie de área de influência em relação a outros universos culturais. Visto que, o vazamento tanto por terra como por mar permitiram o tecimento das trilhas de acessos às cambialidades necessárias à construção do ethos local.

Por fim, entendemos que neste processo, a estrada e a estação, o oceano e o porto foram mais que espaços cujas funcionalidades eram primordialmente definidas por seus usuários. Na verdade, ao contrário daquilo que Auger (2000) enuncia na sua antropologia da *–super-modernidade*”, estes espaços faziam o entremeio, ou seja, reconfiguravam os elementos da História e da Cultura através do movimento e das vertigens proporcionadas aos sentidos tanto dos viajantes, como daqueles que ficavam – os nativos.

Na Bahia, aqueles espaços constituíam-se enquanto zonas de fluxo. Tais territórios são na perspectiva de Silva (2003, p.90)²⁹ na sua Sociologia da Técnica, os *cenários fluxos* das

²⁹ Os Cenários-fluxos podem ser entendidos como interfaces que devem ser apreendidos como o entrecruzamento, justaposição e entrelaçamento de imagens, sons, práticas, discursos, performances, etc. em sua plasticidade, intensidade e volatilidade. Neste sentido, não se trata de *–coisas*” nem devem ser tomadas como tal. Poderíamos dizer que trata de planos que realizam, enquanto utopia, um lugar possível – neste caso, constitui-se a partir da tessitura do referido conjunto de elementos que participam destes Cenários-fluxos; daí a idéia de arranjos.

sociedades caracterizadas pelas intensas trocas, são as *portas seriais* de entrada e saída dos matizes da imagem, dos sentidos som, das novas formas da linguagem, dos sentidos silenciados, e, por fim, dos pensares que carregam a lógica do ser nacional que, por sua vez, encontra-se em constante formação.

Por outro lado, é importante salientar o papel daqueles que a partir desses territórios, a cada minuto de sua vida, de forma empírica e silenciosa, lógica e enunciante, na contemporaneidade reproduzem o que é plasmado pela memória. São aqueles que nos dão, de forma muito intensa, nos vários espaços da cidade, as múltiplas maneiras de entendimento da malha tradutora dos sentidos da identidade, nos seus jogos de sugestão da pertença. São aqueles indivíduos que também nos espaços públicos manifestam-se a partir de representações textualizadas e performatizadas. Pois, estes são os importantes elementos da forja étnica, na medida em que se apresentam como importantes atores da cena identitária, produzindo e reproduzindo o que é plasmado pela memória.

A partir de tudo que foi colocado até agora, nos permitimos, ainda que, com um certo grau de cautela, fazer um remetimento ao processo que permitiu a construção de um processo identificatório que tem na sua tecitura a forte influência dos elementos culturais africanos na Bahia. Posto que, como já percebemos, por força da colonização, a demografia da cidade se caracteriza pela forte presença de afrodescendentes. Um aspecto que garante à metrópole baiana a alcunha de cidade mais africana, dentre as capitais do novo mundo.

Embora, desterrados pela lógica da colonização para serem utilizados como mão-de-obra nos canaviais, e, nas grandes cidades como fonte de ganho, ao longo de três séculos e meio os africanos e mais tarde seu descendentes tiveram um papel muito importante na produção da trama identitária da Cidade do Salvador, tanto no que diz respeito à produção material da cultura, como principalmente na elaboração dos sentidos da pertença. Visto que, o africano como idéia de referencia é uma forma por demais genérica para perceber um problema rico em detalhes se analisarmos a grande diversidade étnica de escravos que vieram para o Brasil-Colônia.

Assim, ao pensarmos a afroidentidade como fenômeno gerador da pertença deve-se levar em consideração o conjunto de eventos que ocorreram no seio de uma sociedade rígida nas suas formas de organização. Mas, que no seu processo de formação permitiu, por força da lenta agonia material sofrida pelas elites, a institucionalização do que se pode chamar de brechas necessárias ao desenvolvimento de uma cultura de natureza referencializante. Um conjunto de representações que permitiria a identificação não só a partir de um modelo estético, mas principalmente de uma moralidade tão forte que foi capaz de manifesta-se na

aquilo identifica a natureza de um povo, o seu ethos.

Logicamente, que a resultante de tudo que ocorreu na Bahia, ou melhor, no espaço público da Cidade da Bahia é consequência de um constante diálogo entre atores de naturezas diferenciadas. Um diálogo tenso, em nada cordial, em nada democrático Mas que também da nova ordenação ideológica da época, ganha centralidade, ou seja, passa a repercutir com muita evidência no cenário não só da luta mais principalmente no cenário do negócio, visto que a nova tradição baiana passa a reificar os elementos da cultura com objetivos políticos e econômicos. Algo que graças as intertextualidades possíveis garantiu ao texto identitário a produtividade estética necessária capaz de identificar não apenas os afrodescendente mas uma totalidade local.

Nesse sentido, é importante dizer que tanto o mundo da casa como o mundo da rua, apesar de constituírem-se de formas extremamente distintas e contraditórias, em muitos momentos se manifestaram como possibilidades culturais complementares como nos diz Da Mata em Carnavais, Malandros e Heróis (1980). Ou seja, entender a história da formação de Salvador a partir da primeira metade do século XX é perceber todo o ordenamento cultural necessário que levaria à constituição de uma identidade total. Neste caso, os esquemas mitificantes nacionais e locais que permitiram a idéia de uma **Bahia Negra** na contemporaneidade.

É nesse contexto que Salvador, na contemporaneidade, se apresenta como um centro, detentor de dois tempos históricos. O primeiro, o tempo da tradição e das mitificações formacionais da sociedade, o segundo é consequente daquela formação histórica. São os territórios da moralidade psíquica que fazem-se presentes nos jogos de alteridade a medida que o outro é superficialmente percebidos através das sinestésias da imagem, visto que o fenótipo é o principal elemento diferenciador desta relação.

Foi neste contexto marcado por diferentes formas de percepção, e consequentemente, por uma moralidade em flutuante certeza, que a Cidade do Salvador e sua gente engendraram nos últimos cem anos um conjunto de simbologias necessárias à constituição de seu ethos. Nesse sentido, percebemos que a cidade, seu tempo, seus territórios e seu povo proporcionaram, ao longo da história recente, de forma inconsciente, as tensões geradoras das pertencas identitárias.

É algo que nos dizeres de Stuart Hall (1990) manifesta-se em constante estado de alternância mental. Visto que, estas certezas são formulações identitárias em constante movimento. Por outro lado, devemos chamar atenção para o fato de que, assim como no passado, na contemporaneidade a cidade é um importante centro capitalista, um espaço

reprodutor de uma lógica sistematizada de funcionamento, e, portanto, de constante (re)posicionamento dos indivíduos na lógica produtiva.

É neste contexto geo-humano e produtor de uma historicidade tão contraditória que vamos nos colocar de forma mais eficaz quanto ao entendimento da lógica que permitiu a construção da identidade afrobaiana tendo como referencial contemporâneo a Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê e seu discurso auto-referencialista numa cidade, que, oficialmente deveria reproduzir, de forma uníssona, os diacríticos da modernidade, na lógica da nacionalidade republicana desde à época de sua fundação. Mas que ao contrário disto, coloca-se como sinal de uma nova civilidade, à medida que manifesta-se para a cidade e para o mundo através de representações de caráter popular ao expressar em suas músicas e dança um mundo mítico, rico em simbologias afro religiosas.

Desta forma, alheio aos oficialismos reprodutores da modernidade-mundo da época, surgiu no meio do espaço estético do Carnaval de Salvador no ano de 1974 sinais do que poderíamos chamar de uma retomada afirmativa, uma vez que o Ilê Aiyê não guardava a tão decantada primazia na construção da trama identitária, se levarmos em consideração a presença da cultura afro nas ruas da cidade do Salvador, ainda na virada do século XIX para o XX.

A história das representações afro-identitárias na Cidade da Bahia nos remete a um período que supera um século de vida. Eram Clubes e Associações Carnavalescas afrodescendentes como os Pândegos de África, a Embaixada Africana dentre outras. Entidades que fizeram-se presentes no cenário da festa através do ritmo percussivo de suas pastucadas de sonoridade Ijexá, numa época de costumes extremamente controlados pelo olhar *panóptico*³⁰ de uma sociedade branca que tinha seus fundamentos nas bases de uma sociabilidade racialmente determinada, e, por isso mesmo em nada tolerante ou cordial como enunciado respectivamente por Gilberto Freyre no seu clássico *Casa Grande e Senzala* de 1930 e depois por Sérgio Buarque de Holanda em seu celebre *Raízes do Brasil de 1936*.

Portanto, se o *candomblé*, a *capoeira* e até mesmo o *samba* eram representações colocadas em um alto nível de marginalização, práticas que beiravam a clandestinidade, sendo por muitos, consideradas e classificadas como casos de polícia, uma questão de *costume*, a

³⁰O termo é citado por Michel Foucault em duas obras –Vigiar e Punir” e a –Microfísica do poder”. Em Foucault noções como Vigilância e Punição podem ser encontradas na prática de entidades estatais como hospitais, prisões e escolas. Foi criado até um sistema chamado panoptico para facilitar nessa vigilância, nesse sistema haveria uma torre central a qual avistaria, vigiaria todos de uma só vez que estão a sua volta já que essa estrutura a volta da torre central era circular. –O panóptico de Jeremy Bentham é uma composição arquitetônica de cunho coercitivo e disciplinatório: possui o formato de um anel onde fica a construção à periferia, dividida em celas tendo ao centro uma torre com duas vastas janelas que se abrem ao seu interior e outra única para o exterior permitindo que a luz atravessasse a cela de lado...” (Michel Foucault - Micro-Física do Poder)

pergunta que aqui se manifesta é: *como burlar as regras de um jogo tão tenso e desigual, mas necessário de se jogar numa sociedade que ainda produzia a idéia de nação a partir das referências mitificadas pela tradição branca?*

Para o entendimento deste complexo jogo de alteridade recorreremos ao posicionamento de boa parte dos estudiosos da moderna tradição baiana quando entendem que a “Burla”, ou melhor, a “Brecha” é o ponto de partida para entendermos todas as mudanças que a Cidade da Bahia experimentou a partir das últimas décadas do século XIX, mas que terão como principal lócus temporal o *brevíssimo século XX*. Assim, para Wlamyra Albuquerque (1998) as festas e ajuntamentos eram espaços de sociabilidades necessárias para o construto da identidade africana na Bahia. A autora ainda diz que os arranjos mesmo que no campo do lúdico devem ser entendidos como

Práticas que contam certos arranjos sócio-culturais e dilemas de uma sociedade que experimentava as mudanças dos últimos anos do século XIX e o início do século XX. Ou seja; um tempo em que a construção de uma sociedade de livres cabia a sujeitos históricos – fossem negros ou brancos – que até então constituíram alianças, estabeleceram conflitos, demarcaram diferenças dentro da lógica escravista. Tanto assegurar a liberdade – uma realidade jurídica – quanto garantir certas relações hierárquicas prescindia de estratégias de negociação que poderiam ser distintas das já historicamente experimentadas. (ALBUQUERQUE, 1998, p. 03).

Nesse sentido, a autora completa

...o entendimentos das performances culturais podem nos permitir entender como as relações entre grupos sociais distintos eram cotidianamente refeitas no espaço da *rua* a esta festa, enquanto lugar de construção de identidade, mas também de demarcação de desigualdades pode dar a conhecer mecanismos de (re) afirmação de lugares sócias num mundo que há tão pouco tempo experimentava o predomínio do trabalho livre e a condição republicana. (ALBUQUERQUE, 1998, p. 03)

Na verdade, toda ocorrência lúdica no âmbito do espaço público tem um significado. É nesse sentido Thompson (1998) nos sugere que “cada significado é um significado no contexto” é algo que apesar de seu aspecto relicário passam de forma quase que inevitável por atualizações. Na verdade, tais representações passam por abordagens reconfiguradas, portanto é o que vai constituir o texto orientador da performance identitária tanto numa perspectiva cívica como no caso em questão numa perspectiva étnica. Albuquerque (1998) ainda nos diz que a cultura se manifesta como recriações de uma tradição cultural que credita ao espaço público o lugar de enunciação de uma determinada proposta.

É nesse campo que desde o final do século XIX e todo século XX as Associações e Clubes Carnavalescos passam a dividir o cenário da festa em dois mundos representações. Assim, os espaços fechados dos clubes se constituíam como um domínio ocupado pelas elites, guardiãs de uma estética de natureza eurocêntrica, claramente fundamentada nos elementos representativos dos carnavais de Veneza e de qualquer cidade europeia que denotassem qualquer sinal de modernidade. Afinal, o contexto da época tinha também na *belle époque*³¹ os signos da civilidade europeia.

Paralelo às noções civilidade e modernidade vigentes nos espaços privados da cidade, apresentava-se o espaço público como zonas geradoras de todas as metáforas necessárias à tecitura da trama afroidentitária. Visto que, a cidade, teve nos signos manifestados pela presença africana seus vetores de identificação por parte daquela imensa maioria da população que além de empobrecida fora marginalizada pelos estatutos da modernidade da época.

Em uma cidade de passado escravista, eram pertinentes determinadas *durações*³² *mentais* por parte de sua elite. Nesse sentido, a rua enquanto espaço de sociabilidades moveis produziu, através de suas metáforas, os novos sentidos de uma identidade setorial. Algo que, ao longo dos anos, passaria a se confundir com a própria referência identitária do lugar, ou seja, a ideia de *baianidade*, enquanto acepção total. Um aspecto importante se levarmos em consideração o fato de que a falência econômica do Estado em vários setores a partir das duas últimas décadas do século XIX fragilizaria mais e mais qualquer possibilidade de demarcação de um novo consenso identitário por parte das elites locais.

Assim, a rua não seria uma mera testemunha da lenta e constante agonia dos sobrados em ruína. O espaço público, a partir de agora, se mostra como zona de reprodução das memórias arquivadas pelo povo negro. Deste modo, a rua se manifesta enquanto cenário de todas as representações de natureza popular ou fruto de qualquer releitura autonomizada pelo

³¹ Belle époque Entre a década de oitenta do século XIX até o início da 1ª Guerra mundial, a França experimentou um momento caracterizado por grandes realizações que de um modo geral acoteceu na cultura, nas artes e no conhecimento. É importante salientar que este foi considerado um período de relativa paz com seus vizinhos, adversários diretos na corrida neocolonial imperialista pelo mundo à fora. Por outro lado, é importante salientar que apesar de todo este florescimento a **belle époque** foi um período caracterizado pela ostentação do luxo e da riqueza por parte das elites capitalistas. Esta fase pode ser entendida como um momento que escondia, de forma muito clara, as grandes mazelas existentes nas várias sociedades que seguiram a ideologia burguesa para organização social. Se entendermos que o capitalismo, a medida que garantia a acumulação burguesa para uma número cada vez mais reduzido de pessoas tinha como consequência o aumento da pobreza de forma assustadora nos países onde teve uma forma de capitalismo mais orgnizados. Para alguns autores este período é entendido como uma espécie de verniz ideológico de uma época caracterizada pela existência de profundas fissuras no tecido social europeu e mundial.

³²É importante pensar as **durações mentais** sempre na perspectiva de Braudel. Podem ser entendidas como o conjunto de aspectos imaginados, duradouros e, portanto, institucionalizados. É tudo aquilo que está para uma sociedade no espaço do universo mental, é o que, de certa forma, permeia as estruturas ideológicas de uma sociedade.

lento processo de configuração dos novos elementos de entretenimento.

A exemplo disso, o *cinematógrafo*³³ que chega a Cidade da Bahia trazendo consigo os novos elementos remasterizadores do cotidiano que se misturarão ao universo mental da rua do samba, da rua dos capoeiras, da rua dos religiosos, da rua das quituteiras, da rua dos *moleques, malandros e vadios*³⁴, da rua dos *inimigos invisíveis*³⁵, com seus odores e miasmas exalantes. Que foram constantemente manifestados nas críticas feitas por **Gregório de Matos** às condições sanitárias da cidade por volta do século XVII.

Portanto, foi na dualidade de uma sociedade dividida em duas ordens: uma de natureza privada e elitista e outra de natureza pública e popular que os novos arranjos políticos e administrativos assimilacionistas manifestaram-se com o intuito de reposicionar os indivíduos nas novas estruturas e hierarquias que surgiam com advento da República Federativa. Afinal, os territórios do novo poder constituído clamavam por um toque de modernidade, visto que, a Cidade da Bahia tinha o porto mais movimentado do hemisfério sul até meados da segunda década do século XX, um aspecto que, de certa forma, lhe dava uma natureza cosmopolita, apesar da manutenção em suas estruturas dos ranços do passado seus colonial.

Desta forma, no processo (re)organizativo por que passara a sociedade nada mais poderia passar despercebido pelo olhar *panóptico*³⁶ daqueles que tinham as investidas necessárias ao controle social. Portanto, orientar, **vigiar e punir**³⁷ eram lógicas de controle presentes na pedagogia do poder de uma sociedade extremamente desigual e por natureza branca e elitista, que buscava nos textos da tradição judaico-cristã de orientação católica os referendos necessários à constituição dos seus estatutos éticos e morais. Apesar da existência

³³ Em 4/12/1897, trazido por Dionísio Costa, o cinema chega a Salvador. Este é o marco que Raimundo Nonato Fonseca no seu "Fazendo fita": cinematógrafos, cotidiano e imaginário em Salvador, determinou para investigar até 1930, com a exibição na cidade da primeira película sonora, Inocentes de Paris. O autor empregou grande esforço para a compreensão da modernidade enquanto um amplo projeto, de significados culturais, estéticas, sociais, raciais e políticos. O trajeto até a modernização tem os seus fundamentos em 1808, com a chegada da Corte e o surgimento das escolas superiores, passando pelo Império (projetos de urbanização da cidade de 1840), até o governo J. J. Seabra (1912-14). Os projetos de reforma se ajustavam a uma questão mais ampla, principalmente, pelo embranquecimento da população urbana, com a transformação das antigas práticas tradicionais de lazer cuja presença e formas africanizadas eram consideradas anti-civilizadas. Desta forma, o cinema e sua cultura imagética integra-se ao processo de transformação. O cinematógrafo ou Cinema que se apresenta como Cenário-Fluxo reproduz as autonomizações midiáticas que chegaram a grande Cidade da Bahia permitindo a utilização de aspectos e motivos exógenos à festa momesca. Importante lembrar a influência de filmes como Lawrence da Arábia nas representações culturais do Carnaval em blocos como Os Cavaleiros de Bagdá, Os Mercadores de Bagdá e os tradicionais blocos de inios como Apaches do Tororó e outros. As Representações dos Filhos de Ghandy é um exemplo desta nova situação cultural.

³⁴ Em seu brilhante estudo sobre as sociabilidades da rua, Walter Fraga Filho faz profundas abordagens sobre o quadro de desemprego, pobreza e miséria existente no espaço público de uma Salvador escravista no século XIX.

³⁵ Onildo Reis David aborda questões referentes a degradação sanitária na cidade do Salvador na Segunda metade do século XIX.

³⁶ Ver nota 30

³⁷ Ver nota 30

de uma nova ordem de natureza laica e positivista, a República Federativa.

A esse respeito, em a *Revolução Burguesa no Brasil*³⁸, Florestan Fernandes nos diz que *o surgimento de uma nova ordem não minimizou diferenças existentes na sociedade brasileira*, muito pelo contrario, os territórios tornaram-se mais contraditórios entre si apesar dos construtos idealizadores acerca da existência de uma miscigenação que se mostraria assimiladora das diferenças de cor e raça. Aliás, este foi um aspecto que se mostrava legitimado pelos construtos mitificadores da construção identitária nacional fortemente, amplamente criticado por aquele pensador.

Na verdade, o que percebemos é que apesar da existência de um projeto de sociedade alheio ao mundo que se manifestava fora dos grandes salões, um conjunto de evidencias culturais davam, no âmbito do espaço público, os tons, matizes e formas de uma realidade que de forma lenta e gradual passaria nortear novas possibilidades para o processo de construção da nacionalidade. Assim, entende-se que, desde as primeiras formas de representação da afroidentidade, no século XIX, às novas formas de representação da década de 70, um conjunto de proposições de natureza étnica passam a ser percebidas pelo conjunto da sociedade a partir de duas possibilidades. A primeira aquela que se manifestará na ambiência do racismo por parte de uma elite desconfiada em relação ao durante séculos por ela foi marginalizado. A segunda, diz respeito ao que podemos aceitar de um texto identitário norteador da afirmação.

Por outro lado, é importante dizer que esta nova forma de posicionamento se manifestou através de posturas distanciados das propostas do projeto assimilacionista de integração do período democrático de Vargas que garantiu a **Frente Negra em São Paulo** a centralidade necessária à atuação no campo da representação étnica sem que ocorresse qualquer forma de conflito. Portanto,

era hegemônica a crença tanto na frente negra como nos intelectuais de que o problema da negritude seria resolvido com sua integração sócio econômica de forma assimilacionista, no modelo desenvolvimentista do capitalismo;

³⁸Fernandes, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica* (Rio de Janeiro: Zahar, 1974) A obra de Florestan Fernandes é vista como O opus magnum. A Revolução Burguesa no Brasil (1975) integra, mediante instrumentos conceituais aportados nas melhores fontes da sociologia da época — sobretudo em Marx, em Durkheim e em Weber —, o essencial da produção historiográfica, sociológica e política relativa aos diferentes aspectos do processo de modernização econômica e social do Brasil. O trabalho de Fernandes é, nada mais nada menos, do que uma profunda interpretação de todo o processo histórico de (trans)formação da sociedade brasileira. Fernandes buscou no passado dependente, escravocrata e periférico — ou seja de capitalismo incompleto e tardio e subordinado ao imperialismo e de insuficiente — “*mutação burguesa*” das estruturas de dominação política — as razões e as raízes das deformações do período contemporâneo, pontuadas pela ditadura militar — uma “*autocracia burguesa*” no entendimento de Florestan — e por um desenvolvimento econômico desigual, retardatário e caudatário dos principais centros da economia mundial. Florestan Fernandes

articulado com a idéia de que no Brasil se vivia uma democracia racial, um período marcadamente nacionalista e de busca de uma identidade nacional. Este ativismo teve seu auge com a fundação de um partido negro, e seu fim com o nascimento da ditadura do estado novo de Vargas. Junior (2006).

Ainda seguindo esta noção, Morales (1990) diz que a presença do Filho de Gandhi na Bahia na cena estética do carnaval pode ser considerada, guardando as devidas proporções, como a manifestação local da idéia de uma integração assimilacionista. Assim, a entidade é entendida como uma nítida aproximação do projeto de construção da identidade nacional da época, devido a sua atitude pacifista, ao tempo que, preservadora de uma tradição que não aceitava a existência de um conflito racial no Brasil. Por outro lado, Godi (1998) nos diz que tal atitude tem sua origem nas autonomizações midiáticas pelo cinema que chegara a Salvador ainda na primeira metade do século XX. Pois, Gandhi, o Grande Manhatmam foi o principal emblema de um posicionamento pacifista em relação à presença do imperialismo inglês na Índia.

É importante lembrar que o posicionamento da entidade Filhos de Gandhi tem a ver com a organização da trama que organizaria o mundo a partir de um conjunto de sentidos desterritorializados, ou melhor, sinais que se manifestam a partir do movimento não só de pessoas, mas de mercadorias, do contrabando, mas principalmente, em função dos grandes avanços das tecnologias de comunicação. Na verdade, o posicionamento dos Filhos de Gandhi nos remete a uma ambiência que evidencia o diálogo entre núcleos diferenciados de cultura, mas que tendem homogeneizar os aspectos particulares de suas estéticas.

É o local e o global cambializando sentidos. De Massi (1999)³⁹ diz que na atual sociedade-mundo, por força das intensas trocas, até os sentidos são globalizados. Tudo ganha ubiqüidade. A cultura de certa forma ganha novos contornos espaciais como informa Canclini(2003)⁴⁰ ao analisar as culturas que se formaram nos territórios da América pós-colonial.

³⁹Em 4/1/99 o programa Roda Viva da **TV Cultura** apresentou uma interessante entrevista gravada com Domenico de Masi, sociólogo italiano. O sociólogo italiano chama atenção para os processos de desterritorialização não só da cultura como também dos seus resultados tecnológicos quando ligados ao consumo via sentidos – a comida dos fast foods, o perfumes das grifes, as sensações táteis das texturas dos novos materiais, as audições da world music, e as imagens mundiais das marcas.

⁴⁰**CANCLINI**, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégicas para Entrar e Sair da Modernidade*. São Paulo. Editora Edusp. 2003. 385 pgs. Canclini analisa a cultura nos países da América Latina levando em conta a complexidade das relações que a configuram na atualidade: as tradições culturais coexistem com uma modernidade que ainda "não terminou de chegar" por aqui. Canclini apresenta suas reflexões sobre o fenômeno da hibridação cultural nos países latino-americanos, procurando compreender o intenso diálogo entre a cultura erudita, a popular e a de massas, bem como sua inserção na cena mundial. Para empreender suas análises, Canclini faz uma abordagem interdisciplinar além de fazer um diálogo intercultural do tema. É, um trabalho em que o autor se manifesta com notável erudição.

Nesse contexto é que o espaço da rua testemunha, a cada ano, após a transição entre os séculos XIX e XX, um lento e gradual processo que permitiria, a partir dos anos 70, uma nova relação entre indivíduo e cultura, no que diz respeito à construção da identidade social local. Posto que, o principal traço marcante desse momento é o surgimento de uma nova percepção acerca do ser étnico à medida que este se manifestará numa perspectiva mais reflexiva se compararmos os primeiros movimentos representativos da cultura africana no espaço da Cidade do Salvador. As novas falas existentes nas ruas da cidade terão uma forte influência das transformações que se manifestarão nas tensões de um mundo em desmanche, principalmente a partir da década de 60.

A partir desse momento, as representações terão na metalinguagem das estéticas em transição a junção entre aspectos atemporais e históricos numa perspectiva reflexiva e por isso mesmo catalisadoras de reivindicações tanto de ordem afirmativa como de natureza política. Visto que, mais uma vez, entende-se que as novas formas de etnicidade que ocorrerão na contemporaneidade terão como característica um alto nível de complexidade devido aos avanços no setor técnico-comunicacional, um aspecto muito importante para entendermos a redução do espaço-mundo que, por ora, começa a reorganizar o conjunto das suas relações nos territórios da recém implantada *sociedade amébrica*⁴¹, ou melhor, numa perspectiva mais contemporânea para aquela época, visto que já era postulada a idéia de uma *Aldeia Global*.⁴²

A grande consequência gerada por toda essa nova situação é a mudança na natureza da trama étnica no que diz respeito aos elementos motivadores de suas representações. Pois, ao analisarmos as formas de representação dos afrodescendentes nos vários espaços da cidade, veremos que estes se colocaram para o mundo em dois momentos psíquicos diferenciados, sendo o primeiro aquele que ainda hoje se coloca como elemento balizador de todo jogo identitário. Ou seja, através da forte presença dos elementos míticos e simbólicos da tradição africana, que tinham no espaço religioso dos terreiros e das irmandades as origens de suas

⁴¹–Sociedade Amébrica” uma das novas noções desenvolvidas por Keniche Ohmae apud Ortiz in **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996, p 14. A idéia de Sociedade amébrica diz respeito as novas formas de organização do planeta no que diz respeito aos processos políticos, econômicos e sócio-culturais.

⁴²O conceito de "**aldeia global**" foi criado pelo Sociólogo canadense Marshall McLuhan, remete a idéia de que a tecnologia de comunicação dos anos 50 estava reduzindo todo o planeta aos processos inerentes a vida tribal ou melhor a terra reduzida a umja aldeia. McLuhan é considerado o primeiro filósofo das transformações sociais provocadas pela revolução tecnológica do computador e das telecomunicações. *Aldeia Global*. Assim como frases conceituais como Aldeia Global, McLuhan utilizou-se de frases como 'o impacto sensorial', 'o meio é a mensagem. As metáforas que de igual maneira permitiam o entendimento da sociedade contemporânea. São expressões que torna-se parte da linguagem cotidiana. McLuhan se como teórico dos meios de comunicação, foi precursor dos estudos midiológicos. Seu foco de interesse não são os 'efeitos' ideológicos dos meios de comunicação sobre as pessoas, mas a interferência deles igualmente nas sensações humanas, daí o conceito de "meios de comunicação como extensões do homem" (título de 1 de suas obras), ou "prótese técnica". também em outras palavras, a forma de 1 meio social tem a ver as novas maneiras de percepção instauradas pelas tecnologias da informação. Os próprios meios são a causa e de igual maneira o motivo das estruturas sociais.

aparições, principalmente nas saídas das oferendas aos orixás. Ao contrário dessa primeira possibilidade, mas também presente nesse momento inicial estão as representações de entretenimento organizadas pelos grupos de batuques e sambas, e, não raro, as rodas de capoeira, que, sem muita organicidade temporal, apareciam nos bairros mais afastados do centro da grande cidade.

O segundo momento se manifesta a partir da década de 70, como consequência direta dos acontecimentos ocorridos a partir da segunda metade do brevíssimo século XX, e, que de alguma forma, (re)configuraram as relações entre sociedades e homens no sistema mundo. Onde os processos de *descolonização da Ásia e África*, ao lado da avassaladora onda tecnológica do pós-guerra, e, por fim, as *lutas por direitos civis nos Estados Unidos* apresentaram-se como fatos geradores das grandes transformações da época. Por outro lado, toda esta movimentação além de reorganizar a estrutura psíquica humana traz consigo novos posicionamentos tanto no campo da luta política como das percepções da cultura que, a partir de agora, será entendida como instrumento de identificação por parte daqueles que sempre estiveram nas zonas periféricas do *sistema-mundo*.

O planeta, a partir de agora, se configuraria como uma *aldeia global*, portanto, nada mais escaparia dos holofotes de um espetáculo, midiaticamente visto por todos em escala mundial. Portanto, entende-se que as ocorrências, ou melhor, as manifestações que se fizeram presentes na Cidade da Bahia neste período também sofreram um conjunto influência de natureza exógena, se levarmos em consideração a presença de um grande aparelho de reprodução semiótica que se instala na Bahia. A *televisão*⁴³ que chega a grande cidade no ano de 1960 trazendo consigo os sinais de civilização da nova sociedade-mundo que tem no *trânsito internacional e transatlântico das idéias* o fluxo cada vez maior de elementos de uma cultura-mundo. A exemplo disso podemos citar as transformações comportamentais propostas pelos estudantes franceses da Universidade de Sorbone, em maio de 1968, e, do outro lado do atlântico, as lutas por direitos civis nos Estados Unidos.

Preferimos, como já percebido, ter como referencial histórico para o desenrolar deste trabalho a luta dos negros americanos e as flexibilidades provenientes desse movimento em Salvador, uma vez que o movimento francês apresentava especificidades de ordem reivindicatórias ou seja, as reivindicações dos jovens estudantes da Sorbone se colocava para o mundo como uma vanguarda de transformação comportamental em uma sociedade conservadora.

⁴³ Na Bahia chega por volta de 1960, sendo a TV Itapoan a primeira estação de TV a fazer transmissão na cidade. A emissora era filiada retransmissora da extinta TV Tupi de Assis Chateaubriand. Hoje, faz parte da Rede Record do Bispo Edir Macedo.

Por outro lado, a questão americana mostrava ao mundo um conjunto de motivações de natureza étnico-racial. Algo que se aproximava em muito da nossa realidade, uma vez que os Estados Unidos da América, assim como boa parte do Atlântico Colonial, constituíram-se a partir da utilização do trabalho escravo. Um aspecto que, mesmo após a libertação dos seus escravos, manifestou-se de forma bastante eloqüente através dos estatutos organizativos da nação americana, pois lá foi organizado um sistema de apartação caracterizado pela utilização da violência não só simbólica como também da coerção física. Um aspecto que em termos comparativos não se iguala ao que aconteceu com os negros brasileiros devidos as mitificações engendradas pelas políticas assimilacionistas que aqui foram implementadas.

Assim, tem-se a dizer que toda a onda afroidentitária ocorrida na Cidade da Bahia além de manifestar uma nítida (re)significação ideológica de um fenômeno sócio-racial que acontece em outras partes do planeta, mas que Também se manifesta com um alto nível de autonomização midiática se levarmos em consideração os novos elementos que, por ora, se manifestam ligados à reprodutibilidade técnica, que por sua vez, coloca os vários cenários do planeta em estado de constante fluidez. Em outras palavras, fluidez e reprodutibilidade criam as condições semióticas para a construção dos novos discursos de identificação num mundo que, a cada cotidiano, se organiza através da compressão temporal-espacial promovida por um sistema técnico comunicacional em escala mundial que coloca em transito os vários cenários.

Portanto, ao analisarmos o segundo momento inerente ao processo de construção da afroidentidade em Salvador significa inserir os afrodescendentes no âmbito de uma conjuntura que tomava o planeta a partir de questionamentos que os conduzia a novas perspectivas de identificação e afirmação étnica. Pois, não se trata de fazer uma afirmação, de caráter reducionista do tipo: *o negro tomou consciência de sua situação*.

Ou seja, a 'África' no Brasil tem sido em grande medida o resultado do sistema de relações raciais, muito mais do que da capacidade de preservar o que Herskovits (1941) chamou de africanismos. Se aceito este ponto de vista, não há surpresas, portanto, em constatar que tanto o conformismo quanto o protesto se relacionaram e criaram sua própria 'África'. (SANSONE, 2002, p.27)

Esta é uma África que está muito para além da simples vontade de alguns poucos indivíduos que, por estarem diretamente ligados a uma tradição, certamente, em vias de desaparecimento, resolvem manifestar-se para o mundo, a partir de um lamento acusticamente sonorizado com abordagens essencialistas. Ao contrário disto, esta África que se manifesta no cotidiano e nos espaços da cidade é mais que um emblema. É a resultante mais direta de uma

auto percepção que, embora se apresente através de seus elementos estéticos, traz consigo as marcas de ação político representativa.

Por outro lado, esta condição nos remete a um árduo exercício crítico visto que da mesma forma que o estado nação criou suas estratégias de arrefecimento da ordem social, através das construções mitificadoras. Os afrodescendentes, através do discurso estético de natureza autoreferencialista, lançaram mão de elementos também de natureza mítica na validação da sua identidade. Mesmo que essa adentrasse o universo das reinvenções tematizadas. Um aspecto que nos remete à tênue certeza acerca do campo identitário em Salvador. Visto que, nos últimos anos, muitos aspectos da afro-etnicidade tem migrado, com muita rapidez dos espaços das simples representações culturais, para as zonas controladas pelas complexas relações de mercado da indústria cultural local. Um aspecto que só vem a corroborar a idéia de que, paralelo ao ideal de uma afroidentidade, se manifesta também os excessos quanto aos usos e abusos da *idéia de África*.

Durante o intercâmbio transatlântico que levou à criação tanto da cultura negra tradicional quanto da moderna, a *África* tem sido incessantemente recriada e desconstruída. A *África* tem sido um ícone contestado, tem sido usada e abusada, tanto pela intelectualidade, quanto pela cultura de massas; tanto pelo discurso da elite quanto pelo discurso popular sobre a nação e os povos que supostamente criaram e se misturaram no Novo Mundo; e, por último, tanto pela política conservadora como pela progressista. Na América Latina, na verdade, a *África* tem sido não só parte da construção da cultura negra, da cultura popular e de um novo sistema religioso sincrético, mas também do imaginário associado à nação moderna e, em geral, à modernidade e ao Modernismo (ROWE E SCHELLING, 1991). Imagens, evocações e (ab)usos da *África* têm sido, portanto, resultado de uma interação e de um conflito entre intelectuais brancos e lideranças negras, entre as culturas popular e de elite, e entre idéias políticas desenvolvidas na Europa Ocidental e nos Estados Unidos e suas reinterpretações na América Latina. (SANSONE, 2002 p.27)

Na verdade, o entendimento desta lógica exige uma breve operação teórica de natureza sócio-antropológica à medida que devem ser levadas em consideração o conjunto das mudanças estruturais que o Estado da Bahia sofreu com a implementação de uma nova base material e que por isso exigiu dos afrodescendentes um posicionamento de natureza mais reflexiva acerca de um contexto que envolve produção, mercado e trabalho, além da posição dessa imensa parcela da população na estrutura social.

Nesse sentido, Gilroy (2001) chama a atenção acerca da natureza desses eventos enquanto resultantes de um intenso diálogo entre indivíduos que se colocam na seara da modernidade de um mundo capitalista que se organiza tanto em função dos fluxos de

elementos materiais, como da movimentação humana com seus diacríticos simbólicos de sociabilidades. Sendo que do ponto de vista humano, em muitos casos, os atores da cena étnica encontram-se em pólos de fronteiricidades idênticos, pois ambos foram historicamente explorados, porém entremeados pela lógica de cada sistema. Vide os casos americano e brasileiro e a existência de uma dupla identificação que se justifica apenas na origem do problema, no entanto, distanciados nas suas respectivas soluções.

Por outro lado, os dois casos são significativos para que possamos compreender a retomada étnico-afirmativa na cidade da Bahia dos anos 70. Que se justifica pela fluidez das trocas de informação entre os dois cenários sociais, um aspecto que inviabiliza qualquer proposta essencialistas de construção da trama identitária. Visto que,

...a cultura e —consciência negra” devem ser compreendidas tendo em vista os fluxos, as trocas globais no atlântico negro, possibilitados pela modernidade. Um bom símbolo desse processo é o navio, que possibilitava o fluxo dos africanos para a desumanizante condição escrava e o fluxo de mercadorias, mas que também possibilitava fluxo de ideais libertários iluministas. Assim a revolução do Haiti, inspirada nas idéias francesas, teria influência no movimento e no desenvolvimento do pensamento político africano-americano e suas estratégias de resistência. (GILROY, 2001 apud ALTINO. 2002 p.25)

Assim, podemos entender que tanto as (re)elaborações identitárias como as manifestações da etnicidade dos negros brasileiros ocorreram numa ambiência marcada pela dinâmica de um mundo reduzido e comprimido pelas sucessivas aplicações tecnológicas do capital. Que de um lado, sem nenhuma parcimônia, se materializa nas aparições de um mercado-mundo reificador de tudo que é simbólico. Ou seja, de tudo que é culturalmente produzido e apresentado, à medida que, assume a condição de commodity da nova economia-mundo, visto que passam a ser manuseadas a partir de duas possibilidades: a primeira, quando usados como meras alegorias, adereços *petra porter*⁴⁴ sobre corpos que desfilam uma pertença liquefeita e que se legitima apenas no consumo. Uma vez que, tal capital tem o poder de transformar através da famigerada indústria cultural os ícones representativos da cultura em estruturas, geradoras de comportamentos dissociados de qualquer referência histórica, se observarmos as várias possibilidades de manifestação do novo ser identitário e sua relação como os novos fenômenos da etnicidade.

⁴⁴A professora Virgínia Saback em depoimento informa que este estilo diz respeito a moda do varejo. Muito comum em lojas de grande alcance de consumo. Em Salvador é muito comum os afrodescendentes pobres e de classe média procurarem lojas como a C&A, Riachuelo e mais recentemente na Renner para comprar as famosas “*becas domingueiras*”. No passado, certamente que os afrodescendentes que podiam compravam suas becas na Mesbla, a grande maioria compravam nos seus bairros ou no comércio de rua da cidade – Avenida Sete ou, principalmente, na Baixa de Sapateiros.

Se por um lado, percebemos o jogo perverso dos sistemas de comunicação através da alienação dos elementos significantes da identidade, de outro não podemos negar o papel extremamente importante das entidades que, mesmo buscando nas autonomizações midiáticas do cinema, marcaram presença no espaço de uma festa que já tinha uma natureza exógena na sua organização, e, formas de participação se nos remetermos aos eurocentrismos da festa momesca de Salvador. De outro lado, entende-se que o acesso ao cinema, por exemplo permitiu a muitos jovens das camadas mais pobres da cidade o entendimento de uma estética filmica, sem que houvesse a preocupação de uma leitura histórico-antropológica dos filmes que falavam sobre a presença do império colonial inglês na Índia. Daí o surgimento de representações que misturavam o ritmo Ijêxá⁴⁵ com personagens orientais como é o caso do Afoxé Filho de Gandhi e ou de outros não tão lembrados hoje em dia, mas que também constituíram o espaço da festa, Os Cavaleiros de Bagdá e os Mercadores de Bagdá.

A guinada mais significativa no meio de todo este melting de representações, foi sem sombra de dúvida, o surgimento da *Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê*, no carnaval de 1974, num cenário ainda fortemente influenciado pelas leituras mitificantes e enaltecidas da natureza cordial do povo brasileira. Um discurso que tentava evidenciar sua força ideológica através de elementos arrefecedores no âmbito das tensas relações existentes na realidade étnico-racial brasileira. Por outro lado, há de se chamar atenção, para o fato de que a festa cotidiana da Salvador daquela época evidenciava nos muros da cidade outras mitificações possíveis no espaço político. Posto que, a sociedade local padecia por liberdade, o país vivia sob uma ditadura militar, portanto diante de um dos mais cruéis estados de exceção da América Latina.

Coragem, ousadia, irreverência, *falta de imaginação* e até mesmo racismo ao contrário? Como entender aquele punhado de afrodescendentes no cenário de uma festa que, há muitos anos, já era significado de uma excêntrica civilidade que se manifestava no eurocentrismo das fantasias? Como perceber uma festa que era entendida como um momento de escape de uma tensão controlada, se levamos em consideração a grande quantidade de agentes policiais presentes na festa momesca? Como entender aquelas vozes entoando cânticos, ora sagrados sob a forma de bênçãos, ora sob a forma de voz militante, ativa e desafiador em relação à uma ordem vigente, através de uma estética que se manifestava no

⁴⁵Há muitas contradições sobre a ideia da existência de uma Nação Ijêxá devido a carência de informações. No entanto, como acontece com as outras, é herança dos povos africanos de mesmo nome que vieram para o Brasil na condição de escravos. São do conjunto dos povos que falavam a língua Iorubá, com origem onde hoje está, principalmente, a Nigéria. No histórico que escreveu sobre o Kalê Bokun, a antropóloga Neivalda Santos, que é filha-de-santo da casa, destaca que o Reino Ijêxá era vizinho a Oyó, mas, diferentemente deste, tem muito poucos dados reunidos. O termo Ficou bem mais conhecido como ritmo musical, celebrizado nas aparições do Afoxé Filhos de Gandhi.

transe dos corpos, no vigor das cores do panafricanismo e na tensa suavidade de seus ritmos.

Conduzindo cartazes onde se liam inscrições como;

—Mundo Negro”, —Black power”, —Negro para você”, etc. o bloco Ilê Aiyê, apelidado de —Bloco do racismo”, proporcionou um feio espetáculo neste carnaval. Além da imprópria exploração do tema de imitação norte americana, revelando uma enorme falta de imaginação, uma vez que em nosso país existe uma infinidade de motivos a serem explorados, os integrantes do Ilê – todos de cor – chegaram até a gozação dos brancos e das demais pessoas que observavam o palanque oficial. Pela própria proibição existente no Brasil contra o racismo é de esperar que os integrantes do Ilê Aiyê voltem de outra maneira no próximo ano e usem em outra forma a natural liberação do espírito característico do carnaval.

Não temos, felizmente, problemas raciais. Esta é uma das grandes felicidades do povo brasileiro. A harmonia que reina entre as parcelas provenientes das diferentes etnias, constitui, está claro, um dos motivos de inconformidade dos agentes de irritação que bem gostaria de somar aos propósitos da luta de classe o espetáculo da luta de raças. Mas isto no Brasil, eles não conseguem. E sempre que põem o rabo de fora denunciam a origem ideológica a que estão ligados. É muito difícil que aconteça diferentemente com estes mocinhos do Ilê Aiyê. (SILVA, 1988, p 22)

Na verdade, o Ilê Aiyê surge num momento de rupturas e descontinuidades proporcionadas pelo intenso fluxo de informação entre o local e o global. Visto que, o mundo da época experimentava a redução do tempo-espaço enquanto consequência direta dos avanços tecnológicos da segunda metade do século XX, cuja culminância foi a idéia conceitual de McLuhan⁴⁶ ao pensar o mundo como uma aldeia global.

Um mundo que também pode ser analisado na mesma perspectiva, mas que guardando as devidas proporções, a partir de uma sociologia mais contemporânea quando Anthony Giddens⁴⁷, a partir de conceitos como **descontinuidade**, **reflexividade**, **encaixe** e

⁴⁶ Ver nota 42

⁴⁷ Giddens faz parte da corrente teórica da complexidade. Isto é, os pressupostos teóricos deste autor primam pela análise da sociedade de forma não linear. Para ele a sociedade encontra-se em constante mudança ou seja sua história é descontínua. As categorias centrais de Giddens são: **descontinuidade**, **reflexividade**, **encaixe** e **desencaixe**. Para esse pensador a globalização é como uma forma de organização que aproxima os mundos a medida que exige novas posturas dos indivíduos e das organizações. Desta forma, a globalização pode ser assim explicada: *A intensificação das relações sociais em escala mundial que liga localidades distantes de tal maneira, que acontecimentos locais são modelados por eventos, ocorrendo a muitas milhares de distância e vice-versa (1990)*. A globalização como fenômeno, é consequência direta da capacidade humana de criar tecnologias para aproximação e, com isso, facilitar as relações comerciais, culturais e políticas. A partir das idéias de Giddens, podemos perceber que no mundo de hoje exige uma percepção cada vez mais objetiva e racional dos indivíduos. Desta forma, o autor fala de reflexividade. Um termo que consiste na necessidade de agir na sociedade em função das diversas situações/contextos que emergem e que exige uma postura consciente do mundo a nossa volta. A palavra reflexividade enquanto conceito tem a ver também com reflexo, ou seja, o conjunto de ações que ocorrem em função dos fatores e processos estabelecidos pela dinâmica social. Um outro conceito desenvolvido na sociologia de Giddens é a idéia de desencaixe. Esta se mostra relacionada à concepção

desencaixe nos diz que as culturas e as sociedades, nos seus processos de mundialização, internacionalização e globalização como forma de organização que aproxima os mundos, requerem novas posturas por parte dos indivíduos e das organizações. Para ele, tal processo consiste na *intensificação das relações sociais em escala mundial que liga localidades distantes de tal maneira, que acontecimentos locais são modelados por eventos, que ocorrem a muitos milhares de distância e vice-versa*.

Nesse sentido, entende-se que os elementos constituidores da tradição africana passam necessariamente por uma reconfiguração uma vez que a modernidade tecnológica expõe as representações da cultura num espaço que dialogava com as novas formas de organização da sociedade sob os aspectos que, certamente modificam os usos rituais de tais eventos. É importante ressaltar que tal situação é típica da cinesa que engendra os dinamismos inerentes aos fenômenos da cultura. Visto que a cultura local ao dialogar com o mundo exterior continua a manter a natureza norteadora de comportamentos. A exemplo disso pensemos o papel da cultura em uma cidade que organizou parte seu produto interno bruto, nos últimos 40 anos, em função da capacidade criativa de sua população tanto no que diz respeito aos construtos materiais como principalmente tudo aquilo que se manifesta simbolicamente de forma extremamente produtiva a ponto de colocar a cidade num altíssimo nível centralidade cultural se levarmos em consideração o significado dos quase sete dias de carnaval.

de tempo e espaço. A separação tempo-espaço permite o surgimento de condições para o desenvolvimento de *mecanismos de desencaixe*. Na definição de Giddens (1991, p. 29, 58): o desencaixe se refere ao “deslocamento” das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço (...). “Este [desencaixe] retira a atividade social dos contextos localizados, reorganizando as relações sociais através de grandes distâncias tempo-espaciais”. A idéia de desencaixe é melhor compreendida quando o indivíduo sai de seu lugar de origem e vai pra outro totalmente diferente, passando a conviver com um novo contexto, todavia, ao se encontrar com as novas situações com as atividades no campo de trabalho, na política e na sociedade como um todo, agora tudo se encaixa, inclusive o próprio indivíduo. Na concepção de Giddens a partir desse processo surgem as fichas simbólicas, como o dinheiro, por exemplo, que facilitam as transações e deslocamentos dos indivíduos e por sua vez o encaixe. As idéias de Giddens são pertinentes para o nosso tempo, tendo em vista oferecer novas formas de percepções de um mundo que vive em constante transformação. A partir dos conceitos por ele desenvolvidos tem-se importantes opções de análise dos fenômenos sociais na sociedade atual. Assim, conceitos como: descontinuidade, encaixe e desencaixe nos permitem uma nova maneira de perceber o tempo e o espaço. A medida que a tecnologia é colocada ao nosso alcance Giddens chama atenção para o fato de que as noções de tempo e de espaço sofrem alterações. No entanto, o autor chama atenção de que não é apenas a tecnologia por si só, tudo depende da maneira, como ela tem se constituído numa ferramenta central nas relações sociais e nos diversos segmentos da sociedade. Não se pode perceber o tempo como algo determinado e linear, como se as coisas e as pessoas não passassem por transformações. Na contemporaneidade, o tempo e o espaço são determinados pela força do contexto político, social, econômico, tecnológico e cultural. Deste modo, a característica de nosso tempo é a celeridade. Tudo se transforma numa incrível rapidez, de forma que as pessoas passam a conviver em diferentes contextos que, por sua vez, podem se combinar e recombinar em diferentes lugares e momentos. Por fim, entende-se que a perspectiva teórica do Giddens, nos permite uma percepção mais flexível do mundo e das coisas, pois esta nos remete a reflexão muito densa sobre os diferentes modelos de análises sociais. Na verdade, Giddens nos permite perceber o grau de validade de sistemas teóricos como o positivismo, o funcionalismo, o marxismo, a fenomenologia, entre outros. **GIDDENS**, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Ed Unesp, 1991, 2ª ed.

É nesse momento que a rua se apresentará mais uma vez como o espaço democrático tradutor e produtor das metáforas necessárias às reflexões sobre a formação do ser étnico. Pois, a partir de agora, o contexto não se colocará como simples aparições movidas por um senso de natureza lúdica. A cena em destaque não se mostra composta por atores locais destituídos de uma intenção. Pois, a auto percepção da cena nos remete ao reconhecimento de uma personalidade coletiva que se manifesta através de um *texto performático*⁴⁸ através de entidades representantes e depositárias da tradição africana que se colocaram no espaço da cena estética do carnaval ao evidenciar de forma clara posições marcadas pela *ambivalência* de uma linguagem autoreferente, um aspecto típico dos discursos reposicionadores da identidade.

É nesse ponto que Risério nos chama atenção de um processo de reafrikanização do carnaval a partir dos anos 70, mais exatamente, a partir do Carnaval de 1974 com a saída da Associação Cultural Bloco Carnavalesco ilê Aiyê com o seu discurso e práticas autoreferencialistas de natureza étnica. Um claro exemplo de reposicionamento identitário que se mostrará aliado às novas emergências produzidas pela sociedade da época. Pois o ser étnico de agora passa a dialogar com um mundo em *desmanche*⁴⁹, a medida que o local se *desteritorializa*⁵⁰, se *fragmenta*⁵¹, e por fim se *encaixa*⁵² nas novas formas de organizações da cultura no sistema-mundo da época.

Nesse sentido, torna-se por demais importante fazermos um breve discurso sobre aquela ambiência, pois é ali que encontraremos os vetores e diretrizes referentes ao processo de organização da etnicidade nas suas formas de organização política e ideológica através de um texto enunciador de uma lógica cheia de jeitos e sons, cores e imagens, cujas formas dão sentido e organicidade a um conjunto de representações da cultura que apesar de dionisíaca e embriagante por natureza se fazia propositora de novos ardis através da palavra cantada. Como nos versos de *Paulinho Camafeu*, um dos primeiros poetas compositores da trama identitária do Ilê. Que nos diz de forma sonorizada e percussiva:

⁴⁸ Ver nota 27

⁴⁹ Ver nota 48

⁵⁰ Idem nota 48

⁵¹ Idem nota 48

⁵² Idem nota 48

Ilê Aiyê - Que bloco é esse

Paulinho Camafeu

Que bloco é esse? Eu quero saber.
É o mundo negro que viemos mostrar pra você (pra você).
Que bloco é esse? Eu quero saber.
É o mundo negro que viemos mostrar pra você (pra você).

Branco, se você soubesse o valor que o preto tem.
Tu tomavas banho de piche, branco e, ficava nego também.
Eu não te ensino a minha malandragem.
Nem tão pouco minha filosofia.
Quem dá luz a cego é bengala branca e Santa Luzia.

Que bloco é esse? Eu quero saber.
É o mundo negro que viemos mostrar pra você (pra você).
Que bloco é esse? Eu quero saber.
É o mundo negro que viemos mostrar pra você (pra você).

Somo crioulo doido e somo bem legal.
Temos cabelo duro é só no black pau.
Somo crioulo doido e somo bem legal.
Temos cabelo duro é só no black pau.
Somo crioulo⁵³ ...

Por fim, entende-se que pensar o Ilê Aiyê no contexto da contemporaneidade é abrir possibilidades para a constituição de novos remetimentos acerca do fenômeno da etnicidade na Cidade da Bahia. Ao contrario do que pensam setores mais aquiescentes em relação ao problema racial, a produção de novas digressões sobre a questão do negro em nossa sociedade só nos direcionam para o início de um longo caminho a ser percorrido. Uma vez que, o problema é de natureza histórica, e repleto de permanências estruturantes de comportamentos marcados por formas de recrudescimento das posições racistas daqueles que se constituíram como elite, ainda que, estejamos, mais uma vez, experimentando as vertigens de uma sociedade que se organiza em escala planetária, tendo nas tecnologias de comunicação o seu motor continuum.

Por força desta situação, percebe-se que o Ilê Aiyê garante sua centralidade de forma cada vez mais vigorosa, uma vez que, a globalização e seu discurso neoliberal não tem se mostrado capaz de solucionar antigos problemas de natureza humana no que diz respeito as relações entre os diferentes, mesmo que este estejam a serviço dos centros hegemônicos em suas bases locais. Tal qual no passado entende-se que mais uma vez a novidade tecnológica se

⁵³ Música de Paulinho Camafeu apresentada no primeiro desfile da entidade no Carnaval de 1975.

coloca a serviço de um sistema que é de natureza simbólica face ao grande fluxo financeiro que diariamente, na velocidade da luz, percorre os quatro cantos do planeta.

Um sistema que por não priorizar a sua base material, expõe com todas as cores, as novas faces da exclusão de uma imensa maioria desprovida - o *lixo humano*⁵⁴, realmente uma triste percepção intelectual, que se manifesta num mundo que se globaliza exportando os velhos sentidos da convivência humana através da discriminação, da xenofobia, e, antes de qualquer coisa, do racismo que se faz institucionalizado. Vide as tensas relações diplomáticas quanto à questão da migração, principalmente, após o 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos. Algo que traz à tona as novas tensões entre países centrais ricos e países pobres e emergentes, aqueles que até bem pouco tempo atrás, formaram o *lebensraum* das grandes metrópoles imperialistas européia e americanas para além de suas fronteiras em áreas da África, da América e da Ásia.

Portanto, refletir sobre o ilê e seu discurso autoreferencialista é, antes de qualquer coisa, reposicionar a entidade nos quadros da contemporaneidade-mundo. Visto que o seu discurso é político por natureza, pois este clama por políticas de inclusão para o povo negro de Salvador; seu discurso é social, visto que de forma ativa exige uma nova organização pautada no redimensionamento da sociedade; seu discurso é ambiental, pois sua principal legitimação mítica é por natureza a própria natureza que se faz presente no seu ritual-cerimonial; seu discurso é cultural, visto que seu canto e sua poesia é de afirmação afro-identitária; seu discurso é histórico, pois propõe a (re)centralidade do homem e da mulher negra no seu tempo; Seu discurso é estético, ele é produzido para *os mais belos dos belos* do Curuzu-Liberdade de todos os tempos.

2. 3. IMAGENS DA LOCALIDADE: TEORIA E CONTEXTO

⁵⁴ Paul Gilroy em sua obra *—The Black Atlantic—*. De 1995, com título em português *—Atlântico Negro – Dupla Consciência e Modernidade—*. Chama a atenção para a experiência judaica durante o holocausto, bem como das conseqüências da escravidão africana nos territórios da diáspora atlântica. Gilroy enuncia a existência de formas eficientes e racializadas de produção do *lixo humano* através do genocídio em uma sociedade que se sustenta na trama do capital. Embora, afirme que precisamos de novas formas de abordagens, ou seja, de novas categorias para responder às novas demandas cognitivas de uma sociedade que se organiza a partir da exclusão, os *“cidadãos sem cidadania”*, o *“lixo humano”*. A sua abordagem não se distancia da idéia de raça, visto que, sua perspectiva chama a atenção para a força de um conceito denotado pelos referenciais produzidas pela lógica do colonialismo e da prática social do racismo.

Esta cidade chamada de São Salvador da Bahia de Todos os Santos é o principal território do instigante “tabuleiro de harmonias e desencontros, de vitórias e desencantos, de passado e presente, de atrasos e modernidade, de pobreza e prosperidade, de raças, de crenças, de condições sociais contrastantes” Azevedo (1974, p. 17-18) que se manifesta a trama identitária da qual nos colocaremos como apreciador.

A cidade é a capital do estado da Bahia. A cidade histórica e heróica, fundada em 1549. Uma cidade fortaleza, condição e função necessária a sua importância estratégica no Atlântico Sul. A cidade foi capital da primeira diocese, uma perfeita tradução do barroco português. Teve, por muito tempo, o porto mais importante do hemisfério sul, foi capital geral do império mercantil português nas Américas até 1763. Quando a partir daí, a velha senhora passou a amargar sucessivos períodos caracterizados pelo abandono estrutural e administrativo, tanto por parte dos governos centrais, como principalmente, pelos governos e elites locais que, em detrimento de qualquer projeto de construção de uma cidadania plena, sempre estiveram mais preocupados com a manutenção da sua própria condição sócio-política.

Não obstante essas constatações, apenas em momentos de perturbação da ordem política e social, a Cidade, de alguma forma, chamou a atenção das autoridades centrais, quando intervenções ocorreram com o objetivo de manutenção dos status e papel dos potentados locais que, apesar de reclamarem da falta de representatividade no cenário nacional, preferiam resguardar os seus privilégios. Um aspecto que através das soluções de compromissos inerentes ao jogo político, tinha-se como garantia a manutenção do poder nas mãos dos mesmos grupos.

Por outro lado, no geral, mesmo após três séculos de formação, a cidade permaneceu atolada na pobreza. As bem construídas residências de opulenta ornamentação, da Cidade Alta, o extemporâneo barroco das igrejas cobertas de ouro, e a pretensa aparência de um cosmopolitanismo europeu, apenas escondia, ou melhor, dissimulava as contradições que se manifestavam na mal tratada vida cidadina, com seus odores, o miasma oriundo das péssimas condições causadas pela crônica falta de tratamento sanitário.

Como ainda é possível ver em alguns locais da cidade contemporânea as antigas construções em estado precário, em nítido estado de desmoronamento, a ineficiência do sistema de esgotamento, a precariedade do sistema de saúde, lixo e entulhos por toda a cidade além das doenças generalizadas caracterizavam a cidade. Um dia-a-dia que por sinal rico em

sinestésias, e particularidades muito bem percebidas pelo olhar dos críticos de todos os campos do conhecimento.

Entre as décadas de 20 e 60 do século XX, pessoas muito pobres começaram a habitar as casas velhas e abandonadas da aristocracia do açúcar, no distrito histórico central do Pelourinho (como Maciel). O distrito histórico se tornou o lar para os desamparados, vadios e os trabalhadores pobres. Maciel foi o centro da prostituição e das drogas nos idos de 30. As classes trabalhadoras viviam na Estrada da Liberdade, Cabula e Retiro, chegando ao trabalho na Cidade Baixa pela Baixa dos Sapateiros nos bondes da Linha Circular. Uma nascente classe média morava em Brotas, no Matatu, Santo Antonio Além do Carmo, enquanto que os ricos se agrupavam na Barra Avenida, distritos de Vitória e Canela na Cidade Alta, com a vista para o mar. Milton Santos (1959) escreveu que as ocupações de trabalho mais comuns em Salvador eram:

[...] bicheiro, encanador, lavadeira, cozinheiro, bombeiro, pequeno funcionário, porteiro, engraxate, encerador, viajante tipógrafo, empregado doméstico, vendedor ambulante, chofer, condutor de ônibus, camelô, etc. são pequenos empregados ou pessoas sem uma ocupação permanente ou bem definida, seu local de trabalho era, de preferência, no centro da cidade. (SANTOS. 1959, p.196)

Bem acima da região portuária da Cidade da Bahia, debruçado sobre o alto do platô que divide a “Cidade em alta e baixa”. Ocupando uma área de aproximadamente 190 hectares. Localiza-se um dos bairros mais conhecidos de Salvador. A Liberdade ou a Linha 8, uma antiga referência à linha de bonde que existia há alguns anos atrás.” A área abrange as localidades conhecidas como Soledade, Lapinha, Sieiro, Japão, Duque de Caxias, Curuzu, Cravinas, Bairro Guarani, Alegria, Jd. São Cristóvão, São Lourenço e parte do largo do Tanque e da Baixa do Fiscal.

Durante a época colonial, ali passava a Estrada das Boiadas - caminho que unia a grande cidade aos sertões e por onde passava um grande fluxo de mercadorias além do gado bovino, largamente criado no interior - a fim de ser comercializado e até exportado no porto de Salvador.

No período de crise do antigo sistema colonial, e conseqüente emancipação política passaram pela região várias formações militares anti-lusitanas que lutaram no processo de consolidação da independência do Brasil na Bahia. Desde então, a velha estrada recebeu o novo nome de Estrada da Liberdade – algo que mais tarde seria o nome referência da região, o Bairro da Liberdade.

No início do século XX, podia-se ver uma grande extensão de vegetação florestal,

composta de árvores como mangueiras, jaqueiras, que caracterizavam a região não muito povoada. Por volta do ano de 1930, existiam quatro chácaras, localizadas no Curuzu, que tomavam a maior parte da área do bairro. Graças ao crescimento da cidade do Salvador, estimulado pelo êxodo da população rural que fugia da seca que atingia o interior do estado, o bairro da Liberdade plantou as suas bases.

Com o passar dos anos, as chácaras foram sendo loteadas e vendidas, o que proporcionou o aumento da população. A proximidade com o centro comercial e financeiro de Salvador, na época, a Rua Chile e o Comércio, facilitando o acesso ao trabalho, foi um dos principais fatores para que as pessoas se instalassem.

Sua ocupação se deu, a partir daí, de forma desordenada, e o bairro cresceu à custa de invasões, além de um vertiginoso processo de favelização e mais tarde, a partir dos anos 30, através de uma lenta e gradual urbanização dos espaços com a construção de alguns conjuntos residenciais populares. Por conta disto, em vários pontos do bairro ainda há carência em termos de condições sanitárias e de infra-estrutura.

Hoje, apesar da frágil condição infra-estrutural, mas por força da dinâmica histórica que a cidade sofreu num passado marcado por guerras de independência, sedições de toda natureza, lutas e revoltas escravas, além de uma privilegiada localização, o bairro ganhou vida própria, o bairro comporta um intenso comércio, além de um setor de serviços bastante razoável, com a presença de bancos, clínicas e escolas.



Imagem I - Avenida Lima e Silva – No Bairro da Liberdade

A Liberdade tem uma das maiores densidades populacionais de Salvador. Até o ano de 1990 (dados do censo de 91), a área possuía aproximadamente 130.000 moradores, algo em torno de 5% da população do município. É uma zona de grande concentração populacional de origem afrodescendente de Salvador, pertencentes de forma geral a faixa de baixa renda do município. Atualmente, já com uma população beirando os 200.000 habitantes, o bairro é considerado uma "cidade" dentro da cidade de Salvador.

O bairro é uma daquelas zonas do terceiro mundo ex-colonizado que se caracteriza pela grande concentração populacional nas suas áreas de periferias e seus enclaves. A região em si tem como característica principal a presença de uma imensa população de origem afrodescendente. Um item bastante significativo no construto da natureza étnica do bairro, por ser o traço que constantemente permite a constiuição de um conjunto de sinestias interpretativas de caráter empírico diante da presença das entidades de caráter étnico-representativo na luta contra o racismo.

Por outro lado, tem-se a dizer que o bairro, através de outras produções locais, evidencia por parte das suas entidades, aspectos representativos da cultura nacional,. Na verdade, é de bom alvitre, chamar a atenção para o fato de que existe, de longa data, uma presença branca na região manifestada não só através dos tipos humanos existentes, mas também nos construtos da tradição judaico cristã, que se misturam de forma sincrética aos outros conteúdos simbólicos da comunidade.

Tal perspectiva foi corroborada a medida que, no trânsito da pesquisa, foram observados além dos terreiros de candomblés, a presença de templos católicos, protestantes de vários matizes, além de núcleos espíritas de linha kardecista. Nesse sentido, podemos deduzir que o bairro, muito para além das idealizações empiricamente construídas de natureza essencialistas e ou primordialistas, vem ao longo dos anos, de acordo com o trânsito dos seus atores, dialogando com outros elementos da cultura nacional no seu processo de construção.

A liberdade, o bairro que fincou suas raízes ainda no antigo sistema colonial, na denominada estrada das boiadas, se fez do movimento e para o movimento, um aspecto que nos induz a percepção do Geógrafo Milton Santos quando nos chama a atenção para a relação que se estabelece entre o território e a sociedade. Ou seja, segundo o autor, *podemos entender a Liberdade no campo da geografia espacial como o território que conseguiu se configurar a partir da relação função e funcionalidade.*

Afinal, à medida que o bairro fincava suas raízes, o trânsito se mostrava como elemento formativo nas formas como a cultura ali se manifestaria. No caso da Liberdade, o trânsito evidencia conectividade entre cenários que por sua vez intercambializam indivíduos,

coisas, e principalmente as formas de percepções do mundo que, de alguma forma, constitui o ethos do lugar.

Entende-se que na contemporaneidade, o Bairro da Liberdade - *a linha oito* – se ressignifica a partir das novas conexões que se estabelecem entre os novos *cenários-fluxos*, ou melhor, são os novos elementos que, com muita força colocam-se no processo de reconstrução da tradição, alterando, reconstruindo e refazendo as representações culturais. São os novos elementos históricos comutadores e distribuidores de status e papéis no processo de identificação daquele espaço.

Por fim, é possível aceitar de forma muito parcimoniosa que, em algum rincão do território do bairro da Liberdade, entre os quase 200 mil habitantes, a noção de tradição ainda esteja ligeiramente identificada com aquilo que é ontologicamente primordial e essencial à pertença do sujeito a um ou outro grupo. No entanto, diante das transformações ocorridas na modernidade do *sistema-mundo* percebe-se que a noção de afirmação da identidade ganha corpo à medida que ocorre a falência das instituições, principalmente do Estado Gestor no que diz respeito à implementação das várias políticas públicas necessárias à plena condição democrática do sujeito.

Como nos diz Gilroy (2001), a colonização, o imperialismo e a globalização na sua *ética de progresso* legou ao planeta o *homem como sub-produto do homem* a medida que na modernidade a pobreza reduz o homem a condição e lixo humano. Por outro lado, o bairro da Liberdade através das suas entidades, e, aqui é importante resaltar o importante papel desempenhado pela Associação Cultural Bloco Carnavalêsco Ilê Aiyê, da militância do Movimento Negro na região e das várias Organizações Não-Governamentais que existem no Bairro no processo de construção de uma afro-identidade numa perspectiva política no campo da luta contra o racismo.

Numa espécie de enclave, dentro do coração da Cidade da Bahia de Todos os Santos, um pouco acima da região do porto da cidade, o bairro da liberdade assistia o vai e vêm de estudantes, soldados, ambulantes, moça e rapazes além de mestres de todas as escolas do saber prático, eram artesãos, pedreiros, marceneiros, músicos, mecânicos, soldados.

Eram cozinheiras que derramavam seus aguidás de azeite nas calçadas, e depois saiam com seus quitutes anunciando o seu pregão na dissonância do ritmo da rua. Eram pessoas que percusivamente trançavam com seus sons o cotidiano da vida de forma a produzir a sinfonia que emblematizaria os signos da afro-identidade da comunidade do bairro Liberdade ou em parte dele.

Portanto, reduzindo o olhar para a área de localização do objeto aqui proposto, as

evidências já nos levam a crer que as percepções se tornam muito mais apuradas à medida que adentrando as ruas, becos, vielas e travessas, a direita ou a esquerda, da cumeada central da principal artéria do bairro, a Avenida Lima e Silva a trama que permitiu a tessitura da construção de todo o imaginário afro identitário se manifesta com muito mais intensidade.

É importante perceber que “adentrar” deve ser entendido como um verbo de referência uma vez que especificamente no caso específico da liberdade adentrar pode nos levar ao Porto de Salvador, adentrar pode nos levar ao Bairro da Calçada, adentrar pode nos levar ao Largo do tanque. Adentrar a liberdade pode nos levar ao Bairro do Barbalho. Assim, pensar interiormente o bairro é pensar as zonas intersticiais do território que estão em constante contato com outros espaços urbanos. O bairro em si, faz dos seus quintais zonas de fronteiricidade, são flancos abertos para diálogos com as cores e formas do cotidiano.

Em alguns casos o muro pode ser físico, no entanto o efeito reverso à esta situação é o que o desmaterializa, os sons, as músicas, os pregões, as imagens, o movimentos das simbologias sentidas por aqueles que transitam entre os cenários- fluxos dos espaços adjacentes. Ou seja, viver no bairro da liberdade significa esta em transito, e, conseqüentemente estar em constante (re)elaboração, é como nos informa o Senhor António Oliveira, de 55 anos, um artesão do Bairro, lá da rua Lima e Silva. *A feira é logo ali. Descendo o plano, lá embaixo, eu vendo, eu troco, eu compro, eu toco, eu canto. No fim, é tudo novo.*

Concluindo, o que se tem a partir do redimensionamento deste olhar é a clara percepção de que toda a produção do texto da afroidentidade na Liberdade e em especial do Curuzu, se manifesta a partir do próprio sistema. Ou seja, a cidade como um sistema intercambializador. Assim, entender o bairro da liberdade significa perceber os diálogos feitos por atores que sempre estiveram nas zonas fronteiras, ou mesmo por aqueles que estiveram para além destas zonas desde o processo de colonização.

Mais recentemente, esses indivíduos por força das dinâmicas ocorridas em todos os setores da vida da cidade vêm tecendo de forma bastante produtiva uma espécie de malha, de tessitura que, ao longo de três décadas norteou as formas de pensar, agir, fazer e sentir de uma comunidade que se não dizer na sua totalidade identificada ao ideal da negritude pode se dizer que tornaram viável a existência de um ethos diferenciado a medida que se colocavam nos entremeios dos corações que para aquela área se dirigem em busca de uma **África mãe**.

Com isto, a partir das concepções de Andersom (1989) pode-se dizer que toda esta situação fez do Bairro da Liberdade, um espaço imaginado, ou seja, uma *comunidade imaginada* na perspectiva daqueles que inicialmente estavam de fora, mas que, pouco à

pouco, adentraram o universo do Curuzu.

Na verdade, o território do Curuzu-Liberdade e seu entorno foram transformados numa espécie de *quilombo moderno imaginado*. Um processo que, por outro lado, tem se manifestado principalmente no universo mental de seus intelectuais, militantes do Movimento negro e artistas a partir das leituras de natureza reflexiva, principalmente, acerca da ambiência criada à época do centenário da abolição.

Por fim, entende-se que diante dos jogos engendrados pelo mercado da cultura de massa, tal situação ganha ressonância em todo um sistema de cambialidades. Onde o local e o global se colocam para o mundo na condição de *cenários-fluxos*. Os territórios em movimento que, hoje, por força da conectividade da vida moderna, traduzem com muita eficiência sentidos como identidade, pertença, negritude.

É o Ilê Aiyê manipulando os novos e velhos signos da cultura afro-identitária de Salvador em processo de interatividade eletrônica. A exemplo disso, pode ser citado de forma bem específica, a última edição da Noite da Beleza Negra, realizada com transmissão, ao vivo pela TV Educativa, Internet e por algumas rádios locais, diretamente da Senzala do Barro Preto, sede da entidade, no Curuzu-liberdade. Um evento que contou tanto com a presença de associados anônimos, como também de figuras do mundo do Jet set artístico nacional e internacional, como foi o caso da presença da top model Naomi Campbell.

Aliás, este último aspecto deve ser colocado muito para além de uma grande jogada de Marketing, como muitos colocaram. Posto que, a presença de indivíduos de outros territórios do sistema-mundo⁵⁵ expõe o discurso auto-referente do Ilê Aiyê a medida que produz aqui e ali suas polissemias. Afinal, de que forma figuras como Naomi Campbell e outros, no seu trânsito, para além da cidade, traduzem, conduzem e replicam os textos auto-referentes do Ilê Aiyê?

2.4 O ILÊ DA LIBERDADE

No bojo daquilo que foi prenunciado por Marshall McLuhan em sua *aldeia global*, o mundo viu através dos *mass media* o posicionamento dos negros americanos em relação à questão racial, entre os anos 60 e 70, através de movimentos como os ultra-essencialistas Black Panthers e outros como o *black power* ou o narcísico *black is beautiful*, não podendo ficar de fora a ascensão das discussões de gênero e raça levantadas pelo movimento feminista

⁵⁵ Arrighi, Giovanni. O Longo Século XX, Rio de Janeiro, Ed. Contraponto, 1996.

da época. Movimentos que, em função dos fluxos ocorridos àquela época, causaram mudança de posicionamento por parte dos negros e negros-mestiços de Salvador no que diz respeito à questão da afirmação identitária na Bahia.

Em paralelo a tal situação, a Cidade da Bahia parecia, já há algum tempo, ganhar uma nova dinâmica com o surgimento do Centro Industrial de Aratu e do Pólo Petroquímico de Camaçari além de outros empreendimentos obras de grande porte que, pelo menos, temporariamente, despertariam a Bahia da letargia causada pelo *Enigma Baiano* (ALMEIDA, 1951, p.36).

Tal situação material se refletiu no quadro das sociabilidades que, de forma sintomática, mudaram as relações entre indivíduos, pois, se tais empreendimentos não proporcionaram à totalidade dos afrodescendentes uma total inserção no âmbito das novas relações de trabalho. Indiretamente, o momento permitiu a alguns o acesso necessário à participação política e sindical, situação essa que, lentamente, veio a se refletir nos questionamentos ligados à construção da identidade entre indivíduos das camadas pobres, que tinham no cenário afro-religioso a possibilidade de trazer suas representações para a estética da festa, mais especificamente do carnaval.

Como resultado de todas as transformações ocorridas na Cidade da Bahia, surgiram os novos atores e falas que convergiram para o sentido da afirmação étnica, através de um texto que, embora mantenedor de um conjunto de práticas legadas pela fixidez da tradição religiosa, mostrou-se reflexivo à medida que conduzia uma parcela da população afrodescendente de Salvador à produção de novos ideais de participação e cidadania num território que, mesmo no cenário da festa, tinha suas relações demarcados pelas falsas noções de pertença identitária, se observamos a natureza exógena dos elementos e alegorias representativas da festa.

Deste modo, entender a trajetória do Ilê e seu conjunto de representações significa o reconhecimento de uma existência estética que se apresenta para o mundo através de um discurso marcado pela auto-referencialidade (AGIER, 2000, p.166). Uma marca que se fez presente na música, na dança e na sedução dos corpos produtores dos emblemas de positivação da identidade afrodescendente.

O surgimento do Ilê Aiyê num cenário tão difuso no que diz respeito ao reconhecimento do outro foi algo que gerou grande estranhamento. A perplexidade foi estonteante frente àquelas imagens sonorizadas pela vertigem do belo e da afirmação étnica não mais transfiguradas em agremiações cujo padrão se configurava como *blocos de índio*, como os Apaches do Tororó, os Comanches, o Cacique do Garcia e os Cheyennes, ou *blocos*

de embalo, como Os Corujas e os Secos e Molhados, mas, agora sim, de afrodescendentes que ocupavam o espaço público do Carnaval de Salvador, antes tomado pelos pierrôs, marinheiros, cheiks árabes, gregos e gregas tropicalizados *resultantes das autonomizações motivadas por produções simbólicas tipicamente eletrônicas* GODI (1998, p.73) geradas pelo cinema, e televisão.

Nos últimos anos, no entanto, no que diz respeito às informações veiculadas pelos *media*, vem ocorrendo o reforço à noção de identidade através das manifestações culturais afrodescendentes, o que, por outro lado, evidencia a ênfase à visão da diferenciação por parte do Estado e das elites. Para eles, “~~t~~atams”, “~~r~~epeniques”, “~~t~~ambores” e “~~t~~imbales” são apenas formas ritualizadas em uma liturgia desesencializada através da música, do corpo em transe, ou seja, da dança emblemática e exorcizante dos candomblés, afoxés, blocos afros e suas patuscadas. Tudo, na verdade, *para inglês ver* na perspectiva de um conjunto de imagens na sua mais pura relação social entre pessoas, mediatizada por imagens.

Tal situação nos remete as noções de *espetáculo* do pensador francês Guy Debord na sua obra a “~~A~~ Sociedade Do Espetáculo” de 1991⁵⁶ ao se referir aos novos fenômenos da representação e publicização da cultura através dos sistemas eletrônicos da indústria de lazer e entretenimento. Nesse novo sistema, tudo que tem existência fora dos *textos centrais da nacionalidade*⁵⁷ é o diferente, é o exótico que, na contemporaneidade, ganha visibilidade à medida que sua apropriação é otimizada pelos engendramentos entre órgãos gestores públicos e privados do turismo e entretenimento locais. (A Bahiatursa e seus agenciamentos, todos aliados dentro de uma estrutura de marketing, publicidade e propaganda).

Uma lógica que, por sua vez, confere ao processo de construção da identidade afro-baiana e suas representações a condição de produto da cultura de massa. Nesse sentido, é relevante levar em consideração a natureza ambivalente dos discursos afroidentitários existentes nas zonas de fronteiras entre o Ilê Aiyê e a cidade do Salvador. Veja-se como exemplo desta situação a trajetória seguida por outros blocos afros quando ainda no início dos anos 80 colocaram-se em franco diálogo mercadológico com o mundo do entretenimento local e global.

Ao contrário da lógica anteriormente descrita, o Ilê Aiyê tem procurado manter sua condição de elemento primaz na construção de um discurso auto-referente de natureza reflexiva na contemporaneidade, à medida que evoca um certo essencialismo. Na verdade, este aspecto se manifesta apenas nos processos de demarcação do cenário étnico da negritude

⁵⁶ Debord, Guy. *A Sociedade Do Espetáculo*, Paris. Editora. Gallimard.1991

⁵⁷ Ver nota 27

local. Visto que, é questionável a sua postura pouco reativa em relação ao establishment local à época dos governos Carlistas Sousa Jr (2006)⁵⁸. Uma situação que encontra uma possível explicação quando objetivamente é analisada a grave situação econômica e financeira das entidades de negras já às vésperas da festa momesca.

Tendo no seu estatuto o discurso da afirmação através de representações culturais africanas, o Ilê Aiyê se firmou, após arregimentar, a partir do entorno social do Curuzu, grande parcela de afrodescendentes oriundos naturalmente das classes sociais menos privilegiadas de Salvador. Diante da reconhecida força e vigor do seu discurso de agregação étnico-política, a entidade atingiu e rompeu as fronteiras que dividiam âmbitos diferenciados entre o anonimato e o reconhecimento público, uma vez que encampou a condição de ícone de uma identidade cristalizada nas músicas, no ritmo forte da sua percussão e na beleza dos mais belos corpos em transe, no trânsito do carnaval da cidade.

Tal situação permitiu um incessante fluxo de adeptos em direção à sede do bloco na ladeira do Curuzu, o que, tanto quantitativamente como qualitativamente, permitiu a percepção de uma relativa estratificação social entre afrodescendentes, à medida que os arranjos sociais dinamizavam-se com mais intensidade no âmbito da sociedade nacional, fazendo com que os negros e mestiços sofressem conseqüências, na maioria das vezes marcadas pela excludência. Uma conseqüência estranhamente vista como normal se nos remontarmos à sua historicidade de marginalização frente às transformações educacionais e, ocupacionais ocorridas na Cidade de Salvador.

Por força de tais transformações, no que Foucault chamaria de *microcosmo da Liberdade*, ocorreu a convergência de todos os sentidos do afro. Se observarmos a caminhada do Ilê Aiyê rumo ao ideal da negritude, é possível perceber que entre as várias formações apresentadas pela entidade, ocorreu uma rápida hegemonia no cenário étnico da cidade visto que, o ilê fez-se representante de uma grande parcela da população afrodescendente da cidade em função da natureza dos seus textos,

Nesse sentido, o *povo de santo* da cidade, homens e mulheres pobres, professores, médicos, advogados, engenheiros, técnicos, estudantes, operários, sindicalistas, domésticas, desempregados e policiais passam a seguir, a partir dos seus interesses e percepção, um território que se colocava em transito tendo como emblema o ideal da resistência e da afirmação. Um cenário-fluxo hegemonicamente marcado pela historicidade dos textos da

⁵⁸ JUNIOR, Walter Altino de Sousa. O Ilê Aiyê e a relação com o Estado: Interfaces e ambigüidades entre poder e cultura na Bahia. Salvador. Editora Fast Design. 2007

tradição.

Através da linguagem e imagens construídas pela entidade no cenário da festa, percebe-se um verdadeiro jogo de afirmação e construção simbólica por parte de seus integrantes com o objetivo de marcar, a partir do confronto com o *outro*, sua própria identidade. Como afirma HALL (1993), a identidade é fruto de um espelhamento não correspondido, ou seja, a diferença é o que estabelece as ambivalências necessárias à afirmação do *self*.

Diante da visibilidade dada ao processo de construção identitária e suas representações pelos *media* e gestores oficiais da festa nas duas últimas décadas do século XX, ocorreu reforço ao discurso *auto-referente* do bloco, criando assim, as condições necessárias ao encontro com o outro e a alteridade. Um encontro sem tensões, mas ainda constituído por estereótipos, assim definido por BHABHA (2001) ⁵⁹ quando afirma que o contato entre culturas resulta em uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre no lugar já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido..

Ou seja,

O Outro pode ser visto como superior e servir de modelo a ser copiado. Ou como inferior e ainda assim ter aspectos admiráveis. Culturas combinam-se de maneira sempre renovada, seguindo ou não o padrão das relações políticas e econômicas que existem entre as várias sociedades. No entanto, os construtores da identidade nacional brasileira parecem ter desejado não dar nenhuma ênfase a essas relações diversificadas com a alteridade para buscar a essência da ~~—~~“imitação” (grifo do autor) da cultura popular mestiça, que deveria ser puramente nacional. (VIANNA, 1995, p.167)

Ao levar em consideração todo o suporte teórico pertinente a produção deste capítulo. Diríamos que, inicialmente as representações que existem no imaginário brasileiro sobre os diversos grupos étnicos que compõem a nossa sociedade encontram paralelo em uma mesma matriz ideológica: as teorias, pretensamente científicas, da segunda metade do século XIX.

Refere-se aqui ao evolucionismo social que tomava o Ocidente como paradigma de desenvolvimento para, a partir dele, classificar as demais sociedades. O estágio técnico-econômico deste Ocidente branco seria o sinal de sua superioridade cultural. E se essa cultura era superior, as raças que a elaboraram também o seriam. Isto justificava o colonialismo, a exploração política, econômica, e, principalmente, a diáspora e as conseqüentes conversões a que os *—diferentes*” ou *—não civilizados*” foram submetidos. Essa ideologia, por sua vez,

⁵⁹ Bhabha, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2001, p 105

também se renovou e se reproduziu nas falas e narrativas cotidianas da sociedade soteropolitana em boa parte do século XX.

Essa identificação, forjada pela perspectiva do colonizador europeu, ainda define os contornos não só das relações sociais bem como nos âmbitos da economia, da política e da cultura cinco séculos após o início da colonização, através de um discurso tipicamente colonial de *estereotipação*⁶⁰ como nos diz (BHABHA, 2001, p.105) ao desenvolver o conceito de "fixidez" como modo paradoxal de representação na construção ideológica do *otherness*⁶¹, e da *ambivalência*⁶² como uma das estratégias discursivas e psíquicas mais significativas do poder discriminatório.

Aos afrodescendentes, portanto, está associado tudo que é "feio", "ruim" e "demoníaco". Desta forma, na visão das elites depositárias do pensamento eurocêntrico a idéia de uma africanidade seria o emblema de uma cena que se caracteriza como símbolo do primitivismo, da selvageria, do atraso, do misticismo, da feitiçaria, da irracionalidade, do exotismo e da ascensão identitária do não-civilizado. Afastar-se disto, portanto, seria a condição para ser assimilado, aceito pela "Civilização", aqui representada pela elite branca, no nosso caso, a elite baiana reprodutora e seguidora da tradição judaico-cristã de mentalidade eurocêntrica.

Toda esta situação encontrou respaldo no *evolucionismo social*, uma doutrina que hierarquiza as culturas e considera o Outro, o diferente, como inferior ou, pior ainda, não-humano, revela-se aqui com nitidez. Este padrão de abordagem que atribui às características dos africanos e seus descendentes um valor negativo, inferior, se completa num outro padrão: o da omissão. Visto que o afrodescendente, na maioria das vezes, desaparece do tropo social hegemônico, não existe, não é citado, não tem visibilidade, salvo nas páginas policiais dos jornais por participação em algazarras, cultos de feitiçaria e principalmente, em crimes de repercussão local.

Neste caso, o silêncio só é rompido para trazer à tona registros que se encaixem e confirmem conceitos pre-estabelecidos do *negro irracional*, *primitivo*, *desumano* e *sem cultura*. A marginalização, aqui, é um fenômeno que abastece o *foyer* de um teatro sócio-dramatizado nas salas das delegacias, hospícios e cemitérios com visibilidades as mais variadas na sociedade da imagem e da informação.

⁶⁰ Bhabha, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2001, p.105

⁶¹ Idem: p.

⁶² Idem: p.

Por outro lado, é importante salientar que tem sido das entranhas da própria exclusão que vetores de transformação têm, ao longo dos anos do breve século XX sinalizado, através das manifestações artísticas populares de forte apelo religioso, os emblemas constituidores dos textos que performatizam as ações e até mesmo o pensar BHABHA (2001). Neste caso, são os emblemas necessários à construção de uma identidade afrodescendente a partir de resignificações e representações culturais que não só fomentam o processo de afirmação identitária, como também, a construção de um ideal de si, o que permite aos negros e mestiços do Salvador a construção dos sentidos da pertença.

Assim, num contexto marcado pela diferenciação e exclusão, alguns grupos se notabilizaram como referência de afirmação e diferenciação em relação aos outros grupos que reivindicam questões ligadas à negritude, pois, à medida que seus textos atingiam aceitação por parte da intelectualidade e artistas renomados, ocorria o reforço ao sentido do *afro* enquanto *performatização* requintada de um grupo diferenciado, que de forma constante busca a através da cena estético-religiosa atingir a idéia de África.

Para tal, a entidade passa a marcar os espaços da cidade como uma espécie de *cream*, se auto enunciando como *os mais belos dos belos*, pois agora, os seus textos se aproximavam dos novos sentidos da apartação existentes no cenário da festa. A entidade passa, então, a fazer sentido para as elites instituídas, uma vez que utiliza-se agora do instrumental de diferenciação disponibilizado pela sociedade de dentro: Estado, mídia, e subvenções de agências financiadoras nacionais e ou estrangeiras. Num claro processo de negociação a medida reconfigura, ou melhor, reinventa os aspectos da ação identitária.

O que percebemos é que o problema da invenção de África nos remete aos discursos tematizados por autores como Benedict Anderson (1989), Anthony Smith (1986) e mais recentemente pela Professora Patrícia Pinho (2004) quando interpreta a memória como o substrato simbólico que permeia a idéia-conceito de uma nação. Desta forma, a memória é o arquivo virtual onde tudo aquilo que é mítica e historicamente significativo é guardado com o objetivo referendar o discurso da nação.

Por fim, adiantando um pouco a discussão que se seguirá no próximo capítulo entende-se que o Curuzu-Liberdade, enquanto localidade se apresenta como tantas outras áreas não estabelecidas das grandes cidades do mundo no que diz respeito a suas características – periferização, pobreza, desemprego, baixa instrução formal, problemas de infra-estrutura. No entanto, se notabiliza como *comunidade imaginada* ao se fazer detentora de um discurso auto-referente e agregador, além de politicamente representativo.

Isto significa, a despeito de toda a pressão social, assumir de forma audaz os signos da negritude em uma época em que tais emblemas eram apenas evidenciados nas fronteiras da cidade, nas zonas de periferização, nas áreas onde a própria ontologia do sujeito está sempre em movimento, em direção aos espaços de silêncio e esquecimento. Nesse sentido, a entidade, intuitivamente ou não, é um excelente exemplo de reposicionamento do negro na sociedade.

Afinal, O Ilê Aiyê se manifesta, ou melhor, se corporifica como uma voz extremamente articulada ao vigor da tradição religiosa a medida que produz as dissonâncias musicais que, harmoniosamente, ligadas a arquitetura dos corpos em trânsito, propõe as seus membros a construção dos sentidos da negritude que, por sua vez, justificam a altivez e a desenvoltura de seus associados no sítio urbano da *cidade negra*, dentro e fora do âmbito da festa.

Quem é que sobe a ladeira do Curuzu.....?

Sou eu! Sou eu!

Bata no peito mais forte e diga eu sou Ilê



Imagem II: Percussionistas do Ilê No Carnaval de 2002.

3 O ILÊ AIYÊ. O TRÂNSITO E A CONSTRUÇÃO DO CORPO (RE) IDENTIFICADO

*“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”⁶³ Caetano veloso*

Em linhas gerais, este capítulo procura mostrar a centralidade do corpo negro no processo de elaboração das representações identitárias do Ilê Aiyê. Para tal entendimento, inicialmente busca-se, a partir do contexto de surgimento da entidade a compreensão dos direcionamentos produzidos por uma moralidade de natureza elitista, conservadora e eurocêntrica na construção do escopo ideológico da Cidade, no cotidiano das suas relações sociais.

Em paralelo às questões ligadas à moralidade e ideologia da época, o capítulo chama atenção para a maneira como, mesmo em um contexto de decadência estrutural por parte dos setores representativos de poder, um conjunto de fatores marginais permitiram à aqueles jovens afrodescendentes do Curuzu-Liberdade à auto-percepção identitária em um mundo que experimentava rupturas e descontinuidades históricas de toda natureza, desde o final da década de 60.

Por fim, vale ressaltar que o teor das análises feitas no capítulo procura, basicamente evidenciar a maneira como os elementos textuais do Ilê, suas músicas e letras manifestam-se como elementos constituintes da trama do discurso de afirmação afroidentitária da cidade, a medida que, dão ao corpo a plástica necessária ao trânsito que conduz à entidade à construção dos novos referenciais, tanto de sua aparição estética, como no campo da luta a partir dos anos 70.

3.1 TRANSIÇÃO NA DIÁSPORA LOCAL

Bons ventos na Cidade da Bahia naquele Novembro de 1974. Ruptura e descontinuidade numa terra tão conservadora, apesar de ter experimentado, ao longo da sua

⁶³ Trecho de Milagres do Povo - letra e música de Caetano Veloso

história, pequenas mudanças causadas pelo intenso fluxo de indivíduos, portanto, idéias entre as terras de dentro, o litoral e o além mar. O surgimento do Ilê Aiyê, por exemplo, é consequência direta dos novos cenários que se colocaram em movimento graças ao desenvolvimento de um novo quadro econômico experimentado pelo Estado, além do ajustamento da cidade ao novo contexto tecno-comunicacionais da época, numa conjuntura política de total contração da liberdade.

Do ponto de vista econômico, se forem observadas as variantes socioeconômicas ocorridas no estado, durante século XX é possível perceber aspectos que estarão diretamente ligados a um dinamismo que se mostra caracterizado por momentos de estagnação, decadência e, mais recentemente, a partir da década de setenta, a *renascença econômica baiana*⁶⁴.

⁶⁴ Acerca deste momento, Paulo Míguez em sua tese de Doutorado informa que “a década de 1970 que marca a consolidação definitiva do processo de industrialização na Bahia que, nessa fase, vai estar assentada, particularmente, nos setores petroquímico e metalúrgico, cujo símbolo maior é a instalação do Complexo Petroquímico de Camaçari, o COPEC. Mais um espasmo exógeno, embora com resultados que transformam radicalmente a economia e sociedade baianas, e que vão deixando para trás o histórico perfil agro-exportador do Estado. Nesse processo, os números são exemplares. Teixeira & Guerra (2000) informam que entre 1960 e 1980, a participação relativa do setor primário no PIB estadual cai de 40 % para 16,4 %, enquanto que o secundário vê sua participação aumentar três vezes, pulando de 12 % para 31,6 %. O setor terciário, por seu turno, é impactado positivamente em toda a chamada Região Metropolitana de Salvador, com os serviços e as atividades comerciais conhecendo variações reais no seu PIB, ao longo da década, da ordem de 7 % ao ano. As taxas de crescimento da economia baiana no período são surpreendentes: “*Reduzindo-se a análise aos últimos cinco anos da década de 70, constata-se que o PIB estadual cresceu a uma taxa média anual de 9,7% , sendo que a performance da indústria de transformação é que impressiona: 32, 0% em 1977; 12,9 % em 1978; 29,4 % em 1979 e 26,6 % em 1980. Não se tem nada igual até os dias atuais (Teixeira & Guerra, 2000, p. 91).*” Os efeitos multiplicadores deste processo são, também, evidentes, em que pese a baixa taxa de absorção de mão-de-obra pelos setores químico e petroquímico, claramente intensivos de capital. Assim, continuam Teixeira & Guerra (2000, p. 91), cresce a renda e os empregos indiretos –em consequência, principalmente, da modernização e ampliação que ela [a petroquímica] impôs ao comércio, serviços e construção residencial”, efeitos que seriam muito maiores caso o Estado dispusesse de um parque industrial de bens finais e, dessa forma, pudesse impedir que parte substancial da 239produção petroquímica fosse, como ainda hoje é, transformada fora das fronteiras baianas. Podemos então, numa perspectiva de conjunto, considerar as décadas de 70 e 80 do século passado – esta última, no entanto, sujeita a uma dinâmica de outra natureza, em particular por conta das crises e da retração da economia nacional que atingiram o parque industrial baiano, fortemente atrelado e dependente de estímulos externos – como um período que consolidou a moderna feição industrial da economia e da sociedade baianas. Com uma estrutura produtiva assentada, historicamente, em funções financeiras, comerciais e burocráticas, a Cidade da Bahia manteve, sempre, uma “relação simbiótica” (Loiola, 1997, p. 20) com as atividades econômicas desenvolvidas fora de seus domínios. Foi assim, por exemplo, e já demos conta disto em outro momento desse trabalho, com o açúcar, no tempo colonial, e com o petróleo, na década de 1950. E, claro, não seria diferente, como não foi, com o processo industrializante dos anos 1960-80 reportado mais acima. Primeiro com o Centro Industrial de Aratú - CIA, localizado no município de Simões Filho, e logo a seguir, numa intensidade ainda maior, com a instalação em Camaçari do COPEC, Salvador continuou a desempenhar funções de apoio para as atividades que se realizavam fora do seu território. Assim, com a nova aventura industrializante que acontecia em suas bordas, as feições da Cidade da Bahia foram sendo veloz e significativamente alteradas. Conforme dá conta Loiola (1997), a emergência de um significativo mercado de consumo de bens finais e de serviços, crescentemente diversificado, diferenciado e que se caracteriza, em particular, pela instalação de grandes cadeias de lojas e dos shopping centers, promove o fortalecimento expressivo do capital comercial, modernizando e desenvolvendo em larga escala o setor terciário da economia soteropolitana. Na outra ponta, o setor secundário da cidade, formado basicamente por indústrias tipicamente urbanas como, por exemplo, a de produtos alimentícios e de confecções, não só perde importância como se vê inevitavelmente condenado à defasagem tecnológica. Concomitantemente, a cidade se expande na direção do seu vetor Norte, localizado na área da Pituba/Iguatemi/Paralela, deslocando para aí as atividades do terciário e as funções administrativas estaduais,

Assim, tanto a estagnação e decadência econômica das velhas elites locais a partir do final do século XIX, como o ressurgimento do Estado na seara econômica nacional, a partir da década de setenta com a implementação da infra-estrutura petro-industrial⁶⁵ nos permite entender a relação que se estabelece entre indivíduos e os novos arranjos políticos-representativos que se manifestarão no mundo das oposições entre capital e trabalho, principalmente através do petro-sindicalismo e sua influência sobre as demais formas de luta como é o caso do movimento negro que surgiu no ano de 1978, e que passa a compor de forma mais militante o espaço da resistência afrodescendente, na Cidade do Salvador.

No que diz respeito à cultura, entende-se que além dos já conhecidos equipamentos de lazer e entretenimento - o cinema e o rádio - a cidade passa a sofrer fortes transformações na sua forma de recepção, percepção e difusão da cultura graças à instalação do primeiro canal de Televisão. A TV Itapoan que, na condição retransmissora dos Diários Associados - a extinta Rede Tupi - coloca-se como principal instrumento de ligação da cidade com o mundo exterior, ainda no início da década de sessenta. Nesse sentido, devido ao forte poder de configuração das redes de sociabilidades e de enunciação estética da TV, a Cidade da Bahia passa a *televivenciar*⁶⁶ os novos sentidos do belo, além de perceber sinestesticamente o dinamismo existente no contexto da época.

No plano político, deve ser ressaltada a tese de que toda esta dinâmica de natureza

deixando para trás o velho Centro Histórico. Por seu turno, a crescente demanda por imóveis da nova classe média e do operariado urbano impulsiona o capital imobiliário. Nesse processo, o poder público participa investindo pesadamente no redesenho urbano da cidade, criando as condições infraestruturais básicas para a expansão da cidade e de seus capitais. Mas, é ainda a professora Elizabete Loiola quem anota, a geração de riqueza que decorre desse processo não chega a alterar a qualidade de vida na cidade para a larga maioria da sua população que, —barrada no baile”, continua a enfrentar a exclusão social e o desemprego — cresce num ritmo superior à capacidade de geração de emprego tanto do novo parque industrial quanto da expansão das atividades dele decorrentes. Com efeito, entre 1950 e 1980, a população soteropolitana salta de 400 mil para 1,5 milhão de habitantes (Loiola,1997). Assim, frisa a professora, Embora seja errôneo dizer que a natureza de cidade segregada impôs-se com o boom industrializante do seu entorno, pode-se afirmar, sem dúvidas, que essa natureza intensificou-se e adquiriu uma nova significação. Nessa época, modernidade e atraso, riqueza e pobreza mostraram-se como as duas faces do peculiar processo de desenvolvimento que terminou por singularizar, indiscriminadamente, áreas de industrialização tardia no Ocidente (Loiola, 1997, p. 20). Nesse processo de intensas transformações da vida sócio-econômica da Soterópolis, mais um aspecto de grande importância deve ser ressaltado. Trata-se do impacto registrado em um outro setor de atividade, o turismo, que, a partir de então, vai se desenvolver em larga escala”.

⁶⁵ O papel crítico desempenhado pelo petróleo no Recôncavo é descrito pelo geógrafo Milton Santos, —Villes et region dans un pays sous-developpe: l' exemple du Recôncavo”, Annales de Geographie. Bulletin de la Societe de Geographie 74, no.406 (nov-dec. 1965): 678-694.

⁶⁶ Ao citar o Professor Albino Rubim, Miguez 2002 diz que a coexistência (tensa e desigual) entre convivências comunitárias e societárias identificada mais atrás, um legado da Salvador moderna, vai ser impactada e reorganizada pelo que Rubim designa como —televivência”, isto é, uma —espécie de vivência possibilitada pelas redes de espaços eletrônicos” (Rubim, 2001b, f. 4). A cidade-metrópole, constituída como uma conjunção —local”, como um compósito entre a realidade conformada pela contigüidade dos espaços físicos e a telerrealidade, ativada em rede nos espaços eletrônicos, se oferece como território geográfico-eletrônico para o experienciamento singular de uma nova forma de vivência, ou seja, de uma sociabilidade contemporânea que, estruturada e ambientada pela ecologia das mídias, passa a conviver (também tensa e desigualmente) com as formas anteriormente existentes de sociabilidade.

infra-estrutural e cultural tecno-comunicacional é parte de um projeto neo-conservador, que começa no final da década de 50 e é implementado a partir de 1964, caracterizado pela existência de um estado de exceção. Um período anti-democrático que pôs em cheque o funcionamento das instituições de direito a medida que lançava mão de medidas de força para o controle das manifestações de livre expressão, bem como do direito de organização dos vários setores de representação da sociedade civil.

Aliás, este último aspecto ainda pouco considerado pela historiografia local mostra-se relevante, se levarmos em consideração o fato de que a sociedade brasileira ainda caminhava de forma *lenta, gradual e obscura*⁶⁷ para a uma abertura política que só se configuraria no ano de 1979, à época da eleição do presidente João Batista de Figueiredo, quinto presidente do golpe militar de 1964.

Portanto, entende-se que a ousadia daqueles jovens do Curuzu-Liberdade era o máximo a ser tolerado por uma elite que apesar de seu 400 anos de permanências mentais não imaginava que certas posições mesmo que estéticas passassem pelo crivo de sua aceitação. Visto que, a maioria das manifestações, mesmo aquelas de natureza popular, sem motivações reflexivas, tinham uma aceitação panóptica – vigiada - tanto por parte das elites, como também de seus agentes de controle, vide a participação da elite branca na seara das festas cívicas, religiosas e populares.

É nesse contexto marcado por avanços materiais, mudança cultural e contrição da liberdade que se pretende, mais adiante, colocar os processos (re)identificadores do corpo na perspectiva do Ilê Aiyê a partir da relação palavra-corpo-identidade, se entendermos que o universo da palavra nos remete a toda uma construção caracterizada pela negação de um corpo, seja através dos textos da religiosidade de tradição judaico-cristã ocidental, ou, mais recentemente, nos vários contextos da contemporaneidade, através dos esquemas mercadológicos e midiáticos, a medida que estes buscam seus novos emblemas em uma estética de natureza exógena, ora hollywoodiana, ora eurocêntrica, raramente local.

Além da transição ocorrida entre a estrutura primária de produção e o sistema petro-industrial, também ocorreu na Cidade da Bahia da segunda metade dos anos setenta uma transição entre tempos mentais. Ou seja, uma dinâmica que manifesta a passagem de uma Bahia provinciana⁶⁸ e conservadora para uma cidade contemporânea porém singularizada

⁶⁷ Ao contrário do foi colocado no texto principal, a historiografia que justificava o golpe militar de 64, entendia que a abertura política deveria ocorrer de acordo com o jargão da época de forma *lenta, gradual e segura*”.

⁶⁸ O Professor Albino Rubim, da Faculdade de Comunicação da UFBA se refere à questão cultural da seguinte forma...”A ex-capital brasileira, decadente em um patamar socioeconômico, vive uma atmosfera de melancólica *boa terra*”. A industrialização e a urbanização, traços iminentes do acelerado processo de mutação em curso no século XX brasileiro, em especial a partir da década de 30, não atingiam a Cidade da Bahia que, imune ao

pelas profundas marcas do seu passado colonial. Por outro lado, percebe-se que a consequência de tudo isto, é o surgimento de uma cidade que por forças das novas formas de comunicação e mercado de cultura se coloca em constante diálogo com os elementos do novo sistema-mundo à medida que publiciza o seu *jeito de ser*.

Este aspecto está diretamente ligado aos processo da fluidez de uma sociedade que àquela época já se mostrava capilarizada pela rede mundial de satélite que, inicialmente, colocou a grande Cidade da Bahia, como espectadora das transformações do avant-garde de eventos: como o festival de Woodstock, dos movimentos pacifistas, das luas de libertação do mundo colonial africano e por fim das lutas por direitos civis nos Estados Unidos.

A partir do momento em que a difusão e recepção desses fatos foram traduzidos por aqueles que foram marginalizados pelos processos da formação social brasileira, a Cidade da Bahia passa a produzir uma forte personalidade estética, principalmente a partir daquilo que lhe era mais peculiar em termos de identificação com os fatos mais próximos da sua constituição étnico-racial. A cidade que há muito se especializara na produção dos seus signos de referência cultural africana numa perspectiva local passou a produzir um novo sentido de identidade étnica de forma mais ajustadas às formas reivindicações globais da época.

Nesse sentido, entende-se que a dinâmica permitida pela capilarização técnico-comunicacional dos anos setenta permitiu aos espaços marginais de algumas regiões do planeta a auto-percepção necessária à produção e publicização de seus sentidos étnicos. Este é o contexto que o território do Curuzu-liberdade se insere à medida que reconfigura a cultura afro local ao dialogar com a cidade, de forma tensa e reflexiva a sua condição e produção identitária afrodescendente.

É o Ilê Aiyê, do Curuzu-liberdade, da Cidade Negra da Bahia que passa a conduzir seus associados, homens e mulheres afrodescendentes, à produção de um novo ethos identitário que se materializa nos corpos que transitam pelas ruas da cidade com os emblemas da negritude. São corpos que traduzem em movimento a estética das palavras que, percusivamente musicadas, enunciam o conjunto de sonoridades dos tambores.

progresso, mantinha sua *—aura*” de ex-capital com seu *—lameolente*” ritmo, natureza e hospitalidade baianos. À margem do progresso capitalista, a Cidade da Bahia pode ser (re)conhecida como *—boa terra*”, como lugar preservado dos agitados e perigosos efeitos da industrialização e urbanização avassaladoras que, ao construir e destruir *—oaisas belas*”, como canta Caetano Veloso, produzem riqueza, mas também incertezas, miséria, ritmo desumano, neuroses. Sem poder usufruir das dimensões positivas do progresso, a cidade (en)canta a preservação nostálgica de uma época passada de riquezas, longe da modernidade, tomada como nefasta. Sua elite, imbuída de valores enraizados na tradição e instalada em uma cultura de academias, muitas vezes ornamental [...] cultuava uma oratória rebuscada, um comportamento preenchido por formalidades e um conhecimento carregado de um verniz de erudição enciclopédica. A cultura das letras e das belas artes reforçava a depressão do trabalho, considerado pelos *—brancos* quase sempre como tarefa dos subalternos, na sua imensa maioria excluídos do predominante universo cultural, fortemente elitista, e imersa em uma cultura negra de origem africana, subterrânea naquela sociedade desigual.” (Rubim, 2000, p. 75).

São as danças de orixás que com muito vigor, conclamam seus filhos para a luta por reconhecimento e afirmação. É todo um movimento enunciado pelo Ilê que se manifesta de forma a reconfigurar os sentidos de uma etnicidade que na contemporaneidade mostra-se nova e aberta aos novos diálogos que se apresentam no espaço da diáspora.

São moças e rapazes adroscendentes que na *trama das tranças de seus cabelos* representam uma beleza que se coloca como contracultura estética em um mundo que, através dos seus equipamentos sócio-comunicacionais, autonomiza de forma modelar a noção de belo, a medida que nega a diversidade dos corpos que pairam pelos vários universo da cidade. Nesse sentido, o Ilê no seu papel de tradutor da cultura e tradição afro, deu a cidade um novo delineamento sócio-estético. Visto que, o Ilê soube fazer ligação entre tradição e contemporaneidade ao propor uma nova ordem estética para o corpo negro que se coloca em transito na cidade.

Portanto, a novidade do ilê está no fato de que a sua noção de negritude se coloca em movimento, não é estática. Ela é conduzida por uma lógica que é dinâmica. Ou seja, uma etnicidade que apesar de embasada em elementos míticos não se cristaliza na tradição. O Ilê no seu processo de luta coloca-se como um *corpus* em movimento. Este aspecto é muito importante, visto que, nos últimos anos, a entidade permitiu à Cidade da Bahia experimentar o redimensionamento do seu território sócio-étnico-cultural a partir de suas periferias e enclaves. Dessa forma, o Ilê passa a fazer parte da cena cotidiana da cidade ao inserir-si no ritmo das mudanças infra e supra-estruturais do território metropolitano à medida que passa a dialogar com os vários segmentos do poder político, econômico e cultural SOUSA JR.(2006).

3.2 O ILÊ E A TRANSIÇÃO: UM ESPAÇO-TEMPO DE CONSERVAÇÃO, REVELAÇÃO E OUSADIA.

Apesar das motivações geradas pela política de distensão do governo Geisel 1974 - 1979. O Ilê Aiyê surgiu em um período marcado pela pedagogia de uma *ditadura militar* que se estendeu por mais de vinte anos (1964-1985). Um período em que o silêncio norteava o comportamento de uma grande parcela da população brasileira. Por outro lado, é importante lembrar que, apesar de tanta exceção, na Bahia, na sua cidade capital, surgiram, das entranhas do próprio sistema político, as vozes enunciantoras da afirmação identitária sob o viés da negritude

É preciso dizer que, embora a sociedade baiana da época não negasse a forte presença

africana na Bahia, tal aspecto não era sinal de aceitação dos afrodescendentes como referência de cultura, muito pelo contrário, tal presença gerava sob todos os aspectos, nítidas diferenciações sociais entre brancos e negros. Estas diferenças, a luz de todas as percepções produzidas acerca do negro, estruturavam um tipo de sociedade que garantia à minoria branca que formava a elite local uma continuidade histórica sustentada por uma ideologia que tinha como base os elementos de uma tradição em desmanche, se observadas as fortes transformações em curso pelo planeta a fora. Na verdade, tal situação tinha suas bases ideológicas na forma como os artífices da história oficial produziram o texto da nacionalidade

Por outro lado, mais uma vez, é importante chamar a atenção para a fragilidade econômica de nossas elites, uma conseqüência direta da decadência experimentada em quase cinquenta anos de atraso econômico, uma situação que foi denominada pelo governador João Mangabeira como o *enigma baiano*⁶⁹. Uma situação que conduziu parte daquela elite decadente a uma postura parcimoniosa, ou melhor, cuidadosa no espaço das relações estabelecidas com os afrodescendentes. Aliás, este é um aspecto que em muito justificou a tese da existência de uma cordialidade entre brancos e negros no espaço da nova casa-grande.

A esta altura do trabalho, se apresenta aqui a idéia da existência de uma ideologia cuja função principal era inserir corpos e mentes em uma ambiência de civilidade e controle, de forma a garantir, a constituição de uma *moralidade corpórea* aceitável. Nesse sentido, é importante ressaltar as relações existentes no novo mundo do trabalho. Uma vez que estas, apesar de, já ocorrerem no âmbito da contemporaneidade tecnológica dos anos 70 se

⁶⁹As causas do período de letargia da economia baiana estão diretamente ligadas a uma dinâmica histórica caracterizada pelo anacronismo da elite econômica local no que concerne ao gerenciamento dos recursos existentes. Nesse sentido, problemas como modo de produção, distribuição de renda, mão-de-obra, especialização produtiva, capacidade tecnológica e empresarial, são as causas que explicam o “enigma baiano”, apresentadas por estudiosos da economia do estado. Estes fatores são melhor compreendidos e podem ser consideradas como conseqüências do agravamento das desigualdades entre a economia baiana e os centros econômicos do sul do Brasil. Assim, fatores como: —.1) Instabilidade econômica em dois níveis causada pela flutuação das safras agrícolas com as secas, e as oscilações de preços dos produtos no mercado externo. 2) Política cambial desfavorável ao estado da Bahia, que provocava a deterioração dos termos de intercâmbio interno. De um lado, a adoção de uma taxa de câmbio baixa desestimulava as exportações baianas, de outro lado, as medidas de estímulo à indústria, através de mecanismos como proteção do segmento via tarifas aduaneiras e incentivos à importação de bens de produção, favorecia o Centro-Sul devido ao processo de industrialização por que passava. Tanto o primeiro quanto o segundo problema foram expostos por Pinto de Aguiar (Aguiar, 1977, p. 126), Vladson Menezes (Menezes, 2001, p. 2) e pela CPE (CPE, 1958). 3) A Falta de empreendedorismo e capacitação técnica dos empresários e gerentes associada à falta de qualificação e experiência na área industrial da mão-de-obra foram discutidos por Clemente Mariani (Mariani, 1977, p. 87) e Marcus Alban Suarez (Suarez, 1990, p. 19). 4) Falta de capacidade de poupança. A transferência de recursos do estado da Bahia para o Centro-Sul, devido à política cambial do governo federal, restringiu ainda mais o incipiente potencial de acumulação de capital do estado, limitado aos excedentes da cultura do cacau. Esse problema foi tratado por Pinto de Aguiar (Aguiar, 1977, p. 126) e Marcus Alban Suarez (Suarez, 1990, p. 19). 5) Por fim, pode-se destacar as precárias condições de infra-estrutura no estado no que se refere às vias de transporte, comunicações, energia, água, etc., abordadas, entre outros, por Rômulo Almeida (Almeida, 1952, p. 72), o que dificultava consideravelmente a integração dos mercados dentro e fora do estado, desestimulando a vinda de capitais externos.” DARZÉ, Elias Filho. As Influências do Plano Real sobre as Micro e Pequenas Empresas do Setor Comercial Varejista na RMS, Salvador, 1997.

mostravam permeadas pelo exercício do antigo *poder cordial*⁷⁰ que se manifestava como consequência direta dos vínculos de *familiaridade*⁷¹ entre o senhorio e seus subalternos no mundo da nova casa-grande, ou melhor, dos palacetes da grande cidade, numa época marcada pela decadência de todo um sistema sócio-econômico.

Apesar dos pesares, principalmente no que diz respeito ao infortúnio econômico da elite local. As análises a serem feitas nos remetem a certas digressões sobre a situação do indivíduo na estrutura social. Assim, noções como posição e a funcionalidade passam a ser manipuladas de forma a garantir a permanência do velho grupo hegemônico “*no poder*”⁷². Ou seja, muito pouco mudou por força dos arranjos políticos do período da intervenção Juracista e a ditadura pós-64. Os brancos descendentes da velha elite oligárquica local permaneceram à frente dos aparelhos administrativos de poder. Dessa forma, no plano das relações produzidas no espaço-tempo cotidiano da cidade, percebia-se que a *pose dos granfinos*⁷³ foi mantida.

O preço de tal continuidade se justificava na alienação da liberdade de todos em um sistema político autoritário cuja recompensa garantia o reposicionamento dos velhos signatários do poder local nos quadros diretivos das estruturas administrativas estaduais e municipais, ao criar uma tecnocracia estatal de natureza não meritocrática, monolítica e fechada ao acesso daqueles que não tinham a tradição política do nome de família.

Dessa forma, os euro-descendentes, ou melhor, os brancos, na contemporaneidade republicana, garantidos pelas velhas formas de reconhecimento e inscrição social ocuparão os quadros das novas estruturas de poder e produção. Serão eles quem, na condição de artífices das novas formas de domínio e reconhecimento, constituirão as imagens, e, conseqüentemente, os sentidos que referencializarão as relações sociais, principalmente aquelas que se manifestam do mundo da produção nos territórios da grande cidade da Bahia.

⁷⁰ Ver Sergio Buarque de Holanda e a sua sociologia do poder familiar.

⁷¹ Citado por Paulo Miguez na sua tese de Doutorado o Professor Milton Moura do Departamento Sociologia da FFCH da UFBA diz que os aspectos essenciais dessa proximidade interpessoal com que os baianos costumam relacionar-se a partir da idéia de “familiaridade”, um dos vetores que esse autor propõe como constitutivo do que chama de “texto da baianidade” e cuja inscrição histórica vemos remontar à sociedade patriarcal. Segundo ele, sob o signo da “familiaridade”, a experiência cotidiana não costuma contabilizar atitudes de “estranhamento radical”, e isso mesmo quando os atores em cena ocupam posições distintas e desiguais. Daí que, “por mais desiguais que sejam em termos de prerrogativas, os indivíduos parecem conhecidos entre si” (Moura, 2001, p. 250) o que faz com que interlocutores distantes resultem ou sejam percebidos como próximos.

⁷² Vários são os autores que chamam atenção para o acesso e domínio de cargos públicos na Bahia por parte de indivíduos pertencentes às velhas elites agrárias decadentes locais. Tal fato se manifestou após os arranjos políticos engendrados ainda à época do interventor do Estado Varguista na Bahia, Juraci Magalhães. Aquele que segundo Israel Pinheiro, professor do Programa de Pós-graduação em História da FCH/UFBA veio para a Bahia com objetivos de práticas políticas modernas, mas que tão logo percebeu a cultura política local também se tornou um coronel urbano, à medida que loteava o poder local, através de cargos e indicações. A partir daí, os novos governadores seguiram as práticas de loteamento políticos das estruturas administrativas do estado.

⁷³ Granfinos – neste caso a alcunha passou a ser popularmente utilizada por indivíduos da classe trabalhadora doméstica para se referir de forma desdenhosa a seus patrões. “Dona Fulana de tal, aquela granfina lá da Barra”.

Visto que, a cidade se fez à luz da servidão, ou melhor, da economia de serviços⁷⁴.

Portanto, é possível entender a casa-grande de outrora como o palacete dos espaços urbanos da cidade contemporânea; entendamos os velhos capatazes do passado como os novos representantes do poder do capital: são governantes, são gerentes de fábrica, do mercado e do trapiche; entendamos a “~~ia~~ia” do passado, como a socialite deslumbrada, das colunas sociais, entendamos o senhorzinho como o “~~d~~doutor” de natureza possessa e boçal.

Todos são elementos reprodutores e reconfiguradores dos sentidos que norteiam o novo domínio senhorial e seu construto ideológico controlador. Posto que, para eles, suas mentes reproduziam a noção de civilidade e progresso, bem como, seus corpos que eram vistos como emblemas de perfeição e beleza vide que a Bahia dessa época gerou duas misses Brasil.

Era um conjunto de atitudes que, no âmbito das relações, tinha no uso das palavras a maneira de colocar o negro num espaço familiar de forma, a minimizar as possíveis tensões, tão comuns em qualquer tipo de relação profissional no mundo contemporâneo industrial. Nesse sentido, a palavra era o elemento constituidor da continuidade de um poder perverso e ideologicamente estruturante da subserviência e conseqüentemente do distanciamento físico dos negros em relação ao patronato. Afinal, ambos vêm de trajetórias marcadas pela diferenciação, não poderiam ser colocados em nenhum patamar de aproximação física, muito pelo contrário, a diferença se manifestava na palavra que era expressa de forma a reduzir os aspectos presente na humanidade dos afrodescendentes.

É a partir desse contexto de relações caracterizadas pelo domínio dos representantes da decadente elite local, nos espaços da produção, que se manifestam dois relatos que evidenciam elementos de diferenciação no que concerne o status e o papel ocupado pelo corpo afrodescendente na sociedade. Por último, é apresentada uma análise que tem como referência o cotidiano imagético capturado pelas lentes do fotógrafo francês Pierre Verger após sua chegada a Bahia em 1946.

O primeiro relato pertence à depoente Edmar da Conceição Silva, 74 anos. Natural de Salvador, ex-moradora do Bairro da liberdade. Dona Didi, como é mais conhecida, é doméstica e ainda hoje, se diz uma pessoa da cozinha. A nobre Senhora se apresenta ao mundo como uma daquelas pessoas que ainda muito jovem foi colocada no trânsito entre a Cidade da Bahia e o Recôncavo, para viver em uma das fazendas do famoso Coronel José Alves, nas proximidades de Cachoeira e Cruz das Almas. Mais tarde, na sua adolescência,

⁷⁴ O Turismo é um dos setores da economia que a Cidade da Bahia se especializa a partir da década de 70. A exotividade que se manifesta nas formas de cultura da cidade passa a ser usada como elemento catalisador de uma economia que se especializará em exportar ao mundo os sentidos da boa terra.

retornou à grande cidade onde continuou a acumular histórias e experiências que são passadas ora com muito saudosismo, ora com muita dor.

A depoente fez emocionados depoimentos sobre a sua situação de *criada* e mais tarde de empregada doméstica nas ditas *–easas de granfinos”* por onde trabalhou, durante as décadas de quarenta e cinquenta, tanto na Cidade de Cachoeira, como lá pelos lados da Barra Avenida e Corredor da Vitória, em Salvador. Em entrevista concedida para efeito de entendimento etnográfico do objeto deste trabalho, a depoente fez alusão aos diferentes timbres e sonoridades que eram usados na comunicação entre os patrões e seus empregados, agregados e crias da casa.

Eram percepções que despertavam todo tipo de fala numa época em que a única forma de estruturação da subalternidade ocorria através de um discurso reducionista, uma prática que pode ser entendida como uma continua operação ideológica cuja consequência foi a redução da humanidade do outro. Afinal, nada do ponto de vista moral e estético foi produzido a partir de um modelo afrodescendente. Portanto expressões como:

- *Chama aquela neguinha!*
- *Quem?*
- *A do cabelo bem duro*⁷⁵

É fácil perceber que aquela era uma forma de comunicação que tinha como objetivo o domínio dos corações, mentes e corpos. O estereótipo e os *ardis da imagem*⁷⁶ se manifestavam de maneira a colocar o afrodescendente, sob todos os aspectos, abaixo da linha de viabilidade humana. A estigmatização era uma maneira de estruturar ideologicamente a destituição não só do corpo negro, mas também das suas capacidades intelectivas. Era um conjunto de falas e arranjos semióticos no processo da comunicação cotidiana que se estabeleciam no processo produtivo de forma a tornar o afrodescendente incapaz, uma vez que a idéia passada era a de que o corpo negro era letárgico e indolente.

Por outro lado, é importante salientar que tal redução não se limitava à percepção do corpo físico negro. O seu universo simbólico, na visão das elites, era recheado de misticismo e ignorância. Este, aliás, é um aspecto que ainda hoje, garante aos seus hábitos, costumes e tradições um conjunto de percepções preconceituosa. Enfim, o negro em toda a sua constituição era visto como uma forma aberrante de vida, um ser anti-humano, *–feito de doer”*.⁷⁷

Diante disto, observa-se que se, nos últimos anos, a constante evocação do corpo

⁷⁵ Reprodução da fala de Dona Didi.

⁷⁶ PEREIRA, Edimilson de Almeida e GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Ardis da imagem*. Belo Horizonte. Editora PUCMinas. 2001

⁷⁷ Ver nota 82

negro é algo que se tornou banal por força das relações criadas e estabelecidas no mercado da imagem. Num passado bem recente, ainda como consequência das longas durabilidades mentais, era comum o uso de um conjunto de *ardis* com o objetivo de desqualificar o negro para estética daquela modernidade-mundo.

Nesse sentido, referências à aparência física através de apelidos e escárnios ainda eram comuns no cotidiano das relações: a cor da pele, o tipo de cabelo, os traços fisionômicos, e, por fim, referências aos quadris largos e *rebobulosos* da mulher negra, eram nítidos sinais de diferenciação. Aliás, no universo das percepções do corpo íntimo é importante lembrar o papel que a história de nossa formação conferiu ao corpo da mulher negra no mercado sexo-afetivo do homem branco, no espaço temporal que compreendido entre a sua adolescência e a maioridade. Talvez, como nos relata Laura Moutinho⁷⁸ em sua obra *Razão, Cor e Desejo* (2004), esse fosse o único elemento gerador de uma aproximação entre um homem branco e uma mulher negra.

O segundo depoimento obtido para o entendimento acerca da situação do afrodescendente no espaço das sociabilidades no setor produtivo se manifesta nas falas do Senhor Ailton de Oliveira Silva, 76 anos, também natural de Salvador, eletricitista por profissão. Se auto-entitula morador do mundo da cidade, visto que durante sua vida morou em áreas como Gamboa – Contorno; Barão de Cotegipe – Calçada; Ladeira de São Cristovão - Liberdade; São Miguel – Baixa dos Sapateiros ; Politeama – Centro; Cantóis – Federação; Vila Matos – Rio Vermelho e por fim, no Nordeste de Amaralina.

A particularidade do depoimento do Senhor Ailton está no fato de que, ao contrário da primeira depoente, a sua experiência de vida teve como pano de fundo o fluxo entre os cenários da cidade negra. Assim, *a casa, a rua, a feira, o porto o candomblé, a oficina e o clube*.

O seu papel e status produtivo gravitavam entre os espaços do público e o privado. O Senhor Ailton conta que a sua trajetória profissional de mais de cinqüenta anos, entre 1946 e 1996, no **Clube Baiano de Tênis**⁷⁹, o fez presenciar e experienciar por várias vezes formas enunciadoras do poder de uma parcela formada por indivíduos da elite branca, através da

⁷⁸Em seu estudo comparativo Laura Moutinho (2004) diz que a questão das relações entre negros e brancos no Brasil e na África do Sul guarda certas especificidades. Nesse sentido a autora nos diz que este é um aspecto bastante relevante para o nosso processo de formação pois o mercado afetivo é reconhecidamente um dos espaços mais preconceituosos das relações raciais brasileiras dentro disso a autora indaga as natureza destas relações sempre apontando para a perversidade de cada contexto. Nesta etapa da sua obra, a autora deixa claro a crítica ao cinismo presente em nossa formação quando indaga a condição de um país que canta em verso e prosa sua mestiçagem a medida que exclui.

⁷⁹ O CLUBE BAIANO DE TÊNIS, segundo o cantor e compositor baiano Gilberto Gil, na sua música tradição era o lugar onde negro não entrava nem pela porta da cozinha. Era um espaço freqüentado pela elite baiana, mais especificamente os ricos da Barra Avenida, Graça e Corredor da Vitória.

sutileza de suas falas.

“Eles ficavam lá na beira da piscina como uns reis, só pedindo as coisas e falando dos assuntos deles”

“Quando um de nós que eles gostavam passava eles falavam:”

- Aquele neguinho é gente minha! Já trabalhou pra mim. É meu peixe.

“Como eu não dava muita ousadia, eu me respeitava.”

“De vez em quando eles até falavam comigo, agradeciam pelo serviço faziam um elogio”.

- Como vai Seu Ailton, o trabalho ficou bom. Quanto é o serviço do senhor?

E aí, fim de papo.

Às vezes, nem vinha ver o serviço, o dinheiro quem dava era a empregada que eles confiavam.⁸⁰

O ilustre depoente em outra fala chama a atenção para a falsa noção de cordialidade existente na comunicação daquela gente. Em linhas gerais, o Senhor Ailton nos informa que o fato de o empregado ser chamado de *–senhor*”, tal forma de tratamento, não significava a existência de uma aproximação entre desiguais. O pronome de tratamento evidenciava o necessário distanciamento regulamentar existente no âmbito de uma relação tensa, mas que, de alguma forma, era arrefecida por uma falsa sensação de reconhecimento sentida pelo negro apenas no mundo do trabalho.

Na verdade, nos dois depoimentos, percebe-se que a palavra era uma produção neuro-linguística que conduzia o então empregado afrodescendente a uma tácita aceitação da sua condição subalterna tanto do ponto de vista das suas capacidades psíquicas e intelectuais, como também no que concerne aos atributos estéticos do corpo físico. Por outro lado, as falas dos depoentes indicam que tal condição era, de certa forma, amenizada através de um ténue reconhecimento da humanidade afrodescendente, à medida que, este buscava, ou melhor, evidenciava a vontade de alcance da civilidade branca. Uma civilidade de natureza enculturada, apreendida a partir dos estatutos da inscrição social de natureza eurocêntrica.

Nesse sentido, Dona Didi, o Senhor Ailton e a grande parcela da população afrodescendente de Salvador, nas suas histórias de vida, inconscientemente, reproduziram, a partir das relações estabelecidas para além do espaço dos palacetes do Bairro da Graça os elementos ideológicos de um comportamento que expressava dentre outra coisa o controle dos costumes, dos hábitos e principalmente do uso do corpo no âmbito das sociabilidades existentes nos mundos do público e do privado. Era todo um conjunto de relações em que a palavra tinha um poder disseminador de uma imagem modeladora, um tipo de comportamento socialmente aceito pelas elites.

⁸⁰ Reprodução da fala do Sr Ailton de Oliveira Silva

Como consequência das experiências vivenciadas pelo casal de depoentes nativos na Salvador dos anos 40 e 50, manifesta-se um **terceiro** posicionamento, ou melhor, um olhar oriundo de um conjunto de sinestésias visuais, sonoras e táteis que permitiram uma construção textual marcada por uma atitude êmica em relação ao objeto em questão. Na verdade, tal perspectiva apesar de ser construída a partir de uma atitude de clara empatia com o tema, coloca-se como resultante de uma experiência iniciada nos territórios da vivência familiar porém, amadurecida nos territórios da negritude do cotidiano da cidade do Ilê Aiyê, e mais tarde, reflexivamente colocada no espaço da militância étnico-educacional do **Instituto Cultural Steven Biko** no final dos anos 80 e início dos anos 90.

Para melhor entender tal passagem, basta retomar as falas do casal depoente nos parágrafos anteriores – meus pais - para perceber que apesar das permissões concedidas por uma vida de trabalho duro nos espaços brancos, seus filhos ainda sentiam na pele a presença dos sinais norteadores da vida social de Salvador. Na verdade, a sociedade em muito pouco mudou no que diz respeito às relações raciais, visto que, alguns espaços ainda eram de acesso exclusivo das elites e seus representantes.

Pessoalmente, entendo que esta situação começa a mudar, quando a visibilidade do negro começa a se manifestar na direção contrária aos campos de futebol, a partir do início dos anos 80, através da música de Gilberto Gil e o seu som pós tropicalista. Na verdade, quando ouvi a música “**Ilê Aiyê - Que Bloco é Esse**” de Paulinho Camafeu, cantada pelo referido artista, no seu disco “**Refavela**” de 1977. Sinestesticamente, percebi o primeiro sinal de um reposicionamento de toda uma vida para além das falas de advertência do Sr. Ailton, quando sempre enunciava a minha condição de negro em uma sociedade branca que sempre estava a espera de uma brecha para dizer “*Negro, quando não [...] na entrada, ele suja na saída*”

Portanto, a vivência familiar; Os bolachões de Gil tomados de empréstimo do amigo Zecão; O toque ijexá da turma do violão no por do sol de Amaralina; O Carnaval e as primeiras visões externas do Ilê Aiyê - A sensualidade do Ilê que quase sempre se manifestava na atitude das moças que, no carnaval, se encantavam com os rapazes do Ilê. Foram experiências que, de alguma forma, permitiram um primeiro olhar sobre o mundo da entidade ainda nos anos 80.

Num segundo momento, o ingresso no curso de Licenciatura em História e a militância étnico-educacional do Instituto Cultural Steven Biko, nos finais dos anos 80, foram decisivos para o acesso ao Ilê Aiyê em 2001, e a partir daí, o início da construção descritiva e reflexiva de um texto acerca de uma trama identitária indutora de percepções e

comportamentos que culminaria com a transgressão de uma moralidade e estética vigente.

Diante de um conjunto de experiências de natureza êmica, percebi a obrigatoriedade de um entendimento sobre o Ilê Aiyê a partir de certas diretivas canônicas, com o intuito de buscar novos entendimentos sobre o cotidiano da entidade no espaço de uma cidade cuja africanidade moldava o cotidiano de sua gente, mas que de outro lado, mostrava-se artificialmente eurocêntrica, elitista e preconceituosa.

Na verdade, o que se pode deduzir é que diante daquela avassaladora enxurrada de sensações, o Ilê Aiyê passa a se constituir como um objeto que transcende o simples entendimento empírico deste associado pesquisador, à medida que sua proposta é percebida na perspectiva do sujeito que deixa de ser o indivíduo que manipula aquilo que mundo da ciência é simplesmente cotejado.

Por fim, concluo esta rápida passagem chamando a atenção para a natureza das percepções construídas sobre o Ilê Aiyê. Na verdade, tal preocupação diz respeito à condição êmica do pesquisador ao se coloca diante de algo que lhe é familiar e o conflito que, por tal razão, passa a vivenciar, à medida que os dados etnográficos passam manifestar-se de forma quase que ritual. Um aspecto extremamente importante, visto que, é neste ponto, que a grandiosidade do objeto se manifesta, ou melhor, ele se impõe aos esquemas do pesquisador mesmo que este tenha como principal viés a sua condição orgânica.

3.3 APOLLO NA CIDADE, BACO NA ANTI-PÓLIS...

A esta altura do trabalho, a insistência em manter um diálogo sobre a questão do o corpo é justificada pela necessidade de entendê-lo, no contexto da diáspora, uma vez que este, junto com os elementos simbólicos da tradição, permitiu ao negro da Cidade da Bahia a constituição dos mais variados emblemas da afirmação identitária numa cidade conservadora, além de sutilmente racista. Portanto, pensar o papel do corpo numa sociedade que se organizou a partir da diferenciação significa expor de forma visceral as consequências oriundas de um estatuto que instituiu um conjunto de parâmetros civilizadores de natureza eurocêntrica, cujo objetivo era negar a humanidade do outro.

Portanto, desqualificação e estigmatização têm sido formas de negação da humanidade estética do negro. Seu corpo até então não serviu para a representação imagética e identitária do ser brasileiro. O corpo negro não se apresentou como estética apolínea de beleza. Para entender tal lógica é necessário um breve remetimento às tentativas que desde o século XIX

foram feitas em todas as áreas da produção literária com o objetivo de dar ao Brasil uma cara, um tipo representativo, uma referência humana que representasse sua gente e a sua forma de ser.

Afinal, a formação de um estado-nação exigia a existência de uma configuração social formal, e neste caso deve-se chamar atenção para questão do fenótipo e sua relação com as noções de civilidade. Nesse sentido, o belo é um aspecto que sempre conduziu a sociedade brasileira à evocação de parâmetros de uma estética exógena, algo que colocava o afrodescendente, na sua totalidade mental e corpórea, como algo que se apresentava de forma distorcida nas suas formas de representação do mundo.

Se para o branco a sociedade capitalista, e sua cultura produziam um *texto performático*⁸¹ baseado em uma etiqueta enquanto forma sistematizada e ajustada de comportamento. Para o negro da Cidade da Bahia, o porto, a feira, a rua, a ladeira, o prostíbulo, a praça e a igreja e terreiro eram espaços de sociabilidades. Estes se configuravam enquanto territórios de cambialidades entre tradições, liturgias e experiências de vida. Eram zonas de aprendizagem de uma lógica frenética irracional e dionisíaca que permitia aqueles que compunham a cena a sobrevivência ante a escassez tão presente no seu cotidiano.

Estes espaços exigiam respostas, sob a forma de novos simbolismos que eram traduzidos nas dinâmicas das relações entre homens e mulheres, jovens e velhos, trabalhadores e desocupados de maneira a serem reconhecidos e nomeados dentro de uma hierarquia presente naqueles territórios da cidade. Assim, a ginga, a fala arrastada, a malevolência, a gíria, o rabo de olho, a obscenidade dos gestos e os palavrões eram formas que corporificavam uma linguagem extremamente produtiva e intertextualizada no cotidiano da cidade.

Era uma natureza festiva que se corporificava a luz da relação tempo-espço. Ou seja, tal aspecto se manifesta na cidade através da existência de um calendário de celebração de toda ordem que se ajustava ao ritmo natural do cotidiano da cidade, não era incomum o surgimento de uma nova lavagem, de um novo presente às águas, ou de um batuque, bastava que houvesse um ajuntamento⁸² para que a dinâmica do momento justificasse a ocorrência de uma festa.

Portanto, não é nenhum exagero afirmar-se que na Cidade da Bahia, ainda hoje, existem dois tempos que apesar de diametrais e opostos mostram-se complementares. Tal aspecto é consequência direta das dualidades presentes no processo da formação sócio-

⁸¹ Bhabha, Homi K. O local da Cultura. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2001

⁸² Alburquerque, Wlamira R. de. Algazarras nas Ruas. Comemorações da Independência na Bahia (1889-19230)

cultural do seu ethos. O primeiro é aquele que se manifesta no âmbito das relações formais presentes nos espaços de uma cidade contemporânea que se conecta com nos novos processos acelerados pela lógica do capital internacional. De outro lado, se manifesta o segundo que é aquele que tem a ver com o que é desregrado e coloquial, é o dionisíaco, é tudo aquilo que dialoga com o espaço livre da rua. É um *“jeito baiano de ser”*⁸³ que se manifesta no uso do corpo através do abuso da coloquialidade nos relacionamentos

Não obstante, tudo se manifesta em uma riqueza de detalhes que encantava viajantes que por aqui passavam. Tais aspectos só não logravam o encantamento das elites e seus signatários do poder. Indivíduos que, como já sabemos, não perdiam tempo em reprimir na diplomacia da bordoadada uma roda de capoeira, um batuque de boêmios, uma roda de samba ou mesmo uma festa de Orixá.

Por fim, percebe-se que a cidade da Bahia se constituía naqueles anos que antecederam a chegada do Ilê a partir de dois universos paralelos. O primeiro, o universo da lógica formal, da razão daqueles que se insinuavam capitalistas, da cultura letrada e do belo que não se manifestava como algo de natureza autóctone. O segundo, era o universo da informalidade da lógica, daquela gente negra, e de cor, dos ruídos e pregões, dos odores e cores. A confusão na sua mais pura lógica, era o reino de Baco⁸⁴. Algo que certamente acontecia em outras partes do ex-mundo colonial, mas que na Bahia guardou certas características graças ao tenso jogo de alteridade em uma cidade cuja tradição eurocêntrica estava em perceptível estado de desmanche diante da emergência de um novo modelo estético surgido nas zonas marginais do planeta.

⁸³Paulo Miguez diz que Cremos que não será preciso qualquer esforço para situarmo-nos, os baianos, e confortavelmente, entre aqueles que mais se tocam. E como nos tocamos! Dois beijinhos aqui, um cheiro ali, um tapinha nas costas acolá, é assim o cotidiano dos baianos que se conhecem – e, incontáveis vezes, também daqueles que, por acaso, mal se conheceram. Conversamos na fila do banco, do caixa do supermercado ou com o motorista de táxi. Se o ônibus está cheio e estamos sentados, oferecemo-nos para segurar o embrulho ou tomar uma criança ao colo. Abrimos caminho com um sonoro dá licença e, claro, com as mãos, com os braços ou ainda, se for Carnaval e a conselho da canção, a gente mete o cotovelo²¹. Compomos as multidões que fazem as festas de rua da cidade, momento e lugar onde tocar e ser tocado/pegar e ser pegado é quase uma regra e, às vezes, um convite.

⁸⁴ O Deus grego da embriaguez e do desequilíbrio. Na mitologia grega se apresenta como a antítese de Apolo aquele que é tido como o Deus da beleza e das formas esteticamente equilibradas

4. O ILÊ E A ESTÉTICA DA OUSADIA



Imagem III - Deusa do Ébano 2007

Neste quarto e último capítulo, o Ilê Aiyê é abordado como um *corpus* que se apresenta para a cidade e o mundo através de sua proposta estética afroidentitária. Na verdade, o principal aspecto a ser colocado em evidência é a capacidade que a entidade teve, ao longo dos seus mais de trinta anos, de provocar profundas rupturas no cenário étnico da cidade, a partir do carnaval de 1975, ao tomar as ruas e espaços da cidade com uma estética e discurso auto-referentes. Ambos caracterizados não só pela ousadia de seus temas, mas, principalmente pela sua postura de descontinuidade e desconstrução em relação aos modelos de beleza que, por muitos anos, tiveram seus arquétipos de referenciais centralizados nas representações oriundas de uma estética eurocêntrica.

4.1 RUPTURA E MOVIMENTO NA CIDADE

Conduzindo cartazes onde se liam inscrições tais como: —~~m~~undo negro”, black power”, —~~n~~egro para você”, etc., o bloco Ilê Aiyê , apelidado de —~~l~~oco do racismo”, proporcionou um feio espetáculo neste carnaval. Além de imprópria exploração do tema de inspiração norte-americana revelando uma enorme falta de inspiração, uma vez que em nosso país existe uma infinidade de motivos a serem explorados , os integrantes do Ilê Aiyê - todos de cor – chegaram até a gozação dos brancos e das demais pessoas que observavam o palanque oficial. Pela própria proibição existente no país contra o racismo é de esperar que os integrantes do Ilê Aiyê voltem e outra maneira no próximo ano e usem em outra forma a natural liberação do espírito característico do carnaval.

Não temos, felizmente, problemas raciais. Esta é uma das grandes felicidades do povo brasileira. A harmonia que reina entre as parcelas provenientes das diferentes etnias, constitui, esta claro, um dos motivos de inconformidade dos agentes de irritação que bem gostaria de somar aos propósitos da luta de classe o espetáculo da luta de raças. Mas isto no Brasil, eles não conseguem. E sempre que põem o rabo de fora denunciam a origem ideológica a que estão ligados. É muito difícil que aconteça diferentemente com estes mocinhos do Ilê Aiyê. (A Tarde, 12/02/75 ⁸⁵

A nota acima é uma referência direta para o desconforto sentido por uma parcela da população soteropolitana com a aparição Ilê Aiyê. O mal-estar abordado pelo jornalista do Jornal A Tarde diz respeito às rupturas que ocorreram na cidade da Bahia a partir dos eventos cênicos do dia 08 de Fevereiro de 1975. Como sempre, um Sábado⁸⁶ da festa momêsca. Um carnaval, ou melhor, o carnaval que se qualificou historicamente para o povo negro da cidade como o mais emblemático de todos. Na verdade, aquele foi o carnaval da retomada se levarmos em consideração, a estrondosa profusão de corpos, cores e sons que tomaram o espaço cênico da festa momêsca, a partir daquele momento.

⁸⁵In Silva, Jonatas c. da. **História de Lutas Negras**: memórias do surgimento do movimento negro da Bahia, in: Reis, João José (org) *Escravidão & Invenção da Liberdade*. São Paulo, Brasiliense, Brasília: CNPQ, 1988.

⁸⁶ Não poderia de deixar de perguntar o porquê do Ilê Aiyê sempre sair após a meia noite do Sábado de Carnaval. Esta foi uma resposta que não obtive das pessoas que entrevistei. Todos inclusive o cantor e compositor da entidade. Guiguio furtaram-se a responder. Com muito bom humor o mesmo disse: —isso aí é coisa para as altas rodas”.



Imagem IV -: Antônio Carlos dos Santos - Vovô



Imagem V - Apolônio de Jesus:

Tratava-se do primeiro carnaval da Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê, ou simplesmente do Ilê, como é comumente denominado pelo povo negro da Cidade do Salvador. Após a concentração na frente da casa de Dona Hilda Jitolu, que além de ser a mentora espiritual da entidade, é mãe de Antônio Carlos dos Santos - o Vovô que junto com Apolônio de Jesus e outros fundaram o Ilê em 1974. Por sinal, o ex-jovem fundador Vovô, até hoje ocupa o cargo de Presidente da entidade.

O cortejo Colocou-se ascendentemente a flunar pela ladeira do Curuzu-Liberdade, à medida que rompia as barreiras do preconceito e desconfiança locais, num momento em que tudo que se colocava em evidência, de alguma forma, corria o risco de também sofrer o crivo da censura política, face ao regime de exceção em vigência no país pós 64.

- *“Quanta ousadia! Coisa de negão”*⁸⁷.

Daí até a velha Estrada das Boiadas, também conhecida como Estrada da Liberdade, algo que, entende-se ser muito sugestivo para aquele momento, se for levada em consideração a trajetória que o Ilê Aiyê vem fazendo desde daquela noite de sábado do carnaval de 1974. Hoje, conhecida como Rua Lima e Silva, a histórica avenida sentiu o chão tremer com os sons dos ratatans, repiniques e tambores, ecoando sons transversos e sincopados nos corações e mentes daqueles que tiveram o privilégio histórico de sentir aquela primeira aparição.

⁸⁷Neguinha – extrato da conversa tida com Ana Elizabeth, 42 anos, ex-associada em janeiro de 2008.

Ainda na Liberdade, chegando ao Largo da Lapinha, a dispersão. O momento de retomada das frequências normais dos corações, corpos e mentes, depois de toda aquela frenética explosão de sentidos proporcionada pelas sinestésias presentes nos emblemas da afirmação étnica.

O reencontro no Centro da velha Cidade da Bahia, exatamente no Pelourinho, onde, mais uma vez, a vibração de cores e sons. Os corações no além da frequência normal, as mentes motivadas processando os sinais do étnico, os corpos traduzindo as sinestésias através de movimentos sincopadas ao produzir os signos necessários à lógica da pertença e da afirmação. Eram corpos que se dirigiam ao centro da festa não mais de forma errante e reproduzindo as já conhecidas autonomizações da cultura de massa da época. Eram indivíduos que se dirigiam para o cenário da festa momêsca seguindo o rufar dos tambores que davam a cadência da marcha pelos caminhos de ogum.

Eram moças e rapazes, *os mais belos dos belos*, que com muita altivez emanavam a energia do corpo em consonância com o lirismo dos versos enunciadores da tradição africana que, aliada aos novos discursos da época referencializavam suas ações através de uma estética em movimento. Na verdade, a cidade se colocaria diante de um espetáculo, uma ópera cuja sua principal trama foi escrita no cotidiano da História da formação social local.

Portanto, entende-se que a aparição do Ilê Aiyê é um daqueles acontecimentos que tem na relação causa-conseqüência um conjunto de legitimações históricas consentidas a aqueles que se perceberam num processo de formação social cuja lógica era a exclusão. Deste modo, o Ilê se manifesta enquanto um corpo identitário em movimento, um *cenário-fluxo*⁸⁸ formado por indivíduos inconformados com a moralidade racial de uma sociedade que desenvolveu um tipo muito particular de percepção do outro. Ou melhor, um sistema social que, por força dos seus estatutos de inscrição, produziu um texto naturalizador da violência histórica de uma formação que, ao longo dos seus cinco séculos, se mostrou eficiente na produção das inúmeras formas de desigualdade entre seus semelhantes.

Entende-se que a história das relações raciais na Bahia apresenta dois tempos complementares entre si. O primeiro é o tempo que se identifica com a dinâmica do processo de formação da sociedade brasileira. É o tempo que diz respeito à montagem e funcionamento das bases do sistema colonial, passando pela emancipação da colônia à condição de estado-nação, e por fim, as transformações ocorridas no período da república oligárquica. O segundo tempo é aquele que se enuncia enquanto um denso processo de descontinuidades no espaço da

⁸⁸ Ver Silveira, Anderson. Para a Construção de uma Análise de Agenciamentos. Uma Proposta de Compreensão das Novas Texturas Sociais. Salvador. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFBA. 2004

cidade contemporânea a medida que rompe com as estruturas de poder. É um tempo que segundo muitos autores se faz independente do poder das forças conservadoras locais.

A existência desses dois territórios temporais no espaço das sociabilidades locais permitiu à cidade a constituição de uma dupla moralidade identitária. Esta situação por sua vez produziu um conjunto de condições culturais que se ajustaram aos processos de construção da estética identitária da cidade. A cidade é, em si dual. Ela por forças desse conjunto de dualidades produz um ritmo movido pelas tensões que se manifestam no dia a dia das suas relações.

4.2 O CORPO QUE EU (RE) INVENTEI E MOSTREI... AO MUNDO.

[...] a questão do corpo constitui um desafio no sentido de nos engajarmos no momento histórico em que vivemos, momento esse que apela a uma "política da vida", como diria Anthony Giddens (1992), em que o corpo é um terreno privilegiado das disputas em torno quer de novas identidades pessoais, quer da preservação de identidades históricas, da assunção de híbridos culturais ou das recontextualizações locais de tendências globais. (ALMEIDA, p.03.2004)⁸⁹

No espaço atlântico da diáspora muitas são as Áfricas que inspiram o fenômeno da negritude na Bahia. Todas são míticas, são resultantes de uma construção idealizada que habita o imaginário e se materializa na construção dos corpos de seus descendentes, pela cidade a fora. A África que existe na Cidade da Bahia é percebida, é dialogada, é recriada e reinventada através dos emblemas que dão a cidade a sonoridade, a imagem, o odor, o gosto e a sensação tátil presentes no seu dia a dia. Esta África encanta por ser constantemente renovada ao ponto de dialogar com os elementos materiais da modernidade sempre em movimento. Esta África se localiza no território da cidade há pelo menos quatro séculos e meio, desde que o primeiro tumbeiro⁹⁰ aportou na grande cidade.

A África que existe na Bahia é fruto da destribalização ocorrida na violenta captura e posterior travessia do atlântico. Portanto, esta África não é real, é idealizada e recriada a partir de um lento processo que teve seu início ainda no território africano. Ela foi resignificada

⁸⁹ Almeida, Miguel Vale de. Revista de Comunicação e Linguagens, 33. p. 03.2004

⁹⁰ Eram os barcos da morte como muitos africanos no Brasil-Colônia denominavam. É o mesmo que navios negreiros. Sobre estes barcos e a viagem dos africanos ao mundo colonial atlântico ver o filme AMISTAD - 1997 de Steven Spielberg ou ler Tumbeiros - O Tráfico Escravista Para o Brasil de Robert Edgar Conradde. que faz uma análise e descrição do tráfico e escravos africanos para o Brasil ênfase nos períodos legalidade restrita - (1810 - 1830) ilegalidade(1831-1850),métodos,técnicas,organização,mercado posição e atitude da sociedade e seus líderes ao tráfico tráfico interno,colaboradores estrangeiros.

através de uma forma orgânica de solidariedade que se artificializou a partir da dor do desenraizamento da travessia. Nesse sentido, a *Mama África* é consequência de uma historicidade marginal em relação aos centros hegemônicos de poder da América colonial. Ou seja, esta África é a conseqüente antítese de um projeto de sociedade, pois ela se fez para além dos vários projetos de nação.

A África que existe na Bahia, assim como nos outros espaços da diáspora, é fruto de uma construção que oscila entre os espaços das culturas imaterial e material. É uma reorganização imaginada com grandes méritos. Pois esta se configura enquanto produção ativa e histórica, é o elemento motivador que tem permitido a uma grande parcela da população negra, da Salvador contemporânea, as novas formas de acessos a lugares que no passado só eram permitidos a uma minoria dominante no uso dos seus corpos e formas de sociabilidades lastreadas num modelo eurocêntrico.

Esta África que existe no imaginário local tem se configurado como uma produção resistente às agressões de um sistema desterritorializador e produtor de uma moralidade avessa à naturalidade das linguagens do cotidiano nas áreas do *Atlântico Negro*. Nesse sentido, Hall apud Pinho (2004, p.29;30) nos diz que,

...as diásporas forçadas – cujo maior exemplo é a diáspora negra – produzem imagens que propõem uma coerência imaginária à experiência da dispersão e fragmentação. Visto que, o triângulo da diáspora negra está centrado na África como mãe de várias civilizações diferentes.

Nesta mesma orientação, Hall (2004) ainda afirma que “~~a~~ África é o nome do termo ausente ela é a grande *aporia*⁹¹, que jaz no centro de nossa identidade cultural”, portanto percebê-la é dar-lhe um sentido, um aspecto que, até recentemente não existia. Isto significa chamar atenção para o restabelecimento das conexões com o passado de uma forma nova e fortemente enriquecida pelos elementos da experiência histórica, algo que, por sua vez, se manifesta em constante diálogo com as construções imaginadas. Pois estas são representações que surgem, antes de tudo, como importante condição para o processo de construção de uma identidade baseada nos elementos mitificadores de uma africanidade legitimada pela noção de unidade.

Esta unidade tem seus atributos nos elementos culturais que através de um conjunto de representações imaginadas plasma a vida de cada um dos participantes da trama afro-identitária. É importante, nesse momento, entender a importância dos elementos presentes nas narrativas

⁹¹Dificuldade de ordem racional. Que parece decorre exclusivamente de um raciocínio ou de conteúdo dele – antinomia ou paradoxo. Conflito entre opiniões contrárias e igualmente concludentes, em resposta a uma mesma questão.

estéticas que, ao longo do tempo, foram produzidas nos espaços da rua. Visto que, estes, de alguma forma, permitia o (re)embasamento identitário através das sinestésias presentes na literatura e lógica populares. Que a partir da segunda metade dos anos setenta passarão a ter uma visibilidade inicialmente contestada, mas que por força dos novos jogos de mercado ganhará espaço em áreas como turismo e entretenimento, principalmente a partir do início dos anos oitenta, no que RISÉRIO (1981) aponta como *reafricanização*⁹² do Carnaval de Salvador.

Na verdade, um dos aspectos suscitados por Risério é a idéia de que o corpo, no espaço da festa foi transformado no principal port-folio de negociação no processo de afirmação identitária do povo negro da cidade. Afinal, o corpo tem ocupado um lugar central nas culturas negras da diáspora. É um dos principais instrumentos de explicitação da sua cultura. Uma vez que este foi transformado numa espécie de templo criativo em uma sociedade que se caracteriza pelas poucas chances oferecidas ao negro. Vejam os casos de sucesso de jogadores de futebol negros, e, mais recentemente, na Cidade da Bahia o fenômeno da *Axé Music*⁹³.

⁹² Risério, Antônio. *Carnaval Ijexá.*, Salvador, Ed. Corrupio. 1981. Mostra-se interessado pelo fenômeno humano e social, ao examinar o processo de reafricanização da juventude da Bahia, mostrando influências que sobre ela exerceram os movimentos negros dos Estados Unidos. No livro, Risério analisa a própria dinâmica interna da vida baiana e relembra que alguns clubes carnavalescos da elite baiana não aceitando negros em seu meio, precipitou a reação africanizante. *Carnaval Ijexá* fala também dos afoxés e maracatus apresentando uma mini-antologia da nova poesia afrodescendente baiana, com textos de Paulinho Camafeu, Moa do Catendé, Charles Negrita, Chico Evangelista, Lazine Boquinha e outros. *O poético e o político* (1988), com Gilberto Gil, é a reunião de textos inéditos e algumas entrevistas, poesias de Gil e Risério. Muitos acreditam que este é sem dúvida um grande encontro entre dois intelectuais de campos diferenciados.

⁹³ Moura(2002) Axé Music termo pejorativamente cunhado como referência a musicalidade baiana logo após a explosão do fenômeno musical baiano, nos finais dos anos 80. Hoje, o termo se coloca diante de outros estilos da MPB como uma referencia a uma sonoridade local. Não se trata de um *gênero musical* na acepção técnica usual, ou seja, um conjunto relativamente homogêneo em termos de formas musicais associado a uma geração, um grupo originário de autores ou intérpretes ou mesmo uma região. A axé music, enquanto repertório, integra seus sucessos pelo próprio fato de terem sido colocados ali na cena, enquanto enunciado, referência ou acervo. Quando uma banda de trio elétrico executa uma peça originalmente composta para uma orquestra, de certa forma esta peça pode integrar a coleção chamada *axé music*, uma vez que é reconhecida como tal. Uma peça pode estar colocada no mesmo suporte ou ser executada no mesmo show junto a outras cujos estilos parecem consideravelmente diferentes entre si; o que importa, aos efeitos de sua classificação como repertório, é estarem ali reunidas sob o mesmo denominador e assim serem reconhecidas pelos públicos. Por outro lado a pesquisa de Moura (2002) ainda induz à idéia de que o repertório correspondente ao então denominado movimento, *axé music*. –Esta nova música produzida na Bahia trouxe consigo inúmeras mudanças de ordem comportamental, econômica, social, artística mudando por vezes o foco artístico-cultural do Sul para o Nordeste sem deixar o seu ambiente originário. Conseqüentemente, para melhor se compreender este fenômeno cultural, agências locais, nacionais e internacionais de mídia se fizeram presentes no sentido de divulgar o que estava se passando em solo baiano.” Pode-se dizer, assim, que a axé music promoveu uma redefinição dos padrões de expressão da etnicidade na sociedade baiana na mídia. Este item, altamente polêmico, costuma desencadear discussões mais do que dramáticas entre os diferentes movimentos que organizam sua luta em função de uma determinada visão ou concepção de Negritude. E isto se torna ainda mais problemático quando se vê que este padrão de dicção da etnicidade baiana – ou da Negritude baiana – foi amplamente assimilado e apoiado pelos grupos que detêm, há décadas, a hegemonia na esfera político-governamental.

É nesse contexto que o corpo, outrora reificado e negociado como mercadoria no âmbito do sistema produtivo, ganha na contemporaneidade centralidade na produção cultural local. Portanto, não é difícil entender porque o espaço somático do negro deixa de ser visto como feio, mal cheiroso e estranho nos últimos quarenta anos. Ao contrário disto, ele passa a ser visto como um conjunto, uma escultura que apesar de formada por características exóticas, tornam-se positivadas pelo novo sistema cultural. Vejam-se a mudança de perspectiva de alguns espaços da sociedade branca em relação à produção cultural dos negros de Salvador. Especialmente, no que diz respeito ao mercado cultural

Foi a partir das representações tematizadas e corporificadas presentes na dinâmica das ruas, principalmente na sonoridade do samba e dos batuques, das rodas de capoeira e principalmente da transição estético religiosa de matriz africana para o campo da luta por afirmação do discurso afroidentitário que a idéia de negritude se consolidou nos últimos anos. À medida que se distanciava dos estereótipos e estigmas de redução.

Por sua vez, a evolução deste processo de rupturas tem conduzido a sociedade para a produção de um diálogo tolerante e desconfiado, fortemente caracterizado por negações e falsas aceitações por partes de nossas elites. Na verdade, a questão do negro e sua etnicidade reflexiva tem conduzido a sociedade a um tenso jogo de alteridade. Onde de um lado, no que diz respeito à produção, leitura e interpretação dos textos da nacionalidade prevalecem os estatutos inscricionais do branco que representa o poder do capital global⁹⁴ em nossa cidade, nos espaço de produção e serviços.

Assim, o que se percebe é a existência de um branco que se mostra publicamente politicamente correto, e vez por outra, participante dos momentos de manifestação dos elementos da trama. O exemplo é a concorrida presença destes na saída do Ilê Aiyê no bairro do Curuzu, além da sua percebida presença nos ensaios do bloco ou até mesmo a sua ida nos espaços onde são realizadas a “Noite da Beleza Negra”⁹⁵.

Por outro lado, este branco da classe média, empresário ou consumidor do mercado das trocas simbólicas, respectivamente, tão sequioso por negócio e festa, mostra-se, no plano da sua íntima percepção social, um sujeito desqualificador, a medida que o seu universo

⁹⁴ É o capital que transita o planeta em alta velocidade devido ao seu alto nível de especulação financeira. Também chamado de capital volátil. É uma consequência direta do mercado globalizado que se sustenta em bases de tecnologia de informação.

⁹⁵ O Professor Sandro Teles, 33 anos, Diretor Pedagógico do projeto educacional da Senzala do Barro Preto — “A noite da Beleza Negra” diz: — “Na verdade, este evento não é um simples concurso de beleza. Ainda de acordo com o depoente, a noção de estética é aprofundada de maneira a dar as participantes, todas mulheres negras, um espaço para que estas possam ampliar a sua auto-estima. É um momento que, apesar de festivo, são analisados os trançados dos cabelos, as estamparias do tecido, a graça da dança e, sobretudo, o nível que a candidata manifesta em termos de consciência da sua negritude bem como do seu grau de atuação na comunidade para tornar-se vencedora da Noite da Beleza Negra. A entidade acredita que, quando a festa é realizada ocorre o fortalecimento da cultura baiana através da afirmação da consciência negra e da manutenção das raízes africanas.”

privado ainda é fortemente marcado por uma visão ainda racialista portanto, reducionista e excludente em relação ao Negro, seu corpo e forma de vida.

É extremamente importante chamar a atenção para o fato de que a sociedade, no que diz respeito aos espaços mentais, nos dizeres do professor Milton Santos⁹⁶ também é esquizofrênica, ou seja, o tecido social é manipulado por sentidos que atuam em dois planos ideológicos de sociabilidades – o público e o privado. Onde muitas vezes o indivíduo toma atitudes inerentes a esta divisão sem, ao menos saber, por que faz. Nesse sentido, percebe-se que o mesmo branco que publicamente aceita o corpo negro em evidência estética é o mesmo personagem que através de uma ideologia de controle exclui este corpo de certos espaços de sociabilidades do capital privado.

A exemplo desta dupla associação, tem-se as situações do mercado de trabalho descrita por alguns depoente em que nos processos de recrutamento e seleção para vagas em certas empresas que, apesar de operarem em um país que exalta a sua constituição cidadã, negam a contratação de uma moça negra, ao cargo de recepcionista se esta trouxer consigo determinadas insígnias da africanidade.

As observações de campo que deram sustentação empírica a este trabalho nos mostram que toda esta realidade até aqui descrita já é percebida de uma forma menos passiva por parte dos negros de Salvador. A razão desta mudança de posicionamento foi, inicialmente, o contato com o universo dos blocos afros em especial o Ilê Aiyê, e alguns anos mais tarde a presença do Movimento Negro Unificado em Salvador. Processos de representação étnica, que ao longo destes mais de trinta anos de existência, permitiu ao afrodescendente certos embasamentos políticos, importante na estruturação de seus posicionamentos numa cidade que apesar de tantas referências africanas ainda se mostra míope em relação ao seu passado.

É muito importante ressaltar o papel desempenhado pelo Movimento Negro Unificado – MNU – que, a partir de 1978, num período considerado de distensão política, entra no cenário da negritude com uma proposta ajustada a uma militância política. Em Salvador, o MNU foi fundado por Walmir França e teve suas bases constituídas a partir das premissas gerais do movimento em nível nacional ao atuar na luta contra o racismo e o preconceito racial existente na sociedade brasileira.

⁹⁶Para o Prof^o Milton Santos A cidadania se torna menor do que sua percepção. O cidadão pretende transcender o seu espaço primitivo. Todavia, o mundo, expresso desigualmente, não tem como regular os lugares em suas diversidades e, por conseqüência, a cidadania se faz menor. A desigualdade aponta a impossibilidade da generalização da cidadania. O espaço é **esquizofrênico** na expressão da exclusão social. Uns homens sentem-se mais cidadãos do que outros. Mas estes homens são apenas consumidores, pois a cidadania depende de sua generalização. Não existem cidadãos num mundo apartado. Não se é cidadão em um espaço onde todos não o são. São consumidores os que expressam direitos e deveres no âmbito do mercado e não no âmbito do espaço público, onde a política é realizada e o poder distribuído. Portanto, este é um mundo de alguns consumidores e poucos, pouquíssimos cidadãos. É preciso construir a cidadania.

É importante reconhecer que as relações entre o Movimento Negro e o Ilê Aiyê apresentam-se no plano da complementaridade da ação, ou seja, enquanto o Ilê Aiyê coloca-se no mundo da negritude como um espaço onde existem debates políticos, evocação de elementos da tradição religiosa ancestral através de ações, educativo-culturais, que evidenciam e indicam posições individualizadas e coletivas. Razão que permitiu a entidade institucionalizar-se como um espaço onde os valores morais e tradicionais são reconhecidos e socialmente aceitos. Um universo cujo espaço físico é demarcado e reconhecido. Um Espaço que permite a mediação política pelas ações educativo-culturais.

Por outro lado, O MNU assume uma postura de natureza político-militante à medida que se coloca para a sociedade como portador de um pensamento reflexivo de natureza anti-partidária, visto que, a sua proposta inicial não era o de atuar no espaço político formal. Nesse sentido, o MNU retoma a práxis política do negro, anos depois das ações dos anos 20, 30 e 40, através do discurso de protesto ao interrogar e exigir da sociedade nacional branca e seu estado gestor-representativo respostas e ações sobre as razões sócio-históricas da continuidade da condição *inferior* e *subalterna* da população negra.

Retomando o curso do trabalho, entende-se que se a proposta oficial de construção e organização cultural buscava a higienização dos espaços através do escamoteamento dos corpos negros. Em oposição a tal condição, a dinâmica das ruas era libertadora e ajustada à textualidade da cultura popular africana na Cidade da Bahia.

É nesse contexto que o Ilê Aiyê se apresenta, ao enunciar uma estética de matriz africana, um conjunto de performatizações (danças, cantos) cujo objetivo é inserir os corpos negros no espaço cênico da festa momesca, de forma que, estes não mais reproduzissem aquelas já envelhecidas representações de origem eletrônicas sem nenhum aspecto reflexivo. Ou melhor, longe de qualquer questionamento da sua condição histórica e social.

Portanto, entende-se que, foi obsequioso o papel do Ilê Aiyê na construção de um texto identitário valorizador de aspectos fenotípicos escamoteados e estigmatizados pela sociedade em quatro séculos de formação. Na verdade, assim como os outros elementos tecedores da trama afro-cultural, o papel do Ilê ganha relevância em função do seu papel de agente sistematizador de todas as evidências estéticas existentes no universo da cultura popular afrodescendente de Salvador.

O Ilê, assim como um compositor que percebe os sons nas cercanias do seu universo criativo, foi também capaz de perceber e compor uma sinfonia onde o corpo é guindado à condição de um instrumento em performance de uma estética totalmente dissonante em relação aos velhos emblemas do belo.

Nesse sentido, fica evidente que a novidade do Ilê estava na capacidade que a entidade teve em utilizar uma tradição que se movimentava. Uma tradição que estava em fluxo. Uma tradição, constantemente reinventada se levarmos em consideração os aspectos dinâmicos da cultura. Na verdade, tal prática visava atender as reivindicações de um corpo que se insurgia contra uma ideologia de controle. Um corpo que exigia uma evidência liturgicamente colocada para os seus iguais, numa época plena de reacionarismo de toda a ordem.

Dessa forma, o Ilê e seus corpos negros enquanto entidade passaram a transitar pelas ruas da cidade desconstruindo uma via histórica de percepção, ao passo que permite, na perspectiva de uma nova estética o engajamento do corpo negro na seara da luta garantindo, auto-estima, igualdade e participação cidadã, numa sociedade organizada sob o julgo da diferenciação racial.

Após tantos anos de luta, o ilê ainda se mostra extremamente independente em relação a qualquer discurso de orientação estético-higienizante, algo muito comum num passado em que a noção de assimilação permeava as ações de outras entidades negras. Lembremos o caso da Frente Negra que se organizou a partir de um discurso nacionalista integracionista⁹⁷ em que na prática reproduzia as velhas noções de civilidade presentes nos estatutos de acesso da sociedade nacional.

Ao contrário desta perspectiva, a produção estética do Ilê tem sido entendida como o aspecto definidor e criador de novos comportamentos mentais e corpóreos. O discurso do Ilê é, nesse sentido, estruturante de uma nova ideologia muito disseminada no universo afrodescendente, baseada na construção da estima. Visto que, sua forma de fazer e sentir a negritude tem sido exportada para um mundo que se globaliza. A noção de negritude do Ilê que inicialmente se corporificou no espaço do Curuzu-liberdade ganhou as zonas da orbi de forma a referencializar comportamentos e modas baseadas no sentido do afro. Ou melhor, do corpo negro que na atualidade ganha visibilidade nos espaços do público e do privado.

Portanto, A legitimidade do Ilê está no seu engajamento histórico e oportuno. Ela é formada no movimento intersticial entre três instâncias, a primeira é aquela que tem relação com a atemporalidade dos eventos imaginados, e, que, a luz de sua própria condição simbólica orienta a produção do discurso auto-referente presentes nas letras e sons do seu

⁹⁷—A necessidade de dissociar negritude de sujeira e odor corporais foi uma das grandes preocupações da Frente Negra Brasileira na década de 1930. Lutando para criar uma imagem nova e positiva para o negro na sociedade brasileira, os líderes da frente afirmavam que o próprio negro seria responsável por superar suas tendências ao alcoolismo e á preguiça, tornando-se assim adequados ao mercado de trabalho. Baseando-se nos ideais integracionistas do período os frentenegrinos encorajavam o negros a adotarem uma boa ~~aparência~~”, o que incluía vestir-se com roupas sociais e cuidarem do asseio corporal. O visual ~~adequado~~” requeria então cabelos curtos para os homens e alisados a ferro para as mulheres a fim de dar uma aparência de ~~arrumados~~”. Controlar os odores do corpo representava assim uma tentativa de conter as ~~tendências~~” olfativas do corpo negro.” (Pinho, 2004, p.113)

panteão literário. O segundo, é o som, suas dissonâncias, a explosão que permitiu a existência de uma auto-percepção cuja conseqüência maior é a luta por afirmação. O terceiro, é o corpo que se coloca como instrumento decodificador de todas as etapas iniciais, ao manifestar-se como elemento enunciador de uma outra noção estética. Assim, entende-se por que no universo de entendimento de seus associados o Ilê se apresenta como uma trindade que paira sobre a cidade, cantando, tocando e dançando.

A possível conclusão que se chega é que a legitimidade identitária do Ilê, além de se manifestar no conjunto da obra, se apresenta sob a forma de um discurso representativo que, no espaço da cidade ganha em reprodutibilidade em todos os níveis de sociabilidade. Esta legitimidade está na comunicação das suas reivindicações, que quando percebidas por aqueles indivíduos de corpo negro, homens e mulheres, geralmente pobres, destituídos dos aspectos mais básicos da cidadania, passam a creditar à entidade a razão de suas novas atitudes de afirmação e pertença.

Portanto, entende-se que o Ilê e sua proposta de construção identitária dão ao corpo negro uma natureza transitória, ao transformá-lo em um passa-porte, o elemento que conduz indivíduos aos ideais de cidadania numa sociedade que, na contemporaneidade, por força da sua natureza competitiva, mostra-se cada vez mais excludente e incapaz de solucionar questões mínimas sobrevivência. O corpo negro, na proposta do Ilê Aiyê, ao contrário de simplesmente ser erotizado é sensualizado de forma ativa e graciosa por aquelas moças e rapazes que entendem o significado de ser *os mais belos dos belos* a partir dos embasamentos da Noite da Beleza Negra⁹⁸ como momento de retomada aos elementos da sensualidade matricial presentes nos arquétipos de Oxum enquanto geradores psicossomáticos dos elementos de consciência, fertilidade beleza e, liberdade.

4.3 O ILÊ E O CANTO QUE ENCANTA A CIDADE

*O canto do negro veio lá do alto
É belo como a íris dos olhos de Deus, de Deus
E no repique, no batuque, no choque do aço
Eu quero penetrar no laço afro que é meu, e
seu
Vem cantar meu povo, vem cantar você
Bate os pés no chão moçada
E diz que é do ilê aiyê.⁹⁹*

⁹⁸ A Noite da Beleza Negra

⁹⁹ Ilê Pérola Negra - Composição: Miltão / Rene Veneno / Guiguio

A cada leva de africanos que desembarcava no Brasil escravista, ocorria a experiência do desmanche não só da imagem, como também do conjunto de pertinências culturais e identitárias que cada nação trazia. Era, por assim dizer, uma operação mental e ideológica que tinha como objetivo a total destituição dos elementos constituidores do fenótipo, sua aparência e formas de aparição social. Além disso, no plano do simbólico, tal operação produzia uma textualidade referencial embasada nos elementos civilizadores da modernidade europeia, que destituía os africanos e seus descendentes dos seus referenciais míticos e históricos, através da desconstrução ou desqualificação dos seus construtos simbólicos.

Os negros são incitados, ou a esquecerem a experiência da escravidão, que é uma aberração d estória de grandeza contada na história africana, ou a recolocarem-na no centro do nosso pensamento, através de uma noção mística ou impiedosamente positiva da África, que é indiferente à variação intra-racial, e que se congelou no ponto em que os negros foram embarcados nos navios que os carregariam para as mágoas e os horrores da *middle passage*.¹⁰⁰ (Gilroy, 1987, p.189)¹⁰¹

Na visão daqueles que manipulavam os signos da formação social brasileira, aqueles outros, homens e mulheres de pele escura, eram genericamente, africanos. Num sistema que sempre priorizou a idéia da superioridade da raça branca em relação às outras. Naquela situação, como se sabe, o africano era uma coisa, uma mercadoria a ser usada na base infra-estrutural de um sistema produtivo extremamente perverso nas suas formas de organização.

Por outro lado, após cinco séculos de presença nos processos formacionais das várias nacionalidades americanas deve ser levada em consideração à contribuição das várias culturas africanas no espaço da diáspora atlântica. Percebe-se que o africano, a partir das condições legadas e retiradas das entranhas do antigo sistema colonial, foi capaz de produzir, de forma diferenciada, um complexo sistema de representações, apesar das formulações de natureza reducionistas que foram produzidas por parte das elites.

É importante frisar que este movimento de (re)elaboração humana também se apresenta como um conjunto de respostas dadas as tentativas de aniquilamento não só da sua

¹⁰⁰ A professora Patrícia Pinho diz que o conceito *middle passge* tem sido traduzido como “passagem do meio” trata-se de uma expressão de uso consagrado na historiografia de língua inglesa, sendo utilizada para designar o trecho mais longo e de maior sofrimento da travessia do atlântico realizada pelos navios negreiros. A *middle passage* refere-se também á transformação, metaforicamente representada pelo momento vivido no navio negreiro, das identidades daqueles indivíduos oriundos de diversas etnias específicas para uma nova forma de identificação como africanos genéricos ou” negros”.

¹⁰¹ Gilroy, Paul. *There Ain't no Black in the Union Jack*, London: Hutchinson. 1987

condição material como, principalmente, do conjunto de elementos simbólicos que este tinha como referência de vida e comportamento.

O escravo africano soube dançar, cantar, criar novas instituições e relações religiosas e seculares, enganar seu senhor, as vezes envenená-lo, defender sua família, sabotar a produção, fingir-se doente, fugir do engenho, lutar quando possível e acomodar-se quando conveniente. Esse verdadeiro malabarismo histórico resultou na construção de uma cultura da diáspora negra que se caracteriza pelo otimismo, coragem, musicalidade e ousadia estética e política incomparáveis no contexto da chamada Civilização Ocidental. Claro, não foi fácil. Quando o profeta do reggae, o recentemente morto Bob Marley, canta Nós somos os sobreviventes negros, ele coloca admiravelmente em perspectiva, talvez melhor que um exército de historiadores, que não foi fácil sequer sobreviver, mas para isso foi preciso muita luta. E se viver é lutar, sobreviver e ainda criar uma cultura com a expressão de liberdade que a cultura negra possui, é lutar dobrado (REIS, 1983, p. 107-108).

Todos eram estranhos, era uma gente de cor negra, de língua esquisita e mal falada, com gestos pesados que adentravam os espaços da colônia. Eram todos africanos, nada mais. Nada lhes garantia uma pertinência de posituação da sua imagem, eles eram anti-humanos. Nada lhes garantia uma percepção ajustada a sua humanidade por parte dos grupos de poder. Desta forma, entende-se que a experiência da escravidão colocou os africanos de todas as culturas e de todas as matrizes simbólicas num mesmo espaço de percepção. O olhar que a eles foi dado os transformou em figuras dissociadas de uma experiência particularizada da história.

Estas breves palavras acerca do processo de destituição dos aspectos identitários dos africanos na dinâmica da formação social dos espaços da diáspora, tem como objetivo mostrar que, se no passado tal forma de percepção foi responsável pela desconstrução das pertinências culturais dos vários grupos de origem africana. Na atualidade, a desconstrução do passado é transformada em causa primordial na luta por reconhecimento, é o que legitima a busca por uma identidade afrocentrada.

Em outras palavras, tudo que significou desmanche e desterritorialização no passado. Na contemporaneidade, é transformado em razão legitimadora tanto no espaço da luta militante, como para o conjunto das produções estéticas das entidades que se voltam para questão da afirmação identitária.

Na verdade, a idéia de uma reconstrução identitária a partir de tantas pertinências e especificidade é, na atualidade, uma consequência direta do historicismo discussional de natureza generalizante acerca do negro. Tal idéia está muito presente nas formas de auto-percepção do negro. Pois esta lhes permitiu a tecitura de uma ambiência de pertença através

da construção de um discurso ambivalente e agregador. Nesse sentido, entende-se que a idéia de negritude, se olhada do ponto de vista da situação de cada região, certamente ganhará novos contornos de abordagens.

É o que acontece com a cidade da Bahia com sua história de perversidade racial e, mais recentemente, as conseqüências oriundas das novas relações de produção baseadas na exploração pelo novo capital contemporâneo. A grande cidade e seus espaços de poder viram-se obrigados a ver, a partir das periferias e enclaves, a produção de um discurso estético de natureza étnico-política. Este se caracteriza por ser um texto fortemente identificado com os símbolos mundiais da negritude que, nos últimos quarenta anos, conduziram uma parcela da população afrodescendente à busca de uma identidade através de entidades representativas de caráter afirmativo. Nesse sentido,

Os blocos afros criam uma África mítica que funciona como referencial para a construção da narrativa de uma identidade étnica, resultando na criação de uma África específica e especificante dos africanismos, das tradições ditas africanas e da invenção daquilo que se considera —fro”. É certo que as criações dos blocos afros não se limitam às quadras onde ensaiam, ou ao número de seus membros. Ao se apoderarem simbolicamente da —~~M~~ma África” e criar seus significados, os blocos afros criam —tradições” e produzem novos conceitos de ser e sentir negro, conferindo orgulho e um sentido de —autenticidade” para a quem assim se define. (PINHO, 2004, p. 34).¹⁰²

A idéia de construção de uma identidade afrocentrada é por si só, o aspecto que legitima os posicionamentos reivindicatórios dos vários espaços de resistência no Brasil, em que, apesar das violências físicas e simbólicas sofridas no cotidiano da sua história, foram capazes de guardar importantes aspectos da sua tradição. Citemos a este caso, os espaços quilombolas rurais, e, mais recentemente, no espaço urbano da Cidade da Bahia, as várias entidades que colocam-se, de forma a reivindicar um determinado aspecto da negritude na sua luta por reconhecimento e afirmação do povo negro de Salvador.

São quase cinco séculos de uma luta feita por indivíduos perifizados em relação aos centros de poder. Sujeitos que mostraram grande capacidade de negociar seus espaços de aparição, e, assim, garantir a manutenção das suas representações identitárias. Foram figuras anônimas que, com grande tenacidade, buscaram, a partir dos cacos de uma história cheia de descontinuidades, uma nova condição num mundo marcado pelas várias formas de diferenciação. Em outros termos, o que se tem a dizer é que a proposta estética do Ilê Aiyê tem produzido uma grande obra de identificação a partir das reminiscências históricas acumuladas no espaço da diáspora local.

¹⁰²Ver nota nº 47

Na Cidade da Bahia, do ponto de vista da lógica de funcionamento do sistema social, o processo foi idêntico ao que aconteceu em outras áreas do espaço atlântico. A matriz que garantiu a lógica da inserção do africano na sociedade local foi a mesma. No entanto, por força das reações as conseqüências históricas da colonização, surgiram atores insurgentes que passaram a protagonizar na contemporaneidade os processos que levaram a sociedade local a um quadro de polarização étnica. Em que, de um lado se colocava um grupo legitimado pelos estatutos de poder. E, de outro, ao contrário, das posições legitimadas pelas premissas de continuidade do poder branco, se constituía a anti-matriz, um espaço em transito.

Um conjunto formado por vozes insurgentes que dialogavam com as vanguardas estéticas do discurso afro-identitário do mundo contemporâneo. Eram os jovens do Curuzu-Liberdade que se colocavam no espaço-tempo da Cidade do Salvador, através de um calendário fluido e festivo ao enunciar no cenário estético do carnaval elementos da sua história e tradição. Era um novo comportamento estético, cujas ações se caracterizavam pela busca de uma afirmação através da (re)construção e (re)identificação no campo da luta política.

O que mais chama a atenção no cenário do que é chamado de anti-matriz é a utilização, já no espaço-tempo contemporâneo da Cidade da Bahia, de elementos da tradição religiosa que plasman a estética das produções enunciadoras. São elementos míticos religiosos que homogeneizados pela própria dinâmica do cotidiano da história permitiram aos afrodescendentes contemporâneos o conjunto de referências necessárias à elaboração de um discurso vigoroso, auto-referente e distante dos processos sectarizantes do passado africano no Brasil.

“Todos se sentem negros, isto é o que importa, somos todos descendentes de uma mesma nação, a África.”¹⁰³

É importante perceber que a África que se manifesta na Bahia é uma idéia genérica que toma o imaginário de todos. É uma referência que se coloca nos espaços da cidade de forma lúdica aos olhos dos baianos de todas as origens sociais. É esta África que passa a direcionar os processos identificatórios contemporâneos, a despeito da historicidade das relações do passado escravista. O que existe atualmente é a construção de uma idéia mitificada que se faz presente com muita tenacidade no universo mental de uma grande

¹⁰³ Parte do depoimento de Alessandra Santana, 36 anos, Enfermeira e estudante, associada do Ilê desde 2003. Alessandra vem de uma tradição familiar de ritmistas das antigas escolas de samba da Bahia. Seus tios eram antigo percussionistas da Escola de Samba Diplomatas de Amaralina. O Ilê Aiyê para Alessandra surgiu de um antigo desejo de se colocar nas ruas da cidade como uma negra autêntica na festa momesca e com isso assumir sua negritude.

parcela dos afrodescendentes baianos que buscam uma forma qualquer de identificação com um passado, mesmo que este tenha sido perversamente produzido de forma genérica por uma parte das elites locais. “*O feitiço se voltou contra o feiticeiro*”¹⁰⁴. – disse com desdém a associada Juliana Santos ao falar sobre a forma genérica como o termo África é utilizado.

Como já foi dito anteriormente, esta particularidade presente na *Idéia de África* que se manifesta na Cidade da Bahia tem origem na forte presença dos elementos mitificados pela religiosidade e seus remetimentos auditivos, visuais e corpóreos traduzidos em coreografias, tomam o tempo e espaço da cidade através das várias possibilidades do afro enquanto estética, enquanto forma de vida. Portanto, ser negro para os indivíduos que fazem a *cidade negra* é algo que além do caráter performático é uma forma de vida que transcende os textos das relações sociais em uma sociedade que se faz a partir das diferenças. Nesse sentido, ser negro é:

Não só viver as dores do dia a dia..! Antes eu era uma —~~pr~~atricinha” até dava prancha no cabelo. Andava de bolsinha rosinha..!Cabelo espichado.. Eu era uma patricinha mesmo! E. Hoje, não! Eu uso meu cabelo afro. Assumo minha identidade religiosa, me sinto mais forte para encarar a vida. Nada pode me colocar para baixo, saber quem eu sou me faz cantar, dançar, sou uma mulher totalmente negra. Assumir minha negritude me fez conhecer a minha verdadeira identidade me sinto forte...!¹⁰⁵

Desta forma, entende-se que estas que estas moças e rapazes de alguma forma atores que reproduzem com muita consciência o texto que se manifesta a partir de um conjunto de ambivalências históricas e necessárias ao processo de afirmação. Portanto, são indivíduos que se multiplicam, são sinérgicos na produção e ação de sua negritude. São os replicadores da trama que se fractaliza na rede de sociabilidades da cidade negra nos últimos quarenta anos.

São os corpos negros que dançam, são as vozes que cantam, são as cores que se transformam em emblemas da negritude. É o Ilê Aiyê com sua estética vibrante e dionisíaca que por natureza se coloca através de em uma forma de discurso que se manifesta através das performances dos corpos em movimentos dançantes e percussivo

¹⁰⁴ Depoimento de Juliana Santos, 30 anos, associada Ilê Aiyê, desde 2000. Juliana é estudante do curso de Administração da Fundação Visconde de Cairu. É de uma família que se divide de forma muito clara acerca da questão racial. A depoente informa que alguns dos seus primos saem em *blocos da onda*. Ela informa que prefere o Ilê, pois foi lá que se sentiu a vontade. Dentro do Ilê ela se sente realizada. Seu sonho é um dia ser Deusa do Ébano.

¹⁰⁵ Soraia Souza Santos, 33 anos, Deusa do Ébano, moradora do bairro de Brotas. Hoje, Soraia trabalha como Professora de dança em Arembepe, num projeto social para crianças carentes através do Ilê Aiyê.



Imagem VI – Deusa do Ébano 2006

–*Coisa de negro*”¹⁰⁶, certamente é o que diria, com muita propriedade, qualquer indivíduo de pouca sensibilidade estética que transitasse por estes espaços. Tomemos como exemplo desta situação, a forma como as ações policiais eram dirigidas aos ajuntamentos de samba, as rodas de capoeiras e até mesmo em relação aos festejos e liturgias dos candomblés de Salvador.

Na verdade, tudo se fazia a partir das dissonâncias presentes na sonoridade das harmonias percussivas dos tambores e no conjunto das imagens em evidência. Mais uma vez, tudo se configurava como um *cenário-fluxo*¹⁰⁷ que norteava os novos processos de construção da identidade. Era um quadro que se apresentava como um espaço cênico em movimento. O som e a imagem formando uma espécie de aquarela cênica que identificava sujeitos numa espécie de transe corporificado.

Não alheio a toda a situação até aqui descrita, o Ilê Aiyê enquanto elemento identitário corporificado se colocou nos últimos anos como parte destes cenários em movimento ao produzir um texto identitário fortemente embasado nos elementos da tradição. A entidade ao se colocar no lapso temporal de sua existência também fez a ponte entre um passado de matriz africana e outros universos reivindicadores, cuja ações étnico-representativas da negritude

¹⁰⁶ –*coisa de negro*”, –*coisa de brown*”, –*ai de peão*”... –*vai brown!*”.. Todas são formas desclassificantes atribuídas aos negros de Salvador no seu dia à dia de trabalho e produção dos sentidos de convivências. É importante chamar atenção para o fato de que tais expressões estão de tal forma tão naturalizadas que muitos negros as usam em certos níveis de relações.

¹⁰⁷ Idem nota

desenvolveram-se nos espaços da diáspora.

Recentemente, além do estoque de africanismos que comprovam a continuidade histórica com a terra mãe, a aura de negritude da Bahia tem resultado também da busca e afirmação dos laços com a África, através de um movimento iniciado nos anos 1970, quando eram vinculadas as notícias das lutas pro-independência das então colônias africanas, e quando ainda ecoavam as mensagens da *soul music* norte americana. Foi nesse contexto que os movimentos negros no Brasil começaram a buscar o fortalecimento de seus vínculos com a África, ainda que isso tenha se dado mais no plano do imaginário e da produção cultural do que na esfera da política internacional ou da diplomacia. Os elementos culturais afro-brasileiros foram então ressignificados com o intuito de reafirmar a ligação com a África-Mãe. (PINHO, 2004, p.33)¹⁰⁸

Apesar da natureza lúdica das suas estratégias, ao catalisar estes dois tempos, o Ilê Aiyê foi capaz de produzir de forma reflexiva um discurso que se firma no meio da grande parcela da população afrodescendentes de Salvador como nos revela a fala de uma moça entrevistada na sede da entidade.

- é difícil não saber o que é o ilê na Bahia, no Brasil e no mundo¹⁰⁹.

Esse tom afirmativo, e totalmente vinculado à causa da negritude se manifesta a medida que o ilê Aiyê transita pelos corações e mentes de seus associados negros lhes promovendo através de um conjunto de elaborações estéticas a auto-estima necessária à construção da sua condição de afrodescendente cidadão a partir de duas possibilidades de participação. A moça e o rapaz que se assumem no campo do espetáculo como participantes admiradores do discurso da negritude. São aqueles que, sem as ranhuras tão comuns nos enfrentamentos presentes na questão racial passam a atuar nos vários espaços da cidade como elementos replicantes do discurso de afirmação étnica.

Por outro lado, ainda que se investindo das cores e sonoridades do Ilê, estão os militantes cujas posições são oriundas da militância histórica do MNU . São aqueles que lutam contra o racismo que ainda estrutura de forma perversa as relações sociais em nossa sociedade. São aqueles que, apesar de toda ludicidade da festa, engendram formas de enunciação articuladas a cultura, arte e política através de um discurso auto-referente no

¹⁰⁸ Idem nota nº 47

¹⁰⁹ Trecho do depoimento de Carolina Barbosa, 24 anos, Turismóloga, filha de Maneca um dos primeiros associados do Ilê em 1974. Carol é militante do Tia Ciata – Núcleo de Estudantes Negros da Fundação Visconde de Cairu. Carol informa que a razão de sair no Ilê tem a ver com a sua condição de mulher e negra. Segundo a depoente. *–O Ilê tem tudo a ver com minha identidade e formação. Meu pai foi um dos fundadores. Ele não tem a mesma visibilidade dos outros. O importante é que ele teve um papel no meio de tudo isto.* Carol é ativista do movimento negro de Salvador.

campo da luta. Assim,

O discurso do Ilê Aiyê, enquanto discurso do movimento negro, veicula saber e poder. É um saber de luta, capaz de fazer a mediação de conteúdos do conhecimento ancestral com a memória reconstruída nas vivências locais, fazendo emergir e colocando em circulação os saberes dominados. Os pressupostos e conhecimentos construídos no fazer do bloco propugnam um repensar e um ressignificar de uma outra leitura do mundo. Constituído-se num instrumento pelo qual os afrodescendentes podem repensar o seu papel e lugar no contexto da diferença (GUIMARÃES, Lins E.: *Revista Kâwê Pesquisa*, 2002, p.39, apud SILVA, Jônatas. *Vozes Quilombolas, uma poética brasileira*. Salvador.)¹¹⁰

Desta forma, o que se tem é um conjunto estético formado por elementos da tradição, por sonoridades, por falas poéticas, e, acima de tudo, por um forte desejo de vitória sobre as estruturas que durante séculos se assentaram sobre o racismo. Aqueles aspectos se qualificam como elementos extremamente importantes no processo de construção das novas vertentes da musicalidade local. São tambores, são vozes que cantam os textos de uma tradição literária referente. São os corpos em movimento de beleza e ginga.

Todos comendo a cena, comendo um cenário que se manifesta nos espaços da cidade à medida que encanta os olhares não só de grande parte de sua população afrodescendente como de outros universos que, em pouco tempo, passam a manusear os timbres da africanidade no mercado cultural, ao transformar a cidade do Salvador em uma espécie de Meca musical no espaço da diáspora.

4.4 O CANTO QUE ME IDENTIFICA

*“Quem é que sobe a ladeira do Curuzu?
E a coisa mais linda de se ver?
É o Ilê Ayê
O Mais Belo Dos Belos
Sou eu, sou eu
Bata no peito mais forte
E diga: Eu sou Ilê”¹¹¹*

“E uma branca cantou”¹¹²

¹¹⁰SILVA, Jônatas Conceição da. *Vozes Quilombolas, uma poética brasileira*. Salvador. Edufba-Ilê Aiyê. 2006

¹¹¹ Os Mais Belos dos Belos—Letra e Música: Guiguio / Valter Farias / Adailton Poesia

¹¹² Fala do cantor e compositor Guiguio ao se referir à cantora Daniela Mercury. Na sua fala o depoente informa que não tem nada contra as interpretações de suas músicas por cantores que estão na mídia. Para ele esta é uma maneira de a entidade ganhar visibilidade.

—... como poderia um povo que inventou o jazz, o rock, o reggae, o samba e o afoxé ter tido um passado passivo?” (REIS, 1983, p. 108)

Pode parecer estranho começar um texto dissertativo com um questionamento repleto de aspectos que facilmente induziria o leitor a formulação de perguntas e respostas tomadas, apenas pelo aspecto quantitativo dos fatos inerentes ao posicionamento do negro na sociedade brasileira. Assim, a luz da perplexidade, em tom exclamativo, tanto o observador militante, como o apreciador incauto diria:

- *Quanta coisa o negro fez no Brasil!*

O mérito existente na pergunta do professor João Reis¹¹³ no seu está justamente no fato de que o aspecto quantitativo é colocado de forma clara, porém condicional e pretérito à medida que nos remete a uma improbabilidade histórica de natureza qualitativa. Ou seja, os aspectos factuais da História do Negro no Brasil pressupõem a subjetivação das análises, à medida que os fatos se mostravam engendrados, ligados aos vários contextos sócio-culturais e político-econômicos da diáspora.

Seria também muito interessante tomarmos toda a produção citada pelo professor João Reis, a partir dos vários contextos que os negros africanos encontraram no mundo colonial. Assim, questionamentos como: Que condições fizeram o escravo norte americano, na região do baixo Mississipi, produzir uma sonoridade tão original? Da mesma forma, em relação aos negros da região do Caribe com seus ritmos tão vibrantes? O mesmo, em relação ao negro baiano se questionado sobre a sua natureza estética, ou melhor, quanto à existência de uma linha melódica tão particular, apesar do constante movimento de pessoas entre o recôncavo baiano e os morros cariocas nos últimos duzentos anos?

Nos últimos anos, muitas respostas foram dadas ao problema da produtividade estética na região da diáspora negra no atlântico. Certamente, que a esta altura do trabalho aqui apresentado, não seria possível interpretá-las de forma a satisfazer a ampla necessidade de entendimento de um fenômeno com tamanhas possibilidades de cotejo. No entanto, em se tratando de Salvador e seus filhos afrodescendentes, a diacronia mais recente nos permite

¹¹³ REIS, João José. Resistência escrava na Bahia – “poderemos brincar, folgar e cantar...”: o protesto escravo na América. **Afro-Ásia** – Revista do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO), Salvador, n.14, p. 107-123, dez. 1983.

perceber que o construto estético baiano atua como elemento norteador dos vários processos identificatórios locais.

Como já foi anteriormente assinalado, tudo se manifesta através dos embasamentos legados pela liturgia religiosa, dos batuques evocatórios, dos cantos de enunciação dos orixás, que, aliado à estética do corpo dão ao cotidiano das ruas o conjunto de sonoridades necessárias à produção dos discursos de identificação.

Ilê, Ilê Aiyê tu és o senhor dessa grande nação
E hoje os negros clamam, os negros clamam
Benção, a Benção, a Benção
—Ode 6morodé, Odé Arerê”
—Ode 6morodé, Odé Arerê”
—O Ngrume da Noite”¹¹⁴

É importante salientar que, na contemporaneidade, o Ilê se coloca para o mundo como elemento primaz na produção de uma sonoridade resignificada atrelada a um discurso também ressignificador do mundo afrodescendente. Pois, coube a entidade a percepção e sistematização das dissonâncias existentes nos espaços da diáspora local.

Com isso, ao utilizar os sons metálicos dos repeniques, o ritmo dos tambores, a marcação dos surdos, além das cores e formas de seus emblemas, a entidade passa a utilizar um altíssimo grau de produtividade estética. Ou seja, o ilê passa a lançar mãos de um sólido conjunto de elementos sinestésicos e simbólicos necessários à construção de sua trajetória de inovação estética. Na verdade, um jogo de natureza lúdica que abordaria temas como: África, negritude, etnicidade, raça e identidade em um contexto de afirmação auto-referente.

Ao deixar de ser um simples ajuntamento de negros pobres do enclave do Curuzu-Liberdade o Ilê Aiyê cresceu, ganhou um corpus e também uma personalidade. A entidade torna-se referência na arte de falar, ou melhor, de cantar e dançar a partir de aspectos extremamente importantes de forma lúdica e carnalizada, porém enunciativa de um texto extremamente ativo no que diz respeito aos seus sentidos de pertença e afirmação.

O Ilê através dos seus jogos de percussão e musicalidade passa a imprimir a sua principal marca de afirmação. Na verdade, a entidade que já chegou às ruas da cidade naquele carnaval de 1975 provocando grande alvoroço, expõe de forma visceral o problema do racismo na cidade da Bahia ao fazer mais que um retoque nas percepções do negro na história

¹¹⁴ **O Ngrume da Noite**. Letra e Música de Veveco

no Brasil. O Ilê Aiyê, de alguma forma, recoloca o negro na História da África, na História da Diáspora e por fim na própria História do Brasil através de seus elementos criativos. Assim,

As músicas do mundo atlântico negro foram as expressões primárias da distinção cultural que esta população (colonos negros da classe trabalhadora) capturava e adaptava a suas novas circunstâncias. Ela utilizava as tradições separadas, mas convergentes do mundo atlântico negro, se não para criar a si mesma de novo como conglomerado de comunidades negras, como meio para avaliar o progresso social acusado pela autocriação espontânea sedimentada pelas intermináveis pressões conjuntas da exploração econômica, do racismo político, do deslocamento e do exílio. Essa herança musical gradualmente se tornou um importante fator facilitador da transição de colonos diversos a um modo distinto de negritude vivida. Ela foi fundamental na produção de uma constelação de posições temáticas que era francamente devedora, para suas condições de possibilidade, do caribe, dos Estados Unidos e mesmo da África. (GILROY, O Atlântico negro, 2001.p.173)

As condições vividas pelo negro no Atlântico Sul não foram tão diferentes daquelas experimentadas por outros negros em outras regiões da diáspora. Guardadas todas as proporções, diante de tudo que foi até aqui colocado entende-se que no Brasil e em especial na Bahia o processo de construção da sociedade brasileira por si só se esvaziou no discurso da nacionalidade o que permitiu ao negro local a construção de texto identitário diferenciado à medida que a ideia de negritude, no âmbito da contemporaneidade local, passa a ser a referência de um lugar.

O entendimento sobre a produção estética do Ilê Aiyê e seu canto/discurso autorreferente nos permite perceber como a entidade, desde os anos iniciais de sua aparição, soube produzir a partir das várias temáticas africanas uma sonoridade demarcada pelas batidas de um toque percussivo gerador de sinestésias que, de forma lenta e gradual, alterou os sentidos estéticos de uma cidade. Ou melhor, de uma elite que se dizia moderna à medida que negava a tradição africana. O exemplo de tal situação se manifesta quando da disseminação de uma musicalidade de natureza exógena tanto nos espaços privados da festa como nas celebrações cívicas e religiosas.

Consonante a sonoridade percussiva de seus tambores e a sensualidade de suas danças, o Ilê Aiyê também se manifesta para a cidade através de elementos poéticos que transitam entre os espaços da atemporalidade mítica e a experiência histórica da diáspora africana na construção das várias espacialidades culturais afro-latinas. Nesse sentido, a poesia do Ilê é fruto de um afrocentramento percebido e esteticamente reproduzido por seus compositores que passam a conduzir toda uma forma de aparição etnicamente referenciada. Na verdade, o Ilê se constitui como um sistema de cores, corpos, sons e falas que dão significado ao sentido da negritude na cidade Bahia.

Desta forma, entende-se que o discurso poético do Ilê Aiyê é um *texto performático*¹¹⁵ que sugere um tipo de comportamento étnico extremamente consciente por parte de seus associados. É um texto pedagógico que através da sua reprodução permite uma nova forma de percepção política cidadã por parte de seus associados. Na verdade, guardando certas proporções, o texto auto-referente do ilê tem sua produção e reprodução remetidas à pedagogia da tradição oral africana. Ou seja, o texto poético do Ilê ao falar de origem busca no essencialismo¹¹⁶ os elementos constituidores da moral necessária ao sentido da pertença étnica dos filhos da diáspora do Curuzu-Liberdade.

Estes textos são extremamente vigorosos no que diz respeito ao enfoque de seus temas. As temáticas abordadas trazem consigo não só a marca de uma experiência marcada pela dor do degredo, mas também as formas de redução da humanidade africana no processo de avanço da ocidentalidade européia sobre o continente africano. Por outro lado, apesar da natureza auto-referente de sua poética, seus textos, para além das referências estéticas criadas pela escola literária ocidental, não têm no uso da primeira pessoa verbal a característica mais fundante do seu discurso.

Na produção poética do Ilê Aiyê, de forma mitificada ou histórica, é persistente a centralidade da imagem do negro. Seus compositores essencializam a África não como uma simples idéia, como acontece, com muita frequência, em certas produções estéticas cuja característica principal é a persistência de uma África genérica. Quando observados os temas abordados pelo Ilê Aiyê notar-se-á uma percepção menos generalista à medida que o entendimento histórico de cada nação é particularizado no tempo-espaço africano.

Na verdade, as idéias generalistas existem por força de uma visão colonizada que se sustenta na desinformação de grande parcela da população de Salvador, inclusive de alguns seguidores da elite que por força do comodismo gerado pelo etnocentrismo do século XIX tem este tipo de reprodução garantido em determinados espaços de mídia. O texto do Ilê é muito claro à medida que sua produção estético-identitária procura descolonizar os sentidos da africanidade, ao garantir a especificidade dos vários processos históricos africanos.

Nesse sentido, todo o conjunto estético do ilê tem na *tradição viva*¹¹⁷ a sua principal veia de inspiração. A entidade através de seus griots¹¹⁸ cantadores contemporâneos trazem

¹¹⁵ Ver o local da Cultura de Homi K. Bhabha

¹¹⁶ Essencialismo

¹¹⁷ Ver texto de Hampaté Ba. A Tradição Viva Tradição Viva. In História da África. 1986

¹¹⁸ Os Griots aparecem como os animadores públicos. Eles, em geral, são aqueles que guardam as histórias de origem. Segundo Hampaté Ba os griots são classificados em três categorias: os griots músicos, os griots embaixadores e os Griots genealogistas. São aqueles cujo status social é conferido pela tradição Viva. São figuras emblemáticas, pois são aqueles que guardam todo o referencial de origem.

para a cidade toda a sinestesia sonora e literária necessária a construção do espaço identitário do ilê Aiyê.

Quem é que não sabe a diferença entre as músicas do Ilê e a de outro bloco. Nossa música fala da África ela é muito importante pra nós por que ela identifica minha negritude. Quando eu danço e canto. Vem de lá de Dentro. É por isso que eu sou Ilê¹¹⁹

A fala da depoente se mostra ativa e sustentada por um inconsciente essencialismo. Na verdade, a razão desta forma de enunciação está na maneira como os elementos de sua produção literária são articulados entre os campos da estética e o da representação política. A palavra que se mostra poeticamente enunciada por seus griouts cantores e compositores é um instrumento de afirmação política na contemporaneidade. São textos que são produzidos e reproduzidos a partir da experiências viva com os textos da tradição. Que se constituem como os embasamentos necessários ao processo de construção literária da entidade. São eles que dão à palavra cantada a continuidade harmônica necessária a construção da sintaxe do étnico da negritude.

A novidade do Ilê está no fato de que foram rapazes negros, pobres sem nenhum contato com os estudos musicais, que souberam tecer um discurso musical/literário engendrado, rico em detalhes harmônicos que uniam o tradicional e o moderno nas suas representações. Ao mostrar-se pelas ruas da cidade, o Ilê Aiyê se faz essencial, por sua própria condição ontológica. No entanto, é importante dizer que a entidade enquanto *corpus identificado* expõe uma personalidade tematizada por elementos atemporais que dialogam com elementos históricos do passado escravo e sua conseqüente relação com presente.

O novo canto (re)africanizado do Ilê é atual por ser fruto das dinâmicas ocorridas na segunda metade do século XX, mais exatamente, a partir dos movimentos mundiais de liberação do pós 68 ao final dos anos setenta. O canto do Ilê não saiu do Curuzu-Liberdade apenas para mostrar uma versão vitimizada da figura histórica do negro. O canto do Ilê atua no horizonte psíquico de uma grande parcela da população afrodescendente da cidade conduzindo homens e mulheres à percepção reflexiva de sua condição. Segundo Risério, o prefixo “re” de reafricanização

¹¹⁹ Depoimento de Soraia de Souza Santos. É importante perceber que a fala da depoente nos remete as tensões que existem nas zonas de fronteiras que existe entre o Ilê Aiyê e os outros blocos afros de Salvador. Na verdade, tal situação explicita as visões essencialistas que permeiam as noções acerca do Ilê Aiyê quando se afirma que o seu discurso é o mais africano da Cidade da Bahia. Ver patricia Pinho pgs 98, 99, 100 e 101.

[...] – é aqui utilizado por que no passado já havia acontecido um processo de semelhante, na passagem do século 19 para o século 20, como mostrou Nina Rodrigues em *Os Africanos no Brasil*. As associações culturais negras daquela época já tinham, nas tradições africanas, o referencial a partir do qual se expressavam. Portanto, muito mais do que uma elaboração de novos símbolos, dá-se a redefinição de velhos símbolos que passam então a ser vistos como “-fô” e “-étnicos” (PINHO, 2004, p. 90)

Por força do intenso apelo afro-estético presente nos temas apresentados, o Ilê contribuiu de maneira significativa para produção de uma percepção de lugar. O seu conjunto harmônico reflexivo passou a referenciar a noção de negritude da cidade. Não resta dúvida que uma consonância de fatores de natureza interna e externa à entidade atuou em todo este processo. A construção da imagem da entidade assim como do seu espaço de atuação está diretamente ligada às práticas individuais e coletivas de seus associados quer sejam na condição de elementos replicantes do discurso auto-referente, quer seja a partir da produção reflexiva dos militantes, intelectuais e artistas da entidade nos seus constantes diálogos com os espaços, da academia, da política local, e, mais recentemente, dos setores empresariais e de mídia.

Com isso, a Cidade da Bahia, e posteriormente, o Estado, passaram, com muito mais frequência, a serem vistos como uma referência de lugar, aquela que melhor incorporou a idéia de uma “*Mama África*” da diáspora. Ou melhor, a cidade da Bahia passa a dialogar com as formas mais empíricas de uma construção cultural que se mitifica a partir das ações de pertença dos seus filhos de cor do Curuzu-Liberdade. Desta forma, o Ilê Aiyê, passa a ter a primazia diante de tudo que passa a acontecer no processo de reafirmação tanto da cultura local, como das novas formas de subinscrição da sociedade local. Visto que, raros são os eventos na cidade e no estado que do ponto de vista das suas produções formais não se organizam a partir das representações ligadas à tradição africana que de forma contínua se encarna no cotidiano dos seus habitantes.

Por fim, entende-se que toda esta ambiência tem uma matriz oriunda na tradição oral africana que na Bahia tem no candomblé e seus derivados simbólicos os seus principais elementos de irradiação. Nada é original se forem levadas em consideração a própria História da organização da nova matriz cultural do mundo africano nas Américas. Trata-se aqui de ressaltar o fenômeno da justaposição das culturas na dinâmica da História local. Pois, acredita-se que da mesma forma que ocorreu um desdobramento da cultura ocidental nas áreas do novo mundo, pode se aceitar a idéia da existência de uma contra-cultura de matriz

africana que se organizou nos vários territórios da diáspora, algo que na contemporaneidade se caracteriza por apresentar uma produção estética de altíssimo requinte sinestésico.

São produções sonoras, visuais e táteis que dialogam entre si de forma bastante produtiva. São os sentidos que enriquecem o texto identitário nas suas diversas formas de representação. Todos esses elementos fazem-se presentes no texto identitário das sociabilidades dos rapazes e moças do Ilê Aiyê. Pois são elas e eles que tecem os entrecruzamentos de suas percepções de identidade e pertença a medida que dão a cidade um movimento caracterizado por uma natureza estética diferenciada de tudo aquilo que se vê nos outros espaços da negritude. Enfim, elas e eles são os autores que se colocam como sujeitos na produção de um movimento harmônico que de forma cíclica se colocam para além do cotidiano da *cidade negra*. *O Ilê Aiyê é a cidade*¹²⁰.

¹²⁰ Fala de Jessinalva de Jesus, 18 anos, é estudante, associada e dançarina do Ilê. A depoente é sobrinha de Apolônio de Jesus o outro fundador do Ilê Aiyê.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aparição da Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê é um daqueles fenômenos de natureza sócio-cultural que de forma muito intensa tem o poder de transformar a maneira de ser de uma grande parcela dos indivíduos de uma sociedade. Nos seus quase 35 anos de existência, a entidade produziu um conjunto de evidências identitárias que teve como consequência direta uma forte influência na reorganização do campo étnico-cultural contemporâneo da Cidade da Bahia.

A grande cidade passou a experimentar, a partir das suas periferias e enclaves, um conjunto de representações cênicas da herança cultural africana no seu tempo-espaço. Era um contexto que em escala global marcado pela reorganização dos elementos sócio-culturais em escala planetária, em relação direta não apenas com o desmantelamento dos velhos impérios colônias da África e Ásia, como pelos avanços causados pelas lutas em defesa dos direitos civis pelos negros norte americanos.

Por outro lado, a existência de um *regime político de exceção* em processo de distensão, a partir de 1975, permitiu o surgimento de um espaço de discussões em torno da questão racial fora dos espaços de poder. Portanto, não foi o *establishment* da época, não foi um partido de oposição, também não foi na clandestinidade dos partidos de esquerda que a questão racial ganhou centralidade ou evidência. Na verdade, por força das políticas assimilacionistas, o problema do negro foi reduzido a um mero problema de justiça social. Nesse sentido, para o negro de Salvador, um bloco de apartamento do BNH em Cajazeiras seria a solução.

É de bom tom salientar que nem mesmo os rapazes fundadores do Ilê Aiyê tinham na constituição do seu discurso a intenção de um diálogo com as esquerdas em torno da questão étnico-racial. Ao contrário dos negros norte-americanos, que foram mais articulados em torno do problema do racismo; vide os posicionamentos assumidos pelas comunidades protestantes negras e numa posição mais sectária ao próprio movimento anti-racista, o papel exercido por facções ultra-essencialistas como os *Black Panthers*.

No Brasil, e em especial na Bahia, é de fácil percepção que a perspectiva de criação do Ilê Aiyê tem motivação de natureza afro-identitária. Mesmo que, ao longo dos anos, sua proposta discursional tenha ganhado aspectos marcados pela reflexibilidade crítica sobre a questão étnico-racial oriunda das relações tecidas com a militância do movimento negro. É importante salientar que seu principal papel tem sido o da promoção do povo negro de

Salvador, a partir dos anos setenta, através de atitudes marcadas pela proposta de afirmação da negritude em uma sociedade, cujos principais elementos norteadores da sua formação são caracterizados pela negação da existência cultural, social e histórica do povo negro.

É também importante recordar que a cidade e sua região metropolitana passavam por grandes transformações de natureza infra-estrutural com a implementação do pólo petroquímico de Camaçari. Um setor que àquela época tinha muita importância para os projetos de soberania nacional dos militares. Por outro lado, como já foi discutido, essas transformações exigiam da cidade a formação de uma mão de obra extremamente qualificada para o exercício de tarefas de alta complexidade técnica se levarmos em consideração que o processo de industrialização na Bahia foi tardio, além de que, do ponto de vista qualitativo, as primeiras iniciativas ocorridas no início do século XX surgiram como uma mera substituição de um modelo agro-exportador em vias de decadência. Um modelo que se apresentou sem o mesmo grau de capilarização daquele que ocorreu em São Paulo à época da sua *revolução burguesa*¹²¹.

Portanto, a implementação do Pólo Petroquímico de Camaçari, de certa forma, marca a passagem de uma Bahia agro-exportadora para uma Bahia contemporânea exportadora de produtos transformados na condição de base para as indústrias locais e globais. Nesse momento, a Bahia passa a fazer parte da trama produtiva do ocidente capitalista dos anos setenta e oitenta.

Como parte da discussão tecida no corpo do trabalho, entende-se que à medida que a Bahia experimentava as dinâmicas oriundas do capital, ocorria o nascimento de uma cidade moderna e contemporânea com muitas faces sociais. Assim, a formação de uma classe operária, a formação profissional de jovens pobres, em sua maioria, afrodescendentes nas escolas de alto nível de formação profissional, como a Escola Técnica Federal da Bahia, permitiu o acesso destes não só ao *movimento sindical*, como à esfera do *movimento negro*, o que garantiu o nascimento de uma consciência que passou a nutrir os processos reivindicatórios de natureza étnico-identitária.

Desse modo, a transição do discurso de classe para o discurso de natureza étnico-identitária marcou a particularidade dos acontecimentos que passaram a ocorrer em Salvador a partir de 1975. Pois, foi esse discurso que passou a embasar de forma substancial os sinais constituidores da negritude de grande parcela da população afrodescendente local. Na verdade, foi uma pequena parte da juventude negro-mestiça do Curuzu-Liberdade que com muita ousadia se colocou na cena estética da cidade com uma proposta marcada pela forte

¹²¹Ver Nota 53

presença de elementos da tradição africana sob a forma de cores, sons e corpos em movimento.

A partir da confluência dos fatores anteriormente indicados, a cidade do Salvador viu o nascimento de uma das mais importantes manifestações de natureza étnico-identitária atuar sob a forma de um *corpus* referencial. Era o Ilê Aiyê, se colocando em um movimento cíclico, à medida que transformava os sentidos do belo ao fazer uma espécie de negação dos danos causados por uma moralidade racista e historicamente imposta ao povo negro de Salvador.

Nesse sentido, a entidade passa a chamar a atenção sobre a sua atuação no campo étnico local. Posto que, sua trama identitária se colocava como contraponto às velhas concepções estéticas e de sociabilidades oriundas dos modelos de natureza eurocêntrica. Nesse sentido, o Ilê Aiyê, através dos seus *artistas, compositores, dançarinas, estilistas, diretores, religiosos, associados e mais recentemente dos seus pedagogos e intelectuais* passa a reger os sentidos de uma negritude que orienta uma noção de lugar através de um discurso referente, mesmo que produzido a partir de mitificações imaginadas.

Entende-se que este trabalho permitiu a percepção de alguns novos vetores explicativos acerca da atuação do Ilê Aiyê no quadro dos novos fenômenos da etnicidade local. Ao contrário da *idéia de invenção*, como é muito referencializada por autores contemporâneos do peso de Benedict Anderson e Eric Hobsbawm, o papel do Ilê Aiyê é muito mais expressivo do que a simples idéia de uma produção cultural artificializada. A entidade se coloca muito para além da simples idéia de que seu contributo se manifesta na atuação da cena étnica cultural da cidade ao reconfigurar os signos da tradição africana.

Por outro lado, reconheço que este último aspecto ainda pode ser melhor estudado, no entanto ao tomar o campo empírico da pesquisa para a produção deste trabalho percebi que:

1. O Ilê, através dos seus conjunto e textos performáticos, foi num determinado momento, o elemento sistematizador dos aspectos da africanidade que, soltos e deslocados, se apresentam no tempo-espaço cotidiano da cidade.

Nesse sentido, o Ilê Aiyê é o fio condutor que direciona uma produção cultural, que na contemporaneidade destituiu, ou melhor, minimizou os efeitos do racismo em nossa sociedade. Aquilo que no passado era caso de polícia passa a ser colocado como parte do cenário urbano da cidade. Aquilo que no passado tinha a pecha de primitivo passa a ser aceito como parte da cultura que referencializa a idéia de lugar.

2. A África que para muitos foi reinventada pela entidade, já se fazia presente no cotidiano da cidade, tanto nos seus construtos materiais como nas imaterializações da cultura.

Mas, que coube ao ilê, na contemporaneidade, conduzir uma grande parcela da população a este encontro de forma lúdica, reflexiva e performática. A idéia de invenção é um conceito que vem de fora, é um olhar que certamente, nem o Ilê, nem a comunidade do Curuzu-Liberdade tem a seu respeito.

3. A importância e reconhecimento por parte dos homens e mulheres que freqüentam o Ilê Aiyê.

São as pessoas que na leitura e interpretação dos textos produzidos pela entidade buscam um referencial de atitude, um referencial de vida, um acesso às sociabilidades e espaços de uma cidade que muito debilmente garante *cidadania aos seus cidadãos*.

Estas três perspectivas nos remetem a idéia de que os fragmentos das várias Áfricas que aportaram na cidade a cinco séculos atrás se apresentaram de forma transversa em relação aos textos da nacionalidade pretendida pela elite branca. Pois, enquanto estes se manifestavam tentando construir uma nacionalidade a partir de elementos exógenos e incorporados, aqueles se manifestavam de forma muito clara no cotidiano da cidade à medida que eram interpretados com muita desenvoltura pelo povo negro da cidade através de suas performances identitárias que por sua vez não eram toleradas pelas elites locais.

A África que se manifestava nas ruas da grande cidade era invisibilizada por uma elite que através das suas práticas de higienização dos sentidos não permitia, no quadro da formação nacional, a percepção de tamanha profusão de cores, sons, corpos e odores que transitavam nos espaços públicos da cidade. Na verdade, a África que se colocava com muita resistência nos territórios da cidade se manifestou de forma bastante resiliente aos avanços da dita modernidade civilizadora. Visto que, apesar da tensão soube dialogar com os elementos da modernidade que, de forma acachapante, colocavam-se nos espaços das velhas formas de sociabilidades.

Os terceiro e quarto capítulos deste trabalho são muito significativos para o entendimento desta lógica, uma vez que, abordam a atuação dos novos elementos simbólicos que passaram a nortear a reprodução das velhas relações de poder numa época caracterizada tanto pela decadência econômica de uma estrutura produtiva, como posteriormente pela reconfiguração do poder das velhas elites que, certamente teriam que preservar as sobras do seu status e papel na estrutura social da cidade.

Diante da forte presença africana na Cidade da Bahia tem-se a percepção de que a atuação do Ilê Aiyê no processo de reconfiguração dos elementos afroidentitários é consequência direta das leituras sobre o posicionamento do negro na sociedade local. Nesse sentido, entende-se como oportuna as ações do ilê no processo de reconhecimento,

valorização e afirmação dos elementos da negritude. É importante fazer uma breve incursão no quarto capítulo deste trabalho em que é apresentada a importância do elemento corpóreo na construção do discurso auto-referente numa perspectiva estético-identitária.

O texto do Ilê é por si só auto-referente por ser uma construção identitária que valoriza tanto os aspectos fenotípicos do negro que tanto sofreu com a estigmatização, como pelo escamoteamento da sua imagem no processo de construção da nacionalidade no âmbito local. Por outro lado, o texto ou discurso auto-referente do Ilê é engendrador de um conjunto de performances oriundas das várias formas simbólicas de representação.

Na verdade, assim como os outros elementos tecedores da trama cultural, o papel do Ilê ganha relevância em função do seu poder sistematizador de todas as evidências estéticas existentes no universo da cultura popular afrodescendente de Salvador. O Ilê, assim como um compositor que percebe os sons nas circularidades do seu universo, foi também capaz de perceber e compor uma sinfonia onde o corpo é guindado à condição de um instrumento em performance de uma estética totalmente dissonante em relação aos velhos emblemas do belo.

Por fim, conclui-se que o Ilê Aiyê soube produzir no seu espaço de atuação os jogos lúdicos e simbólicos necessários a constituição de um texto afrodescendente oriundo de um conjunto de elementos míticos e históricos que passaram a nortear os sentidos do afro tanto na sua totalidade psíquica como também nas suas formas de representação corpórea. Com isso, a entidade passou a produzir, a despeito das orientações estéticas do seu tempo de surgimento, um texto performático que não só tomou o território do Curuzu-Liberdade, como deu forma e sentido a uma idéia de lugar. Um lugar que para muitos não é uma mera idealização, o ilê é uma atitude de vida. Portanto, uma referência de existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rômulo. **Traços de história econômica da Bahia no último século e meio.** Salvador: Instituto de Economia e Finanças da Bahia, 1951.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional.** Trad. De Lólio L. de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.

ARAÚJO, Ubiratan Castro de. *A Baía de Todos os Santos. Um Sistema Geo-histórico resistente.* **Bahia Análise & Dados.** Salvador, Tomo I, v.9, n. 4, 10-23, março, 2000
 BA, Hampâté Amadou.. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord. do volume). **História Geral da África. Metodologia e Pré-História da África.** São Paulo; Paris: Ática; UNESCO, 1982. V.I.

ARGIER, Michel. Etnopolítica. –A dinâmica do espaço afro-baiano”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 22 (99-116, 1992

AUGÉ, Marc **Não-lugares: introdução a uma antropologia da super modernidade,** Lisboa, Bertrand Editora. (1994)

AZEVEDO, Thales. Os Brasileiros. Estudos de “caráter nacional”. Os brasileiros: estudos de "caráter nacional". Salvador: Universidade Federal da Bahia., 1974, p. 18

BARBOSA, E. **Bachelard: O arauto da pós-modernidade.** Salvador - Ba: Editora da UFBA, 1997

BHABA, Homi K. **O local da Cultura.** Belo Horizonte, Trad. Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BONFIM, Manuel. *A América Latina: Males de Origem.* p09. In: Santiago, Silviano. (Org.) *Intérpretes do Brasil.* Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2000, pp. 607-917.

BOURDIEU, Pierre, Chamboredon, J.C. e PASSERON, J.- C. *A construção do objeto.* In: **A profissão do sociólogo.** Petrópolis, Ed. Vozes, 1999, p. 45-72.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2002.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade.** Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 3 ed. São Paulo: Edusp, 2000.

CHAMPANGNE, Patrick. *A ruptura com as pré-construções espontâneas ou eruditas.* In: Champagne et alii. **Iniciação à Prática Sociológica.** Editora Vozes. 1998.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia.** São Paulo. Editora Ática. 1995. P.76 - 79

_____. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária, 1941.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

CLIFFORD, James. **Sobre autoridade etnográfica. A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX.** Org. José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ. 1998. p. 17-62

COHN, Gabriel. **Weber. Sociologia.** São Paulo. Editora Ática, 1997, p. 28

DARZÉ, Elias Filho. **As Influências do Plano Real sobre as Micro e Pequenas Empresas do Setor Comercial Varejista na RMS,** Salvador, 1997.

DEBORD, Guy. **A Sociedade Do Espetáculo,** Paris. Editora. Gallimard. 1991

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico.** São Paulo. Editora Nacional, 1972

FERREIRA, Delson. **Manual de Sociologia. Dos Clássicos à Sociedade da Informação.** São Paulo, Editora Atlas, 2001, p. 55

FERREIRA, Marieta de M. e AMADO, Janaína. (orgs.). **Usos e abusos de história oral.** Rio de Janeiro, Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2001.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica** (Rio de Janeiro: Zahar, 1974

_____. –Mercado do Trabalho na Bahia: Um Diagnóstico”, **Revista Força de Trabalho e Emprego** 1,7 (1986): 19-34.

FRANCASTEL, Pierre. **A realidade figurativa.** Trad. Mary Amazonas L. de Barros. 2ª ed. São Paulo : Perspectiva, 1993.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil** (1959) São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

GEERTZ, Clifford. **O saber local. Novos ensaios de antropologia interpretativa.** Petrópolis. Editora Vozes. 1999.

GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** Rio de Janeiro, Ed. da Universidade Cândido Mendes, 2000.

GUIMARÃES, Lins E.: *Revista Kâwé Pesquisa*, 2002, p.39, apud da Silva, Conceição Jônatas. **Vozes Quilombolas, uma poética brasileira.** Salvador. 2006

IANNI, Octavio. **Marx. Sociologia.** São Paulo, Ática, 1996.p.111

HALL, Stuart. *Quem precisa da identidade*. In SILVA, Tomaz Tadeu da. (org) **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos Culturais**. Petrópolis : Vozes, 2000.

HUBERMAN, Leo. **Á História da Riqueza do Homem**, 21a edição. Rio de Janeiro: LTC, 1973.

JUNIOR, Walter Altino de Sousa. **O Ilê Aiyê e a relação com o Estado: Interfaces e ambigüidades entre poder e cultura na Bahia**. Salvador. Editora Fast Design. 2007

JÚNIOR, Caio Prado. **Formação do Brasil contemporâneo**: Colônia. 20ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

KUHN, Thomas Samuel. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992. 257 p. (série Debates - Ciência).

MALINOWSKI, Bronislaw. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro, São Paulo. Editora Record. 1997.

MC LUHAN, Marshal. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo, Editora Cultrix, 1996.

MOURA, Milton.. *Anthropologie du Carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. In: Afro-Ásia. p. 372. Salvador: Edufba. 2001.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. 3. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
_____, **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996. P. 14

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé – História e Ritual da Nação Jeje na Bahia**. São Paulo: Editora da Unicamp. 2006, 390 páginas.

PEREIRA, Edimilson de Almeida e GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Ardis da Imagem**. Belo Horizonte. Editora PUCMinas. 2001

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo. Annablume, 2004

POUTIGNAT, Philippe. & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

RABINOW, Paul. *Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na Antropologia*. In: **Antropologia da Razão. Ensaios de Paul Rabinow**. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 199, pp.71-107.

RODRIGUES, José Albertino. **Durkheim: Sociologia**. São Paulo. Editora Ática, 1995. p. 27

RUBIM, Antônio Albino. **Cultura e Atualidade. Espetáculo**. Salvador: Edufba, 2005.

SANSONE, Lívio. **Da África ao afro**. Uso e abuso entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. In Afro-ásia, p.27, 2002 SANSONE, Lívio &

SANTOS, Jocélio T. (org) **Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana**. São Paulo: Dynamis, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro, Graal, 1989. p. 150

SANTOS, Milton. "Villes et region dans un pays sous-developpe: l' exemple du Recôncavo", *Annales de Geographie*. Bulletin de la Societe de Geographie 74, no.406 (nov-dec. 1965): 678-694.

_____. **O Centro da Cidade do Salvador. Estudo de Geografia Urbana** (Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, IV-4, 1959): 166.

Silva, Anderson Silveira. **Para a Construção de uma Analítica de Agenciamentos. Uma Proposta de Compreensão das Novas Texturas Sociais**. Salvador. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. 2003. p.90

SILVA, Anderson Silveira. Para a Construção de Uma Analítica de Agenciamentos. Uma Proposta de Compreensão das Novas Texturas Sociais. 2003. 120 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal da Bahia. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Orientação Proº Drº Milton de Araujo Moura

SMITH, Anthony. **The Ethnic Origins of Nations**. Oxford: Blackwell Publishers. Part II "Ethnic and nations in the modern Era" 1986

SMITH, Linda T. **Descolonizing methodologies. Research and indigenous people**. Zed Books. Ltda, London end New York, 1999.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**; teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. 427p.

VIANA, Hermano. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

WEBER, Max. 1991. **Economia e Sociedade**. Vol 1. Brasília: Editora da UnB (cap. IV, "Relações Comunitárias Étnicas", p.267-277).

Anexo

Cronologia das Músicas-Temas Apresentadas pelo Ilê Aiyê

1975 ILÊ AIYÊ	1987 NIGÉRIA	1999 A FORÇA DAS RAÍZES AFRICANAS
1976 WATUTSI	1988 SENEGAL	2000 TERRA DE QUILOMBO
1977 ALTO VOLTA	1989 PALMARES	2001 ÁFRICA VENTRE FÉRTIL DO MUNDO
1978 CONGO - ZAIRE	1990 COSTA DO MARFIM	2002 MALÊS - A REVOLUÇÃO
1979 RWANDA	1991 REVOLTA DOS BÚZIOS	2003 A ROTA DOS TAMBORES NO MARANHÃO
1980 CAMERUN	1992 TAZÂNIA	2004 Mãe Hilda Jitolu Guardiã da Fé e da Tradição Africana
1981 ZIMBABWE	1993 AMÉRICA NEGRA O SONHO AFRICANO	2005 MOÇAMBIQUE VLUTARE (o sabar)
1982 MALI - DOGONS	1994 UMA NAÇÃO AFRICANA CHAMADA BAHIA	2006 O Negro e o Poder "Se o PODER é bom, eu também quero o PODER"
1983 GHANA-ASHANTI	1995 ORGANIZAÇÃO DE RESISTÊNCIA NEGRA	2007 ABIDJAN - ABUJA - HARARE - DAKAR Ah! Salvador se você fosse assim...
1984 ANGOLA	1996 A CIVILIZAÇÃO BANTU	2008 CANDACES As Rainhas do Império Méroe
1985 DAOMÉ	1997 PÉROLAS NEGRAS DO SABER	
1986 CONGO- BRAZZAVILLE	1998 GUINÉ CONAKRY	

Quadro II - Fonte: Site Oficial do Ilê Aiyê. Acessado em 03/08/2008