

# Resistência negra e religião: a repressão ao candomblé de Paramerim, 1853\*

Cecília Moreira Soares\*\*

\* Pesquisa financiada pelo VI Concurso Nacional de Dotações para Pesquisa sobre o Negro no Brasil, promovido pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos - CEAA. Recebido para publicação em março de 1992.

\*\* Aluna do Curso de Mestrado em História da Universidade Federal da Bahia - UFBA.

---

*(...) Mas o visto e ouvido eram a vida do povo-de-santo na Bahia. Sofrida. Complexa. Cheia de simbolismo e ação. Temida e privilegiada. Discriminada e procurada como a verdade e salvação para a insegurança e para a crise. E os terreiros de candomblé continuavam a se organizar em torno de fortes lideranças, como verdadeiras comunidades teocráticas em que os pais e mães de terreiros exerciam uma autoridade plena e indiscutível, legitimada pela vontade postulada dos santos - os orixás, os voduns, os inquices e os caboclos dos candomblés da Bahia.*  
(Lima, 1987, p. 39-40.)

---

## I

Embora os estudos sobre candomblé tenham se desenvolvido muito nas últimas décadas, ainda há aspectos pouco conhecidos a serem pesquisados. Esse é o caso, por exemplo,

da história mais remota de homens e mulheres que lhe deram vida.

Uma das primeiras dificuldades encontradas pela historiografia para o estudo do candomblé é a pouca documentação escrita. Entretanto, durante o período em que vigorou a escravidão no Brasil, têm-se notícias, embora esparsas, dessas manifestações religiosas e de terreiros mais ou menos estruturados. As devassas policiais resultantes de denúncias e as informações registradas por cronistas, viajantes estrangeiros e nacionais constituem as principais fontes escritas para o estudo dessas instituições (Bastide, 1960, p. 114), fontes essas que vêm sendo resgatadas por estudiosos atentos à história do candomblé na Bahia.

Este trabalho pretende ser uma contribuição a esses estudos. Ele se baseia num desses documentos dispersos, que aparecem aqui e ali e que contêm informações acerca da estrutura e liturgia dessas sociedades religiosas, assim como do comportamento de seus participantes.<sup>1</sup>

## II

A violenta perseguição e os preconceitos de que no passado foram alvo as manifestações religiosas africanas tinham como respaldo a legislação. O poder eclesiástico, através das Constituições do Arcebispado da Bahia - 1707 (Vide, 1853), definia as práticas religiosas oriundas da África como feitiçaria. Dessa forma, predizer o futuro por meio de qualquer artifício, rezar para ídolos, fazer beberagens eram atividades que presumiam a intercessão de Satã; portanto, deveriam ser punidas severamente e extintas.

Já a Carta Constitucional de 1824 forçava os negros à prática de cerimônias religiosas às escondidas, revestidas muitas vezes de aparato católico, pois a Constituição apenas dava direito à liberdade religiosa dos brancos estrangeiros residentes no Brasil, em geral protestantes europeus e norte-americanos (Cavalcanti, 1958, p. 267-8).

Finalmente, temos o Código Penal de 1830, que previa a repressão policial a todo ajuntamento de negros, sob pretexto da manutenção da moral pública e da segurança do Estado (ver *Leis do Império do Brasil*, 1876). Para essas reuniões, pensava o legislador, aflua grande número de pretos, podendo dar início a uma revolta. Foi sob essa base legal que aconteceu o episódio aqui discutido. Trata-se de um auto policial de 1853, publicado em anexo, relatando a invasão de um candomblé no Engenho Paramerim, na então vila de São Francisco do Conde.<sup>2</sup>

A vila de São Francisco do Conde, ou melhor, São Francisco da Barra do Sergipe do Conde, criada em 1698, localiza-se às margens do Rio Sergi do Conde - em terras que pertenciam ao conde de Linhares. Paramerim formava um de seus povoados, onde se encontravam as instalações do Engenho Paramerim. Hoje, Paramerim é um município independente, com cerca de 20 mil habitantes. Já São Francisco do Conde é uma cidade do Re-

côncavo ainda nitidamente marcada pela presença de negros e mulatos. O prefeito atual é negro. Ocorre anualmente na cidade, na noite de 31 de dezembro para 1º de janeiro, uma grande festa de candomblé dedicada à "rainha do mar".<sup>3</sup>

## III

No dia 13 de março de 1853, o subdelegado da povoação de Paramerim recebeu a denúncia de que havia no pasto do engenho do mesmo nome "candomblé e reunião de pretos". Certamente, identificado com a política de repressão às manifestações culturais africanas e a pretexto de manter a ordem, o subdelegado logo se pôs a averiguar a denúncia.

Por sinal, não era a primeira vez que em Paramerim um candomblé seria objeto de investigação policial. O primeiro assalto a Paramerim de que temos notícia foi em 1807. O engenho fora invadido por policiais à procura de negros fugidos e candomblés. O saldo dessa batida foi a prisão de 22 pessoas (homens e mulheres) e a apreensão de objetos como prova da prática de candomblé. Na sua maioria, elas disseram ser de origem jeje.<sup>4</sup> Algumas confirmaram em seus depoimentos a realização de "feitiçaria" e rezas proibidas. Dentre estas, destacou-se o preto Francisco Dossu, reconhecido como "insigne calundzeiro", ou seja, chefe de calundu, como também se conhecia o candomblé colonial. A fama de Francisco havia se espalhado por grande parte do Recôncavo, contando, inclusive, com variada clientela: "(...) a ele recorrião muitas pessoas, brancas, pardas, pretas de hum e outro sexo para dar venturas, e curar".\* Assim como o li-

(\*) N.E.: Tanto quanto possível, procurou-se manter a grafia das citações ao longo do texto assim como do Anexo conforme consta do original enviado pela autora.

berto Cipriano, que muitos anos mais tarde (1853) confessou sua religiosidade, o preto Francisco Dossu declarou com firmeza que organizava “dansa atabaques, e nestas ocasiões tem mimos de muitas pessoas, de frascos de vinhas, d’águas ardentes, dinheiros, galinhas, vivas e cozidas, e outros muitos brindes”.<sup>5</sup>

Mas uma outra experiência talvez fosse melhor lembrada em 1853. Foi em 1816, quando em São Francisco do Conde uma festa religiosa se transformou em revolta. Resta a dúvida se o episódio teve início nas terras de Paramerim. O certo é que os escravos incendiaram diversos engenhos, atacaram casas senhoriais e mataram vários brancos (Reis e Silveira, 1986, p. 257).

Esses acontecimentos, provavelmente, ficaram registrados na memória dos habitantes de Paramerim. O subdelegado, de 1853, escrevendo depois ao seu superior, justificava a invasão do engenho como decorrente do fato de “que tenha em vista e consideração o grande número de Affricanos que tem os Engenhos desta circunvisinhança e como a V.S. não será estranho e o mau resultado que por ventura possa apparecer de semelhantes Clubios”. E sugeria ao delegado a deportação dos negros livres e libertos envolvidos. As expulsões da província foram uma prática comum de repressão aos libertos africanos desde a Revolta dos Malês, em 1835, quando isso se tornou possível por meio de uma lei nitidamente discriminatória (Reis, 1987, p. 64).

Mas o que foi que o policial viu naquele dia de 1853? O terreiro de Paramerim estava bem montado, possuindo várias dependências anexas à principal (barracão), também invadidas, onde foram encontrados muitos objetos e utensílios relacionados com o culto. No local aparentava ter havido, ou em breve haveria, uma grande festa, diante do ambiente “estranhamente” decorado com que se depararam o subdelegado e seus auxiliares: “(...) achei com

efeito uma sala da d<sup>a</sup> [dita] casa muito bem preparada e armada de fazendas de cores (...)”.

Procedeu-se à apreensão de tudo quanto foi encontrado no interior das casas. Nessa ocasião, obrigaram os detidos, Cipriano e Sofia, a desarrumar aquela “armação”, talvez camuflando dessa forma o medo do feitiço, ou o receio de mexer naquelas coisas, cheias de “mágicas diabólicas” que aterrorizavam brancos e não-brancos. Encontrava-se também no local o negro Venceslau, que junto com os outros dois foram recambiados para a vila, local em que Cipriano tinha outra casa, sendo nela encontrados comida e utensílios.

Mas onde estavam as outras pessoas que certamente frequentavam o candomblé de Paramerim? Escaparam da batida policial? A festa já havia terminado, ou ainda não tivera começado? Para esses questionamentos, não temos respostas, mas dadas as diversas dependências do terreiro e ao arsenal religioso encontrado, devia receber inúmeros crédulos. O documento apenas registra a presença de seus prováveis líderes, Cipriano José Pinto, Sofia da Matta e o velho Venceslau, aos quais retornaremos mais adiante.<sup>6</sup>

Qual o motivo da denúncia naquele momento, já que, pelo tamanho do empreendimento, tolerou-se por muito tempo a existência do candomblé no Paramerim? Sugerimos que o senhor e os negros do candomblé mantinham uma espécie de acordo tácito, rompido por algum tipo de conflito entre as partes. Pode ter sido tanto o abuso dos festejos, prolongando as horas a eles dedicadas em prejuízo do tempo de trabalho, ou o barulho excessivo, perturbando o sono dos moradores locais, ou ainda o medo da grande afluência de pretos ao lugar. Para quem conhece a ideologia do candomblé, pode-se também imaginar ter havido algum negócio (feitiço) malffeito de um cliente que, insatisfeito, vingou-se através da denúncia. Infelizmente, nunca saberemos ao certo porque um candomblé tolerado por longo

tempo – o suficiente para a montagem de uma estrutura ritual completa – foi subitamente considerado perigoso à tranquilidade pública.

#### IV

O “Termo de achada”, em anexo, é rico na descrição dos objetos apreendidos. A omissão ou imprecisão de alguns detalhes parecem apenas demonstrar a ignorância do escrivão quanto aos objetos encontrados. Os primeiros achados foram classificados como originários da Costa da Mina,<sup>7</sup> enquanto outros foram arrolados sem que a procedência fosse estabelecida: “outros feitos q. não sabemos como intitule”.

A existência de penachos neste candomblé pode revelar uma contribuição indígena, mas também era comum o uso de penas na África, constituindo um elemento sagrado nos rituais de sacrifício às divindades. O uso de restos humanos – “caveira de gente toda espetada a alfinetes de encosto” – sugere que práticas mágicas européias, mais que africanas, haviam sido absorvidas e estavam sendo utilizadas pelo grupo (Mott, 1990, p. 2). Parte da multifacetada sociedade da época, a religião de origem africana inevitavelmente incorporou elementos culturais de outras procedências.

De característica mais original, ou melhor, que pode remeter com mais precisão à vida religiosa africana, foi terem sido encontradas no terreiro “duas peles de gibôas cheias de areia”. A presença das peles de jibóias pode estar ligada ao culto daomeano de Dan, a serpente sagrada. Ela corresponde a um vodum dos jejes de origem Mahi, representado por uma serpente, que simboliza força e movimento. A presença de uma cobra foi também registrada pela historiadora Maria Inês Oliveira em suas pesquisas sobre testamento de africanos libertos. Em 1843, uma africana deixou como legado “uma jibóia grande de oito palmos e meio de comprido” (Verger, 1957, p. 235; Oliveira, 1988, p. 48, 51).

Em 1853, há ainda a listagem de outros objetos comuns aos candomblés, como búzios, contas, corais, azeite, quartinhas, trono (cadeira), infusões de folhas etc. Fica, assim, confirmada a presença de elementos fundamentais para a realização do cerimonial completo. Esses elementos constituem, ainda hoje, a base sagrada dos candomblés baianos. O sacrifício encontrado – “varias cabeças e pés de galinhas, sangue do mesmo” – caracteriza a sacralização de componentes animais, colocados talvez no local considerado o mais sagrado do terreiro, que foi violado pelos policiais.<sup>8</sup>

Outros objetos são de difícil identificação. O que significavam os “paos mui bem enfeitados cobertos de fazenda com taixas douradas e ornadas com busios e contas”? Não encontramos dados que indicassem com precisão o simbolismo aí expressado, podendo ser a representação, o objeto-símbolo, de alguma divindade. Mas qual?

#### V

As atenções das autoridades se voltaram para Cipriano e Sofia, que foram logo interrogados. Cipriano falou que vivera apenas oito anos como escravo no Novo Mundo, prova de sua capacidade para reconstruir uma vida que lhe proporcionasse renda suficiente para a compra da liberdade. É menos provável que esse preto tenha conseguido alforria através de um ato espontâneo do senhor, pois era jovem, 28 anos, ainda podendo ser utilizado em diversas atividades. A não ser que seu proprietário o houvesse recompensado com a alforria por algum benefício espiritual dele recebido. Ou, ao contrário, as práticas mágicas de Cipriano tivessem apressado sua alforria por seu senhor temer ser vítima de seus malefícios e beberagens.

Segundo Oliveira (1988, p. 47), os libertos, embora em menor número do que as mulheres, possuíam bens que, no entanto, não chegavam a constituir grandes fortunas e sim “símbolos

de dignidade e distinção pessoal que os libertos faziam questão de externar". Esse foi o caso do liberto Cipriano, que diante das autoridades continuava de posse de seu "relógio com suas cadeas de metal amarelo", respondendo às perguntas com impressionante desembaraço.

De modo geral, o interrogatório não foi minucioso, priorizando informações pessoais dos envolvidos e sobre a finalidade daquela "armação". Mas, ainda assim, a sinceridade das respostas dadas por Cipriano, declarando que ali homenageava o santo de sua terra e vendia seus "serviços" a outros pretos, parece provar que naquele momento ele assumia convictamente seu papel, sem medo de punição. É mais uma evidência de que ele se acostumara a uma liberdade de ação religiosa.

O pai-de-santo Cipriano se mostrou inteligente ao omitir no seu depoimento informações que comprometessem outras pessoas. Lembramos que estas poderiam constituir seu grupo de apoio e que poderiam socorrê-lo no momento difícil. A aliança com homens livres, às vezes pessoas privilegiadas, talvez já fizesse parte das regras do jogo de sobrevivência do candomblé e seus adeptos.

Surpreende-nos, também, a forma encontrada por esse liberto para explicar o uso de suas duas casas, localizadas em lugares diferentes. Segundo ele, a do engenho era sua primeira residência, mas não servia para comercializar louças, atividade a que também se dedicava. Ele mantinha as duas moradas por motivos contratuais, pois esperava esgotar os meses pagos de aluguel por antecipação da primeira casa. É evidente que esse não era o motivo real, ou pelo menos não era o único. A casa do engenho e seus anexos indicavam esquema bem organizado para um fim determinado: a realização de candomblé. Ali funcionava o "barracão". Embora frequentemente terreiro e residência sejam conjugados, com os espaços profano e sagrado quase se superpondo, havia e há exceções. A esse respeito, escreveu Nina Rodrigues (1935, p. 62):

*(...) nem sempre o terreiro é a residência do padre fetichista, que neste caso tem o domicílio dentro da cidade. O terreiro é então um sítio, chácara ou roça, alugada ou arrendada para a grande festa que se faz uma vez por ano.*

Cipriano morava na segunda casa, onde, além de vender louça, tinha um ponto de referência central e de melhor acesso para aqueles que, na cidade, necessitassem de seus serviços espirituais.

Cipriano disse também ser de nação haussá, origem de negros cuja história de revolta marcaram as primeiras décadas do século XIX na Bahia. Esses africanos, na sua maioria, eram convertidos ao islamismo na África, mas muitos dos que aqui chegaram praticavam ao mesmo tempo cerimônias de cunho "fetichista", chamadas Bori entre os haussás (Reis, 1987, p. 116). A esses grupos de negros mal-islamizados deveria pertencer Cipriano. Em seu candomblé foram encontrados papéis escritos em caracteres árabes (malês). Esses escritos constituíam talismãs ou grigris, portadores de força mágica, capazes de proteger seu portador de malefícios e até da morte (Reis, 1987, p. 118-21; Querino, 1938, p. 118-9; Rodrigues, 1935, p. 31).

Já Sofia se declarou de origem "Efan", decerto uma referência aos povos fon do antigo Daomé, atual República do Benin. Foi interrogada logo em seguida, mas também de forma muito rápida. Ela era solteira e vivia de "gammella", ou seja, era vendedora. Declarou ter sido detida na casa de Cipriano, a quem chamava de "parente", dizendo ainda que ele a tinha forrado e que era o responsável por aquela "armação", sendo acostumado a fazê-la em sua terra para seu santo e aqui continuava, inclusive vendendo serviços a outros pretos. Ao confirmar o hábito do preto em lidar com aquelas coisas, Sofia reconheceu sua autoridade religiosa, considerando-o conhecedor do

culto e manipulador de seus elementos mágicos. Pela tranquilidade com que tanto Cipriano como Sofia se referiram à venda de serviços mágicos, eles pareciam sugerir que aquilo era como a venda de missas por padres católicos...

Quais os motivos que levaram Cipriano a comprar a alforria de Sofia? Tratava-se de alguma relação afetiva que, somada à aliança religiosa, explicaria seu interesse por ela? Possuía Sofia algum conhecimento religioso específico ou função naquele terreiro? Os dados de que dispomos não permitem responder a essas questões. Contudo, sob o ponto de vista étnico, havia uma distância entre os dois dilúda, talvez, pelo convívio na escravidão. Apesar de Sofia considerar Cipriano seu "parente", ou seja, pertencente à sua etnia, a procedência étnica revelada não o confirma. Um era haussá, outro era fon. Mas isso não impediria que se considerassem parentes num outro sentido,

no sentido ritual. Aliás, existiam outros laços afetivos que podiam criar no africano esse sentimento de parentesco, como o batismo católico, a amizade surgida a partir da viagem num mesmo navio (malungos) ou ainda alguma ligação de companheirismo que os unisse.

A presença de um homem haussá e uma mulher fon, bem como de elementos islamizados em meio ao grande arsenal religioso propriamente de candomblé, revela o comércio cultural, as trocas simbólicas e as alianças interétnicas havidas dentro dos terreiros. Temos aqui uma espécie de mestiçagem ritual a partir de elementos exclusivamente africanos. Essa maleabilidade cultural dos africanos constituiu um mecanismo importantíssimo de sobrevivência real e espiritual do povo negro. Ela explica por que o candomblé afinal conseguiu se legitimar como parte importante da cultura nacional.

## ANEXOS

Illmo Snr.

Envio a V.S. os Africanos Cipriano José Pinto, e Sofia Matta, e Wenceslaó, que me foram remetidos pelo subdelegado Supplente da Freguesia do Monte, acompanhados do officio, termo de achada, e interrogatorio, que em seus originaes também envio, com os objectos achados, para que V.S. se sirva dar-lhes o destino que julgar conviniente.

Deos G<sup>e</sup> a V.S. Villa de S. Fran<sup>co</sup> 22 de março de 1853.

Illmo. Snr. D<sup>r</sup>. Juiz de Direito  
Chefe de Policia desta Provincia

*José (?) Pereira  
Deleg<sup>do</sup> da V<sup>a</sup> de S. Fr<sup>co</sup>*

Desp. Acusado em 1<sup>o</sup> de abril 1853. Recolhidos os pretos ao [...]

– solto Wenceslaó em 6 de abril

– O Cipriano já responde a summario p<sup>r</sup>. estelionato.

Illmo Snr.

Tendo em denúncia que em uma casa no pasto do Engenho Paramerim, alugada pelos Africanos Cipriano José Pinto e Sofia da Matta, havia nella candomblé, e reuniões de pretos, passei a cercar e correr na noite de sabbado 12 do corr<sup>e</sup>, e achei com efeito uma sala da d<sup>ma</sup> casa muito bem preparada e armada de fazendas de cores, como verá V.S. no termo de achada e interrogatório, assim como nesta m<sup>ma</sup> noite passei a cercar mais duas outras cazas onde tive desconfiança e em huá déllas só encontrei dois tabaques, e trez cabazas enfeitadas, e na outra o velho Wenceslaó que igualm<sup>e</sup> o envio a V.S. que se faz tão pe-

rigoso como os dois Affricanos Cipriano José Pinto e Sufia da Matta, os quais não processei por julgar que confiando-os a V.S. dará as melhores ordens afim de serem os d<sup>os</sup> deportados ou terem o destino que melhor convier a V.S., levando porém ao conhecimento de V.S. que tenha em vista e consideração o grande número de Affricanos que os Engenhos desta circunvisinhança e como a V.S. não será estranho e o mau resultado que por ventura possa apparecer de semelhantes Clubios.

D<sup>s</sup> G<sup>e</sup> a V.S. Povoação de Paramerim 15 de março de 1853.

Il<sup>mo</sup> Snr. D<sup>or</sup> Del<sup>o</sup> e J<sup>s</sup> Municipal da Villa de São Francisco e seu Termo

*Gustavo Balbino de Moura e Camira  
Subdelegado Suplente*

Resp. Respond<sup>o</sup> em d<sup>o</sup> (?) e exige-se a remessa dos objectos achados q<sup>e</sup> será remetido ao Chefe de Polfcia, ficando recolhidos às cadeas os Affricanos.

### Termo de Achada

Aos treze dias do mês de Março de mil oito centos cincoenta e trez, no citio do Engenho denominado Paramerim, Freguesia de Nossa Senhora do Monte, Termo da Villa de São Francisco da Barra do Sergipe do Conde, e caza da residencia de Cipriano José Pinto, Affricano liberto, onde foi vindo o Cidadão Gustavo Baldoino de Moura e Camera, Subdelegado do Supplente da mesma Freguesia commigo Escrivão do seu cargo, officiais de Justiça, Guardas e mais pessoas p<sup>r</sup> denuncia, q. teve de ali haver hum candoblé, e dando-se a competente busca achou-se hum quarto ricamente armado com fazendas pelas paredes, armada de busios, contas, corais, e mais enfeites de pennas e outros ingredients proprios

da Costa da Mina, hum trono, bancos e outros feitos q. não sabemos como intitule, e mandando por elle Cipriano José Pinto, e por Sufia da Matta, tâobem Affricana, que encontra-se dentro dezarromar e dismanchar aquelles armatas encontrou-se os seguintes objetos = Huma patrona de couro ricamente enfeitada por fora com huma coberta de fazenda ornada de busios e contas, dentro, hum pedaço de vella de sera, busios, contas e muitos ingredients, seis penaxos mui bem enfeitados = quatro colheres de metal novos = trinta pedaços de panos de diferentes cores e alguns enfeitadas de busios = cinco chaves novas = quatro panos da costa novos = Huma caveira de gente toda espetada a alfinetes de encosto chamadas, e outros infeitos = Hum facão, e quatro pregos grandes = Duas pelles de gibôas cheias de areia = Huma encabada e enfeitada, Hum machado = Duas facas novas tudo em sima do trono = Huma vasilha com agua e muitas folhas, hum saco com pozes, = vasilhas com azeite de dender, duas garafaz com vinho, outra com agoardente, = Dez quartinhas com agoa e postas em ordem no bancos e trono, = treze pedaços de paos mui bem enfeitados cobertos de fazenda com tairas douradas e ornadas com busios e contas, outras muitas tocas enfeitadas com penas = varias cabeças e péis de galinhas, sangue do mesmo = Huma campanha, e cuias bem enfeitadas = Tres enfeitos de contas buzias e outras couzas a imitação de lustre ou Alampadas depinduradas no telhado, = Hum sacco com papeis escritos com letras maleis = Pedras, assas e muitos outros ingridientes e miúdezas que senão pode escrever tanto p<sup>r</sup> se ignorar os nomes como pelas quantidades = Muitas missangas = Dous péis de inhames da costa com grelos, barricas, caixões, o chão ornado de esteras da costa, e hum tapete ao pé do trono, varios escaninhos feitos de esteras em outros quartos = Hum bahu com ropa do mesmo preto, e preta, Hum relógio com suas cadeias de metal amarelo. E por nada mais ha-

ver nem se encontrar mandou o subdelegado lavar este digo, mandou embarricar tudo e conduzir para outra caza que o mesmo tem alugada dentro desta Povoação, onde dando-se busca achou-se cinco taías de louças caboculas, huma barrica com trez quartas de farinha de lamxa, quatro ilhargas de caixões e dous tampinhos postas a imitação de partileiras de venda, e ahi tramcou tudo mais e mandou lavar este termo em que assignou com os testemunhos presentes. Eu Jozé Joaquim Ramos Junior Escrivão o escrevi. Declaro que o relogio o preto leva no seu bolso comsigo e alguma roupa – Ramos J<sup>or</sup> Ramos.

*Manoel Jozé da Encarnação  
Jose Joaquim Roy Salo (?)  
Fr<sup>co</sup> Apolonio da França  
Victorino Martisi dos S<sup>tos</sup> B.  
Ant<sup>o</sup> J<sup>e</sup> das Neves.*

#### Auto de Interrogação

Aos quatorze dias do mez de março de mil oito centos cincoenta e trez, nesta Povoação de Paramerim Freguesia de Nova Senhora do Monte Termo da Villa de São Francisco da Barra do Sergipe do Conde, e cazas da residencia do Cidadão Gustavo Baldoino de Moura e Camera, Subdelegado Supplente da mesma Freguesia onde eu Escrivão do seu cargo fui unido ahi por elle subdelegado foi interrogado o preto e preta Affricanos que se achavão prezos por denuncia e averiguação de Policia na forma seguinte.

Perguntado como se chama:

Respondeu que Cipriano José Pinto. Perguntado que idade tem? Respondeu que vinte e oito pouco mais ou menos, e desta terra oito.

Perguntado se he forro ou captivo? Respondeu que forro. Perguntado de onde natural? Respondeu que de Affrica e da nação Auçá. Perguntado qual o seu estado? Respondeu que aqui nesta terra solteiro.

Perguntado de que vive? Respondeo que de negócio.

Perguntado na occazião que foi prezo? Respondeu que estava na casa que tinha alugado no citio do Engenho Paramerim. Perguntado com que fim alugou aquella caza tendo outra alugada na Povoação? Respondeo que fora a primeira que elle alugou e como ali não corre negocio alugou a da Povoação para vender sua louça. Perguntado por que quando alugou a dicá não largou a de lá? Respondeu ter pago a de lá adiantado e estar deixando findar os mezes pagos.

Perguntado de quem hera aquella armação? Respondeo que delle, e que fez para seu Santo de sua terra, para seu brinquedo e para vender a outros prêtos e assim negociar. Nada mais disse nem se perguntou, e no mesmo acto foi perguntado a preta como se chama? Respondeo que Sofia da Matta. Perguntada que annos tem? Respondeo que não sabe.

Perguntada se he casada ou solteira? respondeu solteira.

Perguntada de onde natural? Respondeu que de Efan.

Perguntada de que vive? Respondeo que na gamella.

Perguntada onde estava quando foi preza? Respondeo, que na caza de seu Parente Cipriano e que foi preza com elle.

Perguntada o que estava ahi fazendo? Respondeo que morando com Cipriano seu parente que foi quem a forrou.

Perguntado de quem hera aquella armação? Respondeo que de seu parente, que fez com ella por ser acostumado de sua terra fazer para seu santo, e brincarem e fazer negocio vendendo a outros pretros. Nada mais se perguntou nem respondeo. Mandou o dito subdelegado lavar este auto em que assignou Manoel Jozé da Encarnação. Eu Jozé Joaquim Ramos Junior Escrivão o escrevi.

*Manoel Jozé da Encarnação  
José Joaquim Rodrigues Sadd*

## NOTAS

• Agradeço a João José Reis, pela leitura cuidadosa deste trabalho e pelas sugestões.

1. Dentre outros ver Reis, 1988, e Mott, 1986. A tradição oral, embora uma fonte problemática, pode e deve ser usada para fins específicos. Recorrem com frequência à pesquisa oral, na Bahia, os trabalhos de Lima, 1977, e Braga, 1986.
2. Segundo Verger (1981, p. 227), o termo *candomblé* aparece pela primeira vez num documento em 1826, designando o local de culto africano. Em recente pesquisa, porém, encontramos referência à palavra já em 1807. Trata-se de um documento policial onde se registra a prisão de um preto considerado "O prezidente do terreiro dos *candôbleis*" (APBA. *Capitães-móres - Santo Amaro (1807-1822)*, Maço 417-1. Agradeço a Judith Allen a indicação desta fonte).
3. O documento se encontra no Arquivo Público da Bahia (APBA), Série Polficia, Maço 1685. Sobre S. Francisco do Conde, ver a *Enciclopédia dos municípios brasileiros*, vol XII - Bahia, p. 324-333; ver também Pinho, 1922, p. 221, e Schawartz, 1988, p. 81.
4. Africano de origem fon-ewe (Daomé) na Bahia.
5. APBA, *Capitães-móres - Santo Amaro*, Maço 417-1.
6. Venceslau foi solto em 6 de abril, sem que o motivo fosse declarado. Talvez por sua idade avançada.
7. Região correspondente hoje às Repúblicas do Togo, Benin (ex-Daomé) e Nigéria, antigos portos de embarque de escravos, habitada na sua maioria pelos povos iorubas e jejes (ver Viana Filho, 1988, p. 65; Verger, 1987, p. 19; e Carneiro, 1961, p. 16). Este autor inclui entre os grupos transportados da Costa da Mina, outrora composta também pelo Sudão islamizado, os haussás, tapas e outros.
8. Sobre a importância do sacrifício de sangue no *candomblé*, ver Lima (1990).

## BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger (1960). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira.
- BRAGA, Júlio (1986). *Ancestralité et vie quotidienne*. Estrasburgo.
- CARNEIRO, Edison (1961). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Tecnoprint.
- CAVALCANTI, T. B. (1958). *Las Constituciones de los Estados Unidos del Brasil*. Madri, Instituto de Estudios Políticos.
- LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL, 1830 (1876). Rio de Janeiro, Typografia Nacional, p. 142-200.
- LIMA, Vivaldo da Costa (1977). "A família-de-santo nos *candomblés* jeje-nagôs da Bahia; um estudo de relações intergrupais". Tese de mestrado. Salvador, FFCH/UFBA.
- (1987). "O *candomblé* da Bahia na década da trinta. In: OLIVEIRA, Waldir F. e LIMA, Vivaldo da C. (orgs.). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo, Corrupio.
- (1990). "A comida de Santo na Bahia". Comunicação apresentada ao I Encontro Esotérico. Salvador, mai-jun.
- MOTT, Luiz Roberto de Barros (1986). "Acofundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro". *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, (31): 124-47.

- (1990). "Os restos mortais na feitiçaria afro-brasileira". *D.O. de Leitura*, 8(90), nov.
- OLIVEIRA, Maria Inês de (1988). *Os libertos: o seu mundo e os outros*. São Paulo, Corrupio.
- PINHO, Wanderley (1922). *História de um engenho no Recôncavo, 1552-1944*. São Paulo, Brasileira.
- QUERINO, Manoel (1938). *Ccstumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- REIS, João José (1987). *Rebelião escrava no Brasil* (2ª ed.). São Paulo, Brasiliense.
- (1988). "Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu no Pasto de Cachoeira, 1785". *Revista Brasileira de História*, São Paulo, mar-ago, 8(16):57-81.
- e SILVEIRA, Renato da (1986). "Violência repressiva e engenho político na Bahia do tempo dos escravos". *Comunicação do Iser*. Rio de Janeiro, 5(21):61-6, out.
- RODRIGUES, Nina (1935). *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SCHWARTZ, Stuart (1988). *Segredos internos*. São Paulo, Companhia das Letras.
- VERGER, Pierre (1957). *Notes sur le culte des orisa et vodum*. Dakar, IFAN.
- (1981). *Notícias da Bahia, 1850*. São Paulo, Corrupio.
- (1987). *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*. São Paulo, Corrupio.
- VIANA FILHO, Luiz (1988). *O negro na Bahia*. (3ª ed.) Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- VIDE, Sebastião Monteiro da (1853). *As constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo. Typografia 2 dezembro, de Antonio Louzados Antunes, Livro 5, Título II, p. 894-5, Título IV, n. 896-7, Título V, n. 889-90.

## SUMMARY

### Religion and Black resistance: the repression of Candomblé in Paramerim, 1853

This study is a further contribution to the understanding of religious resistance in 19<sup>th</sup> century Bahia. Based on documents found in the State Public Archives, it demonstrates the repression of Candomblé in

Paramerim in 1853, the political actions of religious leaders and of local authorities. It reveals aspects of the cultural dynamic and the inter-ethnic alliances made possible by these religious groups.

## RÉSUMÉ

### La repression au Candomblé de Paramerim, 1853

Cet article se veut une contribution à la compréhension de la résistance religieuse noire à Bahia au dix-neuvième siècle. L'auteur s'efforce, à partir d'un document découvert aux archives publiques de l'Etat et qui rend compte de la répression dont a été victime le Candomblé de Paramerim en 1853, de mettre en

évidence l'action politique des dirigeants de ce Candomblé et des autorités locales. L'article révèle en outre certains aspects de la dynamique culturelle et des alliances inter-ethniques que ces centres religieux ont permis.

# Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia (algumas primeiras impressões)\*

Livio Sansone\*\*

\* Recebido para publicação em outubro de 1992.

\*\* Pesquisador visitante do CNPq no Centro de Recursos Humanos e do Curso de Mestrado em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

## I - TEMA

Será possível constatar uma intensificação da identidade étnica dos afro-brasileiros das classes populares nos últimos anos ou alterações na forma de identificação com o "sentir-se negro" ou no significado da cor? Em caso afirmativo, como essas alterações se constituíram? Essas são as duas questões principais enfrentadas por nossa investigação a respeito da relação entre cor e classe na Bahia contemporânea e do desenvolvimento da identidade étnica dos afro-brasileiros, como também das imagens sobre os negros. A investigação enfoca uma dimensão da vida diferente daquela tradicionalmente referida nos estudos sobre o espaço negro:<sup>1</sup> o dia-a-dia em dois bairros e a relação entre a cor e o trabalho ou a procura de uma remuneração financeira.

Os temas gerais da pesquisa são:

a) *A relação entre a cor e a classe na divisão do trabalho, na economia formal e informal* - Que relação existe entre a posição, a cor

e a identidade étnica? Que influência exerce essa relação sobre a estratificação social e as estruturas de trabalho existentes na zona de investigação?

b) *As tendências recentes nas relações entre brasileiros de diferentes cores, na terminologia ligada à cor e na identidade étnica de afro-brasileiros* - Terá a identidade étnica influência sobre o modo como se enfrenta o trabalho e sobre o modo como se reage, na vida cotidiana, à exclusão social, ao empobrecimento e à modernização? Ou a identificação com o sentir-se negro estará limitada ao "espaço negro" (no tempo do lazer e na prática dos rituais religiosos)? Qual é a influência das (novas) organizações negras sobre a massa dos afro-brasileiros? Há diferenças entre gerações e entre grupos sociais e profissionais?

No estudo das relações de cor me parece determinante ressaltar as especificidades brasileiras (muitas vezes exageradas por lusófilos como Freyre ou negadas por lusófbos como Skidmore) e similitudes com a situação do ne-

gro em outros países. O meu ponto de partida é que, de um lado, há muitos tipos possíveis de identidades étnicas e de racismo, mas que, de outro lado, entre o uso de símbolos étnicos e os estereótipos raciais criados por grupos diferentes em diferentes países há sempre mais aspectos parecidos devido ao processo de globalização das culturas.

A pesquisa de campo está sendo realizada entre os moradores de uma parte de um bairro na Cidade Baixa de Salvador e de algumas ruas em dois bairros de Camaçari.<sup>2</sup> Ela consiste numa primeira parte quantitativa, sobretudo, e uma segunda parte qualitativa.

Os dados a seguir se referem a Camaçari e Salvador. Esses dados resultam de uma primeira e provisória interpretação dos 850 questionários aplicados até o momento, referentes a um primeiro período de observação participante e de 40 entrevistas abertas, com duração entre 30 minutos e três horas, com informantes selecionados dos questionários. O objetivo principal da primeira parte da pesquisa (o levantamento de mil questionários e de 40 entrevistas-piloto) era mapear a relação entre cor e classe nas áreas focalizadas, a fim de ter uma base de dados quantitativos sobre a estratificação sócio-cultural no bairro (idade, composição dos núcleos habitacionais, moradia, escolaridade, emprego, desemprego, religião, redes de amizade e estilos de vida) e sobre o uso da terminologia da cor (definição e autodefinição e mudanças nesse uso). O segundo objetivo era selecionar cem pessoas a serem entrevistadas em profundidade na segunda parte (qualitativa) da pesquisa.

Antes de apresentar os primeiros resultados provisórios, é preciso definir o que nesta pesquisa se entende por identidade étnica e enfatizar algumas especificidades da identidade étnica negra.

## Identidade étnica e globalização

A identidade étnica pode ser entendida como aquela dimensão da identidade social relacionada ao fato de pertencer a um grupo étnico. Além de sua dimensão social – a coesão étnica, a organização social de um grupo étnico –, ela contém uma dimensão de natureza ideológica. Esta consiste no uso simbólico de aspectos de uma cultura pelo qual um grupo étnico procura intensificar a sua coesão interna, assim como reforçar o que o distingue de outros grupos.

A criação da identidade étnica é uma resposta à crise de valores e à “grande confusão” da vida moderna e, ao mesmo tempo, pode ser algo instrumental – o discurso de um grupo étnico definido como grupo de interesse que está tentando adquirir *status* ou cidadania. Nesse sentido, essa identidade tem aspectos “racionalis” e outros “irracionalis” (Epstein, 1978) – tem a ver seja com a cabeça ou com o estômago. Como as outras identidades sociais, a identidade étnica é criada e faz sentido num contexto relacional. Sobretudo numa situação complexa, como a da grande cidade – onde a pessoa se (re)define perpetuamente espelhando-se em muitos outros estilos de vida, modas e “diversidades” –, a identidade étnica é forjada também em relação à redefinição das outras identidades sociais, fundadas sobre a classe, a profissão, o sexo, a idade, localidade ou território etc. Fazer parte de um grupo étnico particular (os índios, os negros, os gaúchos etc.) se relaciona com o fato de a pessoa ser – alternativamente ou até ao mesmo tempo –, por exemplo, jovem, mulher, pobre, “moderno” ou “tradicional”, crente ou não, de um bairro em lugar de um outro.

Assim, pertencer a um grupo étnico pode concorrer com a fidelidade a outras identidades sociais. Pertencer a um grupo étnico nunca – talvez sempre menos – define inteiramente uma personalidade. Em alguns momentos e aspectos da vida, o indivíduo e os grupos são in-

fiéis a todos os diferentes componentes da própria identidade social. A essa combinação de (in)fidelidades múltiplas acrescenta-se o ecletismo da identidade étnica. Ela não é, como tal, politicamente revolucionária ou simpática, mas geralmente de forma ambígua e mutável. Desse ponto de vista, pode-se talvez estudá-la como se fosse uma religião, um discurso ou uma ideologia política – tomando-a *cum grano salis*.

A variabilidade e ambigüidade são evidentes nas subculturas e identidades étnicas criadas por jovens negros e filhos de imigrantes dos países asiáticos ou mediterrâneos nas principais cidades européias na última ou nas duas últimas décadas (Wulff, 1988; Sansone, 1992). A identidade étnica muda naturalmente em relação ao processo de socialização e – no caso de imigrantes – ao processo de ambientação nas sociedades hospedeiras. Ela também muda, porém, em relação ao desenvolvimento da mídia e da indústria do lazer (Hebdige, 1987; Sansone, 1991). A experiência desses jovens mostra como a identidade étnica contém aspectos “revolucionários”, mas também “conservadores”, bem como pode estimular a consciência coletiva ou obstaculizar a ascensão social de tipo individual.

De qualquer jeito, a identidade étnica não é algo fixo. Ela deve ser renegociada no dia-a-dia – quanto mais essa identidade se desenvolve no meio urbano moderno e é baseada em tradições reinventadas e comunidades imaginárias (Anderson, 1983), tanto mais rápida é a mudança, a negociação, o sincretismo. No estudo da identidade étnica não são as hipotéticas originalidade e genuinidade que são interessantes, mas o estilo e o tipo de criação. Por exemplo, o jeito dos negros de usar e reinterpretar a África no Brasil é bem mais relevante do que identificar na cultura negra a porcentagem de África verdadeira – ou os africanismos, como os chamava Melville Herskovits (1941).

O recente aumento de vitalidade cultural de diferentes minorias étnicas e a maior popularidade de alguns símbolos étnicos em sociedades economicamente complexas (novos nacionalismos no Leste da Europa, cultura negra, imigrantes na Europa, América e Oceania etc.) se distinguem por não serem simplesmente a redescoberta de velhos símbolos e tradições, mas a redefinição, num novo contexto, daqueles símbolos e tradições étnicos que, segundo os indivíduos em questão, podem ajudar a dar *status*, créditos e dignidade na sociedade moderna. Trata-se, aliás, de um processo de reinvenção das tradições (Hobsbawm, 1983; Anderson, 1983). Muitas dessas que alguns chamam “novas etnicidades” (Novak, 1979; Reitz, 1980; Conzen *et alii*, 1990) testemunham, mais do que uma volta ao passado, um desejo de utilizar símbolos do passado para participar melhor do presente e para se *modernizar* sem perder a própria especificidade e, em alguns casos, a individualidade.

A situação moderna estimula um certo tipo de identidade étnica no qual a procura de símbolos que podem ser utilizados para se distinguir de outros grupos étnicos e a revitalização das tradições são mais relevantes do que a prática efetiva de uma cultura diferente. Trata-se de identidades étnicas que podem se combinar com a *modernidade* e outras identidades sociais e que permitem uma filiação em tempo parcial – durante a noite, no lazer e no fim de semana. São identidades étnicas que não atrapalham e podem até estimular a participação e mesmo a integração na sociedade metropolitana.

Mesmo que se apresentem como momento de heterogeneização da vida sócio-cultural, essas novas identidades étnicas refletem o processo de homogeneização cultural e social ao qual todos os grupos, de uma maneira ou outra, participam. O processo de assimilação do particular/local ao universal – a homogeneização – e a contemporânea (re)descoberta do particular e da adesão aos interesses particu-

lares, através da (re)invenção das tradições – a heterogeneização –, não estão em contradição, mas se desenvolvem sempre mais juntas, uma em função da outra.

O aumento da força de muitas identidades étnicas tem efetivamente a ver com algumas transformações universais e universalizantes:

1 – *O aumento da complexidade social e produtiva leva à crise da classe operária* – Isso está combinado com a crise, mais forte ainda, dos ideais e das organizações que explicavam o mundo prevalentemente em termos de classe. Quanto mais o mundo é complexo e o capitalismo demonstra ser um sistema produtivo elástico e sincrético, mais fica fácil classificar o mundo em termos culturais e sobretudo étnicos ou raciais. Chega-se, ao que parece, ao absurdo de, com o aumento da complexidade das sociedades, crescer a popularidade das explicações maniqueístas ligadas às polaridades de tipo étnico ou racial (sérvio e croata; cristão e islâmico; branco e negro). O maniqueísmo da classe está sendo substituído pelo da etnia.

Também entre antropólogos, historiadores e outros pesquisadores parece hoje haver um maior interesse pela identidade étnica, junto a uma perda de charme do conceito de classe. Pelo fato de publicarem e de serem, às vezes, personagens públicos, esses pesquisadores podem contribuir, consciente ou inconscientemente, para a nova vitalidade de alguns símbolos étnicos. A opinião de quem escreve é que, se no passado muitas vezes os pesquisadores exageraram tentando explicar todas as contradições só em termos de classe, hoje eles estão se adaptando rapidamente à nova popularidade de alguns símbolos étnicos. A consequência disso pode ser uma perda de curiosidade para o que de material – “de classe” – se esconde por trás do uso de símbolos étnicos.

2 – *A queda de fronteiras geográficas e culturais devido a migrações, viagens e turismo* (por exemplo, o efeito da agência de turismo

estadual, a Bahiatursa, sobre alguns aspectos da cultura negra).

3 – *A vida na grande cidade moderna tem profundas influências sobre as identidades étnicas das diferentes minorias e comunidades que a habitam* – De um lado, a metrópole – e a “vida moderna” mais geral – seculariza, dilui as comunidades tradicionais e despersonaliza; de outro lado, a metrópole – em particular aquela multiétnica e multicultural – oferece oportunidades para a criação de novas identidades, mais complexas e sincréticas (Hanerz, 1980 e 1990). Um conjunto de novas oportunidades é oferecido pelo grande número de pessoas, instituições, recursos etc. presente na metrópole, pelo surgimento de novos meios de comunicação de massa e pelo papel da indústria do lazer. Essa indústria, para crescer, estimula a agregação de grupos específicos, cria novidades – e então diferenças – e as distribui (Sansone, 1991).

4 – *A globalização cultural devido ao funcionamento da mídia, dos meios de comunicação de massa e da indústria do lazer* – TV, rádio, vídeo, fax e indústria musical globalizam, mas também veiculam as específicas reivindicações de grupos. Assim, por exemplo, Paul Simon e Sting se tornaram, provavelmente quase de modo inconsciente, mensageiros e *transponders* internacionais da situação do negro e do índio no Brasil. Dentro desse processo, globalizam-se também os sistemas intelectuais/culturais e as reivindicações e estratégias políticas – a idéia de nacionalismo se desenvolve junto com a idéia de internacionalismo e os primeiros acordos internacionais; quanto mais forte o fervor étnico ou nacionalista no mundo, mais os diferentes nacionalismos e discursos étnicos são parecidos, se imitam e se contagiam (Wallerstein, 1991).

5 – *A progressiva uniformização das expectativas em termos de consumo e qualidade de vida* – Essa uniformização dos (novos) desejos é muito mais forte que as possibilidades reais de realizá-los. Os desejos e os sonhos são

sempre mais parecidos: a diferença entre, por exemplo, um jovem de um bairro pobre de Salvador e outro de um bairro de classe baixa no Primeiro Mundo é a possibilidade de os realizar. Essa consciência dos próprios limites leva à frustração e insatisfação, que geralmente não se exprimem através das formas convencionais do protesto político.

O resultado de todas essas mudanças é que as comunidades étnicas são sempre menos "ilhas na cidade" (Steinberg, 1988) e hoje, em relação ao passado, têm, pelo menos no meio urbano, mais subculturas e identidades complexas, mas estas são mais interligadas e compartilham um núcleo de valores e símbolos com a cultura popular hegemônica (Hannerz, 1980). Trata-se de identidades ecléticas nas quais a auto-segregação se mistura com a procura da integração e da cidadania e o processo de secularização – *modernização* –, com a nostalgia do passado e das tradições. Todos esses desenvolvimentos demonstram como qualquer idéia de incompatibilidade intrínseca entre *modernidade* e (a revitalização de) sentimentos étnicos é hoje superada.

---

### Cultura negra

---

A criação da identidade étnica negra e as dinâmicas internas à cultura negra são bons exemplos de como os símbolos étnicos podem mudar. A cultura negra pode ser definida como "a grande subcultura às nossas portas" (Whitten e Szwed, 1970), a subcultura no interior da cultura ocidental/metropolitana, que reúne, em alguns aspectos e momentos da vida, as pessoas de origem afro-americana, que vivem em uma sociedade cuja maioria é branca e cujo padrão de beleza hegemônico coloca o negroíde no fundo da escala das preferências. Não há *negros* sem *brancos* e vice-versa (Sansone, 1991).

Evidentemente, há grandes diferenças entre as culturas negras formadas nos países da variante anglo-saxônica e aquelas dos países da variante ibérica (Hoetink, 1972) e, em particular, do Brasil (onde em proporção há muito mais não-brancos do que nos Estados Unidos). Não obstante essas diferenças, as específicas culturas negras demonstram três características comuns que as distinguem da maioria das outras subculturas étnicas. Evidentemente cada específica cultura negra tem uma dosagem particular dessas características:

1 – As culturas negras tomam de empréstimo elementos e estratégias (de sobrevivência) das subculturas da classe baixa e do subproletariado (Cashmore e Troyna, 1982; MacDonald e MacDonald, 1978).

2 – Os negros têm uma história secular de interdependência com a cultura branca, antes como escravos, depois como pobres e, nas últimas décadas, também como pessoas que sobem socialmente. Entre brancos e negros há uma relação complexa de amor e ódio. Em alguns domínios – sobretudo no lazer, na música, na moda e na cultura de rua – há, entre brancos e negros, um processo de influência e sedução recíproco. Ao mesmo tempo, o negro é, normalmente, relativamente marginal no poder político e econômico.

3 – O aspecto físico joga um papel central, nos sentidos negativo e positivo. De um lado, os negros são discriminados racialmente em face do próprio aspecto físico; de outro, o aspecto negro pode funcionar como base e ponto de reconhecimento para a construção de uma identidade negra. Na *sociedade branca* o corpo é a vitrine da própria diversidade, mas também um laboratório para a manipulação da negritude (por exemplo, através de um tipo particular de cabelo ou modo de vestir-se). Mais do que na grande parte das outras minorias étnicas, os diferentes jeitos de viver a própria identidade étnica negra se refletem num uso particular do aspecto físico.

Os dois últimos pontos podem provavelmente explicar por que a cultura ocidental é mais capaz de incorporar e espalhar pelo mundo aspectos visíveis das culturas negras do que de outras culturas de minorias étnicas (por exemplo, daquelas criadas por imigrantes e minorias islâmicas na Europa).

Analicamente, a cultura negra pode ser abordada de uma maneira semelhante à da cultura operária. Ambas são subculturas de uma parte da população em questão – nem todos os negros e operários se reconhecem nessas subculturas. Para compreender a realidade dos negros na totalidade, é preciso estudar os momentos e as entidades através das quais a negritude se explicita e se manifesta para o exterior, como também a *normalidade* do cotidiano da maioria dos negros e os processos de negociação entre eles e os mais claros. Ademais, o desenvolvimento da identidade étnica negra e daqueles fenômenos que em parte a causaram (ideologia racial, preferência somática ou imagem da beleza) só pode ser estudado num contexto relacional no qual, por exemplo, ser negro se liga ao fato de ser jovem e, dependendo da situação, ser negro é mais ou menos relevante do que ser jovem; ou se cria novas combinações, como ser negro e jovem ou gostar de um particular estilo de música.

Mais ainda do que na maioria das outras identidades étnicas, a identidade negra é o resultado das relações raciais (Balibar, 1988) e inclui um processo de inversão do estigma em algo positivo (Hebdige, 1979) – a reinterpretação, *por dentro*, da auto-imagem, daquelas características negativas geralmente associadas com ser negro na sociedade brasileira. Dessa forma, por exemplo, “o negro preguiçoso” se transforma na essência do *homo ludens* – um ser mais musical e natural do que o branco.

A criação e a manutenção da identidade étnica negra, sobretudo num contexto urbano, é um fato complexo. Quanto mais as redes de contatos sociais se diversificam e o depósito de símbolos no processo de diversificação étnica

umenta em tamanho e variedade, mais se precisa redefinir a identidade étnica no dia-a-dia. Às fontes ditas tradicionais de inspiração simbólica e de transmissão das tradições, como a família e a turma, soma-se a socialização à distância, através das novas mídias e dos canais da indústria cultural. Às vezes, as novas fontes tomam o lugar daquelas tradicionais, mas frequentemente se encontra uma mistura na qual em alguns âmbitos são hegemônicas as fontes tradicionais, enquanto em outros (por exemplo, no domínio do lazer e na vida de rua) a hegemonia é das fontes novas.

Concluindo, são mais a precariedade e o ecletismo que definem as “novas etnicidades” do que a rigidez e a continuidade das tradições. O caráter eclético das “novas etnicidades” no contexto brasileiro pode ser também fortalecido por alguns aspectos da sociedade brasileira. Os aspectos mais relevantes em relação ao desenvolvimento de uma (nova) identidade negra são:

- a) a presença de um grande mercado dos símbolos religiosos;
- b) a relativa fluidez dos campos políticos e a negociabilidade das simpatias políticas e dos votos (quantos dos eleitores do governador ACM [Antônio Carlos Magalhães] tinham votado em Lula?);
- c) uma tradição musical e carnavalesca que premia o sincretismo mais do que a pureza (ver, por exemplo, nomes de grupos como Mexe com Tudo e o fato de que na Noite da Beleza Negra 1992, do bloco *afro* Ilê Aiyê, a atração principal ter sido a cantora branca Daniela Mercury);
- d) a presença de uma forte identidade regional – a baianidade – com “campeões” também brancos (ACM, Caetano Veloso, Raul Seixas).

Esses aspectos, aos quais se pode, talvez, juntar a relativa elasticidade de umas barreiras sexuais (Parker, 1990) – que distinguem o

Brasil ou a Bahia aos olhos de muitos pesquisadores estrangeiros –, aliam-se evidentemente à relativa fluidez das relações étnicas e ao *continuum* de cor específicos não só do Brasil mas de toda a variante ibérica das relações entre brancos e negros nas Américas (Hoetink, 1972; Berghe, 1967), à presença do negro na auto-imagem nacional e nos mitos fundadores da sociedade brasileira (Da Matta, 1989), além de, enfim, a uma peculiar mistura de proximidade e preconceito entre brancos, mestiços e negros. Estes últimos aspectos, já bastante pesquisados por outros (entre os quais Freyre; Nogueira), contribuem para complicar ou, mais carinhosamente, para fazer bem específicas seja a identidade étnica dos negros no Brasil, seja a imagem que os mais claros têm deles.

---

## II – PRIMEIRAS IMPRESSÕES DE PESQUISA

---

A complexidade descrita no parágrafo antecedente parece corroborada pelos primeiros resultados da nossa pesquisa. Essa pesquisa é uma tentativa de ver como tal complexidade atinge as relações de cor e a cultura negra no caso de alguns pequenos fragmentos da realidade baiana.

---

### As áreas da pesquisa

---

Os números do IBGE (Censo Demográfico de 1980) mostram importantes diferenças entre as cidades de Camaçari e Salvador, em termos de renda, nível escolar, crescimento demográfico e cor.

A polarização no tocante à renda é maior em Salvador, onde aproximadamente 6,25% dos moradores acima de 10 anos de idade ganham até meio salário mínimo (em Camaçari 4,1%), enquanto aproximadamente 10% ganham mais de cinco salários mínimos (contra 4,5% em Camaçari). No distrito soteropolitano

da Penha, que inclui as Zonas de Informação 47, 48, 49 e 38A (Caminho de Areia), 6,3% dos moradores acima de 10 anos de idade ganham até meio salário mínimo e 7,3%, de cinco salários mínimos para cima. No Caminho de Areia as famílias com renda até três salários mínimos são 24% do total de 2.595 famílias. No núcleo urbano central de Camaçari (Zona de Informação 93), 63% das 5.791 famílias têm renda de até três salários mínimos. Essa porcentagem é bem maior mesmo que os 50% registrados na Zona de Informação 47 – limítrofe ao Caminho de Areia –, que contém uma parte dos Alagados.

No município de Camaçari, as pessoas com mais de 11 anos de estudo são só 3,3%, em Salvador 14,5% e, no distrito da Penha, 13,6%. Os analfabetos declarados são 30% na zona urbana de Camaçari, 8,5% no Caminho de Areia e 10,5% na Zona de Informação 47. As pessoas sem instrução ou com menos de um ano de instrução são 47,5% em Camaçari, 23,5% em Salvador e 19,5% no distrito da Penha.

A taxa de crescimento geométrico entre 1970 e 1980 é de 10,4% no município de Camaçari – alcança 14,8% no núcleo urbano de Camaçari – e 4,1% no município de Salvador – 2,2% no Caminho de Areia e 0,5% na Zona de Informação 48.

Em comparação com Salvador, em Camaçari parece quase faltar uma camada de classe média alta e são menores as distâncias entre as camadas diferentes. Por exemplo, só em 2% das famílias de Camaçari mora uma empregada doméstica, contra 12% em Salvador. São ainda poucas as pessoas com renda alta que trabalham no Pólo e que escolhem Camaçari como lugar de residência. Segundo informações recentes, uma parte delas começa a residir na parte da orla do município de Camaçari. São sobretudo os trabalhadores menos remunerados e das empreiteiras que moram em Camaçari. Esse mecanismo, assim como as dinâmicas migratórias que levaram a Cama-

çari muitas pessoas do interior conduzem a uma diferente composição da cor em relação a Salvador. Como em muitas outras pequenas cidades do interior da Bahia, em Camaçari há menos brancos (17,8% contra 24,28%), menos pretos (11% contra 17,27%) e bem mais pardos (69,6% contra 58,35%) do que em Salvador. No distrito da Penha os brancos são 25,36%, os pretos 16,03% e os pardos 58,58%.

A forte e relativamente recente imigração do interior para Camaçari pode, em parte, explicar outra importante diferença: em Salvador, aproximadamente 23% das famílias são chefiadas por mulheres (no distrito da Penha quase 28%) enquanto em Camaçari, apenas 12%.

Entre as duas cidades existem também diferenças em termos de organização e *status* da comunidade negra. Essas diferenças não são só devido às diferentes composições de cor e ao tamanho muito menor de Camaçari, que então não permitiria a presença de grande variedade na vida associativa dos negros. As diferenças são também devido à existência, em Salvador, de uma tradição de cultura negra e ao reconhecimento institucional muito maior, decorrente do fato de que alguns aspectos da cultura negra estão presentes há décadas.

Nos anos a seguir é possível que a cultura negra e a comunidade negra se desenvolvam em Camaçari de uma forma parecida como ocorreu em Salvador, mesmo tendo em conta o tamanho bem menor e um certo provincianismo de Camaçari. Isso seria devido a dois fatores: à grande influência que Salvador tem, do ponto de vista cultural e do lazer, sobre o interior do estado (e em alguns estados próximos do Nordeste) e ao crescimento do reconhecimento institucional, por parte da prefeitura de Camaçari, de alguns aspectos da cultura negra.

Com efeito, a administração anterior de Camaçari – de esquerda – respaldou a criação de um bloco *afro* (os Filhos de Eolina – a mais

famosa mãe-de-santo da cidade) e de uma escola de capoeira. A atual – de direita – acabou com a ajuda ao bloco e à escola de capoeira, mas subvenciona outra escola de capoeira, uma banda de percussão de meninos (Olodum Mirim), a formação de uma federação dos pais e mães-de-santo de Camaçari e o Concurso da Beleza Negra (que também recebia ajuda da prefeitura anterior e que este ano teve a banda de Ilê Aiyê – em versão reduzida – como convidado especial).

Nos parágrafos seguintes segue uma breve descrição dos aspectos que mais chamaram a nossa atenção nas duas áreas da pesquisa.<sup>3</sup>

### Salvador

A área escolhida em Salvador é uma rua larga, de 400 metros, com algumas travessas e avenidas, no bairro Caminho de Areia (CdA), na Cidade Baixa. Com pouco tráfego, a rua mais parece uma aldeia fechada em que todo mundo se conhece. Para simplificar a aclimação à área de pesquisa, mas também por algumas vantagens logísticas, decidi lá morar.

A rua compreende quatro tipos de habitações: o conjunto habitacional IAPTQ; uma pequena invasão já sedimentada; a Pompéia, uma ex-invasão um pouco maior; e uma quadra de casas de um velho conjunto de habitações populares chamado Barbato.

O tipo de habitação varia de apartamentos de dois quartos e sala no IAPTQ a casas do IAPTQ e outros institutos adaptadas, no curso do tempo, pelos moradores às próprias exigências, estendendo-se até casas menores e mais simples na invasão mais velha e barracos rústicos ainda numerosos na invasão mais recente. A maioria das pessoas tem moradia própria – frequentemente cedida pelos pais. Os moradores de aluguel se concentram no IAPTQ (onde muitos apartamentos já foram resgatados pelos moradores) e na invasão mais recente, onde alguns barracos são de aluguel ou sublocados.

A rua tem 55 casas, mais 172 na Pompéia e no Barbato, além de 120 apartamentos nos prédios do IAPTQ. O total é 347 núcleos habitacionais, com uma população de cerca de duas mil pessoas (aproximadamente seis por núcleo habitacional). A pesquisa pretende entrevistar pelo menos entre 500 e 550 pessoas acima de 15 anos.

As atividades comerciais *visíveis* são: 11 barzinhos (só dois e, às vezes, três com mesinhas, os outros *de pé*), um consertador de eletrodomésticos, três quitandas, uma lavanderia, dois bicheiros, um carpinteiro, um mecânico de automóvel, dois lanterneiros (chapistas), um "consertador de tudo", três cabeleireiras e manicures. Grande número de pessoas desenvolve atividades econômicas, a maioria de maneira informal, sem que tenham loja, estabelecimento ou laboratório (por exemplo, pintor, bombeiro hidráulico, catador de mariscos).

A rua contém pessoas de classe média baixa (funcionários públicos, pequenos comerciantes, policiais e militares, cinco ou seis taxistas), operários e técnicos especializados e com carteira assinada (a maioria trabalha no Pólo ou no Centro Industrial de Aratu), trabalhadores no setor informal da economia (sobretudo carpinteiros, pedreiros, encanadores, baianas de acarajé, lavadeiras, empregadas domésticas) e muitos desempregados (principalmente jovens em busca do primeiro emprego ou jovens que não conseguem *encaixar-se* num trabalho específico e, portanto, mudam de trabalho muito frequentemente – *job hoppers*) e inativos (*encostados* e aposentados).

O grau de mobilidade residencial é muito baixo: até poucos anos atrás, apenas parte dos moradores com mais recursos se mudou para o lado da orla – sobretudo aqueles que trabalhavam no Pólo (Agier, 1990). A grande maioria dos entrevistados abaixo de 40 anos de idade nasceu na rua. Até agora não ouvi falar de pessoas querendo se mudar para outro lado da cidade ou para outro bairro. O pessoal se diz orgulhoso de morar na Cidade Baixa: uma

parte da cidade com tradições, mas bem mais tranqüila do que, por exemplo, o Pelourinho. "Aqui todo mundo lhe respeita e até os ladrões não molestam ninguém que seja daqui." Os "ruins" – nas falas dos moradores – são quase sempre "pessoas de fora", sobretudo dos bairros Massaranduba e Uruguai, "quem vem para aqui para brigar ou roubar". Mesmo os moradores do IAPTQ, para quem uma parte dos mais pobres moradores da Pompéia é "um problema", respaldam a visão de que o *ruim* vem de fora. Então, nas palavras dos moradores, o CdA é um bairro com forte sentimento bairrista – "quem está fora está fora e quem está dentro está dentro". Mas, mesmo assim, há na rua algumas bem importantes subdivisões entre microzonas, com específicos sentido e "cultura".

A principal subdivisão é entre a Pompéia e os apartamentos do IAPTQ. Essas duas zonas representam os dois extremos – no meio fica a pequena e mais velha invasão sem nome e a parte do IAPTQ formada por casas. A maioria dos moradores da Pompéia acha que os moradores dos apartamentos se consideram superiores, pessoas de classe média, mesmo que não sejam efetivamente ricas, enquanto a maioria dos moradores dos apartamentos considera os moradores da Pompéia "baixaria". Os dois grupos admitem que existam exceções. Assim, tem quem "mexe [se relaciona] com os moradores da Pompéia mesmo que seja só para tomar uma boa cachaça de folha", num barzinho ao lado da Pompéia, ou para dançar nos sambões, que invariavelmente são realizados na Pompéia. Do mesmo modo, há também quem, mesmo morando na Pompéia, seja aceito por aqueles do IAPTQ por ser "gente fina" – trabalhador, honesto e educado. As turmas são prevalentemente formadas por pessoas de uma subzona, embora haja exceções (sobretudo de pessoas da Pompéia integradas ao pessoal do IAPTQ).

Essas pessoas, homens na faixa etária de 20 a 30 anos, passam o tempo livre nos barzinhos,

nos pontos de encontro informais (duas esquinas – uma das quais chamada “o muro da foca”, no IAPTQ, e a outra chamada de “lugar de vagabundo”, na Pompéia), no pedaço de calçada onde o mecânico Natal conserta os carros dos moradores da zona e nas duas quadras onde se joga o baba (uma como piso de cimento e a outra com piso de asfalto, ambas bem duras).

À noite, durante a semana, lá pelas dez horas, e no final de semana em torno de uma hora, as turmas se dividem. Os da Pompéia voltam para seus barracos e os do IAPTQ voltam para os relativamente mais confortáveis apartamentos ou para suas casas. Durante o Carnaval, no sábado, há uma “tradição de antigamente” para os jovens homens respeitáveis da rua: “sair de mulher”. Aí se forma um bloco espontâneo da cerca de 25 “gostasas”, que brincam juntas todo aquele dia mágico numa travessa da Avenida Sete de Setembro, ponto de encontro do pessoal do CdA e bairros limítrofes durante o Carnaval e, nessa época, chamado de “Beco da Ribeira”. Se “as gostosas”, o Beco da Ribeira e algumas turmas na rua são bastante integradas – no sentido de incorporar pessoas de diferentes origens –, os 11 barzinhos parecem mais segregadores.

Durante a minha primeira visita à rua, em junho de 1990, só havia cinco barzinhos. Os outros seis surgiram nos últimos dois anos – por causa da crise econômica, acham os moradores. Cada um desses barzinhos, na maioria dos casos lugares bem informais, tem um público específico formado por poucos fregueses fixos, principalmente os moradores mais próximos, de sexo masculino, além de alguns ocasionais amigos de fora. Cada barzinho parece se especializar num “gosto” particular, mesmo que à primeira vista todos pareçam iguais: tem aquele dos velhos, onde o som só é samba dos anos quarenta; há aqueles para quem gosta de dominó; aquele que só vende cachaça; aquele que só tem cerveja; ou aquele onde também se

acha maconha e que então só é freqüentado por jovens de *short* e sem camisa.

Entre a Pompéia e os apartamentos parece existir uma divisão de tarefas. As festas de largo (São João, São Pedro); a associação de samba e samba-*reggae* (não chega a ser uma verdadeira escola de samba); os sambões improvisados; as seis baianas de acarajé; o (extinto) terreiro de candomblé; a maioria dos “vagabundos” e “vagabundas”; as casas onde a água falta durante semanas inteiras; as empregadas domésticas e as lavadeiras estão concentrados na Pompéia. A “gente fina”; as famílias “certinhas”; os casais de quase-namorados, que “se cantam” segundo as regras “de antigamente”; o pessoal que tem trabalho certo; os carros (aqueles que funcionam e aqueles – muito mais – que estão constantemente em conserto); as pessoas que têm empregadas (paga uma “mixaria”, no máximo meio salário mínimo para cinco a seis dias de trabalho por semana), que têm banheiro e chuveiro que funciona; e, enfim, aquelas que dão festa, oferecendo cerveja e churrasco aos vizinhos, estão concentrados nos apartamentos do IAPTQ.

A essa divisão, evidentemente de classe, entre pobres urbanos, operários especializados e classe média baixa (os últimos dois concentrados no IAPTQ) soma-se uma bem mais sutil divisão, em termos de aspecto físico, e em última análise, de cor. Na Pompéia, os brancos são bem poucos (5% a 10%) e os mestiços uma minoria (25% a 30%). No IAPTQ, a maioria é mestiça, com 20% de brancos e 30% de pretos/negros.

### Camaçari

Em Camaçari, a pesquisa escolheu algumas ruas em dois bairros: o Phoc 1 – um loteamento popular com aproximadamente 20 anos de vida – e a Bomba – uma das poucas partes antigas preservadas, crescida em torno do mais importante terreiro da cidade.

Hoje já não parece haver muita diferença entre os tipos de casas dos dois bairros (na grande maioria, pequenas com quintalzinho na frente e quintal maior no fundo), embora na Bomba a cor predominante seja a verde e as casas e as ruas sejam menos padronizadas. As casas de taipa estão quase ausentes na Bomba e estão desaparecendo rapidamente do Phoc 1 – em 1990, havia pelo menos duas vezes mais casas de taipa que hoje. A maioria absoluta das casas são próprias. Somente algumas das pessoas de renda menor nos bairros alugam uma casinha, geralmente construída num quintal de uma casa “certa” ou numa das raras “avenidas”, formadas por casinhas de um quarto só, de aluguel – os donos dessas “avenidas” moram no mesmo bairro, no qual eles representam a elite.

Não obstante esse aspecto parecido, os dois bairros contêm uma população com um perfil diferenciado. No Phoc 1, a esmagadora maioria é formada por imigrantes do interior da Bahia, de outros estados do Nordeste e do Recôncavo. Só uma parte dos jovens abaixo de 20 anos de idade nasceu em Camaçari. Na Bomba, não faltam os imigrantes, mas há um núcleo de moradores adultos que nasceu na mesma zona.

As diferenças não se limitam a isso, mas também ocorrem no tipo de trabalho e na preferência religiosa. No Phoc 1, predominam os trabalhadores das empreiteiras (“gatas”) do Pólo, enquanto na Bomba há, em maior número, pessoas que trabalham nas empresas-mãe, assim como um pequeno número de pessoas que ganham mais de dez salários mínimos. Quanto à preferência religiosa, na Bomba, o candomblé tem muitos mais adeptos e diversamente os “crentes” são menos do que no Phoc 1. Como já indicado por outros estudos sobre as camadas sociais que mais são atingidas pelas igrejas crentes, estas estão presentes sobretudo entre os imigrantes, embora nas duas zonas a comunidade católica seja

bastante forte. Ao todo, há uma igreja católica e uma igreja crente em cada zona.

Tanto no Phoc 1 quanto na Bomba, foram escolhidas três ruas paralelas. Nas três ruas do Phoc 1 – em duas delas moram dois dos entrevistadores –, há um total de 80 casas, enquanto nas três ruas da Bomba há cem casas, com respectivamente 500 e 600 pessoas. Como no Caminho de Areia, a maioria mora em casa própria, comprada geralmente por eles mesmos e, no caso de alguns jovens casais, adquiridas através dos pais. Nas ruas do Phoc 1, as atividades comerciais visíveis eram nove; nas ruas da Bomba, oito. Trata-se sempre de quintandas, freqüentemente com boteco anexo.

Não obstante os questionários não terem sido ainda analisados, pode-se desde já afirmar que, em termos econômicos, a renda é bem mais baixa nas duas áreas de Camaçari do que na rua pesquisada em Salvador. No entanto, em Camaçari, as pessoas conseguem mais facilmente incorporar ao orçamento familiar pequenos ganhos provenientes de hortas e da criação de pequenos animais. Semelhantemente a outras zonas semi-rurais ou onde os moradores têm uma origem rural próxima, o padrão de vida parece mais sóbrio do que na zona da pesquisa em Salvador, como ilustram alguns exemplos de tipo anedótico: o ritual de beber e oferecer cerveja entre homens nos barzinhos, que é tão importante na vida social no Caminho de Areia, é aqui menos forte (muitas vezes, para esse ritual, utiliza-se em Camaçari a bem mais barata pinga); as casas são mais simples (no Phoc 1, metade delas ainda precisa de acabamento); os meninos brincam na rua *seminus*; as mulheres espicham menos o cabelo e se preocupam menos com a “última moda”.

Em termos de composição social e de tipo de habitação, as ruas pesquisadas em Camaçari, sobretudo no Phoc 1, são bem mais homogêneas de que a rua do Caminho de Areia. Os habitantes se sentem no “mesmo barco” e com um destino parecido, particularmente os mais

velhos, ainda mais por serem imigrantes. A grande maioria tem consciência de ser dependente da sorte no Pólo. Quem é operário sente-se explorado e discriminado. Quando se fala de preconceito, as pessoas se referem geralmente à humilhação que os operários sofrem na fábrica por parte dos chefes. Ou ao tratamento preconceituoso recebido por trabalhadores das empresas-mãe (por exemplo, nos refeitórios).

O tema principal das conversas é o trabalho e o desemprego. "O problema" é o Pólo, as "gatas", talvez a prefeitura. Essa relativa homogeneidade produz bem menos "facções" entre moradores da mesma rua. Quando se fala de diferenças entre eles - algumas de nossas perguntas, com mais profundidade, fazem referências aos tipos ou aos estilos que o entrevistado identifica entre os moradores do próprio bairro -, estas existem sobretudo entre os crentes e os outros, ou entre o próprio bairro e outros bairros "marginais".

Embora o Phoc 1 e a Bomba tenham, em Camaçari, a fama de bairro "ruim", entre os moradores desses dois bairros há a tendência geral a recusar essa definição (cf. Zaluar, 1985). Assim, os marginais que agem na Bomba deveriam ser originários do limítrofe bairro do Parque Florestal, enquanto os que agem no Phoc 1 deveriam ser originários da zona limítrofe e recente invasão ou do bairro Rabo de Gata. É interessante sublinhar que também os moradores do bairro Parque Florestal (onde se decidiu levantar 20 questionários extras) recusam essa etiqueta de bairro marginal e acusam o pessoal de fora de lá se esconder quando a polícia os procura. Essa defesa da reputação do próprio bairro passa através da acusação, por quase todos os roubos e assaltos, a "aqueles de fora", da insinuação (por medo ou respeito?) de que os marginais "de dentro" são gente legal e da opinião de que os ruins são, em geral, as pessoas de fora. Essa tendência se constata também no Caminho de Areia.

A composição da cor entre os entrevistados no Phoc 1 e na Bomba é muito parecida: 35% pretos/escuros/morenos escuros/negros; 50% pardos/mestiços/morenos claros; 15% brancos/brancos da Bahia.

---

#### INTERPRETAÇÃO PROVISÓRIA DOS DADOS DO QUESTIONÁRIO E O RESULTADO DA PRIMEIRA FASE DE OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE

---

Nas duas áreas pesquisadas, são pouquíssimos os núcleos habitacionais compostos por pessoas que moram sozinhas. A maioria é formada por famílias nucleares, sobretudo nos apartamentos do IAPTQ e nas casas um pouco mais de luxo de Camaçari. Os núcleos habitacionais de renda menor, além dos componentes da família "central", reúnem normalmente mais pessoas adultas. São em geral outros jovens adultos provenientes do interior (em Camaçari), membros da família recém-casados ou separados, jovens mães solteiras e filhos de criação. Então, nos núcleos habitacionais de renda menor, geralmente situados nas casas menores, moram mais pessoas.

Em termos de nível escolar, o que mais surpreende é a grande diferença entre pais e filhos. Boa parte dos pais é analfabeta ou semi-analfabeta, enquanto o restante tem, na grande maioria, poucos anos de escola ou só o primário. Entre os filhos o nível escolar é muito maior, alguns dos quais - uma minoria, é verdade - chegaram pelo menos a prestar exames de vestibular. Os filhos analfabetos quase não existem e os semi-analfabetos são, inclusive entre os mais pobres, a minoria - embora a distinção entre analfabetos, semi-analfabetos e escolarizados com alguns anos de escola pública de um bairro popular seja pouco clara. Mesmo assim, cerca de sete entre dez jovens não concluíram o primeiro grau. Especificar o motivo do abandono escolar entre os jovens é bem complexo.

Entre os "velhos"/pais o motivo do abandono é simples: eles não concluíram os estudos por falta de condições. A resposta mais comum em Camaçari era que o pessoal morava na roça e tinha que ajudar na renda da família trabalhando a terra, enquanto em Salvador, onde a ligação com um passado de roça é menos comum ou já se perdeu há duas gerações, os velhos tinham que deixar de estudar para ajudar os pais geralmente em atividades informais (empregada doméstica, ajudante, vendedor na rua etc.).

Quanto aos jovens, tanto em Salvador como em Camaçari, só a metade dos que abandonam a escola o faz para trabalhar e ajudar no orçamento da família; a outra metade não sabe explicar como e por que abandonou a escola, simplesmente um dia se viu fora dos bancos escolares. Uma parte deles é vítima do mau estado da escola pública - faltam vagas e os alunos potenciais ficam um ano ou mais esperando até que muitos deles se sintam "adultos" demais para voltar a estudar. Mas, na maioria dos casos, sobretudo em Salvador, parece que é a descrença no investimento em educação, mais do que a necessidade de trabalhar, que tira os jovens da escola. Essa descrença parece estar ligada à situação do mercado de trabalho, que se encontra saturado para todas as categorias de diplomas escolares. Quantos amigos ou irmãos com um diploma acabam fazendo qualquer trabalho sem qualificação e com baixa remuneração?

O desemprego - elevadíssimo na faixa etária de 15 a 25 anos, com índices de até 75% entre os entrevistados pouco escolarizados -, a dificuldade em achar um biscoito que pague mais do que uma "mixaria" para quem não tem qualificação ou capital e a falta de crença no estudo deixam, por enquanto, grande parte dos jovens nessa faixa etária numa situação de inatividade de fato. Eles vivem esperando um trabalho, que não há, de acordo com seu grau escolar e evitam os trabalhos (ruins) disponíveis para pessoas pouco ou não qualificadas.

A dependência da renda baixa da família parece preocupar menos do que a possibilidade de exercer uma ocupação que possa implicar a perda de *status* entre os amigos, ou uma outra que não corresponda às expectativas criadas pela escola, pela mídia e pela turma.

Em relação ao trabalho, o quadro fornecido nas áreas pesquisadas é parecido com a situação de muitos bairros de classe baixa e média baixa. Uma minoria de adultos na faixa etária de 30 a 60 anos que tem trabalho fixo, com ou sem carteira assinada, sustenta, pelo menos em parte, uma grande maioria de desempregados, subempregados, empregados precariamente, inativos, aposentados, encostados e menores. Essa minoria é ainda menor nas partes das ruas onde se concentram as pessoas com renda mais baixa.

Entre as pessoas de renda "certa" e os outros, não há apenas uma relação de dependência, mas também de troca, na qual as pessoas de renda "certa" recebem serviços e *status* em troca do dinheiro. Essa troca acontece, evidentemente, no âmbito da família em primeiro lugar e, depois, entre os moradores. Assim, há na rua - em particular no CdA - toda uma rede de serviços que faz com que ela seja quase independente do resto da cidade em termos de alguns serviços. São lanterneiros, pintores de carros e paredes, mecânicos de automóvel, técnico de geladeiras e eletrodomésticos, limpadores de esgoto, locadores de telefone, transportadores de mercadoria e de pessoas (ao lado dos taxistas oficiais que moram na rua), cabeleireiras, manicures, costureiras, moambeiros (pessoas que revendem produtos - perfumes, aparelhos eletrônicos, roupas etc. - importados por contrabando do Paraguai e Argentina), agiotas (que também trocam cheques), bicheiros, empregadas, lavadeiras e bábás.

Através da prestação de serviços, empréstimos e presentes (inclusive em dinheiro e comida), os moradores de diferentes posições sociais e cor são interligados em complexas redes