

ÍNDICE

<u>Introdução</u>	pg. 7
<u>Cap. 1.</u>	
<u>Relações Raciais e Produção Social do Espaço</u>	pg. 16
1.1. Introdução	
1.2. Raça e Racismo	
1.3. Sistemas de Classificação Racial	
1.4. Desigualdade Racial	
1.5. Identidades Sociais	
1.6. Territorialidades	
1.7. O Evento-Território	
<u>Cap. 2.</u>	
<u>A Invenção do Pelourinho e a "Idéia de Bahia": Explorações</u>	pg. 41
2.1. A Cidade de Salvador e seu Centro Histórico	
2.2. O Narrado e o Imaginado	
2.3. O Mestiço e O Nacional-Popular	
2.4. A "Idéia de Bahia"	
<u>Cap.3.</u>	
<u>A Idéia de Bahia e o Pelourinho como Paisagem de Poder: Explorações</u>	pg. 70
3.1. Introdução	
3.2. O Turismo e Os Projetos de "Revitalização do Centro Histórico"	
3.3. A Constituição do Pelourinho como Paisagem de Poder	
<u>Cap. 4.</u>	
<u>Alternativos e Pagodeiros: Notas Etnográficas ...</u>	pg. 87
4.1. Introdução: O Proibido Proibir e O Bar Cultural	
4.2. Cultura Espacial	
4.3. Reis & Braus	

4.4. Prazer, Poder, Identidade

4.5. Música-Ambiente

Cap. 5.

"The Songs of Freedom": Notas Etnográficas...

pg. 101

5.1. Introdução

5.2. O Bar do Reggae: Pequena História

5.3. "Um rolé por aí": A Escrita dos Passos Negros

5.4. "Fogo na Babilônia": O Reggae Como Contracultura Negra
no Pelourinho

6. Conclusão: Daqui de Onde Vejo As Coisas

pg. 125

Bibliografia

pg. 135

ERRATA

Cap. 1:

- p. 19 - onde se lê: "... ao mesmo tempo que integram e hierarquizam...",
leia-se: "...ao mesmo tempo integram e hierarquizam..." .
- p. 20 - onde se lê : "paul Gilroy", leia-se: "Paul Gilroy".
- p. 21 - onde se lê : práticas e estruturas específicas", leia-se: "práticas e estruturas específicas".

Cap. 2:

- p. 57 - onde se lê: "...que nós Baianos...", leia-se: "que nós baianos...".
- p. 65 - onde se lê: "...interpretação dos mito...", leia-se: "...interpretação dos mitos...".
- p. 67 - onde se lê: "...porta todas e contradições...", leia-se: " porta todas as contradições...".

Cap. 3:

- p. 80 - onde se lê: "... antes mesmo antes da reforma...", leia-se: "... antes mesmo da reforma...".

Cap. 5:

- p. 103 - onde se lê: "... no capítulo quatro...", leia-se: "... no capítulo três...".
- p. 106 - onde se lê: "... o que é que é que há...", leia-se: "...o que é que há...".
- p. 116 - onde se lê: "Parece existir cera...", leia-se: "Parece existir certa...".
- p. 118 - onde se lê: "... objetos utilizado...", leia-se: "...objetos utilizados...".
- p. 123 - onde se lê "estimula um tomada...", leia-se: "...estimula uma tomada...".

UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DESCENTRANDO O PELÔ:
NARRATIVAS, TERRITÓRIOS E DESIGUALDADES RACIAIS NO CENTRO
HISTÓRICO DE SALVADOR

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Osmundo de Araujo Pinho

OSMUNDO S. DE ARAUJO PINHO

DESCENTRANDO O PELÔ: NARRATIVAS, TERRITÓRIOS E
DESIGUALDADES RACIAIS NO CENTRO HISTÓRICO DE
SALVADOR

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento de
Antropologia do Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do
Prof. Dr. Antônio Augusto Arantes
Neto.

Este exemplar corresponde
à redação final da
dissertação defendida e
aprovada pela Comissão
Julgadora em ___ / ___ / ___ .

Banca:

Prof. Dr. Antônio Augusto Arantes Neto

Prof. Dr. Livio Sansone

Profa. Dra. Mariza Corrêa

Dezembro/1996

INSTITUTO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

v

À Osmário e Lúcia, meus pais, em reconhecimento.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de manifestar meu reconhecimento ao Prof. Antonio Arantes, meu orientador, pela paciência e rigor com que acompanhou meu trabalho, tendo sempre uma participação ativa e solidária, pelo qual certamente muito lhe devo. Gostaria também de agradecer a outros cientistas sociais, mestres que marcaram minha vida universitária até aqui: A Profa. Maria do Rosário Carvalho, da Universidade Federal da Bahia, que durante minha graduação teve um papel fundamental no estímulo a meu interesse pelo trabalho intelectual e que ainda hoje é, para mim um parâmetro de rigor e disciplina. Ao Prof. Antonio Sérgio Guimarães, que foi meu orientador em Iniciação Científica e sempre foi um modelo profissional.

Devo agradecer ao Prof. Livio Sansone, meu orientador para a monografia com a qual me graduei e participante da minha banca de mestrado, pelo amizade e incentivo, além de exemplo de competência e entusiasmo pela antropologia.

Gostaria de agradecer, do mesmo modo, a todos os professores com os quais tive de prazer de estudar durante os meus créditos de pós-graduação na Universidade Estadual de Campinas: o Prof. Márcio Silva, a Prof. Suely Koffes, o Prof. Carlos Rodrigues Brandão, o Prof. Antonio Arantes, o Prof. Robert Slenes, o Prof. Otávio Ianni, a Profa. Marisa Lajolo, e em especial a Profa. Mariza Corrêa, que compondo a banca tanto de minha qualificação como de defesa colaborou de maneira intensamente positiva para os resultados deste meu trabalho. Todos estes professores tiveram um papel muito especial para mim e espero um dia fazer jus a tão ilustres mestres.

Devo ainda dizer da imensa satisfação que me proporcionou o ambiente fraterno e combativo vivido entre os colegas da turma de 1994 do mestrado em antropologia social da UNICAMP. As discussões e

o companheirismo partilhado por todos estes colegas favoreceu minha permanência em Campinas e estimulou muitas de minhas mal-arrumadas idéias. Em especial quero agradecer a Wilson Cabral J.º, Elyelma Ayres Machado, Simone Miziara e Jara Rolim, interlocutores e amigos aguerridos e, graças a deus, muito bem humorados.

A Ângela Figueiredo e Ari Lima, amigos e companheiros, e ao Prof. Jocélio Teles dos Santos, quero agradecer pela leitura atenta e crítica de alguns dos capítulos desta dissertação, suas observações qualificadas ajudaram a evitar equívocos maiores do que aqueles que aqui porventura se fazem presentes.

Aos participantes do GT 21 "Cultura e Cidade: O Patrimônio Modernista / Espaço Urbano" da XX Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, no qual apresentei meu projeto de pesquisa quero agradecer o interesse pela discussão. Do mesmo modo, aos participantes do GT 19 "Relações Raciais e Etnicidade" do XX Encontro anua da ANPOCS, realizado em Caxambu, pela oportunidade de discutir uma versão do capítulo quatro desta dissertação, em especial ao Prof. Peter Fry que o foi o debatedor na sessão na qual me apresentei.

Pela colaboração imprescindível durante a pesquisa, quero agradecer ao Prof. Vivaldo da Costa Lima, ao sociólogo Luciano Diniz do IPAC, ao Prof. Jefferson Bacellar, diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais da Bahia, ao Tenente Honorato do 18º Batalhão da Polícia Militar, ao jornalista Hamilton Vieira (que me concedeu além de uma ótima entrevista uma lição de vida) , a Albino, dinamizador cultural do reggae e da cultura negra em Salvador, a Cristã Santos, Sandro Alex e Adeovaldo Nascimento pela colaboração no campo e pela amizade constante. Aos incontáveis informantes, anônimos ou não, com quem conversei durante o período do trabalho de campo, no Bar Cultural, no Bar do Reggae e no saudoso pagode do Proibido Proibir.

Pela colaboração, profissionalismo e boa vontade quero agradecer aos técnicos da Secretaria de Pós-graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, especialmente a Betinho, Lurdinha e Cida, sem os quais nós, pobres estudantes, ficaríamos ainda mais desorientados.

O CNPq concedeu-me bolsa durante trinta meses, o que me permitiu dedicação ao trabalho, o convênio FORD/ANPOCS, por meio de um concurso de dotações financiou em parte minhas atividades, permitindo inclusive que este trabalho tenha ilustrações. A estas duas instituições, grandes fomentadoras da pesquisa e do desenvolvimento científico no país, devo também agradecer. A Faep concedeu-me uma bolsa ponte que permitiu a conclusão final do trabalho, pelo que também, devo expressar meu reconhecimento.

"Ao" Fábio Custódio, pela resignação e solidariedade com que suportou minhas crises e meu *banzo* durante minha estadia em Campinas, além das discussões intermináveis noite a dentro.

A todas estas pessoas e a muitas mais certamente, devo agradecer profundamente. Muitas das idéias que estão aqui foram inspiradas por elas. As incorreções, entretanto, são de minha inteira responsabilidade.

Introdução

"Sujeira e miséria crescem como muros, obra de mãos invisíveis, em torno deles. E assim como o indivíduo pode suportar muito por si, mas sente justa vergonha quando sua mulher o vê suportá-lo e ela própria o atura, assim é lícito ao indivíduo aturar muito enquanto está sozinho e tudo enquanto o esconde. Mas nunca é lícito a alguém firmar sua paz com a pobreza quando ela cai como uma sombra gigante sobre seu povo e sua casa. Ele deve, então, manter seus sentidos vigilantes para cada humilhação que lhes é infligida e mantê-los disciplinados até que seu sofrimento tenha trilhado, não mais a ladeirenta rua da amargura, mas o caminho ascensional da revolta. Mas aqui não há nada a esperar enquanto cada destino, o mais terrível, o mais obscuro, discutido todos os dias, e mesmo todas as horas pela imprensa, exposta em todas as suas causas aparentes e suas conseqüências aparentes, não promove ninguém ao conhecimento das obscuras potências das quais sua vida se tornou serva."

Walter Benjamin*

O Projeto de Pesquisa Pelourinho: Territorialidade e Identidade que deu origem a esta dissertação, é resultado de minha preocupação em conjugar interesses voltados para o campo das "relações raciais", e interesses que se dirigem para análise de manifestações concretas da chamada "experiência social contemporânea". Já no trabalho que realizei para obtenção de grau de bacharel em ciências sociais - um estudo sobre o gosto cultural e a identidade étnica em um bairro

* Rua de Mão Única, p. 22.

¹ A expressão "experiência social contemporânea" remete a um conjunto impreciso de condições sociológicas, chamado por vezes de pós-modernidade, pós-industrialismo, etc. Grosso modo, designa nova sensibilidade social, motivada por alterações na dinâmica de funcionamento do capitalismo tardio, na crise de paradigmas explicativos, na transformação da relação tempo-espço, etc. (Harvey, 1993; Featherstone, 1996 e outros).

popular de Salvador (Pinho, 1993) - manifestava-se essa preocupação em tentar descrever e analisar processos sociais muito específicos, que estivessem submetidos a tendências globais de reestruturação da experiência social. Ao mesmo tempo que me interessava, e ainda me interessa, descrever as formas concretas e encarnadas (nos sujeitos e nas representações) que assume a identidade baseada na origem racial. Assim como compreender os mecanismos da discriminação racial, novamente, em contextos específicos e bem localizados.

O Pelourinho contemporâneo representa um campo riquíssimo para investigações nesse sentido; é, a um só tempo, resultado de quatro séculos de história de dominação e presença do homem *branco* nas américas; epicentro de processos sociais complexos que envolvem redefinições reflexivas² de identidade social coletiva; centro de lazer e afirmação para a jovem massa de *negros* e *negras* deserdados pela conjuntura que assume hoje em dia a exploração capitalista; mosaico de identidades territorializadas.

De todos estes aspectos, procurei privilegiar neste trabalho aquele que permitiria ao antropólogo exercitar sua vocação de observador detalhista. Esta dissertação está, então, orientada primordialmente para fixar em texto as leituras e interpretações que fiz de três situações empíricas concretas, aninhadas na estrutura movediça do Pelourinho em Salvador. Dois bares e um evento "cultural" universitário. A escolha desta abordagem etnográfica não pretendeu significar a abdicação de uma compreensão favorecida por horizontes mais ampliados. Na verdade, representa uma tentativa de incorporar esses horizontes. Os três "sítios", do mesmo modo, não foram escolhidos arbitrariamente, ainda que certamente outros pudessem ser

² A noção de reflexividade está aqui sendo compreendida como capacidade de auto-monitoramento da ação, resumidamente colocando. É um conceito que apropriado principalmente de Giddens (1990), mas também de Lash & Urry (1994).

selecionados. Não haveria mesmo dificuldade em enumerar até quinze situações etnográficas diferentes e bem delimitadas no Pelourinho.

O primeiro bar foi escolhido por que nele se realizava semanalmente um "pagode" dos mais concorridos do Pelourinho que concentrava dezenas de jovens pobres e negromestiços³ em torno de uma alternativa de diversão centrada no consumo do gênero musical definido na Bahia exatamente como "pagode". O "pagode" baiano parece aproximar-se do tradicional samba-de-roda, e preserva elementos estruturais básicos - enquanto manifestação cultural negra entendida mais amplamente do que apenas um gênero musical - de celebrações de origem africana, a saber: o ritmo cadenciado, os passos simulando relação sexual, a música cantada e respondida pelo coro em refrões simples, etc. (Tinhorão, 1988)⁴. O "pagode" do Proibido Proibir é tomado como um evento-território⁵ que consubstancializa episodicamente uma articulação específica de identidade racial, com significados e ornamentos próprios.

O segundo bar foi escolhido em função ser um pólo de atração para uma das identidades sociais disponíveis aos *negros* das mais internacionalizadas e mais marcadamente "diaspórica": a identidade de "regueiro".

Estes dois "sítios" revelam, do meu ponto de vista, diferenças de identificação territorializada no interior de um segmento social muito específico: jovens *negros* de origem social subordinada. Espero demonstrar que estas configurações desnaturalizam a idéia de cultura ou identidade negra, tomadas como expressão natural de uma "raça", sem negar a ela (cultura negra) conteúdos e práticas bem reais e específicas.

³ A expressão, utilizada para ressaltar as modulações de identidade e fenotípicas dos afro-descendentes, parece ter sido usada inicialmente por Risério em "Carnaval Ijexá" (1981).

⁴ Não tenho pretensão de fazer uma definição precisa, de um ponto de vista musical, do que seja o "pagode" baiano, visto que me faltam habilidades técnicas para tanto.

⁵ A noção de evento-território será qualificada no capítulo 1.

O terceiro "sítio" é tomado, primeiramente, como possibilitador de comparação. Ainda que ^{de modo} imperfeito. É um evento organizado e planejado meticulosamente por um grupo de jovens universitários de classe média para produzir um efeito definido, caracterizado no capítulo a ele dedicado como cenarização de uma identidade pop global. O Bar Cultural, também organizado em torno da música, realiza significados culturais característicos de outro segmento social que, em relação a pagodeiros e regueiros, ocupa as antípodas da estrutura social baiana. Por isso foi selecionado. x

Minha esperança é que este trabalho possa efetivamente dar um sentido concreto a questões formuladas de maneira mais geral - questões ligadas à discriminação racial e à experiência da globalização e da contemporaneidade - tal como se vivem estas questões quando se é, por exemplo, *negro* em uma sociedade racista, pobre em uma sociedade de concentração de poder e periférico em mundo trespassado pela velocidade de informação.

Outro foco de atenção que considero estruturador de minha intenção neste trabalho se aglutina em torno da chamada cultura baiana e seus desdobramentos. Praticamente metade desta dissertação está voltada para discutir como uma determinada leitura ideológica do que é a Bahia e "sua" cultura se fixou ou cristalizou em alguns conteúdos definidos e de como esses conteúdos se projetaram no Pelourinho, constituindo-o como um espaço simbólico importante e nuclear. Procuro pensar estas definições também em conjugação com a indústria do turismo baiano e as implicações econômicas e de poder representadas por essa "operação" ideológica.

Como espero colocar melhor no momento adequado, existe uma relação intrínseca entre a definição hegemônica da "cultura baiana" e formas socialmente construídas de subordinação racial. O sentido deste trabalho é fundamentalmente o descentramento/desconstrução destes

nexos ideológicos, tal como estes se configuram nas representações e usos do Pelourinho/Pelô.

Obviamente, não pude, dado as condições atuais da pós-graduação no Brasil, realizar uma pesquisa exaustiva que certamente seria recomendável neste caso, de modo que a discussão tem um caráter necessariamente prospectivo e exploratório, devendo desenvolver-se em investigações futuras.

*

A minha formação pode ser classificada como tendo sido até aqui multi-nucleada ou descentrada. No sentido de que tem se desenvolvido em direção a vários centros de interesse. Até hoje - e em virtude, talvez, da dinâmica das ciências sociais na atualidade - menos do que grandes estudos monográficos, realizei investidas em diversas direções e com o apoio de autores muito diferentes. De um lado, desde há algum tempo que lemos também sociologia em nossos cursos, assim como história e outras disciplinas. Não chegaria a dizer que os estudantes de antropologia tem hoje em dia uma formação multidisciplinar, mas não conheço nenhum que não tenha algum interesse em outras áreas. Mesmo no interior do campo da antropologia, o volume de conhecimento acumulado obriga a recortes, mais ou menos profundos ou superficiais, contingentes ou orientados, em diversos sentidos⁶. A prática dos cursos eletivos com suas bibliografias panorâmicas dão também um reforço a essa tendência de descentramento que estou querendo descrever aqui. Lemos mais autores e sobre mais assuntos, e temos desde a graduação a possibilidade de confrontar ângulos diferentes de abordagem do universo da cultura.

Do mesmo modo, o mundo mesmo, e sua representação, parece hoje em dia descentrado - no sentido de estruturado por núcleos

⁶ De tal maneira que acredito existir mesmo um componente de aleatoriedade na formação dos estudantes de ciências sociais.

concomitantes de significação e des-hierarquizado simbolicamente - em suas fontes de explicação (Hall, 1995; Featherstone, 1996). Grandes blocos explicativos, "regiões" teóricas bem definidas e delimitadas, linhas mestras de explicação, tem sido consistentemente criticados como insuficientes. Ramificações e ambigüidades, por outro lado, determinam a experiência que minha geração faz do mundo e da sociedade. Um cotidiano cada vez mais mediado pelo reinado da super-informação e hiper-visualidade, que se estende como um paradigma para todos os campos de nossa experiência quotidiana e contamina a reflexão social com mais informação, comunicada com mais velocidade, por menos absolutos e mais fluidez. Uma experiência de realidade que talvez possa ser bem representada pela prática do *zapping*⁷. A cultura de massas oferece, também, um volume de informações de complexidade e poder de atração muito variados, mas que, de uma maneira ou de outra, se incorpora ao que sabemos sobre o mundo e ao "como" o sabemos. No meu caso, especificamente, a música *rap (rhythm & poetry)* é fonte constante de inspiração.

Conhecemos, dessa forma, um mundo mediado pela violência onipresente do meios de comunicação de massa. Nós todos, aqueles, de diferentes classes sociais, nascidos há menos de trinta anos. O mundo intensamente globalizado, particulariza-se sobre este fluxo.

Sendo assim, não me sinto responsável por entendê-lo ou explicá-lo de cabo a rabo, com uma só tacada, ou como manifestação de cinco ou sete princípios estruturais a partir de um ponto arquimediano qualquer considerado. O desafio é incorporar a complexidade sem renunciar a capacidade de entendimento. Tal como já apontado por E.

⁷ *Zapping* é o procedimento de trocar o tempo inteiro de canal na televisão. Esta "mania" é objeto de discussão como uma prática cultural de intervenção ativa frente à TV. Arlindo Machado, nesse sentido, coloca: "Há informação demais no ar, há mensagens demais armazenadas nos suportes eletrônicos e tudo isso se torna cada vez mais disponível a um número maior de pessoas, a um custo progressivamente menor" (Machado, 1993). Graças, talvez, a este "superávit" de informação, pessoas de origem social semelhante a minha própria ganham acesso a um nível de informação muito maior do que há algumas décadas atrás. Nesse sentido o mundo, o campo de referência, aumentou.

Durham (1986), o problema da antropologia urbana nacional tem sido incorporar, no campo das situações concretas de análise, determinações estruturais de envergadura social mais ampla e ao mesmo tempo manter o carácter circunstancializado das etnografias.

Por conta disso tudo, - e porque o Pelourinho é, especialmente falando, um espaço multideterminado, com vários *inputs* e *outputs*, dezenas de camadas e interconexões - é que esta dissertação procura ser o mais descentrada possível. No sentido de mobilizar recurso intelectuais distintos para tentar dar conta de porções distintas de seu objeto, que é compreendido como tendo várias faces. No sentido também de privilegiar problemas particulares adscritos ao campo específico ~~o~~ onde eles são vividos.

Assim, procuro nesse trabalho dar especial ênfase ao concreto e ao descritivo. Apenas na primeira parte tento desenvolver de forma mais geral conceitos, instrumentos de análise, ^a Assim como, desenhar panoramas teóricos. Faço isso mais no sentido de definir os limites dentro dos quais se encontra o campo de nossos problemas, do que como uma tentativa de abarcar toda a produção sobre os temas levantados.

No Capítulo 1, ^o introduzo a discussão sobre relações raciais, identidades e sua contemporaneidade, dominação de base racial, etc. Também ^o definições de espaço e lugar, territorialidade e a construção do conceito de evento-território.

Nos dois capítulos seguintes, tento definir uma interpretação para o desenvolvimento de diferentes processos e discursos que acabaram por constituir o Pelourinho tal como ele hoje se dá ao conhecimento. Assim, no Capítulo 2 tento contar um pouco da história da cidade do Salvador e o desenvolvimento e decadência de seu centro; assim como, procuro identificar conteúdos específicos que se materializam no que chamo de "Idéia de Bahia", que procuro entender como um constructo ideológico; discuto, também, um pouco da obra de Jorge

Amado e seu papel nesse processo, assim como os guias de baianidade, que são uma literatura "tradicional" em Salvador. No Capítulo 3 procuro descrever a importância da indústria do turismo; o IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural) e seu papel nestes processos; a reforma de 1993 e como isso tudo se associa ao pano-de-fundo ideológico representado pela "Idéia de Bahia", de tal modo que permita entender o Pelourinho como uma *paisagem de poder* (Zukin, 1991a; 1991b).

No Capítulo 4 faço um exercício comparativo entre o "pagode" e a festa dos estudantes universitários. No Capítulo ~~cinco~~ ^{cinco} (cap. 5) me proponho a discutir aspectos de internacionalização de cultura negra no contexto específico do Bar do Reggae.

No esforço de contemplar espectro tão amplo e diversificado de questões, procurei lançar mão de recursos metodológicos diversificados. Para o primeiro capítulo, investigação e pesquisa puramente intelectual. Para a segunda parte, capítulos ² dois e ³ três, além da pesquisa bibliográfica em fontes teóricas, o trabalho envolve a leitura de textos literários ou para-literários (livros de Jorge Amado e alguns dos guias de "baianidade"), de documentos oficiais (projetos e relatórios técnicos sobre o Centro Histórico), assim como entrevistas com figuras que foram observadores ou atores privilegiados dos processos que procuro descrever. Nos capítulos ⁴ quatro e ⁵ cinco, o mister propriamente antropológico é o eixo, e, para cada um dos "sítios", o núcleo do trabalho é a observação participante.

A diversidade da instrumentação teórica necessária para incorporar cada um dos temas e campos ao conjunto de minha investigação reforça o sentido de descentramento que procurei assinalar. Espero que o texto final não resulte aberrante.!

Por fim, gostaria de salientar o aspecto experimental desta dissertação, em grande medida comum a todo trabalho

antropológico⁸. Experimental porque procura documentar e indigitar a si própria como prática discursiva e de poder e porque procura adequar esta prática ao fluxo complexo da realidade e de suas interpretações concorrentes ou confluentes, não o contrário. Experimental, também, no sentido de que procura testar estratégias de deciframento de situações sociais complexas e politicamente carregadas de intensidade.

Longe de ter elegido um paradigma teórico consistente e amadurecido, procuro experimentar formas de descrever a realidade que contemplem os desafios teóricos e morais que se impõem a qualquer um que se aventure a compreender a "sombra gigante" da dominação racial neste país.

⁸ Tal como já apontado por Dumont (1985) e retomado, em outro sentido, em Marcus & Fischer (1986).

Cap. 1. Relações Raciais e Produção Social do Espaço

"Olha só aquele clube, que dá hora. | Olha aquela quadra. | Olha aquele campo, olha. Olha quanta gente, tem sorveteria, cinema, piscina quente. | Olha quanto boy, olha quanta mina. | Afoga essa vaca dentro da piscina | Tem corrida de kart, dá prá ver. | É igualzinho ao que eu vi ontem na TV. | Olha só aquele clube que dá hora. | Olha o pretinho vendo tudo do lado de fora. | Nem se lembra do dinheiro que tem que levar | Pro seu pai, bem louco, gritando dentro de um bar. | Nem se lembra de ontem, | de onde, | o futuro. | Ele apenas sonha, através do muro".

Mano Brown *

1.1. Introdução

Neste capítulo gostaria de formular alguns conceitos que serão fundamentais para o desenvolvimento do trabalho como um todo. Analiticamente divididos em dois campos - relações raciais e territorialidade - os conceitos básicos que desenvolverei aqui são os fios condutores da investigação empírica, que foi orientada para compreender como territorialidades e relações raciais operam como domínios estruturantes da experiência social no Pelourinho. Nesse sentido, é importante que fique claro: 1º o entendimento que tenho das noções de *raça* e de discriminação racial. 2º a compreensão que procuro ter dos sistemas inter-relacionados e cambiantes de classificação racial no Brasil e suas implicações para a desigualdade e para a subordinação dos afro-brasileiros. 3º as idéias sobre práticas de

* Trecho da música "Fim de Semana no Parque" do CD "Racionais MC's" do grupo paulistano do mesmo nome. Mano Brown é letrista, vocalista e líder da banda.

identidade e etnicidade mais diretamente relacionadas à construção das identidades afro-baianas. 4º O significado cultural das práticas espaciais. 5º O conceito de evento-território, formulado nesta dissertação como uma noção descritiva, sintetizada com a intenção de dar conta das relações não substancialistas entre identidade e territorialidade no contexto do Pelourinho.

Para introduzir, de maneira concreta, o espírito do questionamento que espero esteja presente neste capítulo, me arrisco a contar uma anedota pessoal. Certa vez, há alguns anos atrás, trabalhava como entrevistador domiciliar em uma favela de Salvador. Minha entrevista seria realizada em uma casa sem reboco, plantada no centro de um pequeno terreno. Reagindo a minha aparição no portão o cachorro da casa latiu, advertindo a moradora: "Ele morde?", perguntei. A moradora, mulata, me respondeu: "ele não morde *branco*".

Este episódio, intrigou-me no momento e me estimula a pensar ainda hoje. Considero a mim mesmo como afro-brasileiro e minha família participa, em maior ou menor grau, da comunidade simbólica dos descendentes-africanos em Salvador. Entretanto, o *habitus* - se me permito usar essa expressão com alguma liberdade - racial ensina: se alguém está em posição de poder relativamente a outro sujeito considerado (e, obviamente, quem pergunta tem mais poder do que quem responde), não pode ser *negro*. Assim, fui "transformado" em *branco*, porque identificado com o mundo do poder, do governo, dos *brancos* que controlam a cidade de Salvador.

Esta dissertação se interessa por essa propriedade que a cor da pele tem, no Bahia, de funcionar como um signo de posição social e pela capacidade que tem as relações raciais de produzirem espaços, símbolos e fronteiras sociais poderosas.

1.2. Raça e Racismo

Os conceitos de *raça* e *racismo* são fundamentais para o entendimento de aspectos relevantes de minha argumentação. A discriminação racial opera como uma força viva no Pelourinho, moldando espaços e representações. A idéia de *raça*, por sua vez, é um elemento chave na constituição do repertório temático da "Idéia de Bahia" que mais adiante qualificarei. Sendo assim, é necessário que clarifique o que entendo exatamente por *raça* e *racismo*.

Os conceitos de *raça*, classe e nação emergiram a partir do século XV para interpretar novas relações sociais, que intensificavam-se tanto com o desenvolvimento do capitalismo, como com a expansão europeia pelo mundo que colocava o homem europeu em contato direto e sistemático com populações muito diversas, alterando profundamente ambos os lados do "encontro colonial". Este processo, que Banton chama de racialização do mundo, caminhou *pari passu* com a ocidentalização dos continentes colonizados, estendendo a todo o mundo colonial a idéia de *raça*, um conceito de raiz físico-biológica que ganhou a conotação de destino moral. (Banton, 1979). Assim formulada, a idéia de *raça*, deve ser compreendida como uma noção que foi produzida e negociada em contextos históricos diversos e sucessivos. Sedimentando-se e redimensionando-se continuamente ao longo dos diferentes cenários nos quais foi introduzido, este "*objeto de conhecimento*" (Goldberg, 1990) serviu a propósitos de dominação e de subjugação, equacionado em diferentes teorias.

O surgimento e a evolução do racismo-raclalismo no ocidente deve ser explicada de uma perspectiva ampliada, que os entenda como produto de determinadas estruturas sociais e conjunturas históricas. Neste sentido, I. Wallerstein coloca que, a despeito do que se

pensaria à primeira vista, o universalismo ocidental, humanista e igualitário, e o racismo-sexismo, não são pólos opostos em disputa, mas pares simbióticos que se constituem como poderosa máquina ideológica que ao mesmo tempo que integram e hierarquizam o mundo em termos raciais e sexuais. (Wallerstein, 1990). Não existe Ocidente sem o processo contínuo de ocidentalização do mundo e o ambiente de violência e dominação, de dissimulação e ideologização que o caracteriza é o berço do pensamento de base racial: conjunto de sistemas de interpretação e hierarquização das diferenças entre os homens que toma como referência a idéia de *raça*, historicamente construída.

O *racismo*, obviamente, têm se sustentado com tanta força na medida em que o pensamento de base racial conquistou legitimidade. Não é, entretanto, apenas produto de idéias, mas se constitui através de mediações e disputas de poder, apresentando-se como uma realidade cambiante inserida na história de seus desenvolvimentos particulares.

O *racismo* pode ser considerado como um campo de discurso, constituído pelo conjunto de relações e interrelações entre sujeitos e objetos, instituições e práticas, leis e sistemas morais e culturais. Entendo que três conjuntos de fatores devem ser considerados para se entender o surgimento e a consolidação de tal campo. Primeiro, a conjuntura sócio-histórica - por exemplo, a escravidão africana no Brasil; segundo, os componentes formais que constituem o discurso - por exemplo, os estereótipos raciais⁹; terceiro, as expressões e usos do discurso - por exemplo a naturalização das desigualdades (Goldberg, 1990).

O discurso racista fornece condições epistemológicas para organizar a sociedade hierarquicamente, de maneira que distinções no uso do poder possam parecer legítimas e naturais. Deve ser, do mesmo

⁹ Sobre os estereótipos ver p. ex. o texto clássico de Thales de Azevedo "Comportamento Verbal e Efetivo para com os Prêtos" (Azevedo, 1966)

modo, considerado como um regime de verdade, que impõe uma interpretação do mundo, postulada como retrato fiel da realidade, ao mesmo tempo que desautoriza interpretações concorrentes. Ou seja, o *racismo*, em muitos casos, fabrica um consenso. Do ponto de vista de seu conteúdo, por outro lado, usa indicadores de alteridade (a cor da pele) por exemplo, para excluir e subjugar determinados segmentos sociais, a partir de critérios arbitrários de descrição e compreensão. O pensamento racista define um outro a partir de características que, embora construídas socialmente, são apresentadas como se fossem naturais, e se utiliza delas para naturalizar a dominação. O discurso racista, finalmente, funciona como um mediador de subjetivação, constituindo o *self*, tanto do dominado como do dominador¹⁰.

Considerado dessa maneira, o *racismo* como produtor de subjetividades, coloca em questão a interdependência existente entre o indivíduo racista (ou orientado pelo pensamento de base racial) e as estruturas sociais colonialistas (ou pós-industriais), no interior das quais ele surgiu e tem se desenvolvido.

O campo desta mediação entre a ação de agentes sociais e a estrutura de uma sociedade historicamente determinada é a cultura. A reflexão sociológica sobre o *racismo* e sobre as relações raciais precisa dar conta de complexidades tais como estas, relacionando-as, como coloca Paul Gilroy:

"Indeed, this perspective on 'race' and racism depends on a theory which presents the culture not as an intrinsic property of ethnic particularity but as a mediating space between agents and structures in which their reciprocal dependency is created and secured" (Gilroy, 1987:16)

¹⁰ Uma discussão tocante sobre como o ocidente, compreendido como o conceito-máquina de guerra da dominação branca européia, produziu ao um só tempo o colonizador e o colonizado, pode ser encontrada em Fanon. "Pele Negra, Máscaras Brancas" (Fanon, s.d.).

O campo do *racismo* e sua reprodução são assegurados por características da relação entre estruturas sociais e a ação de agentes determinados. O sentido de idéias e práticas racistas, e de cunho racial, não é um desvio independente e autodeterminado de nenhuma ideologia, mas algo que se restitui regularmente como processo mediando estrutura e ação, interesses e condições circundantes (Gilroy, 1987). De modo que não poderíamos conceber a vigência social de pressupostos culturais racistas se estes pressupostos não estivessem vinculados a práticas e estruturas específicas. A cultura não é, nesta perspectiva pensada como um reino autônomo de consciência, mas, um campo unificador de práticas e de sentidos encarnados. Este campo, estruturado e estruturante, é área de trabalho de processos históricos de luta e resistência (Gilroy, 1987). No caso da, assim chamada, "cultura baiana", estruturas ideológicas representam no universo da cultura contradições e ambigüidades definidas pela interrelação entre agentes racialmente definidos e práticas de exclusão e conflito, como veremos nos capítulos seguintes.

Pierre Bourdieu faz algumas observações interessantes nesse sentido. Este autor define o conceito de poder simbólico como o poder de construção da realidade que tem a capacidade de estabelecer "o sentido imediato do mundo". Ele realiza essa potência porque possibilita a construção do consenso social, através de suas propriedades como instaurador de comunicação e conhecimento. O poder simbólico exerce-se através de sistemas de significação que estruturam o conhecimento e a ação sobre o mundo. O papel das ideologias dominantes - poder simbólico - é, nesse sentido, integrar a sociedade como um todo, reunindo dominantes e dominados, dentro da mesma ordem. A luta simbólica dá-se, então, pela definição desta ordem (Bourdieu, 1989). Tanto Gilroy como Bourdieu renunciam a conceder a cultura domínios autônomos de significação e tendem a

percebe-la como integrados em processos de mútua determinação em relação às práticas. O pensamento de base racial, hegemônico em determinada sociedade, é fruto de um conjunto de disposições estruturais e de lutas por dominação e libertação.

Um sistema racial, assim definido, é também uma estrutura integradora de poder que fornece para a sociedade como um todo um princípio global de produção do consenso necessário para a dominação. Como ideologia abrangente e extensiva, e enquanto sistema simbólico que atribui sentido imediato ao mundo, o pensamento de base racial vigente em cada sociedade é também resultado da história que opera no interior das estruturas e se define como campo de demonstração das lutas entre oprimidos e opressores.

1.3. Sistemas de Classificação Racial

Três modelos principais de sistemas de classificação racial podem ser descritos. Primeiro o modelo bipartite combinado à hipodescendência¹¹, cujo exemplo principal é o dos Estados Unidos da América do Norte. Neste, a sociedade é virtualmente seccionada pela "linha de cor", a adscrição racial sendo definida pela descendência e não por normas somáticas. As pessoas ou são brancas ou negras, não há categorias intermediárias baseadas em variações fenotípicas. Em segundo lugar, há o modelo de três categorias: *brancas*, mestiços e *negros*, encontrado, por exemplo, em sociedades do Caribe. E há, por fim, o padrão do chamado *continuum* de cor. Neste, a adscrição é dada pela posição relativa que cada indivíduo ocupa em relação a um gradiente delimitado por extremos somáticos: *negro* e *branco*. Não é a descendência que define a *raça*, mas a aparência, e esta é interpretada de um ponto de vista que a situa em uma escala que vai

¹¹ Hipodescendência porque a norma reza que "basta uma gota de sangue negro na família" para que o indivíduo seja considerado negro.

do mais claro ao mais escuro. Esse sistema implica que em uma mesma família se reconheçam *brancos* e *negros*, e introduz a possibilidade do "branqueamento social", porque a "*raça*" é definida relativamente a outros fatores, como nível de escolaridade e situação econômica dos indivíduos. Este modelo comporta uma extensa série de designativos raciais ¹² (Hasenbalg, 1979).

Esta tipologia certamente não contempla a complexidade dos sistemas de classificação racial operantes na sociedade brasileira. Lívio Sansone, por exemplo, chama a atenção para a possibilidade de se distinguirem quatro sistemas paralelos e simultâneos de classificação racial no Brasil. O sistema utilizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) : pretos, pardos, *brancos* e amarelos. O modelo do mito da três *raças*, que está presente, por exemplo, em livros didáticos e representações oficiais: *negros*, índios e *brancos*. O modelo inspirado por políticas de emancipação, que distingue apenas *brancos* e *negros* (todos os mestiços, mais os pretos). E, finalmente, o sistema popular de uso cotidiano, que é altamente maleável e possui dispositivos diferenciados de aplicação a situações determinadas. No sentido de que não é uma classificação absoluta, mas refere-se a contextos sociais de interação (semelhantes ao que eu descrevi no começo deste capítulo). Neste caso, o *continuum* é aplicado como uma grade à mesma pessoa de maneiras diferentes, segundo a circunstância da interação ou posição social relativa dos agentes (Sansone, 1994).

Os sistemas de classificação racial são conjuntos ordenados de categorias de base racial, usados para interpretar processos e estruturas sociais. Na medida, entretanto, em que são sistemas de significação, eles não estão isentos de ambigüidade, ao contrário, são sempre

¹² Em 1976 o IBGE realizou pesquisa que identificou 135 cores que os brasileiros se auto-atribuíram. (Turra & Venturi, 1995)

regidos por interpretações e leituras, as vezes divergentes e contraditórias.

As categorias de base racial, que ganharam dimensão e profundidade histórica em nossa sociedade, estão extensivamente articuladas em várias esferas da vida social. Neste sentido, podemos fazer a seguinte distinção: de um lado, é possível reconhecer nas categorias raciais, historicamente construídas e vividas, uma forma de descrever desigualdades profundas no Brasil. No sentido de que pobreza, exclusão e analfabetismo atingem majoritariamente a população considerada negra ou mestiça. Por exemplo, segundo a cor, temos desde sempre no Brasil, padrões diferentes de acesso à educação (ver tabela I). De outro lado, as categorias raciais operam no cotidiano como mediadores sociais de diversos níveis e são atualizadas situacionalmente pelos agentes, inclusive em situações de *racismo*. Como Yvone Maggie ressalta, a "*raça*" - cor socialmente elaborada como sistema de classificação social - é um instrumento de manipulação de poder que assume contornos distintos e produz efetivamente desigualdade. (Maggie, n.d.)

TABELA I

Níveis de instrução completados pela população brasileira de 10 anos e mais, 1950

Níveis de instrução	<i>Branco</i> s	Não- <i>Branco</i> s
Universitário	152.934	4.016
Secundário	928.905	48.204
Primário	4.523.535	780.300
Sem Grau	17.037.510	12.779.345
Total	22.643.176	13.612.193

Fonte: Censo Demográfico 1950 *apud* Hasenbalg, 1979.

Compreendo os sistemas de classificação em operação no Brasil como heterogêneos e não integrados, e mesmo como conflitivos. Alguns operam primordialmente em um nível analítico e descritivo e outros em um nível vivencial e empírico. Em alguns momentos estes níveis confluem, em outros divergem.

Categorias raciais são fundamentais para descrever a distribuição desigual de poder, prestígio e riqueza, entre os diversos grupos considerados, e são também operantes no contexto micro-localizado das interações sociais. Uma multiplicidade de discursos sobre *raça* atravessa a sociedade brasileira - como veremos adiante no caso da Bahia - e colaboram para dar a ela formato e intelegibilidade. Como estes discursos interagem no contexto do Pelourinho é objeto de meu interesse neste trabalho.

1.4. Desigualdade Racial

A grande referência para os estudos sobre "o *negro*" no Brasil até os meados deste século foi, sem dúvida alguma, a obra de Gilberto Freyre que sintetizou uma interpretação global da sociedade brasileira baseada na "profunda confraternização de valores e experiências" entre as três *raças* (Freyre, 1931).

A publicação de "Casa Grande & Senzala" em 1931 teve impacto tremendo. Conforme aponta Hermano Vianna (1995) diversos intelectuais se manifestaram com relação à verdadeira revolução que a obra representou. Na avaliação de Vianna este impacto deve-se a um "sentimento" já disseminado de que o pensamento racial, que condenava a mestiçagem e reservava ao país, como salvação da barbárie o branqueamento, representava para as elites, atemorizadas com o "hibridismo", um grande mal-estar, visto a "pardificação" da sociedade brasileira. Gilberto Freyre, ao contrário, valoriza o mestiço e a mestiçagem como força cultural e como vantagem civilizatória do Brasil. O problema da mestiçagem atormentava a inteligência nacional desde a virada do século, e a obra de Freyre parece ter representado um profundo alívio para a consciência nacional (Swiharcz, 1995; Vianna, 1995; Skidmore, 1989).

De outro ponto de vista porém, a obra de Gilberto Freyre pode ser pensada como um instrumento ideológico, que solidificou o mito da democracia racial, entendido por alguns autores como um conceito destinado à socialização da população como um todo (*brancos* e não-*brancos*) e "a evitar áreas potenciais de conflito" (Hasenbalg, 1979; Ianni, 1966). O mito da democracia racial solidificou-se no contexto de um intenso mal-estar, provocado pela contradição que levou o pensamento de base racial brasileiro hegemônico naquele momento a **um impasse. E mais, instituiu-se como poderoso operador de consenso** sobre a realidade racial do país, sedimentou-se no imaginário nacional, imprimiu-se nas práticas, estampou-se no folclore, estabilizou-se nos discursos. A idéia de nação, ela mesma em reestruturação no Brasil daquela época, constituiu-se com o recurso fundamental da mitologia segundo a qual não existiria *racismo* no Brasil.

A obra de Florestan Fernandes incide com vigor na crítica às idéias de democracia racial e de "suavidade" na relações entre *brancos* e *negros* no Brasil. O elogio do mestiço, presente em Gilberto Freyre, representa para este autor a consagração ideológica de um processo que, a um só tempo, incorpora em funções intermediárias segmentos mais "claros" da população afro-brasileira e impede uma identificação entre estes setores mais escolarizados com a massa da população negra. Como aponta Hasenbalg, em países onde a população branca era suficiente para o preenchimento da maioria das funções sociais, o mestiço não despontou como o "quase *branco*" da sociedade brasileira. A emergência do mulato, por outro lado, como categoria social distinta, é tributária e coerente com a solução nacional para a desmobilização negra e para a construção do Estado-Nação, que no Brasil constituiu-se contra os descendentes-africanos (Hasenbalg, 1979; Fernandes, 1972; Degler, 1976).

O argumento de força de Florestan é a explicação do atraso social da população negra. Para ele, o Brasil vivia preso às estruturas pré-capitalistas de uma sociedade não competitiva. A integração do *negro* às formas emergentes de mercado livre deu-se de forma atrasada e em condições extremamente desvantajosas quando da abolição. O preconceito e a desigualdade seriam, desta perspectiva, o legado de um passado escravista, que se perpetuaria em certas estruturas da sociedade nacional, mantendo o *negro* ausente dos espaços dinâmicos da vida social e econômica. *Negros* e mulatos foram expulsos para a "periferia" da ordem social competitiva emergente no Brasil. Os efeitos desta exclusão são a manutenção do padrão racial de concentração de riqueza (ver, por exemplo, Tabela II).

TABELA II

Pessoas de 10 anos ou mais, por cor da pele, segundo o rendimento mensal (em salário mínimos)
Bahia - 1980

Rendimento médio mensal (em salário mínimos)	Total	[Em %]		
		Branco	Pardos	Preto
sem rendimento	52,4	53,1	53,2	46,0
1/4 a 1	26,8	21,8	27,1	34,7
+1 a 2	10,8	10,1	10,9	12,1
+2 a 5	6,6	8,2	6,2	5,5
+5 a 10	1,7	3,2	1,4	0,9
+10 a 20	0,8	1,9	0,5	0,2
+20	0,3	1,1	0,1	0,04
Sem Declaração	0,4	0,4	0,4	0,4
Total	100	100	100	100

Fonte: IBGE - Censo Demográfico *apud* Menezes, 1994.

A fragilidade da ordem social competitiva e a herança ideológica do passado escravista são apontados por Fernandes, como elementos estruturais da situação racial brasileira. Segundo ele e Bastide, o sistema escravista projetou uma ordem de classificação racial que distribuía as pessoas segundo a cor em uma escala de poder e prestígio social, estando o *negro* na posição mais baixa. *Negro* e escravo eram, assim, termos intercambiáveis como sinônimos, no passado recente de nossa

dominação escravista. Esta ordem ideológica sobreviveu ao fim da escravidão, que pode ser entendido mais como desagregação do sistema econômico baseado na servidão, do que como um processo de emancipação da população negra em que esta se apresentaria como um sujeito político. (Bastide & Fernandes, 1971). O efeito histórico cumulativo enrijeceu-se em práticas e agregados ideológicos que são o moto-contínuo da dominação. O *racismo* tornado estrutura.

"Como se o passado se reproduzisse continuamente no presente, a concentração racial de renda, do prestígio social e do poder engendra um arcabouço social que nada (ou muito pouco) ostenta de competitivo, de democrático em suas linhas raciais. Os brancos desfrutam de um hegemonia completa e total..." (Fernandes, 1972:95-6)

Este argumento, para Carlos Hasenbalg, parece insatisfatório, pelo motivo segundo o qual devemos procurar razões estruturais correspondentes a manutenção dos privilégios raciais atualmente existentes no Brasil. Estes são representados pelos interesses que tem os segmentos dominantes em manter a subalternidade racial, expressa em baixa escolarização e padrões inferiores de renda. Hasenbalg discorda que a industrialização e o amadurecimento no Brasil de uma ordem capitalista democrática conduziria a uma democratização das relações raciais e a mais igualdade entre os segmentos de cor. Citando Blumer (1965), ele argumenta que "o aparato industrial adota a ordem racial dentro da qual tem que operar" (Hasenbalg, 1979:81). A lógica racista de organização social é o ambiente dentro do qual as decisões econômicas e o planejamento são tomadas. O desenvolvimento industrial e tecnológico não ocorre em um vazio social, mas está submetido a padrões ideológicos e objetivos de discriminação racial que são fatores tão relevantes como quaisquer outros (Hasenbalg, 1979).

Um conjunto amplo de excelentes estudos feitos recentemente na Região Metropolitana de Salvador têm chegado a resultados semelhantes demonstrando a existência de desigualdades no acesso a postos de trabalho no interior do complexo industrial que é tido e havido como o mais moderno e competitivo da Bahia, o Complexo Industrial Petroquímico. Estudos, ainda, sobre a composição do mercado de trabalho na Região Metropolitana de Salvador (Barreto, 1994; Silva, 1994; Castro & Guimarães, 1992 e outros).

1.5. Identidades Sociais ¹³.

Duas importantes formulações teóricas sobre identidades sociais encontram-se na obra dos antropólogos Anthony Cohen e Fredrik Barth.

Para o primeiro, a cultura, pensada como estrutura de significados, "mapeia" o presente, o passado e o futuro de acordo com repertório temático das contradições vigentes em determinada conjuntura histórica. Segundo aquele autor, a idéia de identidade, ou comunidade, consiste num recurso de agenciamento dos interesses em questão em uma conjuntura histórica específica. As identidades não são essenciais e sempre são dirigidas pelo jogo de forças que opõe comunidades de experiência. Este jogo conduz as culturas a marcarem sua singularidade contrastivamente, definindo fronteiras que excluem o "outro" e incluem o "nós", definindo-se precisamente na dialética da identidade e da diferença. "Nós" somos aqueles que temos um passado em comum, "outros" são aqueles que não reconhecem nossos valores nem compartilham nossa tradição. Cada indivíduo é sujeito de uma tradição que substancializa simbolicamente sua identidade em oposição a outros sujeitos considerados (Cohen, 1985).

¹³ Esta seção foi elaborada a partir de um texto previamente preparado como trabalho final de curso para a disciplina "História Social da Escravidão e do Racismo", oferecida pelo mestrado em História da UNICAMP. Agradeço, nesse sentido aos comentários do Prof. Robert Slenes responsável pela disciplina.

Para Barth, os grupos étnicos se constituem em sistemas de definição de limites e fronteiras. Sociedades "complexas" representam o ambiente propício, por excelência, para definição de limites e fronteiras, diferenças. As grandes cidades não constroem o desenvolvimento de etnicidade. Mas pelo, contrário constituem-se como espaço privilegiado de florescimento de alteridades.

Como, entretanto, essas fronteiras "fazem (criam) sentido"?

Refletindo sobre etnicidade e identidade Manuela Carneiro da Cunha talvez responda a essa questão:

"... a etnicidade é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir comunicação. Pois enquanto forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (...), e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e a categoria dessa linguagem". (Cunha, 1987: 99).

Ora, certamente podemos pensar a identidade como linguagem, sistemas significativos, discursos, narrativas, que se comunicam. A praxis dessas linguagens de identidade, não as fecha em monôdas culturais para sempre definidas, mas permite que estas se realizem apenas enquanto partes em um diálogo (nem, sempre igualitário). Constituem, ao mesmo tempo, discursos e narrativas que se objetificam para além dos sujeitos como narrativas diacríticas: sistemas vividos de interpretação do presente e do passado.

As identidades sociais não são, em si mesmas, substantivas, não estão "coladas" a grupos sociais, não são invariantes e não podem ser descritas com relação a um fundo cultural a priori, que as precedesse e de onde estas emergiriam. São simbolicamente condicionadas e refletem a experiência, política e histórica, de cada grupo. Este grupo, por sua vez, se reconhece e se constitui pela definição de fronteiras e as identidades são a linguagem social de organização dessa fronteiras. As

identidades se definem em um campo de relações de força que é sempre referido a um determinado presente. A tradição, fonte importante da identidade, não está lá, dada, mas pode ser pensada como uma narrativa que se torna objetiva, exterior aos sujeitos, como discurso de demarcação das diferenças, que são, em última instância a gramática da sociabilidade.

No caso das tradições de origem africana no Brasil parece claro o seu papel como discursos de afirmação da dignidade humana, de construção de diferenças legítimas e como depósito de valores simbólicos. Sempre reinventadas, as tradições de origem africana, possibilitaram em diversos momentos aos *negros* expressarem sua revolta e sua alegria de sobreviventes.

A relação entre tradição e identidade está associada ao jogo de negociação e reinvenção que os afro-brasileiros tiveram que aprender: Negociação e conflito: dois momentos distintos porém inseparáveis na definição de novos espaços de representação para os descendentes-africanos. Palavras-chave para se entender o jogo que permitiu a sobrevivência de nossa identidade. A África simbólica revivida de diferentes maneiras é uma peça desta luta contra a opressão branca no Brasil que, à medida que se transforma, exige um novo arranjo da cultura afro-brasileira para lhe fazer frente.

*

Presentemente, um amplo conjunto de fatores tem condicionado a produção e a percepção das identidades sociais no mundo. Podemos, um tanto esquematicamente, enumerá-los do seguinte modo: 1. Integração mundial em termos, tanto culturais quanto econômicos: uma conjuntura ampla e complexa que se desdobra em fatores como a "*comodification*" de traços culturais diacríticos de culturas marginais; disseminação de ideologias do consumo, fluxo ampliado de sujeitos e objetos, etc. (Lash&Urry, Canclini, 1995; Hall,1995;

etc.). 2. Ampliação do sentido paradigmático das imagens como organizadoras da experiência, e seus corolários de espetacularização do mundo e diluição do sentido de "realidade". 3. Crise dos modelos paradigmáticos explicativos, falência dos metadiscursos, o descentramento dos sujeitos, etc. (Hall, 1995; Lyotard, 1979; etc.).

Todos esses fatores concorrem para uma série de efeitos específicos sobre a interpretação e o sentido das identidades sociais no mundo contemporâneo. Esses efeitos são assumidos nesta dissertação como sendo da seguinte ordem: 1. As identidades são pensadas e vividas como alternativas de significação da experiência social e não como essencialmente acopladas aos sujeitos. 2. Elas se relacionam a correntes de subjetivação que transversalizam o mundo como um todo. 3. As identidades se exprimem como articulações de poder que agem e reagem segundo tradições socialmente construídas e segundo elementos simbólicos disponíveis na estrutura da sociedade envolvente.

Do que foi acima exposto consideramos que as declinações possíveis de identidade para os afro-baianos devem ser, em primeiro lugar, pensadas como formações possíveis que incorporam historicidade, relações de força, informações globalizadas e estrangimentos de classe. A idéia de identidade negra que perpassa este trabalho procura levar em consideração tanto o repertório acumulado da tradição africana no Brasil, quanto a série de discursos sobre *raça* produzidos durante toda esta longa fase de dominação branca. Assim também, reconheço o valor e a importância do papel dos meios de comunicação de massa como veículos de difusão de símbolos étnicos mundiais.

Identidades sociais são linguagem ou modos de organização da experiência que ganham alta complexidade em sociedade urbanas. Não refletem a existência "profunda" dos sujeitos e, apesar de

constituírem verdade sociológica, não são objetos culturais para sempre constituídos e alheios às modulações da experiência social.

A *cor/raça*, historicamente elaborada, é um eixo fundamental para organização das identidades sociais no Brasil. A diferença racial pode ser descrita como uma ferramenta de perpetuação de privilégios. Inventada, a *cor/raça* cristaliza-se como limite importante que distingue o "povo" da elite.

1.6. Territorialidades

As maneiras pelas quais interpretamos, constituímos ou fazemos uma experiência de espaço são construídas culturalmente e a percepção que se tem de sua importância para a regulação das atividades sociais possui caráter variado, mas necessariamente relevante. A idéia de lugar - espaço social e culturalmente apropriado - é fundamental para entender a organização das práticas sociais.

Em princípio, a noção de lugar é tão construída e arbitrária, como, por exemplo, o conceito de *cieng*¹⁴ Nuer. Ela é investida de "valor" simbolicamente e pode funcionar como metáfora para expressar pertencimento social. O lugar, por outro lado, é interpretado, ou lido, de maneira diferente por grupos sociais diferentes. Esta leitura acaba por constituí-lo, como acontece com os diversos territórios no Pelourinho.

O "lugar" pode ser o "pedaço", congruência de marcos espaciais físicos e da rede de relações de solidariedade e pertencimento

¹⁴ Os Nuer referem-se à casa ou lar utilizando a palavra *cieng*. Segundo Evans-Pritchard esta expressão representa a transformação de um sentimento de distância estrutural em uma idéia, socialmente construída, que aproxima determinado grupo de pessoas e afasta outro. O conceito de *cieng* dá visibilidade ao princípio da segmentariedade que estrutura aquela sociedade como um todo, ao mesmo tempo que organiza as relações de espacialidade em termos de pertencimento e exclusão. Um conceito de referência espacial como o *cieng* é, assim, analisado como manifestação e *locus* de princípios estruturais. O *cieng* é o lar, e se o Nuer se refere à aldeia como seu *cieng* o faz em contraposição a outra aldeia. Se refere-se à tribo, contrapõe a sua tribo a outra, e assim por diante (Evans-Pritchard, 1978)

(Magnani, 1984). Pode ser, ainda, ponto de saturação do fluxo desejante, como em Perlongher¹⁵ (1987).

O "lugar" é, acima de tudo, um ponto de referência e representa um núcleo espacial de saturação de sentido para um agente social qualquer considerado.

As relações que são expressas em termos espaciais ou em termos de metáforas espaciais são centrais para a compreensão da organização de uma sociedade. No mundo Nuer, mais uma vez, conjuntos de fatores conjugados que se articulam para produzir a percepção de espaço, são uma via central de interpretação da cultura (Evans-Pritchard, 1978).

O sentimento de proximidade e distância, entre os Nuer ou no mundo ocidental urbano, é relativo e função da estrutura social. Varia de contexto para contexto o que se considera perto ou longe; da mesma forma como a proximidade ou distância que une ou separa grupos sociais é condição e resultado de arranjos e contradições específicas a uma dada sociedade. Evans-Pritchard considera este tipo de ordem espacial regido pelo que ele chama de distância estrutural (Evans-Pritchard, 1978).

Por outro lado, a transformação de "sítios naturais" em "lugares" investidos de significação simbólica, obedece a princípios que não seriam completamente arbitrários em relação ao conjunto de disposições estruturais que regem a vida social como um todo¹⁶.

Considerando, dessa forma, a tradição antropológica em estudos do espaço, assumirei neste trabalho que: 1º existe uma relação necessária, ainda que não forçosamente de homologia, entre

¹⁵ Que nesta excelente etnografia, justapõe, à idéia de identidade a idéia de territorialidade, local de cruzamento de fluxos: molares (econômicos, sociais) e moleculares (o desejo). Sua opção teórica pela noção de territorialidade coloca em cena a fragmentação e a segmentariedade do homem urbano.

¹⁶ Lévi-Strauss, demonstra como a desorganização espacial provocado pelos salesianos entre os bororo, resultou em desorganização social. É um exemplo etnográfico que ajuda a entender o que quero dizer aqui (Lévi-Strauss, n.d). Ver também as análises brilhantes de Pierre Bourdieu sobre a casa *Kabile* (Bourdieu, 1973) e de Clifford Geertz sobre o Bazar de Sefrou (Geertz, 1978).

organização espacial e estrutura social; 2ª que as representações de lugar e distância são socialmente construídas que revelam concepções gerais sobre a auto-representação social.

A disposição em tratar um arranjo espacial específico, presente em uma sociedade complexa e urbana, como algo de tão significativo quanto o padrão de construção de casas em uma aldeia, assim como a convicção de que noções de espaço são tão construídas em nossa sociedade quanto em longínquas terras africanas, é uma base fundamental desse trabalho. Acredito que processos sociais importantes são disputados no campo da organização espacial. Como veremos adiante a espacialidade não é o território da a-historicidade. Inversamente, representa um campo produzido de relações de força.

É ainda necessário que se diga que não somente o lugar e a distância são relevantes para a compreensão da "cultura espacial". Também os fluxos e as vias de fluxo são culturalmente estruturados. O bazar em Sefrou descrito por Geertz (1978) é um entroncamento, as aldeias Nuer são interligadas por trilhas constituídas pelo costume. No Pelourinho, espaço focalizado neste trabalho, as trilhas e itinerários são elemento fundamental da sintaxe espacial.

O espaço e o lugar também são pontos de inflexão política. Polemizando com aqueles que deslegitimam o espaço como arena da história e da transformação Doreen Massey argumenta que ao paradigma da década de 70 "o espaço é construído socialmente", acrescenta-se "a sociedade é construída espacialmente". O que implica considerar a espacialidade como dinamicamente envolvida em processos de transformação social. Massey propõe que o espaço não somente representa determinada configuração social mas também a constitui e a altera. Como uma dimensão propriamente política:

"...space is by its very nature full of power and symbolism, a complex web of relations of domination and subordination, of solidarity and cooperation. This aspect of space has been

referred elsewhere as a kind of 'power-geometry' " (Massey, 1992:81).

A sociedade não é o reino da história que produz derivativamente arranjos espaciais, mas o espaço ele mesmo encontra-se envolvido em reorganizações sociais. Uma série histórica de outros estudos, aqui apenas exemplificados, tem demonstrado esta intercessão entre espaço, poder e cultura ¹⁷.

No clássico de Donald Pierson: *"Branços e Pretos na Bahia"* (1971), por exemplo, encontramos uma Salvador antiga, instalada sobre um relevo tropical e romântico de morros e vales. Na década de 30, quando o livro foi escrito, como hoje, os membros das classes "superiores" habitavam os morros debruçados sobre o mar e beneficiados pela "brisa marítima" enquanto que os das "inferiores" amontoavam-se nos vales insalubres, em pathoças de barro, sem esgotamento sanitário ou nenhum acesso aos benefícios da modernidade, recém chegada a Salvador. Como havia, segundo Pierson, uma "coincidência" entre classe social e *raça*, a esta distinção espacial correspondia uma distinção racial. (Pierson, 1971).

Descrevendo a apropriação da praia por galeras de funk que ocupam a praia de Ipanema na cidade do Rio de Janeiro, Olivia Gomes apresenta um lógica territorial particular, que é "transportada" pelas galeras da periferia à zona sul. Esta lógica é ininteligível para os moradores da classe média branca da zona sul, que operam outra lógica e em uma outra lógica de tempo-espço (Gomes, n.d.). (A perplexidade e a incompreensão são alguns dos efeitos mais suaves dessa guerra de territorialidades, que se repete, em outros termos, no Pelourinho em Salvador).

¹⁷ Temos até a celebre formulação de Roberto da Matta que pretende explicar o caráter nacional através de metáforas espaciais (DaMatta, 1991).

Uma dissertação de mestrado, recentemente defendida na Escola de Comunicação da UFRJ, apresenta-nos uma narrativa de lugar baseada na tradição oral de uma comunidade de *negros* pobres, que viveram em Salvador relativamente isolados até recentemente, habitando em um vale que, apesar de interno aos limites da cidade, apresentava características peculiares (Lima, 1995). Este lugar é o Candial de Brotas, favela de onde vieram Carlinhos Brown e a Timbalada, objeto da referida dissertação. Este trabalho demonstra como narrativas de lugar diferentes e mesmo exclusivas podem conviver paralelamente. E, como a narrativa de lugar que se consagrou em Salvador como a oficial é uma versão de poder (um "constructo simbólico") da história da cidade ¹⁸.

A.A. Arantes em um texto sobre a *Praça da Sé* em São Paulo (Arantes, 1994) coloca-nos defronte de uma discussão sobre o caráter transitório e liminar das territorialidades em um contexto urbano contemporâneo como é o caso de São Paulo. Para este autor a cidade de São Paulo pode ser tomada como:

"...um agregado de tensões e conflitos que se espacializam num múltiplo amálgama, de territórios (ou lugares) e não lugares" (Arantes, 1994: 200).

Entendo que no Pelourinho, do mesmo modo, os diversos discursos, as diversas territorialidades e as diversas cristalizações de identidade, estão em diálogo constante e referem-se umas as outras em um jogo que pode ser descrito exatamente como "um agregado de tensões".

Todos estes estudos demonstram e confirmam a intercessão entre práticas espaciais e práticas de poder, com destaque para práticas

¹⁸ A dissertação demonstra como a comunidade negra do Candial partilha uma versão sobre o seu "pedaço" não exatamente contemplada pela versão hegemônica sobre a história de Salvador.

racializadas de poder¹⁹. Quer seja na zona sul carioca de hoje em dia ou na Salvador tradicional de sessenta anos atrás, espaço, *raça* e poder se encontram imbricadas em complexas e concretas estruturas micro-localizadas que reproduzem os paradigmas gerais dominantes na sociedade envolvente de maneira sempre localizada e particular. Daqui de onde vejo as coisas, as pessoas no Pelourinho também sabem exatamente qual é o seu lugar. O que significa dizer que lugar social e lugar territorial estão em estado de quase identidade nesse caso.

As territorializações em curso no Pelourinho devem, por outro lado, dialogar com a série de materiais discursivos, de ordens diversas, que constituem simbolicamente tanto aquele lugar como a "Idéia de Bahia". Assim, é virtualmente impossível para um baiano ser indiferente ao Pelourinho ou ao que se pede que ele represente. O conteúdo dessa representação, naturalmente, varia de acordo com os interesses dos grupos que agenciam essa representação. Para o discurso do Grupo Cultural Olodum, por exemplo, o Pelourinho é o Pelô "retrato da negra raiz", para a Bahiatursa (Empresa Estadual de Turismo na Bahia) é o "point" do turismo de Salvador", e para um de meus informantes um local de paquera.

Daí, é óbvio que existam tantos Pelourinhos quanto existam cristalizações de identidade dispostas a utilizar-se de algum de seus nichos espaciais para manifestar-se. De modo que, ordens diferentes de narrativas sobrepõem-se, ensejando a oportunidade para que se desenhe uma cartografia de identidade sociais no Pelourinho²⁰.

¹⁹ Mike Davis, em um belo livro, descreve como o espaço urbano pode ser a expressão da exclusão e de estruturas de poder. Falando sobre a mania urbana de segurança ele escreve: "... a sintaxe neo-militar da arquitetura contemporânea insinua violência e conjura perigos imaginários. A semiótica do assim chamado 'espaço defensável' e, em muitas instâncias, quase tão sutil quanto um arrogante meganho branco" (Davis, 1993:207)

²⁰ Essa relação entre território e identidade já foi apontada também por Raquel Rolnik (1989).

1.7. O Evento-teritório

Acredito que os lugares descritos nesta dissertação são materialização de um tipo fluido, transitório e circunstancial, de identidade que se cristaliza na prática mesma de sua territorialização. A lógica desta objetificação é a de montagem e desmontagem, ou seja, os territórios não são fixos e estão lá encravados no espaço físico, mas são produzidos e des-produzidos regularmente. Esta territorialização observa a desigual distribuição de riqueza e poder em Salvador entre grupos sociais considerados segundo a origem racial. De modo que são produzidas territorialidades racialmente determinadas e portadoras de valores e signos originários de estoques culturais diferentes, ainda que submetidos a processos semelhantes. Sendo estes últimos definidos como formadores da experiência social contemporânea: efeitos da globalização, espetacularização do sentido, diluição das identidades, etc.

Pretendo sustentar que identidades se territorializam no Pelourinho. Com isso não quero dizer que existam identidades, como objetos, em alguma outra dimensão e que estas se materializam como territorialidades. Acredito que estas Identidades só existam em suas objetivações. Sendo assim, quando digo territorializações de identidade, quero dizer lugares ou territórios de sentido, ou tipo, Identitário. Espaços que são socialmente produzidos como lugares de identidade.

Identidades sociais não são elementos "interiores" nem anteriores aos sujeitos, mas formas socialmente elaboradas de linguagem, que só existem em sua materialidade como estruturas simbólicas de organização da experiência. O sentido de lugar funciona, deste modo, como um mapa para a experiência das identidades no Pelourinho.

Esta experiência é, no Pelourinho, mediada ou informada por fatores territoriais de ordem diversa. Configurando territorializações que estão em relação não somente com tendências estruturantes globais,

mas também umas em relação as outras. Estas relações, por sua vez, não conferem necessariamente uma coesão ou coerência simbólica ao Pelourinho como um todo, mas, o conjunto se apresenta como um campo de intercessão, disputa e dispersão²¹.

Territorializações de identidade não se ossificam, como realidades impermeáveis, mas estão sujeitas a todas as variáveis expostas acima.

De tal forma que utilizo a expressão evento-território para descrever territorializações deste tipo, esperando poder, com isto, ressaltar seu aspecto não-substancialista, transitório e situacional.

²¹ Estas hipóteses serão qualificadas a medida em que forem sendo apresentando os dados etnográficos.

CAP. 2. A INVENÇÃO DO PELOURINHO E A "IDÉIA DE BAHIA": EXPLORAÇÕES

"The Black man continues to be the very opposite of an interlocutor: he remains a topic, a voiceless face under private investigation, an object to be defined and not the subject of a possible discourse"

Paulin Hountondji *

2.1. Introdução: A Cidade do Salvador e o seu Centro Histórico

A Cidade do Salvador foi fundada em 1549 pelo Governador Geral Tomé de Souza como um posto avançado do Império Português no Atlântico Sul, ponto de conexão entre Europa, América e África, materialização do primeiro grande impulso de expansão colonial ocidental sobre o mundo. Como argumenta Angel Rama, a cidade barroca colonial era, também, a expressão ideológica de uma época em que a coroa e a tiara estavam ainda muito próximas e onde se colocava o grande desafio de ideologização de grandes massas. A cidade como fortaleza e como teatro das instituições de poder (Rama, 1985).

Atribui-se à região de Salvador atualmente conhecida como Centro Histórico a qualidade de testemunhar estes primeiros tempos, quando ela era uma máquina de guerra contra os indígenas e europeus invasores e um entreposto colonial importante, primeira capital do Brasil. A cidade, que no século XVI era murada como qualquer agrupamento urbano medieval e encastelada no topo de uma encosta de mais de sessenta metros de altura, logo extrapolou de

*Apud Andrew Apter (1992) "*Que Faire? Reconsidering Inventions of África*", p. 95.

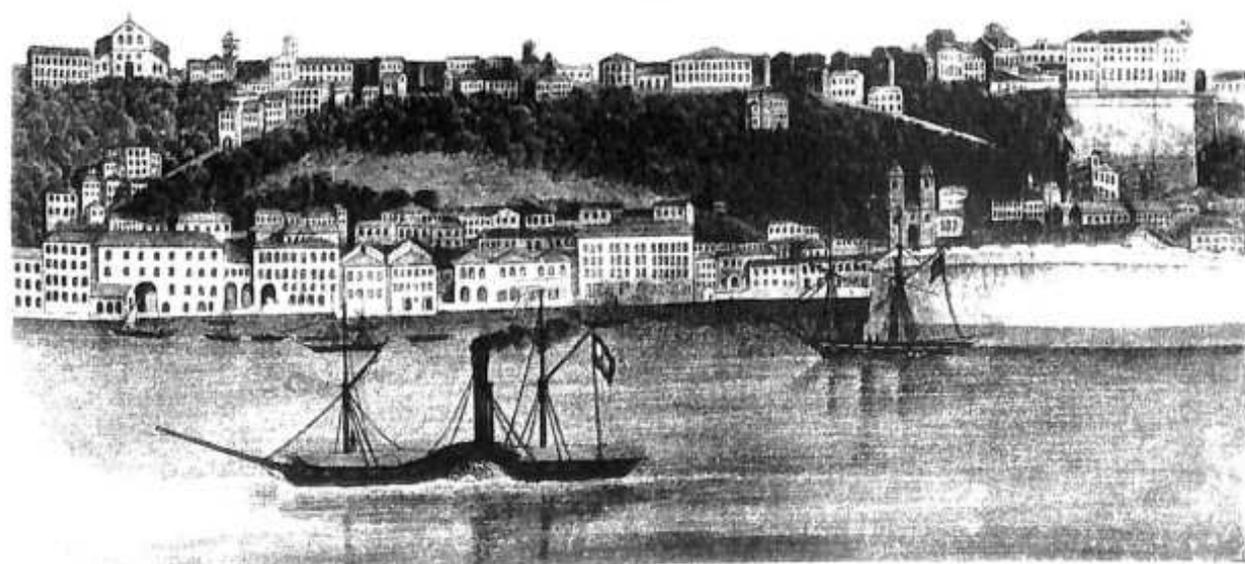
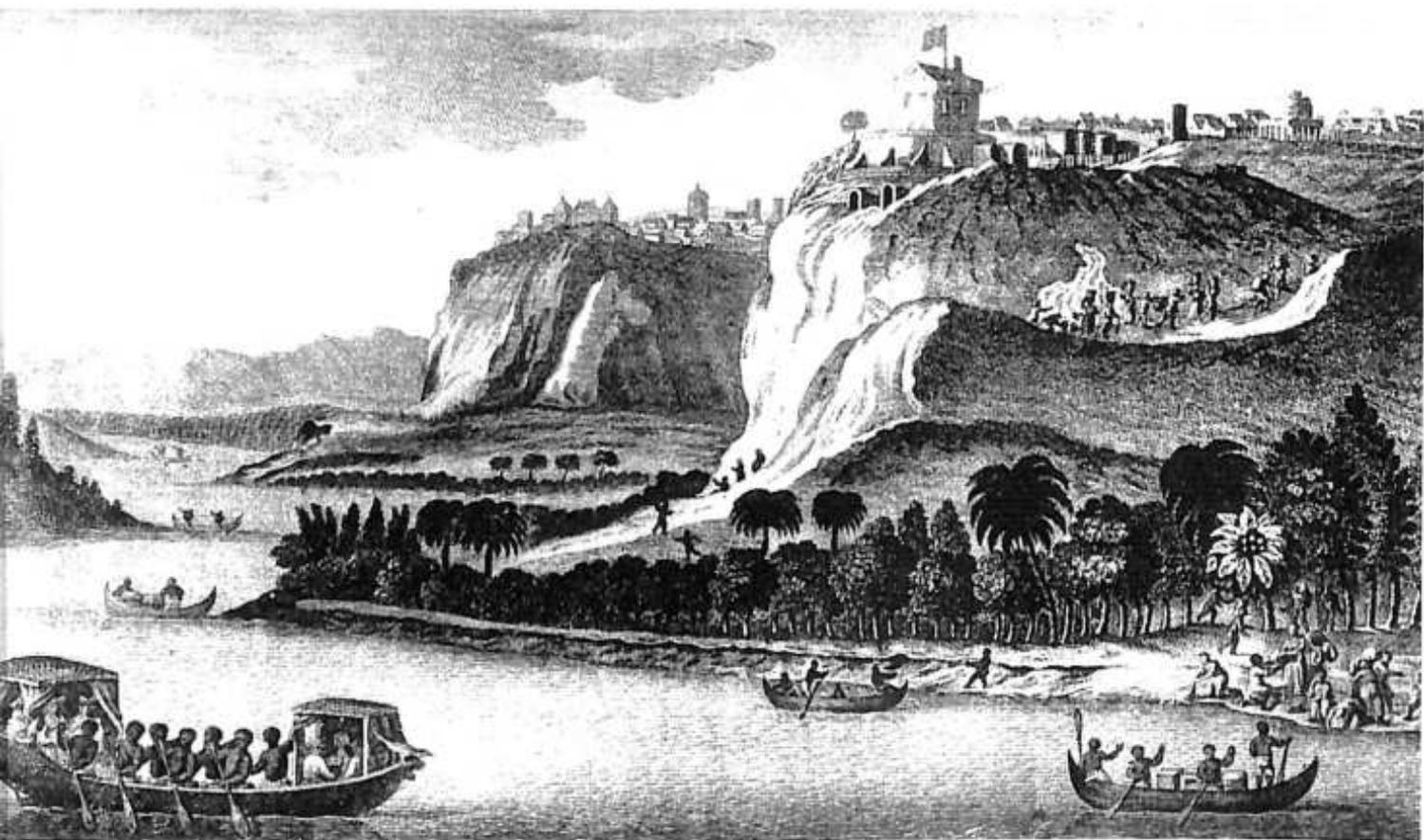
seus limites construídos e estendeu-se, primeiro ao norte, em direção ao atual Pelourinho, em seguida para o sul rumo ao atual Campo Grande.

O interesse em constituir o Pelourinho como patrimônio mundial repousa, pelo menos em parte, na convicção de estarmos salvaguardando a memória de um momento crucial na história do mundo e do Brasil. A ocidentalização desta porção selvagem do globo, a "reunião" em aventura colonial de povos separados por milhares de quilômetros e o triunfo da fé católica, magnificamente representados pelos documentos/monumentos religiosos ali presentes hoje.

A maior parte dos casarões que resistem, transfigurados em cenário, no Largo do Pelourinho são dos séculos XVIII e XIX, época de apogeu do bairro como local de residência da elite agro-exportadora da Bahia. A elite dominante da Bahia o habitou até o último quartel do século passado, quando, motivada por novos padrões sócio-culturais e a reboque de reestruturações econômicas, fruto da decadência econômica da região, deslocaram-se progressivamente para a Vitória, Graça e Canela, bairros mais distantes do burburinho do centro e onde o modelo inglês de casas adornou a cidade com mansonetas e jardins. A expansão para a orla continuou neste século e a descentralização da cidade atingiu a partir da década de setenta, ritmo frenético (Azevedo, 1984). Novos cenários urbanos foram projetados como resultado de desdobramentos sócio-econômicos que efetivamente alteraram a paisagem da cidade ²².

O nome do bairro deve-se, naturalmente, à presença naquele largo do instrumento de suplício de nossos antepassados. Este pelourinho de 1807 surgiu quando o Pelourinho Municipal foi transferido da Praça Castro Alves, antigo Largo de São Bento, para o largo surgido após a demolição das Portas do Carmo. O pelourinho, nesta localização, foi demolido apenas em 1876 (Oliveira, 1994).

²² Estes desdobramentos referem-se, mais explicitamente, ao impacto econômico do Pólo Petroquímico de Camaçari.



Acima, na Fig. 1, Salvador no século XVI. Fonte: "Breviário da Bahia", 1945, de Afrânio Peixoto.
Abaixo, na Fig. 2, visão de Salvador no século XIX. Fonte: *Idem*.

O bairro foi sendo, a partir do começo deste século, ocupado paulatinamente por segmentos marginalizados da sociedade. Imigrantes em primeiro lugar, depois sertanejos expulsos pela miséria irrestrita do interior, até o lúmpem e a galeria de pequenos marginais. Assim, na década de trinta este já era um "local de má fama", reduto de prostitutas e ladrões, tal como o representava para si o pensamento burguês da cidade. Os antigos casarões, abandonados pelas famílias tradicionais, foram sendo ocupados pelos deserdados da "Terra da Felicidade". Criou-se um regime de ocupação caracterizado por diversas sublocações e pelo uso exaustivo dos espaços internos dos casarões, transformados em cortiços, depois "dramatizados" pela literatura que fixou o imaginário baiano.

O Pelourinho, como *locus* privilegiado onde se elabora a "Idéia de Bahia" - o que se manifesta inclusive pelas leituras "históricas" que dele se fazem é o tema principal deste capítulo. Não pretendo apresentar nenhuma análise definitiva, nem dar conta de toda a bibliografia disponível sobre o tema, mas gostaria de apontar alternativas de interpretação de situações históricas, políticas e culturais que ao meu ver não são contempladas pela maioria das reflexões hegemônicas sobre a "cultura baiana" e sobre o Pelourinho que tem sido produzidas por agentes culturais e por intelectuais, na maioria das vezes comprometidos com a pesada massa ideológica que eficazmente dissimula a experiência concreta e quotidiana da dominação na Bahia.

2.2. O Narrado e o Imaginado

Em entrevista ao programa "A Bahia que eu Gosto" da repetidora local do SBT (TV Itapoan), o artista plástico Carlos Bastos declarou ao entrevistador Sérgio Groissman: "não sou preto nem *branco*: sou baiano". O *corpus* multi-textual de representações, imagens e discursos

que dá legitimidade a uma afirmação como essa é o que eu chamo aqui de "Idéia de Bahia": uma concepção disseminada por diversos agentes sociais e onipresente nas afirmações do senso comum em Salvador, que se apresenta como uma rede de sentido indefinida e abrangente, que é capaz de interpretar e constituir de determinada forma a auto-representação dos baianos. Argumento nesta seção que este *corpus* não emergiu "organicamente" do povo mas foi construído e fixado também pela ação de artistas, intelectuais, assim como pela ação do Estado, em processo análogo ao descrito por alguns autores como o de formação de nacionalidades. O entrecruzamento de materiais textuais diversos - historiográficos, literários, para-científicos, etc. - acabou por definir um repertório de traços, potencializados hoje em dia pelos meios de comunicação de massa e transformados em mercadoria simbólica: valor-signo²³ (Featherstone, 1991). Estes traços são atualmente tomados como naturais e evidentes, como se emanassem da vida popular autêntica. A adesão de determinados intelectuais a este tipo de formulação ideológica é surpreendente, na medida em que se reconhece consensualmente, desde já há muito tempo no campo das ciências sociais, o caráter "inventado" das nações como "comunidades imaginadas" e do "popular" como artefacto ideológico (Anderson, 1983; Chauí, 1984; Hobsbawn, 1984, etc.).

Acredito ser possível utilizar instrumentos conceituais, desenvolvidos para dar conta das nações como comunidades imaginadas, para refletir criticamente sobre a Bahia como comunidade imaginada. Naturalmente, reconheço as diferenças entre uma nação constituída como um estado político administrativo independente e a Bahia como unidade da federação do Estado Brasileiro. Acredito,

²³ Featherstone, na verdade, emprega o conceito de Baudrillard para se referir à estetização e des-realização da realidade, operada por meio da manipulação comercial de imagens que são o veículo do desejo, em nossa cultura. Este autor explica: "...the commodity has become a sign in the Saussurean sense with its meaning arbitrarily determined by its position in a self-referential set of signifiers" (Featherstone, 1991: 68).

porém, que mecanismos semelhantes operam na definição da identidade nacional e na identidade regional baiana, com diferenças talvez de escala, mais do que de procedimentos.

A comunidade nacional imaginada baseia-se em pressupostos históricos precisos, identificados como correspondentes a determinadas circunstâncias presentes na Europa medieval. Uma vez, entretanto, definida a fórmula do nacionalismo na Europa, esta é aplicável a outros contextos. Como por exemplo nas colônias europeias da África, Ásia e América²⁴. Nações definidas como comunidades políticas imaginadas o são, segundo Benedict Anderson, no sentido de que mesmo "in the smallest nation" os membros nunca conhecem ou encontram a totalidade de seus concidadãos, e ainda assim persiste em suas mentes a imagem de uma comunidade de destino e de tradição ²⁵(Anderson, 1983).

Segundo Homi Bhabha (Bhabha, n.d.), a idéia de nação emerge através de narrativas e de discursos, como uma entidade ambivalente, entre os princípios da universalidade de propósitos: *universitas* e do reconhecimento de regras morais particulares: *societas*. Para este autor, o nacionalismo é, por natureza ambivalente, um domínio onde interesses privados assumem sentidos públicos, o campo de contradição entre o *universitas* e o *societas*. O discurso da identidade nacional é forçosamente constituído tanto por essa ambigüidade entre interesses privados e cenas públicas, quanto pela produção do outro significativo, condição essencial para produção de sentido dos discursos.

²⁴ O primeiro dos pressupostos para a eclosão da idéia de nação é a pressuposição - de origem religiosa-eclésiástica - de que determinadas linguagens dão acesso a verdades profundas e ontológicas. Segundo, a noção de que a humanidade está organizada hierarquicamente em torno de centros sagrados de poder, capazes de unificar solidariedades. E terceiro, uma certa concepção do tempo como homogêneo e vazio, que pode ser "atravessado" por entidades sociológicas.

²⁵ Anderson chama ainda a atenção para o papel da língua impressa como unificador das linguagens, proporcionando a comunidades linguisticamente heterogêneas um veículo comum de comunicação.

O papel do "povo" nos discursos de nacionalidade é também ambivalente, no sentido de que essa categoria é, ao mesmo tempo, pensada como sujeito de processos de significação (performance) e como objeto de uma pedagogia nacionalista. Esta ambigüidade está na base da constituição da autoridade política moderna. Do mesmo modo, o processo de identificação simbólica do "povo" é uma trajetória de sedimentação de significados e de operação de sentidos, no interior da linguagem ²⁶.

O caráter sempre disjuntivo desta ambivalência é sustado pelo que Bhabha chama de *supplementary*. Uma estratégia discursiva que, exercida pelas artes e pela tecnologia, interrompe a pluralização dos discurso interiores à nação constituindo o povo como "Um", através de uma substituição que antepõe-se à contraditória junção do performativo e do pedagógico nos discursos nacionais. A suplementariedade cria uma "presença" narrativa que unifica a proliferação das diferenças culturais, que são sempre o resultado de processos de transferência e deslocamento que produzem um *outro*, *locus* de articulação dos discursos de identidade (Bhabha, n.d.).

O mecanismo efetivo de narração de uma nação como comunidade imaginada é sumarizado por Stuart Hall por meio de cinco respostas principais à pergunta: como uma narrativa nacional é contada?

1º) Existe a narrativa da nação contada em diferentes versões, como os mitos, a literatura nacional, a mídia, etc. Esta narrativa, materializa em *tropos* literários as representações que permitem nossa identificação com a história nacional, partilhando, enquanto comunidade, suas vitórias e derrotas. 2º) As narrativas enfatizam fortemente a continuidade e atemporalidade da identidade nacional, vista como única em sua trajetória desde as origens mais distantes. 3º)

²⁶ Bhabha apoia-se bastante, para estas formulações, em Claude Lefort e Julia Kristeva.

Através da invenção de tradições, materializadas em rituais aparatosos e formalistas, como paradas e desfiles militares, que evocam uma pretensa vinculação a valores nacionais, profundos e imemoriais, a nação também se narra. Estas tradições inventadas são compreendidas por Hobsbawn como práticas destinadas a "inculcar" normas e valores através da reiteração (um mecanismo discursivo recorrentemente utilizado em estruturas ideológicas) (Hobsbawn, 1984). 4º) A invocação de mitos fundantes é outra das estratégias discursivas de construção da legitimidade-verossimilhança da idéia de nação. 5º) Por fim, a montagem da nacionalidade por sobre a idealização de um "povo", que se constitui, pela supressão da pluralidade por meio da suplementariedade do nacionalismo cultural, entendido como estrutura discursivo-ideológica, portanto, como aparato de poder (Hall, s.d.).

A idéia de nação, estrutura cultural e aparato de poder que forma sensibilidades e conquista adesão e consenso para um projeto que se proclama como nacional, é na verdade, função de interesses contraditórios e privados. São estruturas que se reproduzem quotidianamente em práticas sociais corriqueiras. A produção do povo e a formação de sua subjetivação atende a esta necessidade de reprodução. O círculo se fecha, assim, na medida em que a nação, enquanto construção, demanda um povo, sujeito e objeto, e um povo "vive" a nação quotidianamente como instrumento de significação da existência prosaica do dia-a-dia. Quando pretendemos esquecer que somos um povo e temos uma história comum, rituais e propaganda lembram-nos disso prestimosamente.

Povo e passado são elementos fundamentais para constituição de uma nacionalidade imaginada. Assim como são organismos conceituais que garantem a integração ideológica de grandes massas humanas à economia-mundo capitalista. Diferentes combinações destes dois elementos (povo e passado tradicional) contribuem

decisivamente para o desenvolvimento da noção de *raça*, de grupo étnico e de nação, cada uma destas articulando diferentes grupos à máquina da produção econômica transnacional (Wallerstein, 1988). Esta é uma observação muito importante na medida em que historiciza o surgimento de entidades nacionais tidas como naturais e demonstra sua vinculação a desenvolvimentos mais globais. Do mesmo modo, povo e nacionalidade, são a base ideológica dos regimes modernos de dominação política, como Ballibar coloca com brilhantismo:

“ Le problème fondamental est donc de produire le peuple. Mieux: c’est que le peuple se produise lui-même en permanence comme communauté nationale. Ou encore: c’est de produire l’effet d’unité grâce auquel le peuple apparaît, aux yeux de tout, ‘comme un peuple’, c’est dire comme la base et l’origine du pouvoir politique”. (Ballibar, 1988: 127)

A construção de comunidades nacionais de base racial é produzida por processos deste tipo e serve a fins políticos. Ballibar chama de “etnicidade fictícia” a comunidade instituída pelo estado nacional (que, diga-se de passagem, sempre tem um papel chave na construção destas mitologias). Os elementos principais desta construção são a *raça* e a língua. A *raça*, como sabemos, é um artefacto ideológico de integração e dominação, carente de qualquer base biológica ou científica. A língua é sedimentada como língua nacional através de operações complexas e nada naturais de imposição e de seqüestro de singularidades.

Objetos de discurso, os nacionalismos necessitam, como quaisquer outros atos discursivos, de um “taken-for-granted shared background of practices” (Dreyfus & Rabinow, 1993,) para instalarem-se legitimamente. Um campo específico de inteligibilidade e legitimidade construído e reinstalado por práticas discursivas como as que enumerei acima. Tal

contexto é marcado pelo sistema de relações diretas entre grupos discursivos coexistentes.

Na medida em que consideramos a ação humana como significativa e objetiva, encontramos em sua materialização como discursos exteriores aos sujeitos o campo (compartilhado pelos agentes sociais) que sustenta a inteligibilidade e a eficácia dos discursos de identidade nacional (Dreyfus & Rabinow, 1993; Ricoeur, n.d.). Por outro lado, sistemas discursivos unificam conjuntos díspares de práticas²⁷ e lhes conferem sentido e direção homogêneos. Em função deste mecanismo, o caos e a contradição da vida comum parecem organizados e significativos. A idéia de nação e de povo unificam e organizam as práticas em torno de estratégias discursivas específicas e descritíveis, como vimos acima. Estas, porém, não são, por assim dizer, inócuas. No sentido de que não distribuem seus efeitos igualmente entre os participantes da comunidade nacional. O discurso nacional pode ser, desta forma, descrito também como ideologia, entendida aqui como *"mapa de uma realidade social problemática e matriz para criação da consciência coletiva"* (Geertz, 1978: 192), sistemas simbólicos que se organizam como discursos e que dão conta de situações onde estruturas sociais tradicionais são postas em cheque por transformações sociais.

Ao mesmo tempo, programas de ação política e metáforas explicativas da sociedade, as ideologias nesta acepção são modelos interpretativos que dão sentido político às contradições sócio-culturais. O discurso sobre a identidade nacional é percebido como ideológico, na medida em que é entendido como organizador da experiência contraditória e ambígua dos diversos agentes sociais, colhidos na consolidação da idéia de nacionalidade como modelo de organização política na modernidade. De forma análoga aos mitos, tal

²⁷ Não somente os discursos de nacionalidade, é óbvio, mas também de gênero, raça, religião, etc.

como interpretados por Lévi-Strauss, as ideologias nacionalistas elaboram discursivamente contradições que não podem ser resolvidas de outra forma ²⁸ (Lévi-Strauss, 1975).

2.3. O mestiço e o nacional-popular

No Brasil dois grandes núcleos condensam conteúdos particulares da nacionalidade: a mestiçagem e o nacional-popular.

O Brasil se pensa, desde a extinção formal de nossa sujeição escravista, como um país de mestiços. Angústia suprema para os intelectuais do começo século, a mestiçagem soava como uma condenação perpétua ao atraso. A obra de Gilberto Freyre, opera uma espantosa inversão de valor que transformaria a mestiçagem de chaga em benção. Seríamos beneficiários do conagraçamento de três troncos civilizatórios que afortunadamente desaguaram em nosso tropical país-continente (Freyre, 1992; Vianna, 1995). A chave explicativa de Gilberto Freyre marcou persistentemente a auto-imagem dos brasileiros e foi abraçada como ideologia pelo regime autoritário de então. Signo maior da nacionalidade, a mestiçagem alterou a orientação geral da representação simbólica da nacionalidade. Getúlio Vargas, por essa época, voltou-se para manifestações afro-brasileiras com simpatia e promoveu verdadeira redenção da capoeira, por exemplo.

*diagnóstico
do tempo
do Brasil e
pela obra
Freyre.*

O autoritarismo pós-trinta forjou a brasilidade como uma narrativa heteróclita, composta de elementos selecionados do repertório cultural popular. É desta época a "invenção" da baiana como símbolo do nacional projetado no exterior por Carmem Miranda ²⁹. Hermano Vianna aponta para que o poder centralizado do Estado Novo,

²⁸ Fredric Jameson faz uma associação semelhante entre a estrutura dos mitos e a estrutura das obras literárias (Jameson, 1992).

²⁹ Em Salvador, até a década de 30, segundo depoimento público do historiador e testemunha ocular Cid Teixeira, as mulheres vendedoras de acarajé eram chamadas simplesmente de "pretas do acarajé". Após a invenção da baiana, como personagem para Carmem Miranda, popularizou-se esse termo para designar essas descendentes das pretas de ganho do tempo do cativo.

dispunha de amplos mecanismos (meios técnicos como o rádio e meios políticos, advindos da centralização autoritária e da política de desmantelamento do poder regional) para fazer valer a idéia de nacionalidade definida como "real".

Renato Ortiz sugere que através de rituais específicos o mito da mestiçagem das três *raças* originárias pôde ser atualizado e inserido na trama quotidiana das relações sociais:

" A ideologia da mestiçagem que estava aprisionada nas ambigüidades das teorias racistas, ao ser elaborada pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol." (Ortiz, 1994: 40).

O samba pode ser lembrado como a trilha sonora desta epopéia totalitária de instrução da nacionalidade. Como aponta H. Vianna; *" A vitória do samba era também a vitória de um projeto de nacionalização e modernização da sociedade brasileira"* ³⁰ (Vianna, 1995: 127).

Antonio Risério lembra uma série de momentos decisivos para consolidação do padrão atual de compreensão das relações raciais sob o signo da nacionalidade, realizados no período estadonovista. Na Bahia, esta época assiste ao ressurgimento dos estudos africanistas inspirados por Nina Rodrigues, reinterpretados por Édison Carneiro e Artur Ramos, assim como é dessa época o surgimento da literatura de Jorge Amado e do que chamo aqui de "Guias de Baianidade" ³¹. É um momento de expansão e consolidação do candomblé de modelo nagô em Salvador, em uma sociedade ainda distante das

³⁰ É lamentável, apenas, que este autor não consiga disfarçar certa satisfação por esta vitória nacionalizante, operada por um regime violento e discricionário, e que, neste seu livro, de resto tão consistente, encontremos uma afirmação espantosa como esta: *"o fato de alguns grupos terem mais poder que outros não é relevante em qualquer situação"* (Vianna, 1995: 151). Não é relevante para os grupos ou para a análise? Certamente a posição de poder ocupada por este autor é relevante para a direção que tem tomado seu trabalho. Assim como é relevante para direção para a qual pretendo orientar o meu.

³¹ Um certo tipo de literatura de exaltação da "cultura baiana" que será, mais adiante, melhor definido.

transformações industrializantes provocadas pela expansão da modernidade econômica-social no Brasil. Em 1937, por exemplo, Salvador assiste à realização do II Congresso Afro-Brasileiro ³² onde intelectuais e líderes religiosos afro-brasileiros reúnem-se para discutir aspectos da cultura negra no Brasil (Risério, s.d.).

Ao tempo em que se adensava no Brasil como um todo o paradigma da nacionalidade que vigora até hoje, na Bahia se reinterpretavam tradições e rearticulavam-se campos distintos de experiência social (religião, literatura, ciências sociais) para firmar um consenso plausível, que se realiza sob a forma de discurso da identidade local.

O formato específico do padrão de relações raciais brasileiro se constitui *pari passu* com a idéia de nacionalidade. Como demonstra Anthony Marx (Marx, 1996) a construção do Estado-Nação em países com grande contingente de *negros* e com populações brancas importantes e dominantes, como o Brasil, os EE.UU e a África do Sul, passam necessariamente por uma acomodação ideológica e política das desigualdades de base racial; o argumento básico desse autor é de que as diferenças de padrão racial entre os três países podem ser explicadas historicamente pela capacidade que as elites brancas tiveram de realizar pactos políticos de dominação, assim como, naturalmente, pela relação numérica entre as populações de origens raciais diferentes. Na África do Sul e nos EE.UU. segmentos conflitantes da elite branca precisaram entrar em guerra e logo após definiram um pacto de consolidação dos estados nacionais contra os *negros*. No Brasil, porém, nunca houve uma ruptura profunda, nem dissenso violento entre os dominantes. O país se constituiu sob o mito da

³² O primeiro realizou-se em Recife e foi organizado por ninguém menos que Gilberto Freyre. Sua versão baiana foi organizada por Edson Carneiro. Ambos pretendiam diminuir o preconceito e discutir a questão racial. Tanto Freyre quanto Carneiro foram muito ativos na luta pela valorização da cultura negra. Sobre a relação entre estes intelectuais, a religião afro-brasileira e a construção da "pureza nagô" ver p. ex. Dantas, 1988.

integração via miscigenação e a "saída de emergência do mulato" tornou-se ideologia oficial (Degler, 1976). Marx coloca ainda que o conflito *negro-branco*, resultante da política formal de segregação praticada nos EE.UU e na África do Sul motivou tal nível de beligerância que teve que ser aplacado de maneira positiva. No Brasil, como oficialmente não há discriminação nem uma rígida linha de cor, não existe um conflito aberto a ser sanado, nenhum risco efetivo para a paz que motive uma ação concreta. O Estado tem, neste processo de construção da nacionalidade, um papel fundamental nos três países (o *Jim Crow* e o *Apartheid*, eram políticas de Estado):

" Ao longo de todo o processo, esses Estados agiram com relativa autonomia, reagindo a afirmações de interesses por meio do apaziguamento, soluções de compromisso ou cooptação " (Marx, 1996: 29).

A formação de um modelo qualquer de relações raciais é, assim, fruto de disputas históricas de poder, que muitas vezes se realizam no interior do aparelho do Estado, como este texto de Marx demonstra e como a história da política oficial do "Brasil miscigenado" comprova. Na Bahia recente, o papel do Estado na definição dos conteúdos "reais" da cultura baiana é determinante.

O outro eixo de discussão sobre o caráter nacional no Brasil na Bahia gira em torno da idéia de nacional-popular. Enquanto que o núcleo "miscigenação" possui uma certa feição elitista, o núcleo "nacional-popular" tem exercido atração para o pensamento de esquerda por inspiração da obra do pensador marxista Antonio Gramsci (Gramsci, 1978; Chauí, 1984). O nacional-popular definiu-se, em termos gramscianos, como o resgate do passado histórico cultural das classes populares (excluídas do poder dominante) como patrimônio e base para construção da nacionalidade. Valores e sensibilidades enraizadas nas práticas da gente comum são o manancial da nação, alçados a

nova dignidade pela militância cultural e intelectual de agentes, saídos " organicamente" do povo ou a este ligados de alguma forma. O nacional e o popular são ainda signos de unificação cultural, política e ideológica. Considerando-se que a nação tem duas "faces" uma interior (o povo) e outra "exterior" (a nação geográfica) presume-se a necessidade de um terceiro termo que promova o encaixe destes dois outros, este é o Estado Nacional, promotor de reunificação da consciência nacional, entendida como consciência popular (Gramsci, 1978).

A realização concreta de políticas de estado baseadas no nacional-popular são assumidas por vezes por governos autoritários, como o regime brasileiro pós-64, que engendrou toda uma ideologia baseada em valores "populares" e na valorização de símbolos da unidade e da integração nacionais (Chauí, 1984).

O último período autoritário na Brasil foi um momento em que estes debates estiveram muito acesos (os militantes de esquerda eram chamados de anti-Brasil, traidores da pátria, etc.). Tanto o governo militar quanto os setores chamados progressistas desenvolveram suas concepções próprias do nacional e do popular, em um ambiente marcado pela obsessão com os destinos nacionais.

A esquerda, por exemplo, com os Centros de Cultura Popular (CPC), promoveu uma ação deliberada de afirmação do que se imaginava seriam traços da cultura popular. O estado autoritário por sua vez, desempenhava, como no regime do Estado Novo, o papel de grande fomentador de políticas culturais. Durante o regime militar foram criados o Conselho Federal de Cultura (1966) a EMBRATUR (1966) a EMBRAFILME (1969) a FUNARTE (1975), a RADIOBRÁS (1976), etc. (Ortiz, 1994).

Não obstante, a modernização ocorrida durante esse período se reproduziu, por um lado, como integração crescente do Brasil aos

circuitos mundiais de transmissão de bens culturais, e por outro, como a consolidação da indústria local de comunicação de massa e a formação de mercados amplos de consumo cultural. O crescimento se verifica numericamente no incremento do mercado editorial - em 1966, 43.600.000 exemplares publicados, em 1980, .245.400.000. No crescimento do número de salas de cinema, na popularização da televisão, na consolidação da hegemonia da Rede Globo de Televisão, etc. (Ortiz, 1988).

Na definição do nacional-popular os intelectuais e os artistas tem um papel fundamental e não só o Estado. Gramsci acusava os artistas italianos de não corresponderem aos valores estéticos e aos anseios morais do povo italiano, que consumia mais literatura estrangeira que a produzida no país. Porque? Porque a literatura italiana não era nacional-popular.

"A 'beleza' não basta: requer-se um determinado conteúdo intelectual e moral que seja a expressão elaborada e completa das aspirações mais profundas de um determinado público, isto é, da nação-povo numa certa fase de seu desenvolvimento histórico" (Gramsci, 1978).

A idéia de literatura, entendida como uma arena privilegiada de elaboração desta consciência estético-moral da nação-povo, tem grande ressonância. Por um lado, escritores como Jorge Amado empenharam-se em definir e representar este conteúdo profundo e verdadeiro: o espírito do povo. De outro, podemos perceber através dessa formulação, o caráter fabricado da imagem do popular tal como sedimentada em textos, por assim dizer, canônicos, como é a obra do mesmo Jorge Amado. De forma que a leitura crítica da produção literária de determinado autor pode ser feita de uma perspectiva tal que revele como este autor, compreendido na verdade como função-

autor ³³ (Foucault, 1992), produz e multiplica uma determinada imagem do "povo" e do popular, reivindicada como autêntica mas, inversamente, inteiramente confeccionada a partir de uma visada específica sobre o que é ou não nacional e popular. O papel da produção discursiva na fixação de uma certa "Idéia de Bahia" será, nesse espírito, examinada a seguir.

2.4. A "Idéia de Bahia"

Como todo artista baiano de projeção, o emergente Carlinhos Brown deve responder as invariáveis questões sobre a experiência de ser baiano. Em declaração à Folha de São Paulo afirmou: "*A Bahia neste momento, continua não sendo um centro. Mas ela é ventre, é umbigo. As coisas nascem daqui*" ³⁴ (17.jul.1996). Outro baiano famoso, o senador Antônio Carlos Magalhães, criou certa polêmica ao defender, à revelia, a baianidade de Dorival Caymmi: "*É dengo, é dengo, é dengo que o nego têm*", declarou ao Jornal O Globo (28.abr.96), referindo-se a um episódio em que Caymmi teria dito que é mais carioca que baiano. O senador, paladino da baianidade e da truculência política, não permite dissidências no panteão baiano. Esses episódios figuram como ilustração da discussão que pretendo iniciar, de maneira apenas exploratória, sobre a "Idéia de Bahia", enquanto ideologia.

Como os exemplos acima parecem indicar, a "Idéia de Bahia" é um objeto cultural multifacetado, que "existe" apenas nas formas de seu uso. Sedimentado e agenciado pelo concerto de um determinado número de agentes identificáveis, sob o ambiente específico e definido do autoritarismo político e da discriminação racial operantes no Brasil

³³ Foucault define a função autor como um dispositivo moderno que permite organizar, classificar e relacionar entre si certos textos: "*A função autor é, assim, característica do modo de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade*" (Foucault, 1992, 46)

³⁴ Interessante é a metáfora orgânica e feminina: "ventre".

por todo esse século³⁵, realiza-se como estrutura cultural de poder, na forma de uma ideologia sofisticada e persuasiva, de apelo popular e organicamente articulada à construção de um imaginário nacional e com uma dinâmica de produção análoga à produção da consciência nacional, tal como a vimos acima.

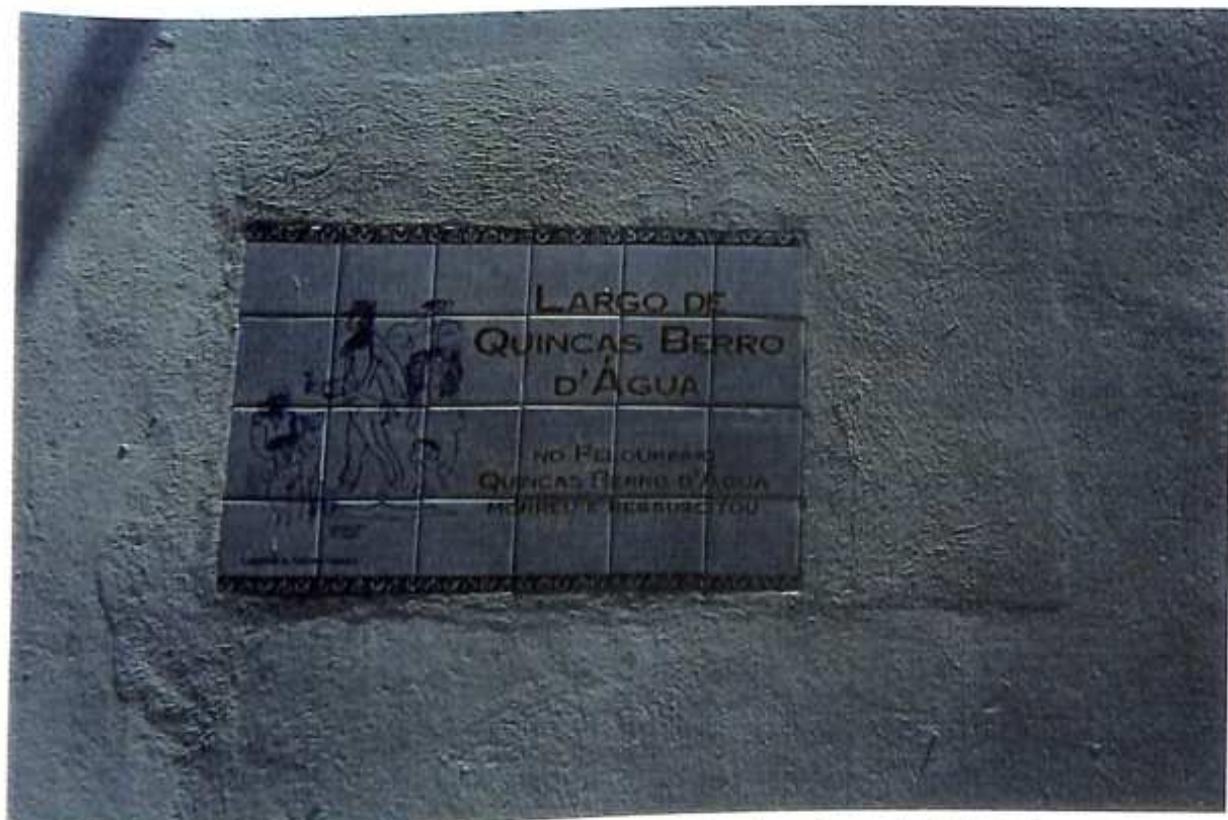
Convém dizer que por "Idéia de Bahia" entendo; 1º o "sentimento" de diferença que nós Baianos temos em relação ao resto do país e do mundo ; 2º que este "sentimento" é constituído a partir de narrativas específicas ; 3º que estas narrativas condensam conteúdo positivos particulares; 4º estes conteúdos são, também, ideológicos - no sentido interpretativista apresentado acima; 5º que esta ideologia é base para construção, tanto de um consenso político para a dominação, como é condição de reprodução de uma multiplicidade de bens simbólicos, negociados no mercado internacional de cultura ³⁶.

Sob a rubrica de "Idéia de Bahia" está reunido um arsenal simbólico que se mobiliza de diversas formas, pragmaticamente e em função das posições de poder específicas sustentadas pela cena político-cultural que se apresenta como hegemônica. A "Idéia de Bahia" conforma um *background* cultural que dá sustentabilidade a práticas discursivas e que se reitera constantemente através de suas "mutações": como gosto estético que orienta o consumo, como verdade essencial sobre a natureza do "povo" baiano, como mito de origem da nossa propalada e celebrada diferença cultural, como *ethos* político de um "povo" ³⁷(encarnado na figura de seus governantes), etc.

³⁵ É inquestionável que a democracia quase sempre foi apenas uma esperança no Brasil. Como se não bastassem os longos períodos de ditadura aberta neste século - Vargas de 1930 a 1945 e o Regime de 64 que sobreviveu até 1985 - o país sempre conviveu, e convive até hoje, com o coronelismo e o clientelismo político. No que se refere a discriminação racial podemos dar, dentre tantos, apenas um exemplo da persistência formal de discriminação, lembrando que até a década de setenta as casas de culto afro-brasileiro da Bahia tinham que se registrar na polícia para poderem realizar suas atividades.

³⁶ Neste campo inclui tanto a indústria fonográfica, quanto a de turismo, além de outros segmentos.

³⁷ Discutindo o papel das elites coloniais e pós-coloniais Ulf Hannerz aponta para função ideológica da cultura nacional: "It is, of course, true that like the bourgeoisies of Benedict Anderson's imagined communities, peripheral elites today want to draw boundaries, want to turn their states into distinctive



Na Fig. 3, acima, o prédio azul da Fundação Casa de Jorge Amado no Largo do Pelourinho. Abaixo, Fig. 4, quadro de azulejos no Largo de Quincas Berro D'água. A ilustração, de Floriano Teixeira, é a mesma utilizada na edição do livro "A Morte e a Morte de Quincas Berro D'água" que está citada nesta dissertação.

* Nota: as ilustrações sem crédito de fonte são fotografias "originais" feitas por este autor.

Os temas gerais da mestiçagem, da democracia racial e do popular, são conteúdos positivos da "Idéia de Bahia", que possibilitam um entendimento organizado de práticas quotidianas - situações que muitas vezes reproduzem desigualdades sociais e de *status* mas que se interpretam como cordialidade e deferência ³⁸ - assim como reunificam campos e esferas diversas da experiência social local.

A "cultura baiana" não é o resultado natural de décadas de desaquecimento econômico e isolamento cultural, como advoga o poeta e ensaísta Antonio Risério, um de seus publicistas, (Risério, 1988) mas é um aparelho de interpretação e definição de uma realidade social cruel e violenta, magicamente transformada em festiva e auto-emulativa. É óbvio que condições preexistentes eram necessárias para que tais discursos se consolidassem. Materiais discursivos e culturais teriam que estar a disposição para que uma operação de concatenação como essa se realizasse. É assim que podemos interpretar o papel do atraso econômico: na conservação de um repertório cultural tradicional, marcado por elementos de origem africana.

É importante observar, porém, a inversão que se realizou com relação a estes elementos tradicionais. Antes atacados e reprimidos violentamente ³⁹, após a consagração do mestiço passaram a ser celebrados como símbolos da identidade local (e nacional). O esvaziamento e banalização que se operou dessa forma, integrando como elementos da baianidade, os focos de afirmação e contestação dos descendentes-africanos na Bahia é o exemplo realizado dos efeitos

nations. Thus they may use culture for ideological purposes to distance themselves from the center and to assert their identification with the masses" (Hannerz, 1996: 75)

³⁸ Em uma passagem de "Jubiabá" temos um trecho que exemplifica muito bem essa mentalidade ainda válida hoje em dia em Salvador. É o momento em que Baldo, o herói negro proletário, é levado para viver com o comendador, pela rendeira Augusta. Eles chegam na hora do almoço: "Dona Maria, a esposa, convidou: - Sente Sinhá Augusta. - Estou bem, Dona Maria. - Já almoçou? - Inda não... - Então venha. - Não. Depois eu como na cozinha... Augusta sabia o seu lugar e quanto havia de pura gentileza no convite" (Amado, 1995)

³⁹ Ver por exemplo: Braga, 1993.

desmobilizadores desta estratégia. O batuque, que de crime contra a civilização, consagrou-se como contribuição cultural da Bahia ao mundo, é apenas um exemplo mais retumbante.

Dois conjuntos de textos são fundamentais para a fixação deste imaginário sobre a Bahia e para a disponibilização objetiva de uma certa simbologia da cultura baiana. Primeiro o que chamo de Guias de Baianidade e segundo, a obra de Jorge Amado. Não tenho a menor pretensão de realizar neste trabalho uma análise exaustiva destas fontes, mas tão somente isolar alguns elementos que nestes textos me parecem representativos da cristalização de certa disposição intelectual para elaborar o conteúdo da identidade local.

Na falta de termo melhor, utilizo aqui a expressão "Guias de Baianidade" para me referir a um longa lista de livros, dos quais talvez o mais famoso seja o "Bahia de Todos os Santos" de Jorge Amado (Amado, 1973), publicados desde pelo menos a década de 40, que são uma espécie de guia de turismo literalizados (Góes, 1961; Torres, 1961; Peixoto, 1945; etc.). Parece muito significativo que autores como Jorge Amado ou Carybé tenham, já famosos, escrito e assinado livros destinados a contar e meditar sobre a especificidade cultural da Cidade da Bahia (tal como Salvador era conhecida popularmente até pouco tempo). Estes livros apresentam uma estrutura em si muito semelhante, colocam lado-a-lado, personagens, festas folclóricas, um pouco de história, riquezas naturais e culturais e reflexões para-antropológicas sobre o caráter das relações raciais. Quero ressaltar mais uma vez que não fiz uma leitura exaustiva de todos estes, nem pretendo advogar que estes textos sozinhos "inventaram" a Bahia, acredito porém que este tipo de literatura constitui um gênero muito importante neste processo, cujo exemplo talvez mais recente seja o *best-seller* editorial "Guia de Baianês", escrito por um jornalista "não-baiano" (como Carybé e Pierre Verger, baiano "por opção"). Uma compilação

de expressões idiomáticas "tipicamente" baianas, quer dizer soferopolitanas ⁴⁰ (Lariú, 1991). A continuidade histórica e a própria historicidade deste gênero revela tanto o procedimento deliberado de reiteração ideológica desta matriz interpretativa - a baianidade - como sua inclusão em um campo articulado de práticas e significados, que garantem condição de sua legibilidade.

Do ponto de vista dos conteúdos, vemos como muitas das estratégias discursivas apontadas acima como operativas na narração da nação se realizam aqui. Assim, é que Jorge Amado diz em determinado trecho:

" Existe uma cultura baiana com características próprias, originais? Creio que sim. Aqui toda cultura nasce do povo, poderoso na Bahia é o povo, dele se alimentam artistas e escritores (...) Essa ligação com o povo e com seus problemas é marca fundamental da cultura baiana que influencia toda cultura brasileira da qual é célula mater" (Amado, 1974: 23)

Afirmações peremptórias como essa são recorrentes e formam a base de toda a retórica da baianidade vigente até os dias de hoje, mais de cinqüenta anos depois de Amado ter escrito este texto. Os guias se constituem, então, como demonstração dessa verdade interior da Bahia, descrita como essencialmente popular e como doadora de valores intrinsecamente nacionais para o Brasil como um todo. A Bahia seria, nesse sentido, "mais Brasil" do que por exemplo, Santa Catarina. Porque? Por que ali teria se realizado mais fortuitamente o encontro luso-banto-ameríndio, a que diversos agentes se referem como o encontro formador da nacionalidade.

A representação-invenção do povo nestes texto é bastante interessante. A condição multirracial da cidade de Salvador é constantemente ressaltada e as diferentes "raças" aparecem em

⁴⁰ Dentre estas podemos destacar: *apreçar* (perguntar o preço), *avionado* (disparado, correndo muito), *brau* (cafona, de mau gosto), *qui-qui-qui-cá-cá-cá* (risada, deboche), *tá ligado?* (entendeu?). etc. (Lariú, 1991).

alguns momentos distribuídas em um esquema pré-concebido e atemporal de atributos. As mulheres são constantemente evocadas como uma das maravilhas da "boa terra", epíteto comum para se referir a Bahia (assim como Terra da Felicidade, *Terre du Bonheur*, como aparece em cartazes da agência estadual de turismo). A figura retórico-sexual das três meninas ⁴¹ é comum. Na Bahia, o homem em busca de felicidade encontraria "negras fogosas, mulatas dengosas e brancas delicadas" como em nenhum outro lugar. Um cardápio sexo-racial apresentado como atrativo turístico. Em Jorge Amado e outros autores. Em "Jubiabá", Amado comentando a admiração do menino Baldo por heróis populares cita o ABC do cangaceiro Lucas, reputado "macho bom de verdade":

*"Mulatas de bom cabelo
Cabrinhas de boa cor
crioulinhas só por debique
branquinhas não me escapou"*
(Amado, 1995: 17)

O "povo" se produz dividido em *negras*, *brancas* e mestiços nestas representações e alguns trechos vemos condensada toda uma ideologia racial:

"Já nossas avós diziam que há 'crioulas de barriga limpa'. Seus filhos, sendo também filhos de homens mais claros, puxam ao pai. Talvez a Bahia seja uma cidade com muitas pretas e mestiças de barriga limpa. Todos notam que marchamos para uma população totalmente mestiça, mas com aparência de branca. Enquanto isso, Rio, São Paulo, Nova Iorque, Chicago, graças a discriminação racial, vão-se enchendo de pretalhões puro sangue. Eles que resolvam seu "big" problema, que nosso sabemos resolve-lo. E com que satisfação...!"
(...)

"Mas o preconceito não vai muito além. Verdade que se espera, de um preto ou mulato, que enxergue seu lugar. Isto é, alguns sonhadores esperam" (Valladares, 1951: 91-2)

⁴¹ Como na música do compositor baiano Moraes Moreira "Três Meninas do Brasil".

O misto de ironia e cinismo deste trecho é demonstrativo de como uma composição incoerente de crença na democracia racial, *racismo-racialismo* e sexismo, contamina a produção da idéia de povo na Bahia.

A maneira como estereótipos sexuais e raciais e se combinam para definir uma construção do outro no pensamento colonial deve ser pensada, segundo Homi Bhabha, não em termos de positividade-negatividade, mas como um caminho para a compreensão de "*processos de subjetividade tornados possíveis (plausíveis) por meio do discurso esterotípico*" (Bhabha, 1992: 178). Para este autor, a construção do outro colonial se apoia na articulação de formas de diferenças: raciais e sexuais, através destes estereótipos. Poderíamos então pensar que uma dialética complexa se estabelece nesta definição da identidade do povo baiano, pensado como fonte da autenticidade e ao mesmo tempo construído como um outro colonial pelo pensamento *branco* dominante. A cultura negra representaria assim o exotismo intra-fronteiras. O lugar da mulher nestes casos é análogo aos dos *negros*, na medida em que, assim como este, não é sujeito, mas objeto de discurso, e também, como este, estaria mais próxima do "estado de natureza".

É recorrente também nestes textos a idéia de uma Bahia eterna, verdadeira, profunda. Uma Bahia que é herdeira da tradição barroca colonial e do "fetichismo" *negro* africano. Esta Bahia eterna e profunda é um Bahia fusional e sincrética onde a criatividade da cultura advém da miscigenação (Carybé, 1976). As festas populares de Salvador, são, nesta perspectiva, a expressão por excelência da identidade popular Baiana. Em todos os Guias que li, repete-se a descrição e exaltação da sazonalidade das festas populares de rua em Salvador ⁴²: dezembro, a

⁴² A partir de dezembro inicia-se em Salvador, todos os anos, um calendário de festas religioso-populares, que se estende até o carnaval. Conhecidas como lavagens e/ou festas de largo, estas celebrações, produto do sincretismo religioso que combinou os festejos católicos portugueses com manifestações africanas são verdadeiras instituições na Bahia.



Fig. 5 : o Largo do Pelourinho, tal como visto por Carybé. Ao fundo vê-se a Igreja do SS. Sacramento do Paço. Fonte: "As Sete Portas da Bahia", 1976. Carybé.

Conceição da Praia; janeiro, o Senhor do Bonfim; fevereiro, a festa de Iemanjá etc. Esta retórica é repetida com algumas alterações modernizantes até hoje pelos guias turísticos vendidos em qualquer banca de Salvador (EPBA, 1995; Folha de São Paulo, 1995). Mesmo a divisão por capítulos é praticamente a mesma : o povo, festas populares, culinária, igrejas, candomblé, etc. Os tópicos que constituem e estruturam a interpretação hegemônica da "Idéia de Bahia" são fantásticamente consensuais e longevos. Do mesmo modo, os meios de comunicação de massa audiovisuais reproduzem imagens sempre iguais. Todo verão as mesmas cenas típicas evocativas. Baianas de acarajé, igrejas, festas de largo, etc., aparecem nas vinhetas de TV que divulgam a programação "de verão" na cidade.

O mito fundante da "Idéia de Bahia" é sem dúvida o empreendimento colonial e a fundação, à beira da escarpa, da cidade fortificada por Tomé de Souza, terra onde começou o Brasil. A Bahia - confundida freqüentemente com Salvador - tem sua origem, compreendida como origem do Brasil, indissolivelmente ligada ao sítio histórico do Pelourinho.

O Pelourinho é um dos temas preferidos pelos guias. Nestes aparece representado como monumento/documento do mito de fundação da Bahia como Idéia, como cenário "dramático" onde a Bahia "profunda" mostra sua face noturna e sombria - o Pelourinho dos prostíbulos e bêbados, retratado por Jorge Amado - e o Pelourinho "coração da vida popular baiana".

Para a obra de Jorge Amado, o Pelourinho possui significado muito especial. Além de cenário de vários de seus romances, o Pelourinho é uma metáfora das desigualdades sociais - evocativas da escravidão - e da originalidade do povo da Bahia, a um só tempo. Em "Bahia de Todos os Santos", escrito ainda com ecos da militância esquerdista, ele alterna denúncia e exaltação da sordidez da vida nos

casarões sombrios. Para este autor, como para outros, não poderia escapar despercebido o espantoso nome do bairro, que até hoje perdura, evocador dos sofrimentos e das humilhações públicas infligidas aos escravos. Nem o nome, ainda mais espantoso, das pedras arredondadas que ainda hoje calçam as ruas do lugar, conhecidas como "cabeça-de-negro", uma alusão macabra que sinaliza à todos os descendentes-africanos, quem é de fato dono desta "Terra de Felicidade" ⁴³.

A obra de Jorge Amado é comumente dividida em duas fases. De 1934, ano de lançamento de "O País do Carnaval" até "Os Subterrâneos da Liberdade" de 1954, temos o Jorge Amado esquerdista, criador do romance de "formação" proletário (Duarte, 1996). Do lançamento de "Gabriela Cravo e Canela", em 1958, até os dias de hoje, temos o Jorge Amado voltado para a festiva polifonia de estereótipos baianos (Paes, 1991). Para nossa análise importa menos perceber se existe ou não continuidade nestas duas fases, regidas pelo princípio pastoral, como pretende José Paulo Paes, ou não. Importa, ao contrário, perceber, como se representam alguns estereótipos de identidade regional em sua obra e como esta tematiza, em dupla instância, as condições objetivas de sua produção.

Em primeiro lugar, como aponta Eduardo de Assis Duarte (1996), a obra de Jorge Amado é devedora tanto das conseqüências tardias do modernismo literário de 1922 - com seu interesse na "brasilidade" e com seu desrecalque, em direção a uma maior inventividade literária e valorização dos falares populares - , quanto da agitação político-ideológica da primeira metade do século, opondo em campo opostos o fascismo e socialismo. Do mesmo modo, segundo o mesmo Duarte, o primeiro Amado estaria produzindo sua obra no calor das agitações

⁴³ Este apelido tétrico das pedras, interpretado na Bahia como engraçado (!), evoca, para mim, o calçamento de campos de concentração nazista feitos com lápides de cemitérios judeus profanados. Em Subjugação e escarnecimento dos vencidos que pisam sobre a memória de seus próprios mortos. Em Salvador, dançamos alegremente com nossos dominadores sobre a memória dos nossos ancestrais.

tenentistas. Se aceitarmos a tese de que o fundamental em sua obra já se consolidava neste período podemos inferir mais uma vez, nesse caso, da importância deste período para a afirmação de um *corpus* de representações culturais sobre o Brasil e sua natureza, claramente um dos temas presentes na obra de Amado.

Em segundo lugar, adotarei aqui o esquema de análise proposto por Fredric Jameson em seu "O Inconsciente Político" (1992), para interpretar as condições de produção da obra de Amado. O primeiro dos pressupostos principais desta obra, aqui considerados, é o de que não é possível fazer uma separação rigorosa entre textos políticos e aqueles que não o são, na medida em que todo texto é político: "*nada existe que não seja social e histórico*" (Jameson, 1992: 18), portanto político.

Em segundo lugar, para Jameson, qualquer narrativa pode ser entendida segundo o modelo levi-straussiano de interpretação dos mitos, segundo o qual uma narrativa ou estrutura formal individual deve ser apreendida como resolução imaginária de uma contradição empírica.

Terceiro, de maneira semelhante a Bhabha, Jameson concorda que a universalização estético-cultural é uma forma de dominação ideológica que produz uma unidade cultural arbitrária e define uma cultura como a legítima⁴⁴.

Por fim, a quinta noção jamesoniana importante para este trabalho é a de ideologema:

"...uma formação anfíbia, cuja característica estrutural essencial pode ser descrita como sua possibilidade de se manifestar como pseudo-ideia - (...) - ou como uma proto-narrativa, uma espécie de fantasia de classe essencial com relação aos 'personagens coletivos' que são as classes em oposição (Jameson, 1992: 80)

⁴⁴ Daqui de onde vejo as coisas, a polifonia reivindicada para os textos de Amado, não faz mais que acomodar estereótipos nesta representação unívoca da cultura baiana

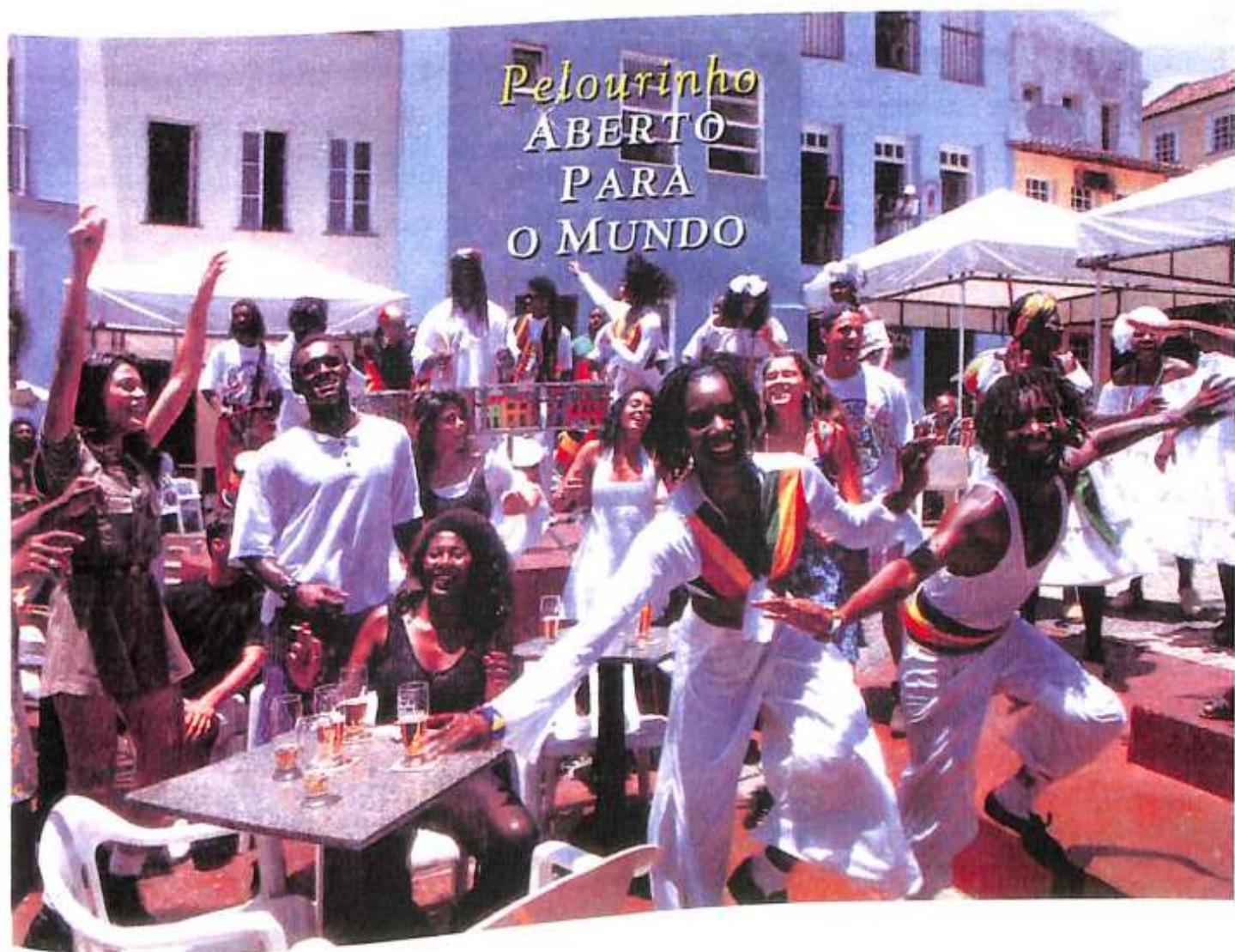


Fig. 6. Imagem forjada da globalização e do "específico" baiano. A foto foi tirada em umas das praças internas do Pelourinho.
Fonte: Publicidade do Governo do Estado das Bahia para o serviço de telefonia "Call Home Direct", voltado para turistas, 1996.

O ideologema é suscetível, nesta descrição, tanto de uma análise conceitual como de uma manifestação narrativa. Uma história que se conta como tese e vice-versa, o ideologema seria uma unidade descritiva mínima para uma configuração ideológica e discursiva.

A obra literária de Jorge Amado, como um todo, não é objeto desta presente análise, apenas uma parte dela, que entendo como representativa desta tradição narrativa de consagração de um modelo ideológico-discursivo que toma a "Idéia de Bahia" como conversor simbólico. Um modelo que se encarna no Pelourinho, ícone consensual desta "Idéia de Bahia" ⁴⁵. Esta formação ideológica, presente como tessitura preexistente à obra de Amado é objeto de meu interesse e não a obra de Amado do ponto de vista literário ou estético ⁴⁶. Neste sentido é que invoco o equipamento conceitual de Jameson, para interpretar esta obra como síntese exemplar do processo ideológico-discursivo de formação de uma representação universalista e portanto arbitraria da cultura baiana. A obra de Amado, dessa perspectiva, atualizaria discursivamente as tensões e contradições simbólicas que estruturariam a experiência das relações interraciais e da constituição do consenso político na Bahia e no Brasil. A "Idéia de Bahia" que transpira de seus romances é, assim, entendida como um conversor, capaz de transfigurar a realidade político-cultural, que formou o ambiente de sua produção, em ideologemas, que poderiam ser formulados como *slogans* do tipo: A Bahia é a Terra da Felicidade, o preconceito racial baiano é mais suave, na Bahia o Brasil é mais Brasil, etc.

A maioria das leituras que faço dos Guias de Baianidade são válidas também para a "Idéia de Bahia" tal como se representa na

⁴⁵ Este ano, um banco e uma rede de televisão em Salvador, se uniram para promover um concurso que escolheria, através de votação direta da população que "paisagem" seria escolhida como símbolo de Salvador. Concorrendo com a Igreja do Bonfim, o Farol da Barra e outras, o Pelourinho foi eleito com ampla maioria.

⁴⁶ Jameson, aliás, coloca que toda estrutura estética é, já em si mesma, ideológica.

obra de Jorge Amado, que é o mais lido e traduzido escritor brasileiro. Segundo Roberto da Matta a popularidade de Amado se deve em grande parte a sua capacidade de traduzir estruturas fundamentais do *ethos* nacional. Entendido por esse autor como relacional, ou seja não substantivo e integrado por uma ética única, mas pela correlação de éticas paralelas e concorrentes, metaforizadas pela idéia de casa, rua e outro mundo (da Matta, 1991). "Dona Flor..." seria neste sentido um romance relacional e a protagonista realizaria a fusão satisfatória e criativa destas éticas, realizadas nas figuras de seus dois maridos.

Para David Brookshaw, para quem o autor não parece tão simpático como para outros de seus analistas, a obra de Amado seria marcada pelo *racismo* e *sexismo* (Brookshaw, 1983). Jorge Amado, obviamente entendido como função-autor, realiza uma obra que porta todas as contradições e incoerências do inconsciente político que a informa. Sendo assim, efetivamente carrega uma série de preconceitos e estereótipos, construindo um tipo de discurso que prima pelo exotismo e superficialidade no tratamento das personagens, pelo menos em alguns de seus livros mais representativos. Com relação às personagens femininas o tom chega a ser ultrajante para a sensibilidade pós-sexista contemporânea. Como em "Dona Flor...", onde a heroína é definida como "*um primor de mestiçagem*" (Amado, 1996: 180) e em certa altura descrita como sendo "*mansa como um bichinho*" (Amado, 1996: 84)⁴⁷.

Antônio Balduino, protagonista de "Jubiabá", romance de sua fase esquerdista, "progride" do ambiente pré-político e da cultura negra do morro do Capa-Negro - onde, durante sua infância "*era puro como um animal e tinha por única lei os instintos*" (Amado, 1995: 10) - até a consciência operária, passando pela experiência fundamental de

⁴⁷ Descrevendo uma cena de sexo entre Flor e seu marido, Amado escreve assim: "...nunca fora ela égua tão em violência montada por seu feroso garanhão, tão devassa cadela em cio e possuída, escrava submissa ao seu dehaço..." (Amado, 1996: 146)

passagem na travessa que tem o nome do grande herói *negro* de Palmares (Amado, n.d.). Do mesmo modo, a consciência racial da Bahia da primeira metade do século, emerge insidiosa em "Dona Flor..." e em "Jubiabá", na medida em que todos os personagens tem cor, e uma origem racial e/ou étnica meticulosamente descritas, adjetivos que se integram as personalidades dos personagens e que são evocados como epítetos perfeitos: o "*negro* Arigof", o "sírio Chalub", "as mulatinhas Cafunda", "Moreira, o português", Barnabó o "janota argentino", "a negra Vitorina", etc.

Porque entretanto, o Pelourinho é tantas vezes tematizado, na obra de Jorge Amado? Claro que a circunstância fortuita de sua passagem pelo bairro como morador lhe deu a "instrução" necessária para representá-lo tão vivamente, além do mais Amado parece expressar sua vivência "quase orgânica" como baiano transmutando-a em legitimidade e autenticidade narrativa. De modo que Amado descreve o Pelourinho quase como uma personagem a mais, uma personagem composta de ruas sórdidas e mulheres degradadas, viciados em jogo e macumbeiros, poetas e líderes religiosos, parecendo indicar que o Pelourinho é uma espécie de síntese cenográfica daquilo que poderíamos chamar de inclinação deste autor pelos contravalores do lúmpem *negromestiço* baiano.

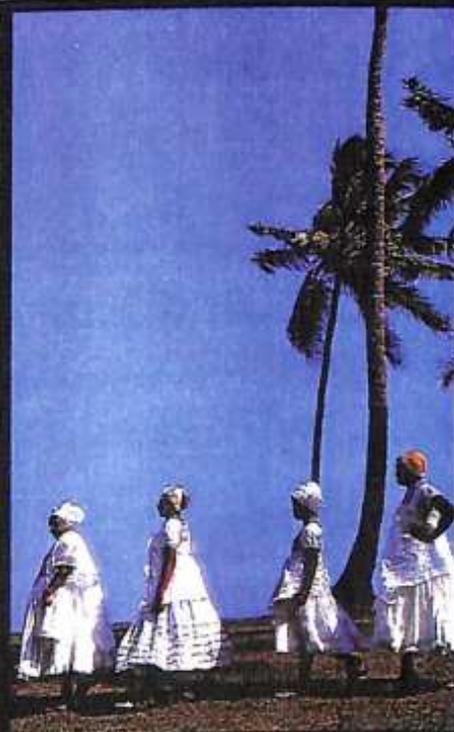
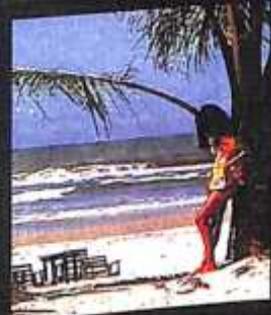
A região mais mal-afamada, da cidade é tornada o palco de dramas que refletiriam a intensidade essencial da experiência cultural da Bahia. A obra de Jorge Amado deu ao conjunto histórico do Pelourinho um sentido adicional. Além de memória da colonização portuguesa, tornou-o representação encarnada da Bahia como Idéia ou ideologema, deu forma narrativa e ideológica a um sentimento persistentemente construído na época de sua formação como escritor, um sentimento de valorização do sincretismo e da alegria brasileira de viver, da cordialidade, do "relacional" damattiano. Utilizou-se dos

recursos disponíveis à época, não somente para construir o elogio literário do nascente operariado brasileiro, mas também para materializar e dotar de endereço e feição concreta o sentido de uma metáfora narrativa que condensaria de maneira facilmente decomponível e decodificável o objeto cultural que chamo de "Idéia de Bahia". De maneira tão eficiente que despertou a atenção de estrangeiros como Pierre Verger para Bahia ⁴⁸ e impregnou efetivamente aquele espaço edificado, a ponto de as praças internas, reinventadas com a reforma, ganharem o nome de suas personagens.

Transformando pseudo-idéias em narrativas e estereótipos em personagens, Jorge Amado, como função-autor, é o executor de uma política de produção do sentido global e totalizante da cultura baiana ou da baianidade, um sentido que não é exatamente originário de sua obra, mas que passa por ela e se potencializa, assim como se potencializa atualmente na indústria do carnaval.

⁴⁸ O fotógrafo, pioneiro da antropologia visual e que aparece, como personagem, de relance em "Quincas Berro D'Água e outros romances, declarou ter se interessado por Salvador, após a leitura de "Jubiabá", em versão francesa.

COLÔNIA DE FÉRIAS DO MUNDO.



FOTOS: MARISA VIANA CARISTIDES ALVES

O paraíso da América do Sul é um lugar único. Na paisagem, na culinária exótica e saborosa, no misticismo, no folclore, no artesanato, no jeito dengoso do povo que sobe e desce ladeiras, nas festas de rua e, principalmente, na alegria contagiante dessa gente que canta e dança de maneira própria e faz da vida uma eterna festa. Como o Carnaval. É por isso que o mundo vive aqui.

BRASIL **BAHIA**

Bahiatursa

Órgão Oficial de Turismo
Bahia Tourism Authority

Fig 7. : quarta capa do guia de turismo oficial da Bahia, vendido em qualquer banca em Salvador. Presentes, as indefectíveis "baianas", compondo a paisagem paradisíaca.
Fonte: "Guia Turístico 95", 1995.

Cap. 3. A "IDÉIA DE BAHIA" E O PELOURINHO COMO PAISAGEM DE PODER: EXPLORAÇÕES

3.1. Introdução

Neste capítulo procuro destacar muito brevemente a relevância da indústria do turismo para a vida econômica baiana, a sucessão de projetos de recuperação do Centro Histórico, a intervenção maciça que remodelou sua face em 1993, a reinvenção recente do Pelourinho como espaço *negro*, e como, finalmente, esses processos todos convergem, associados à "Idéia de Bahia", descrita no capítulo anterior, para caracterizar o Pelourinho atual como uma "*Paisagem de poder*" (Zukin, 1991a).

3.2. O Turismo e os Projetos de "Revitalização do Centro Histórico"

A indústria do turismo, assim como as indústrias cultural e de entretenimento, tiveram um grande crescimento no Brasil durante os últimos trinta anos. Como coloca Renato Ortiz (Ortiz, 1988) durante o regime militar iniciado em 1964 observou-se grande desenvolvimento do turismo, notadamente no Nordeste. A cidade de Salvador tem se configurado uma das praças principais do turismo brasileiro. Durante o período do verão a cidade, como que se volta inteira para receber turistas. Prostitutas e joalheiros se alvoroçam com a chegada de dezembro e do dinheiro estrangeiro.

Em 1993, por exemplo, o ano de inauguração da primeira fase da última intervenção no Centro Histórico, a Bahia recebeu 2.400.000 turistas, geradores de 450 milhões de dólares de receita. A meta governamental seria crescer até o ano 2000 para um número próximo a 4.100.000 de turistas/ano, o que representaria no PIB baiano um impacto de 1 bilhão de dólares (Gomes & Fernandes, 1995). Esta meta de

crescimento representa uma tendência sentida desde a década de sessenta. Dez anos antes da inauguração desta atual intervenção, o fluxo turístico já era de 876.246. pessoas (IPAC, 1984). A importância deste crescimento pode ser destacada no quadro abaixo.

RECEITA COMPARATIVA DE ISS, ICM E TURISMO -1979/1982 -

ANO	ISS	ICM-capital	TURISMO
1979	421.799.235	3.681.836.250	5.012.835
1980	761.869.154	7.166.708.811	14.115.253.538
1981	1.551.962	14.783.217.287	25.204.501.892
1982	3.286.425.912	31.243.324.579	49.995.981.268

Fonte: Sec. de Fazenda de Estado - Bahiatursa - Sec. Financ. Prefeitura

Números como esses tem estimulado políticas de incremento do turismo na Bahia, notadamente no contexto recessivo atual, quando não se percebem claramente outras possibilidades de crescimento econômico para a cidade do Salvador e onde os tradicionais motores econômicos da região, a exemplo do Polo Petroquímico de Camaçari, tem sua importância reduzida.

Um documento de 1984 (IPAC, 1984) demonstra claramente esta perspectiva, apontando para que em 1983, cerca de 900.000 turistas visitaram Salvador durante o verão, cerca de 1/4 da população residente, o que demonstraria o "extraordinário" nível de desenvolvimento do turismo. A permanência média deste turista é de cinco dias, considerada uma média boa para os padrões internacionais. Em 1983 a despesa média por turista foi de U\$ 45/dia, a receita gerada pelo turismo foi de 200 milhões de dólares, quase 1/6 da renda interna da cidade. O turismo seria, assim, a "principal componente da base econômica de Salvador". Este documento coloca a pergunta: como avaliar a importância do patrimônio para o turismo? E responde: é evidente que a paisagem e os recursos ambientais contribuem para o turismo. Mas não é o bastante. O que de fato diferencia Salvador, sua marca e seu "capital" distintivo, é o seu "extraordinário" acervo

histórico, cultural e artístico. E este está basicamente concentrado no Centro Histórico de Salvador.

Na medida que o Centro Histórico de Salvador vem se deteriorando física e socialmente, continua o documento, as políticas públicas deveriam trabalhar com a hipótese de que o impacto provocado pela restauração aumentaria a permanência média dos turistas na cidade. A taxa atual de crescimento do turismo, projetada, é de 5% ao ano que é correspondente a taxa média de crescimento verificada no período 1975/1983 (IPAC, 1984). O documento, como um todo, representa um esforço de produzir argumentos que justificassem uma intervenção maciça no Pelourinho. O argumento principal, nesse caso, é o retorno econômico que se produziria com o incremento do turismo.

Neste quadro, a importância de uma marca simbólica forte é facilmente interpretada como uma estratégia de mercado. A "cultura baiana" - "idéia de Bahia" sintetizada em *slogans* e imagens de mídia - vende muito bem. Tradições ricas e sincréticas, história colonial, culinária exótica e uma maratona de eventos culturais, produzem a imagem da cidade de Salvador como um pólo de atração para turistas em busca de experiências "diferentes".

A recuperação do Centro Histórico, efetuada pela última gestão Antônio Carlos Magalhães no Governo do Estado da Bahia (1993), pretendeu atender a necessidades de investimentos capazes de reverter para Bahia o maior número possível de turistas, para alguns a principal saída econômica para a cidade ⁴⁹. Acontece que esta é apenas uma das visões para a "questão do Centro Histórico de Salvador".

⁴⁹ Pelo menos mais dois grandes projetos estão sendo desenvolvidos neste momento voltados para o turismo e o entretenimento em Salvador. Uma marina, integrada a um complexo de serviços e compras na Baía de Todos os Santos e uma grande complexão de entretenimento, com shopping, parques, bares, etc., no orla atlântica.

Fig. 8: mapa turístico do Pelourinho. Chamo atenção para as representações de personagens do Pelourinho: "filhos de Gandhi", capoeiristas, rastafaris, turistas, percussionistas.
 Fonte: "Guia do Pelourinho", IPAC, 1996.



O Pelourinho tem sido reconhecido também, como um patrimônio histórico fundamental para a história do Brasil e, mais recentemente reconhecido como patrimônio da humanidade pela UNESCO (1981). Esta era uma região da cidade, além do mais, ocupada por uma população extremamente carente e marginalizada, um "*foco de comportamento desviante*" (IPAC, 1994) na visão oficial, um local de risco, apinhado de prostíbulos e de traficantes de drogas, enfim, um território estigmatizado⁵⁰. Inúmeros estudos se sucederam produzindo diagnósticos sócio-econômicos para área e propondo soluções, tanto para reverter o abandono em que vivia a população como para salvar da decrepitude o patrimônio ameaçado.

A profunda depauperação da área é apontada por diversos autores desde a década de cinqüenta. As cifras se sucedem, sobrepondo informações sobre a baixíssima taxa de escolarização e o subemprego dominante na área (Soares, 1979; Bacellar, 1982, Santos, 1959). O estudo de Jefferson Bacellar encontrou, na década de 70, a profissão de vendedor ambulante, com 22,6% de "praticantes", como a mais freqüente entre os homens do Maciel⁵¹, a seção mais empobrecida do Pelourinho. Entre as mulheres a ocupação de prostituta - romanceada, mas não muito romântica - com 33,7% foi a mais citada (Bacellar, 1982).

Em 1984, 55,3 % população do Maciel declarou não ter renda (!). 21,8% possuía renda inferior a 1 salário mínimo. 35% da população não trabalhava e a maioria era sub-empregada. Os dados disponíveis para a Região Metropolitana de Salvador para o mesmo período (1985)

⁵⁰ Tentando reverter o estigma associado a área o IPAC realizou em 1991 um estudo procurando demonstrar através de pesquisa em páginas policias de jornais que o Maciel/Pelourinho estava longe de ser o bairro mais perigoso da cidade. O estudo demonstra isso convincentemente.

⁵¹ A porção do Centro Histórico de Salvador propriamente dito; o Maciel - conjunto de ruas que desembocam e margeiam a Baixa dos Sapateiros (Gregório de Mattos, Agnello Ferreira e outras) e onde há pouco tempo atrás se concentrava a atividade de prostitutas: o Terreiro de Jesus, onde se encontra a Catedral da Sé e o tradicional bar da Cantina da Lua; e a Praça da Sé, que é, para quem vem do centro comercial da cidade, a porta de entrada do Centro Histórico.

apontam para uma taxa média de desemprego de 6,04 % e de subemprego 11,85 % (IBGE/PNAD *apud* CEI, 1994). No que se refere à renda, as mesmas fontes indicam que neste mesmo período aproximado (1985) 18,3 % da população da Região Metropolitana de Salvador tinha um rendimento médio mensal de até um salário mínimo e 21,7% tinham rendimento médio mensal entre um e três salários mínimos (IBGE/PNAD *apud* CEI, 1994). No Maciel/Pelourinho 28,1% eram analfabetos ou semi-alfabetizados; 45,4% cursaram até o primeiro grau. Destes, apenas 4,3% concluíram-no; 5,1% cursaram o 2º grau e apenas 0,1% chegaram até o curso superior (IPAC, 1984). Para a Bahia como um todo (em 1980) apenas 42,77% da população global apresentava anos de escolarização suficientes para serem considerados alfabetizados ⁵² (Menezes, 1994). Em 1991 o Centro Histórico de Salvador possuía uma população estimada de 7.445 pessoas - a cidade do Salvador possui por volta de 2.500.000 - e 2.482 edificações. O Terreiro de Jesus e o Maciel/Pelourinho: 2.047.

Em 13 de setembro de 1967, o então governador, Luís Viana Filho, cria a Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural (atual IPAC), com o objetivo explícito de promover uma solução para o "problema" do Centro Histórico. Já em 1969 é produzido um diagnóstico, no modelo de diversos que se seguem (Oliveira, 1994).

Duas datas marcam, desta forma, as políticas do Centro Histórico: 1937 - criação do SPHAN; 1967 - criação da Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, ambos, é bom lembrar, criados durante regimens autoritários ⁵³ (IPAC, 1993). O texto do decreto lei nº 25 de 30 de novembro de 1937 que criou o SPHAN não deixa dúvida quanto ao espírito autoritário e nacionalista que emoldurou sua criação:

⁵² Convém lembrar que estes dados são para o Estado da Bahia como um todo incluindo a zona rural onde a escolarização é muito mais baixa que nas cidades.

⁵³ Não tenho condições aqui de fazer uma análise aprofundada sobre a questão do patrimônio cultural no Brasil. Para uma crítica sobre a retórica do patrimônio cultural, ver: Gonçalves, 1996; para uma discussão sobre o papel do SPHAN e sobre o inventário dos bens de patrimônio cultural, ver Rubino, 1996; para uma perspectiva sobre o patrimônio cultural na Bahia, ver Santos, 1996.

"- O tombamento será ou voluntário ou compulsório, sendo compulsório o proprietário pode tentar impugnar mas se o conselho consultivo não deferir a decisão será irrecorrível.

- As coisas tombadas não podem ser destruídas, demolidas, mutiladas, nem pintadas, reparadas nem restauradas sem a autorização do SPHAN.

- Os atentados contra os bens são equivalentes aos cometidos contra o patrimônio nacional.[destaque meu]

- Os negociantes de antigüidades, obras de arte, manuscritos e livros antigos e raros, são obrigados a um registro oficial no SPHAN". (IPAC, 1984)

Assinam Getúlio Vargas e Gustavo Capanema.

Os documentos locais sobre a importância do Centro Histórico não deixam dúvidas sobre papel simbólico do Pelourinho na representação da cidade do Salvador e da "Idéia de Bahia" hoje:

"O CHS [Centro Histórico de Salvador], sobretudo Maciel/Pelourinho (M/P) é a representação mais característica da cidade de Salvador, e a este símbolo que se tornou o casario e as ladeiras reproduzidas em pinturas e fotografadas, gravadas em imagens de cinema e televisão foi sendo agregado um significado mais amplo que acabou por transformá-lo no ícone da cultura baiana e da própria Bahia" (IPAC, 1991: 9).

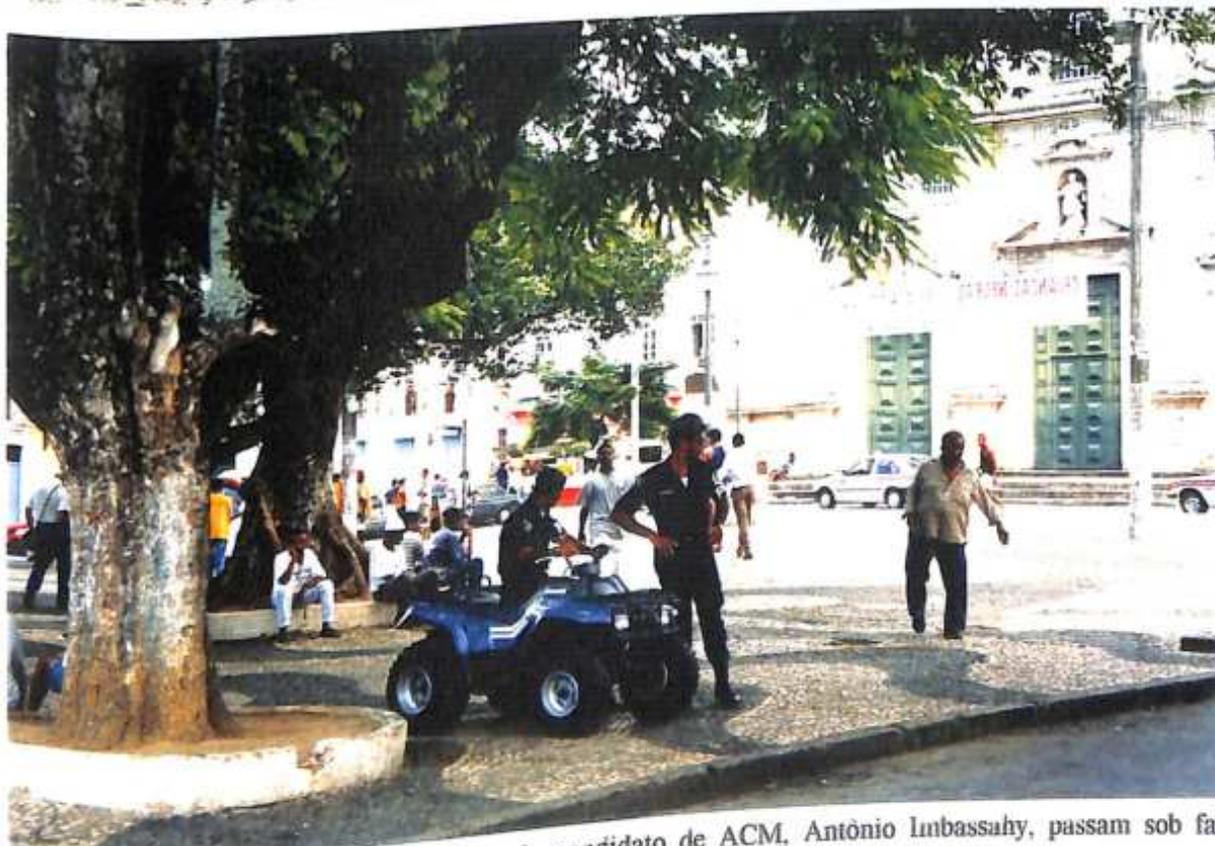
O Pelourinho e o Centro Histórico de Salvador têm sido plenamente compreendido em suas funções simbólicas, como representação da "verdadeira" Bahia, e esta sua característica, tem sido reiteradamente estimulada e analisada, quase sempre do ponto de vista da conservação dos valores "tipicamente baianos".

Não somente por motivos puramente "culturais", mas econômicos, o Pelourinho se constituiu em objeto de discursos do poder público. O que se deu através de, entre outras formas, uma multiplicação de diagnósticos e propostas de recuperação para a área.

A maioria destes estudos, até a década de oitenta, não admitia dissociar a recuperação do Centro Histórico de Salvador de políticas de promoção social para a população residente. Segundo alguns autores o IPAC teria tido inclusive uma função assistencialista durante grande parte do período de sua existência (Carvalho, 1988; Magnavita, 1988). Sempre, porém, preocupados com o turismo, os projetos em geral acreditavam em uma combinação de investimento social na comunidade e desenvolvimento turístico.

A tônica das iniciativas durante os anos 70/80 foi, ao mesmo tempo, a intervenção pontual. Restaurava-se um ou outro prédio, normalmente comprado pelo poder público e transformado em sedes de órgãos estaduais. No fim da década de 70 (1978), a CONDER em convênio com o IPAC desenvolveu o Plano Diretor do Pelourinho. Este foi desativado em 1979, mas produziu o Inventário do Centro Antigo de Salvador, que veio a subsidiar o tombamento pela UNESCO como patrimônio mundial (em 1981), que parece ter produzido grande repercussão e que desencadeou campanhas pela restauração da área.

Os resultados destas campanhas, porém, se mostraram insuficientes, nada de realmente significativo foi feito e opinião pública não transformou em ação sua sensibilidade para a questão. O efeito cumulativo de duas décadas de discussão, entretanto, criava o clima favorável a que alguma intervenção fosse feita, e mesmo qualquer intervenção. O então Governador Antônio Carlos Magalhães pôde realizar uma restauração maciça e agressiva sem praticamente nenhuma discussão com a sociedade e sem levantar nenhum tipo de protesto, no que diz respeito a política de remoção das famílias residentes. Existiria mesmo um certo consenso sobre a natureza de qualquer ação ali proposta:



Na Fig. 9, acima, cabos eleitorais pagos do candidato de ACM, Antônio Imbassahy, passam sob faixa louvando o senador Antônio Carlos Magalhães.
Na Fig 10, abaixo, dois policiais militares observam os transeuntes no Terreiro de Jesus. Ao fundo as portas verdes da Catedral da Sé.

"Devo dizer que havia uma expectativa em determinados setores da sociedade baiana, inclusive setores respaldados em alguns jornais, no sentido de transformar o Pelourinho em uma espécie de cartão postal, numa área para atrair turistas de fora" (Azevedo, 1984)

Dentre os diversos projetos anteriores à década de noventa, algumas diretrizes constantes são apontadas em vários dos documentos levantados: I) Permissão para uso residencial diversificado e consolidação dos núcleos habitacionais da baixa renda. II) Estímulo as atividades econômicas de pequeno porte. III) - Manutenção das funções administrativas do Poder Municipal na área. IV) Criação de áreas específicas para feiras livres, artesanato, atividades informais. V) Realização de melhorias direcionadas prioritariamente à população residente na área, em seguida aos habitantes da cidade como um todo e aos turistas. VI) Desenvolvimento de uma política de transportes urbanos. VII) Implantação de uma política efetiva de proteção as áreas de valor histórico, cultural, arquitetônico, paisagístico. VIII) Redefinição de funções para estruturas e espaços construídos antigos (IPAC, 1981).

A intervenção recente no Pelourinho, com gastos estimados em mais de 30 milhões de dólares, foi esboçada no documento intitulado "Termo de Referência - Plano de Ação Integrada do Centro Histórico de Salvador" (IPAC, 1991). O documento aprofunda as tendências crescentes de valorização do turismo, mas abandona a postura que considerava inegociável a retirada da população da área. Além disso propõe que só uma intervenção maciça poderia reverter a deterioração da área. O Termo elenca claramente seus objetivos: I) Dotar o Centro Histórico de Salvador (CHS), através da ativação de sua economia, de condições para manutenção de seus bens de forma contínua e eficaz. II) Recompôr/restaurar a área física do CHS redefinido seu papel em relação à cidade. III) Criar condições de desenvolvimento do potencial produtivo e da organização social do

CHS. IV) Introduzir a ação cooperada entre o setor público, privado, organismos internacionais e a comunidade. O Termo de Referência pretende explicitamente marcar uma mudança na metodologia de intervenção. Na medida em que procura compreender o CHS como parte especial da cidade, merecendo tratamento especial. O Termo, por fim, identifica "oportunidades de investimento" proporcionadas pelas 35 unidades monumentais e 5.237 bens imóveis, além de uma coleção de 2.409 "bens culturais moveis" (IPAC, 1991). Com a primeira fase da intervenção realizada, o governo removeu 434 famílias, gastando 500 mil dólares com indenizações⁵⁴ (Brooks, 1994).

A legitimidade para esta última intervenção veio sendo construída concomitantemente à consolidação de duas condições básicas. Primeiro, a sedimentação do Pelourinho como materialização da "Idéia de Bahia". Segundo a consolidação definitiva da modernidade cultural no Brasil, quer dizer integração aos fluxos internacionais de bens simbólicos e a implantação definitiva de uma indústria cultural moderna e abrangente. O nível de influência dos meios de comunicação de massa, principalmente a televisão, em um país de tantos analfabetos como Brasil, é notável e não precisa ser aqui ressaltada. Esta influência potencializou nas últimas décadas a "Idéia de Bahia", tal como vinha sendo elaborada e reelaborada desde a década de 30. O Pelourinho, como vimos no capítulo anterior foi alçado a ícone desta representação, principalmente através da obra de Jorge Amado, haja visto o grande número de telenovelas e filmes baseados em sua obra. Hoje em dia, o largo do Pelourinho é dominado, visualmente, pelo grande casarão azul que abriga justamente a Fundação que leva o nome de "casa" daquele escritor. As quatro *praças* internas construídas como pátios cimentados após a

⁵⁴ Existe muita controvérsia no que se refere as indenizações individuais. Parece que alguma coação foi perpetrada, apesar de não poder afirmar categoricamente isso. Quanto ao valor fala-se em dois ou quatro mil reais.

reconstrução foram batizadas como: Jubiabá, Teresa Batista, Quincas Berro D'água e Pedro Arcanjo, todos personagens amadianos.

3.3. A Constituição do Pelourinho como "Paisagem de poder"

A partir da década de oitenta, outro importante conjunto de fatores começaram a convergir para definir a importância atual que tem o Pelourinho no panorama cultural, político e econômico de Salvador. No bojo do processo chamado de "reafricanização"⁵⁵ o Pelourinho, que já era o endereço do afoxé Filhos de Gandhi ⁵⁶, vai pouco a pouco tornando-se referencial para a "negritude" baiana. A partir do acontecimento religioso da Benção dos Pobres ⁵⁷, na Igreja de São Francisco no Terreiro de Jesus, foi se produzindo uma autêntica festa popular de rua, que hoje em dia chega a reunir 5.000 pessoas todas as terças-feiras pelas ruas do Pelourinho.

Fundamental para esse processo foi a presença do Olodum ⁵⁸, que passou a realizar o ensaio de sua banda as terças-feiras, dando início a uma proliferação de eventos e shows musicais. Este bloco, fundado em 1979, depois reestruturado em 1983 como Grupo Cultural Olodum (Dantas, 1994), é hoje em dia um dos mais importantes recriadores da "Idéia de Bahia", tendo abandonado o caráter mais contestatário de seus primeiros anos de atuação.

⁵⁵ A expressão se refere, um tanto imprecisamente, a valorização de traços simbólicos identificados como de origem africana na cultura popular em Salvador. Notadamente no carnaval, com o surgimento dos grandes blocos afro. Um marco importante do processo é a fundação do bloco afro Ilê-Ayê em 1974. Afoxés, como o Filhos de Gandhi, existem desde a década de quarenta, mas blocos afro, com sentido ideológico mais explícito só a partir desta data. Ver, além de Risério, 1981 e 1995; Nascimento, 1994; Godi, 1991; Morales, 1988 e 1991, entre outros.

⁵⁶ Grupo carnavalesco, divulgador do ritmo afro-religioso Ijexá, fundado em 1949 por estivadores negros do porto de Salvador (Morales, 1988; Maraux, 1994)

⁵⁷ A benção, realizada pelos frades da Igreja de S. Francisco, sempre teve caráter religioso e caritativo. Após a missa distribuía-se, e ainda se distribui, alimentos aos pobres. A partir de determinado momento, associado à reafricanização, a benção tornou-se ponto de referência para a vanguarda política e cultural do movimento negro baiano.

⁵⁸ Criador do ritmo chamado "samba-reggae", que lhe facultou notoriedade internacional, a ponto de ter gravado com os cantores Michael Jackson e Paul Simon.

A benção religiosa no Terreiro de Jesus, parecer ser um rito muito antigo, em dado momento apropriado por militantes e artistas *negros*, segundo o depoimento de um destes:

"Quando começou o movimento negro na Bahia, a benção para nós negros, era uma festa, um espaço de lazer, que também era uma afirmação de identidade, de afirmação cultural negra. Na benção a gente encontrava era Vovô [fundador] do Ilê-Ayê, era Bujão [conhecido militante negro e por mais de uma vez candidato a vereador], que era presidente do Malê de Balê, (...), Papó [fundador do Ilê-Ayê], que já faleceu.

(...)

- Veja bem, o aspecto negro da festa. Minha mãe, minha mãe tá com 78 anos (...) Ela freqüentava a benção. Minhas irmãs que estudavam no Manoel Devoto [grande colégio estadual da cidade], naquele tempo, anos sessenta, anos agitados, até antes mesmo da revolução de sessenta e quatro, eu lembro, em casa eu ouvia muito bem, minha falava assim: 'vão pro Manoel Devoto mas venham logo pra casa. Nada de benção!' Quer dizer, então, essa é a feição negra, pelo que eu posso constatar de minha família... eu sei que desde esse tempo a presença negra já era marcante..." (HV: 05.03.96).

Este informante, o jornalista Hamilton Vieira, deplora hoje a espetacularização da festa que segundo ele teria perdido seu aspecto político de afirmação de identidade. O sucesso do Olodum, inclusive em termos de mercado, chamou a atenção da classe média branca para o Pelourinho que passou a freqüentá-lo antes mesmo antes da reforma. O Olodum despertou a atenção internacional e os baianos redescobriram outra forma de aproveitar seu patrimônio histórico. O bloco tematizava incessantemente o Maciel/Pelourinho em suas letras reinscrevendo este sítio em outra ordem simbólica e transformando o Pelourinho em espaço *negro*:

*"Pelourinho é meu quadro negro, retrato da negra raiz.
O canto singelo, divino,
Traz simbolizando essa negra razão.
Quem sou eu?"*

Negro, negra,

Negro, negra" (da música Raça Negra de Brito e Gibi)

A partir daí o Olodum e o Pelourinho tornaram-se signos geminados, de tal modo associados, que a designação Pelô para o Pelourinho popularizou-se a partir de sua utilização nas músicas do Olodum. Hoje em dia, além da benção da terça, o Olodum toca aos domingos, de graça, para uma extraordinária massa de adolescentes *negros*, vindos de todas as partes de Salvador.

O Pelourinho atual é também "um caso de polícia". É fácil de se observar empiricamente que a região do Centro Histórico é várias vezes mais policiada que outras áreas da cidade, mesmo do que o centro comercial da cidade ou bairros de classe média. A polícia está sempre presente e visível. Entrevistando um oficial do 18º Batalhão da Polícia Militar, lotado no local, confirmei estas observações apenas intuitivas. Pude ter certeza da importância atribuída a segurança na área. Segundo o depoimento deste oficial, a noite, em dias normais⁵⁹, todo o contingente de 700 homens do Batalhão trabalham no policiamento do Pelourinho. Com o aumento do fluxo de turistas aumenta também a presença policial com reforço de outros batalhões.

A prostituição e o tráfico de drogas, tidos como endêmicos no Pelourinho, diminuíram mas não acabaram. A rua 28 de Setembro⁶⁰, que não foi atingida pela reforma, é apontada como uma região problema nesse sentido. Dentre os delitos ordinários, o tipo mais comum de ocorrência é o roubo, principalmente nas terças e no domingo.

A polícia parece ser assim uma garantia para que as "classes perigosas", presentes e ameaçadoras a poucas dezenas de metros do coração do Pelourinho, não retomem suas posições de onde foram

⁵⁹ Quer dizer exceto as terças, domingos e dias de festa.

⁶⁰ A 28, como a rua é conhecida, é tida como endereço tradicional de prostitutas, travestis e usuários de drogas injetáveis. Localiza-se entre a região da Igreja de São Francisco, a Baixa dos Sapateiros e a Ladeira da Praça. Próxima, também, do Proibido Proibir, bar onde se realiza o pagode descrito no capítulo quatro.

expulsas pela reforma. Toda a região ao redor do Centro Histórico é pauperizada e nesse sentido potencialmente "perigosa", a força policial atuaria como um "cordão de isolamento" permitindo àqueles para o quem o Pelourinho foi reformado que desfrutem da experiência de percorrê-lo livremente.

Todo esse conjunto de processos - inclusive este caráter militarizado da área, evidente na presença ostensiva da Polícia Militar em virtualmente todas as esquinas - converge para definir o sentido atual do Pelourinho em Salvador. Penso poder utilizar a noção de *paisagem de poder* (*Landscape of Power*) de Sharon Zukin para descrever melhor o significado político e cultural deste conglomerado sócio-simbólico-territorial.

Landscape na formulação de Sharon Zukin é uma expressão que se refere a um conjunto complexo de formações sociais. Significa tanto um conjunto de práticas espaciais, materiais e simbólicas, quanto a paisagem material que domina nosso campo de visão e nosso imaginário visual. É uma noção que incorpora a condição "posicionada" dos agentes sociais em esferas distintas de poder e influência econômica, política e simbólica, no sentido de que o significado da paisagem muda de acordo com a perspectiva de quem vê. Reflete, do mesmo modo, uma reunificação da dissociação realizada pelo capitalismo entre território e cultura, mercado e lugar ⁶¹ (Zukin, 1991a).

Aplicando à Disney World esta noção, a autora argumenta que seu inspirador transformou uma antiga forma de entretenimento, o parque de diversões, em uma *paisagem de poder*, na medida em que concretizou uma associação entre desejos da memória coletiva do povo americano, o sonho da harmonia social, em uma estrutura de

⁶¹ Para Zukin o capitalismo impiediu historicamente a relação estrita, existente em sociedades tradicionais entre comunidade e lugar ou entre cultura e território. A internacionalização dos processos econômicos destruiu os horizontes culturais pré-modernos. Atualmente se reunificam mercados e lugares a partir de um a outra lógica, pós-moderna (Zukin, 1991a).



Acima, na Fig. 11, placa-mapa turístico do Pelourinho em inglês, no Terreiro de Jesus. Em baixo, na Fig. 12, luminoso do estacionamento que fica sob o Largo de Jubiabá.

enquadramento semiótico em determinada estrutura de significação do espaço, que é determinada por redes de poder longe da esfera de influência do consumidor ou cidadão comuns, (Zukin, 1991a). Certamente existem formas de subversão a estas estruturas de consumo e de produção ideológicas⁶³.

Daqui de onde vejo as coisas, o Pelourinho atual, em Salvador, representa, por fim, a articulação de um conjunto de práticas e discursos, representações e investimentos, que pode ser descrito exatamente como uma *paisagem de poder*. Antes de mais nada, o Pelourinho é claramente uma paisagem, percebida como diferenciada (em relação a outros conjuntos arquitetônicos e naturais) e coerente (apresentando um significado comum para toda a área) que tem uma força de disseminação visual e simbólica muito poderosa, resultado de mais de cinquenta anos de elaboração e impregnação do imaginário local (e mesmo nacional) de símbolos e ideologemas (unidades narrativo-ideológicas) associados a ele.

O Pelourinho, como paisagem e *locus* de práticas sociais e simbólicas, é uma representação cenográfica de um conjunto de símbolos compreendidos pela "Idéia de Bahia". É um organismo complexo, que associa vários níveis de significação e que pode ser lido a partir de vários recortes. O Pelourinho é ao mesmo tempo, como complexo polissêmico, o sítio histórico colonial, o coração da vida popular baiana, o Pelô afro-baiano da negritude e o mais importante cartão postal e mercadoria turística de Salvador. Mas, o que é um cartão postal ⁶⁴, se não a imagem congelada de determinada representação oficial e hegemônica da cidade e do que ela representa? E o que, neste caso, o Pelourinho representa é o *corpus* de ideologemas, entendidos como "uma unidade descritiva mínima para

⁶³ No capítulo 5, sobre o Bar do Reggae, procuro chamar a atenção para modos subversivos de consumo cultural e espacial, exercidos pelos regueiros no Pelourinho.

⁶⁴ Um dos últimos sucessos do Olodum canta o seguinte: "Pelourinho primeiro-mundo, cartão postal de Salvador".

uma configuração ideológica e discursiva" (ver p. 83), que se manifesta como narrativas de construção de uma identidade local.

Hoje em dia ele pode ser entendido como *Paisagem de poder*, na medida em que é, de fato, fonte de poder, imanta um sem número de bens de consumo, simbólicos ou não, propõe uma forma determinada de consumo espacial (que define o que deve ser visto e como) e realiza a consagração de valores ideológicos na forma de estruturas edificadas.

O Pelourinho é, além disso, um valor-signo que empresta a uma diversidade de bens força ideológica e apelo de consumo: camisetas, músicas, culinária, sexo, literatura. Tudo se vende no ou sobre o Pelourinho. Ao mesmo tempo que se reproduz como imagem e como valor-signo (Bourdillard *apud* Featherstone, 1991), o Pelourinho carrega, como representação, elementos ideológicos básicos para construção de uma "idéia de Bahia". Construção que é uma garantia do consenso político e que faz, de todos nós, reféns de um encantamento com a "verdadeira" tradição baiana, reféns do "dengo", da "ginga" e da "malemolência".

Manipulado ideologicamente pelos poderosos locais, o Pelourinho é símbolo de poder para o político baiano de maior sucesso desta fase atual da história brasileira. o Senador Antônio Carlos Magalhães⁶⁵, que fez de sua reforma uma realização pessoal em favor do "povo da Bahia", povo, essa construção arbitrária, instituída como esteio do moderno sistema de controle político chamado democracia (Balibar, 1988; Bourdieu, 1989; Gilroy, 1987).

As sucessivas re-estruturações espaciais e simbólicas, sofridas pelo Pelourinho no curso deste século - primeiro a retirada da elite no começo do século, depois a pauperização, em seguida a

⁶⁵ A reforma do Pelourinho "deu" mais poder ao senador Magalhães porque foi divulgada como sendo a obra de um grande realizador que "pessoalmente" se empenhou para que um clamor unânime fosse atendido, devolvendo ao "povo da Bahia" seu maior patrimônio. ACM (como é chamado) o senador é cultuado no Pelourinho. Faixas, cartazes e placas lhe agradecem a benfeitoria.

marginalização da área como "zona" da má-fama, o tombamento em 1981 e por fim a reforma de 1993 - sugerem a forma de operação espacial do capitalismo, desmontando e remontando de diferentes maneiras, as condições de percepção e de produção daquele espaço⁶⁶.

⁶⁶ Marshall Berman descreve processo semelhante para a cidade de Nova York (Berman, 1989).

CAP. 4. ALTERNATIVOS E PAGODEIROS: NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE TERRITORIALIDADE E RELAÇÕES RACIAIS

4.1. Introdução: O Proibido Proibir e o Bar Cultural

Todas as terças e domingos realiza-se no Pelourinho o "pagode" do Espaço Cultural Proibido Proibir. Centenas de jovens *negros* e mestiços acotevelam-se envolvidos pelo ritmo frenético do "pagode". Bandas tocam ao vivo. Por volta da meia-noite a animação atinge o clímax. Músicas licenciosas, corpos suados e adolescentes da periferia, em um *mix* ao mesmo tempo evocativo e original, da secular tradição da batucada negra.

A poucos metros dali, mas em dias diferentes, acontece o evento chamado Bar Cultural, promovido pelo Diretório Acadêmico dos Estudantes de Comunicação e Publicidade da Universidade Católica do Salvador, um curso de elite. O Bar Cultural é visto como um espaço "alternativo" pelos seus organizadores, oásis da cultura pop mundial, celebrada por seus adeptos fiéis na "Roma Negra"⁶⁷.

4.2. Cultura Espacial

O Bar Cultural encontra-se a um quarteirão de distância do Proibido Proibir. Apesar de pouco distantes, espacialmente falando, os dois locais ocupam posições estruturais divergentes. A proximidade física não implica em proximidade estrutural, o que sabemos desde pelo menos Evans Evans-Pritchard e seu *Os Nuer* (Evans-Pritchard, 1978). O Proibido Proibir encontra-se na borda da área restaurada, apontando para regiões ainda não completamente incorporadas pela nova dinâmica, implantada com a reforma. O Bar Cultural ocupa o Largo

⁶⁷ Optei por escrever toda este ensaio no "presente etnográfico". É importante porém dizer que nem o Bar Cultural nem o "pagode" do Proibido Proibir se realizam mais. Seguindo uma tendência de efemeridade comum para os eventos do Pelourinho.

Teresa Batista, uma das praças internas, reinventadas com a restauração. Os dois eventos ocupam *lugares* distintos também, e principalmente, pela maneira como se constituem como territórios simbólicos de agregação de identidade. A distância estrutural que os separa, é função da margem diferenciada de acumulação de capital simbólico dos grupos engajados em sua produção como *lugares*. Esta margem é, por sua vez, função de uma desigualdade que pode ser descrita em termos raciais

O Largo Teresa Batista é uma das quatro Praças internas que foram construídas com a reforma a partir dos vãos internos dos quarteirões restaurados. A Praça se abre para a rua Gregório de Matos e o seu acesso se dá por uma ampla escada de madeira. Marca visualmente a sua entrada a cabine automática do Bradesco 24H, como uma metáfora, de luz própria, da reincorporação do Pelourinho aos fluxos dinâmicos do capitalismo.

O Proibido Proibir é um bar localizado numa casa estreita com duas salas, dois banheiros e um pequeno quintal. Tem as paredes caiadas, lâmpadas sem lustres no teto e decoração funcional, que se reduz a praticamente nada. Na primeira sala, a banda toca de costas para a parede e o público dança freneticamente sob um calor insuportável. Na segunda vemos por volta de cinco mesas, o balcão de cerveja e os dois banheiros. A rua em frente fica tomada de pessoas que dançam ou apenas observam.

Existem apenas duas portas estreitas e em uma delas a passagem é limitada pelas caixas de som voltadas para fora. O espaço interno é exíguo e sufocante; muitos preferem dançar e beber lá fora.

Em volta do bar uma constelação de outros serviços se estabelece: vendedores de cerveja em caixas de isopor, uma mulher que vende acarajés e abarás. Crianças vendem cigarro e queijo assado na brasa. Nos dias de grande fluxo - notadamente na primeira e na



acima, Fig. 13: duas irmãs “quebram” no Proibido Proibir ao som do “pagode”.
Abaixo, vista geral da rua e da entrada do Proibido Proibir em dia de “pagode”.

última terça-feira do mês (em virtude do recebimento do salário) - a rua fica praticamente intransitável ⁶⁸.

As pessoas posicionam-se contra a parede em frente ao bar, dançam no meio da rua estreita ou formam grupos nas extremidades do perímetro abrangido pelo som, sem se misturar à multidão, formando uma parede irregular que virtualmente fecha a rua dos dois lados, marcando os limites desse território.

O Bar Cultural, por seu turno, elege a cada semana um tema qualquer, como, por exemplo, "Os Bichos". Assim, toda a praça é decorada com adereços "zoológicos" de fantasia. Os organizadores do evento, que portam crachás de identificação, vestem-se também em função do tema da festa (neste caso, maquiagem de "bichinhos").

O ingresso no Bar Cultural é cobrado, diferentemente do que acontece no Proibido Proibir. O preço é de R\$ 3,00. A discriminação operada pelo valor do ingresso é real, mas não determina a qualidade específica da fronteira simbólica que vigora definindo o Bar Cultural como território. Outros eventos, igualmente pagos, atraem outros públicos que não necessariamente aquele presente no Bar Cultural. Na verdade, o preço faz um corte, mas outros critérios de diferenciação estão em jogo.

No Bar Cultural um sistema de som distribui música pelo ambiente antes dos shows começarem. Ouve-se o que se tem convenicionado chamar de pop-rock, nacional e internacional, do Legião Urbana ao U2. De vez em quando, toca-se algo mais inusitado, como a música tema do programa "Sítio do Pica-Pau Amarelo". Ouve-se bastante música chamada internacional, ou seja de língua inglesa. As bandas que

⁶⁸ No início de minha pesquisa a banda tocava do lado de fora do bar, na calçada. Porém, segundo um informante, o IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural) proibiu, alegando que a multidão que dificultava a passagem das pessoas, inclusive da polícia. A dona neste momento, que era alugada, alega que ela não conseguia pagar suas

... e desfilava no Ilê Aê. acusava o IPAC de racismo e discriminação. Atualmente no Proibido Proibir só se ouve MPB

Última terça-feira do mês (em virtude do recebimento do salário) - a rua fica praticamente intransitável ⁶⁸.

As pessoas posicionam-se contra a parede em frente ao bar, dançam no meio da rua estreita ou formam grupos nas extremidades do perímetro abrangido pelo som, sem se misturar à multidão, formando uma parede irregular que virtualmente fecha a rua dos dois lados, marcando os limites desse território.

O Bar Cultural, por seu turno, elege a cada semana um tema qualquer, como, por exemplo, "Os Bichos". Assim, toda a praça é decorada com adereços "zoológicos" de fantasia. Os organizadores do evento, que portam crachás de identificação, vestem-se também em função do tema da festa (neste caso, maquiagem de "bichinhos").

O ingresso no Bar Cultural é cobrado, diferentemente do que acontece no Proibido Proibir. O preço é de R\$ 3,00. A discriminação operada pelo valor do ingresso é real, mas não determina a qualidade específica da fronteira simbólica que vigora definindo o Bar Cultural como território. Outros eventos, igualmente pagos, atraem outros públicos que não necessariamente aquele presente no Bar Cultural. Na verdade, o preço faz um corte, mas outros critérios de diferenciação estão em jogo.

No Bar Cultural um sistema de som distribui música pelo ambiente antes dos shows começarem. Ouve-se o que se tem convencionalmente chamar de pop-rock, nacional e internacional, do Legião Urbana ao U2. De vez em quando, toca-se algo mais inusitado, como a música tema do programa "Sítio do Pica-Pau Amarelo". Ouve-se bastante música chamada internacional, ou seja de língua inglesa. As bandas que

⁶⁸ No início de minha pesquisa a banda tocava do lado de fora do bar, na calçada. Porém, segundo um informante, o IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural) proibiu, alegando que a multidão que se formava dificultava a passagem das pessoas, inclusive da polícia. A dona neste momento, que era negra, e desfilava no Ilê-Ayé, acusava o IPAC de racismo e discriminação. De um jeito ou de outro seu contrato não foi renovado e o dono atual, que também é negro, alega que ela não conseguia pagar suas contas. Atualmente no Proibido Proibir só se ouve MPB.

tocam são do circuito alternativo de Salvador e são quase sempre grupos de rock, como a chamada "Dama de Cópulas".

O Bar Cultural se realiza como encenação de idéias de identidade e de gosto de um determinado público universitário, *branco* e de classe média, e como enclave de "alternativos" no Pelourinho. Mas alternativos a que?: à cultura de massas popular na Bahia. A equipe organizadora do Bar Cultural formula claramente esse ideal, do evento como um lugar especial, um lugar onde pessoas interessantes e não convencionais podem ouvir música "moderna": rock e pop. O gosto musical e compartilhar de referências culturais é a senha de adesão à "cultura" do Bar Cultural. O rock, símbolo mundial de transgressão e rebeldia juvenil é o estilo musical daqueles, em Salvador, bem nutridos pelo *status quo* racial. Em que sentido? No sentido de que a condição de possibilidade do consumo cultural globalizado é dada a estes jovens pela posição que ocupam na estrutura local de poder e riqueza. Essa estrutura é, como sabemos, passível de descrição em termos raciais. O paradoxo dessa situação entretanto não é relevante para os organizadores do evento. Todos os temas escolhidos durante a pesquisa se voltam para aspectos puramente ornamentais: Roma Antiga, Um Dia na Praia, etc.

No Proibido Proibir, grande parte da atividade se desenvolve fora do Bar, na rua e pessoas desavizadas ou apenas curiosas podem simplesmente passar ou parar um pouco e seguir. Assim, a "bolha territorial" criada no entorno do Proibido Proibir é ininterruptamente vazada por um fluxo de pessoas que simplesmente passam. No Bar Cultural, ao contrário, as vias internas do território são produzidas segundo a lógica territorial específica e se resumem ao desfile pelo meio do salão. As pessoas podem esquecer que existe um Pelourinho lá fora, que é, literalmente, um *lá fora*. Os organizadores mobilizam amplos recursos para demarcar exatamente este *lá fora*. O evento acontece no

Pelourinho mas, efetivamente, fecha as portas para ele enquanto as abre para o mundo pop, tal como filtrado pela Juventude de classe média em Salvador. Dessa forma, a percepção do Bar Cultural como uma forma de ocupação de espaço é muito mais forte que no Proibido Proibir, porque os agentes ali envolvidos são os "donos do pedaço": fecharam um logradouro público e imprimiram nele suas marcas.

A territorialidade do Proibido Proibir, por sua vez, é permeada de imperfeição e de *ruido*. Volta meia policiais de quadríciclo atravessam o núcleo de adensamento na rua em frente ao bar. Um bêbado que passe em frente se quiser pode ficar e dançar. O Proibido Proibir não tem seguranças e não cobra ingresso, é um território instável e precário. Não conta com os recursos para a sua afirmação como acontece com o Bar Cultural. Não impõe limites claros para sua ocupação. A homogeneidade de seu público é garantida por razões implícitas e não por deliberação explícita e consciente, como no Bar Cultural. A oposição entre interior e exterior é operante com vigor apenas neste último.

No Proibido Proibir, o sentido de lugar é esgarçado e entrópico. O controle sobre a territorialização é mínimo. A porosidade e ausência de marcos ostensivos de territorialização, fazem do Proibido Proibir algo à primeira vista semelhante a um agregado espontâneo e confuso. A cultura espacial neste caso é permissiva e promíscua, como o próprio nome do bar parece ironicamente indicar.

4.3. Reis & Braus

A personagem típica do Proibido Proibir é homem⁶⁹, negro e tem por volta de 18 anos. É o brau.

⁶⁹ Apesar de existirem mulheres que freqüentem este e outros pagodes, a presença masculina é mais agressiva e como personagem, o homem é mais facilmente caracterizado como "pagodeiro".

É difícil definir como e quando jovens *negros* de gosto estético chocante para os padrões da classe média passaram a ser chamados, ofensivamente, de *browns* (*braus*, na forma aportuguesada). Parece que a palavra, de fato, foi incorporada ao léxico popular a partir da presença na mídia do músico de *soul* James Brown (Risério, 1981). Hoje em dia, a palavra é empregada como uma das formas de se dizer *preto* em Salvador, além de *preto*, na verdade, feio, mal-vestido, violento. Meninas de classe média não vão a festas populares onde se encontrem muitos *braus*: é perigoso.

O Proibido Proibir está cheio deles. Moram em algum bairro periférico de Salvador (por exemplo, São Caetano). Vestem bermuda jeans de cintura baixíssima, no comprimento dos joelhos, usam tênis Nike preto, camiseta de cores como azul marinho e usam os cabelos cortados rentes. Bonés e correntes no pescoço, são marca registrada. Mostram intimidade (real ou simulada) com violência e sempre fazem referências sexuais em suas relações pessoais. Produzidos pelo racismo branco, voltam-se contra o bom-mocismo da classe média, distinguindo, talvez com amargura e violência, que os valores (no sentido de riqueza e no sentido de norma moral) da sociedade não estão disponíveis para eles.

A personagem masculina típica do Bar Cultural é *branco*, tem por volta de 20 anos, usa os cabelos compridos nos ombros, combina roupas caras, de lojas de moda jovem, com roupas artesanais, evocativas de uma pretendida independência estética em relação à moda, usa brincos, tênis importados, vai de carro ao Pelourinho e mora em um bairro de classe média. É o "rei".

A expressão surgiu como gíria entre surfistas em Salvador e rapidamente disseminou-se entre a juventude de modo geral. O rei é o "cara", o "amigo", o igual.



Na Fig. 15, acima, "brau" faz pose para foto no Proibido Proibir. Note-se a corrente no pescoço.
Na Fig. 16, abaixo, jovem, com blusa "alternativa" de algodão, distribui panfletos no Bar Cultural.

Essas personagens são tipificações mas são, ao mesmo tempo, figuras reais de comportamento. Nunca vi nenhuma das duas nos lugares trocados. Não constituem nada que se assemelhe a uma "tribo urbana", mas reconhecem-se e utilizam esse reconhecimento para saber de quem devem ou não se aproximar e de que modo. "Rei" e "brau" são palavras-senha, disponíveis e vigentes no léxico nativo, usadas aqui para nomear formas de discriminação e pertencimento; são enunciações de identidade.

Negros aparecem no Bar Cultural, assim como *brancas* no Proibir Proibido. Mas são uma minoria e se assemelham nos outros quesitos de minha "tipificação" acima, às personagens dominantes em cada um desses lugares. Encontrei *negros* no Bar Cultural, mas os únicos braus no Bar Cultural são os vendedores de cerveja. A cor da pele é um elemento importante, mas como indiquei aparece conjugada a outros fatores para definir estas personagens.

No Proibido Proibir, a sensação de homogeneidade étnica é verdadeiramente esmagadora, mesmo porque a densidade relativa de pessoas com o tom de pele escuro é maior do que em quase todos os locais de diversão coletiva no Pelourinho. A condição de classe dos sujeitos também é visível. Das pessoas que eu conversei, uma, por exemplo, era porteiro de boate. Alguns não trabalham. Todos que eu conheci moram em bairros periféricos.

No Bar Cultural essa sensação de homogeneidade não é tão esmagadora, talvez porque o público seja majoritariamente universitário. Melhor dizendo, talvez porque operem outros mecanismos de afiliação a essa identidade territorializada que se realiza ali.

4.4. Prazer, Poder, identidade.

Os participantes se apresentam de maneira um tanto diferente nos dois eventos. Enquanto no Bar Cultural eles parecem conscientes

de estarem desempenhando uma aparição pública e que é fundamental a correta manipulação dos símbolos, no Proibido Proibir a regra parece ser a ritualização de uma certa espontaneidade carnalizada. Isso se reflete, por exemplo, nos procedimentos de paquera. No Bar Cultural ninguém olha ostensivamente para ninguém. As pessoas estão visivelmente "produzidas", do ponto de vista de sua apresentação, mas ninguém demonstra interesse pelo corte de cabelo ou pela camiseta de alguém do grupo que se encontra ao lado. Todos aqueles que percebi observando outros grupos que não o seu eram visivelmente *outsiders* desta comunidade interpretativa⁷⁰. Pessoas que estavam ali meio que por acaso. No Proibido Proibir, inversamente, quase ninguém tem o menor pudor de se aproximar e mesmo de tocar estranhos. Os rapazes não param de solicitar, de forma mais ou menos insistente, as moças. Chegam a tocar nos cabelos e no corpo das meninas que passam por eles no interior do salão.

Na verdade, no Proibido Proibir a grande maioria das atividades está de alguma forma ligada à sedução e à sexualidade. O "pagode" é obsessivo no que se refere ao sexo. As músicas tem letras que explicitamente ou não, fazem alusão a uma ou outra variante do ato sexual. Por exemplo: " Dê uma ralada. Dê uma raladinha. Dê uma ralada no filhote da galinha"⁷¹. Ou: " Ela gritava ai! Ele gritava uii!". Etc. O que não implica de forma alguma que o "pagode" se transforme em uma orgia sexual. Embora, em alguns momentos dê a impressão de estar prestes a desenvolver-se nesse sentido.

A maneira como as pessoas dançam também simula o ato sexual ou práticas congêneres de satisfação erótica. As pessoas na pista

⁷⁰ Por Comunidade Interpretativa (Gilroy, 1987) entende-se aqui um sujeito social coletivo, definido em termos de sua capacidade de selecionar, avaliar e interpretar elementos da realidade social como um sujeito. Quer esta interpretação tome forme de discriminações de gosto ou de juízos pseudo-científicos. Por exemplo: grupos católicos, vegetarianos, Adoradores de Raul Seixas, etc. Neste sentido a idéia de comunidade interpretativa aproxima-se da idéia de identidade social baseada na opinião, no gosto e na orientação cognitiva.

⁷¹ No caso, o pinto, palavra que funciona como eufemismo para o órgão sexual dos homens.

dançam sozinhas ou em grupos. As mulheres, mesmo desconhecidas, muitas vezes não fazem oposição a contatos físicos mais efetivos desde que estejam inseridos nos passos das coreografias apropriadas a cada música. Os homens - heterossexuais - dançam entre si e não pejam de se entrelaçarem, dançando e rebolando com um entusiasmo que beira o explícito sexual. Todo esse ambiente, volto a dizer, não significa um "vale-tudo" e tudo se passa de maneira ambígua. Os sujeitos apenas dançam e muita gente que dançava no salão em pares sensuais, após a música, vai pra casa sem trocar palavra. Ocasionalmente casais se formam mas não necessariamente, e isto parece normal e aceitável. Um informante me disse que no "pagode" você pode "quebrar"⁷² com qualquer pessoa e isso não quer dizer que você está namorando com ela. Você apenas se diverte dançando.

Uma tal situação de proximidade física entre estranhos, tal como acontece no Proibido Proibir, é inimaginável no Bar Cultural.

Enquanto no Bar Cultural a ênfase é na apresentação consciente de si próprio como alguém informado e na moda, bonito e "interessante". As pessoas vestem camisas de bandas de rock que apenas poucos conhecem e usam penteados da moda, copiados da revista e da TV. No Proibido Proibir, a ênfase geral é colocada, por outro lado, na habilidade em dançar sensualmente e na sexualidade. Lá os homens tiram a camisa e exibem corpos suados e musculosos. As mulheres usam roupas colantes e muito curtas, de tecidos como moletom, realçando milímetro por milímetro as partes sexualmente valorizadas de seu corpo.

A música tocada no Proibido Proibir é o que se chama na Bahia de "pagode", que difere um tanto do "pagode" paulista e se aproxima do tradicional samba-de-roda baiano. As letras quase sempre jocosas, fazem algum tipo de comentário sexual e contam anedotas do

⁷² Quebrar é a expressão utilizada para indicar uma maneira de sambar que implica em rebolados sensuais e em flexão dos joelhos até quase a posição de cócoras.

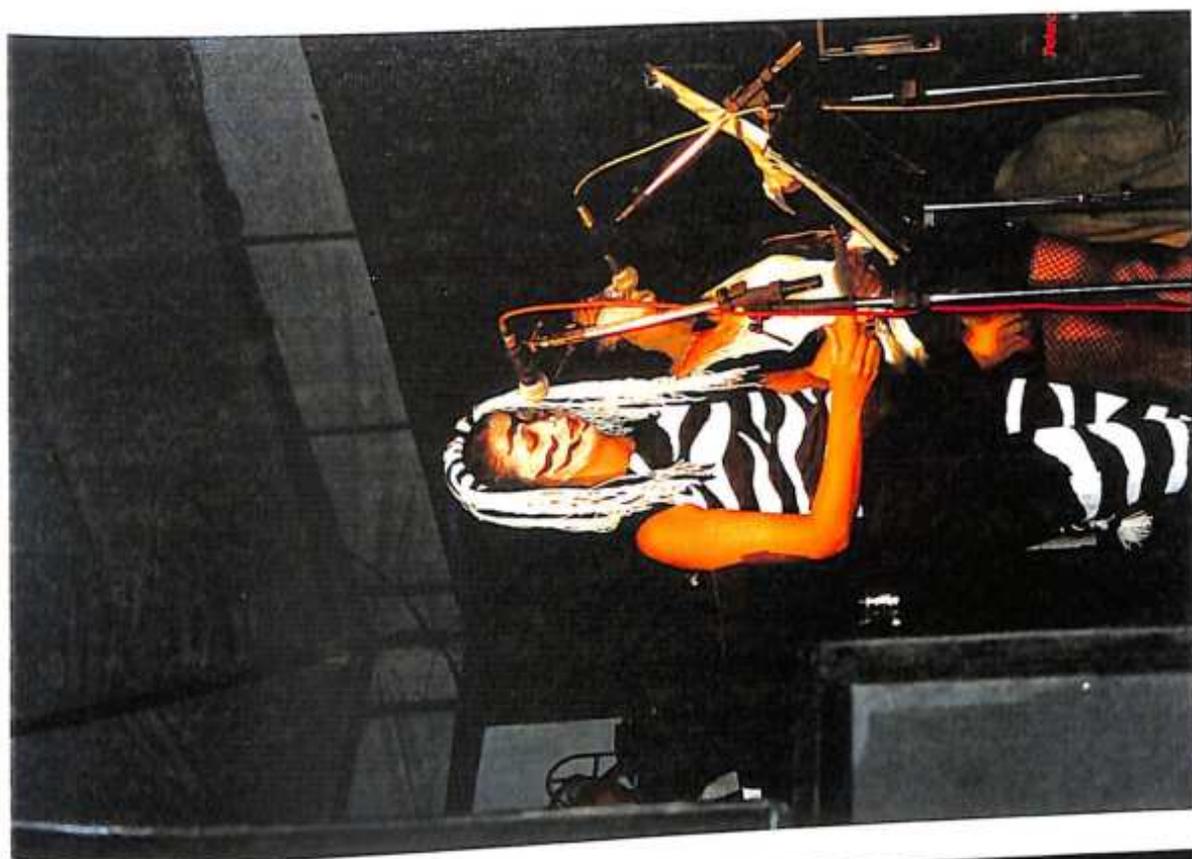
cotidiano do povo pobre de Salvador, fazendo alusão a bairros e ruas. Os músicos das bandas que focam no "pagode" parecem ter um perfil social semelhante a seus ouvintes e estimulam reações do público. Algumas músicas são necessariamente acompanhadas de uma espécie de diálogo com o público. O cantor diz, por exemplo: "Quem for moça⁷³ bata na mão, bata na mão, bata mão. Quem for viado levante a mão, levante a mão", e etc. A audiência participa entusiasticamente destes jogos e ninguém se encabula. Algum tipo de caricaturização de homossexualidade é comum e os homens acham muito divertido. A presença mesma de homossexuais no "pagode" é comum.

Algumas músicas são coreografadas e para cada uma existe um passo específico. Algumas ensinam na própria letra como dançar o passo adequado⁷⁴. Como a dança do Robô: "...movimente os dois pés, gire por favor, esta é a dança do momento é a dança do Robô".

A dança, o gosto musical, a cor da pele, são, entre outros, elementos que combinados à elaboração mais ou menos manifesta de adesão, conformam o que chamo de identidades territorializadas nestes dois sítios. Identidades, consideradas como linguagem de definição de limites perceptíveis, se realizam com os conteúdos positivos acima descritos, de maneira tal que o sentido de lugar é coletivamente elaborado. O *lugar* é arena de afirmação cultural e de realização de desigualdades. Alternativos e pagodeiros, no Bar Cultural e no Proibido Proibir, dizem quem são.

A identidade negra na Bahia deve ser pensada como maleável e desdobrável, configurando-se contextualmente (Sansone, 1985). Não podemos falar de identidade negra mas tão somente de suas materializações concretas, tal como a que se realiza no Proibido Proibir.

⁷³ A palavra moça possui neste contexto a conotação de virgem, "donzela".
⁷⁴ É interessante perceber como esse e outros aspectos do "pagode" do Proibido Proibir são semelhantes aqueles descritos por H. Vianna para o Baile Funk no Rio de Janeiro (1988). Assim como para aqueles descritos por outro autor, para o baile funk do bairro de Periperi em Salvador (Midlej, 1995).



Na Fig. 17, acima, organizadora do Bar Cultural, fantasiada de zebra, anuncia a próxima atração. Neste dia, o tema foi "Os Bichos".
Abaixo, na Fig. 18, visão geral do Bar Cultural. O jovem negro ao fundo à direita, veste camiseta de Jimmy Hendrix.

Argumento, nesse sentido, que uma determinada manifestação ou jeito de ser *negro* se exterioriza e se territorializa neste sítio, de maneira não-reflexiva e ocasional. Quero dizer, com isso, que a identidade de "pagodeiro", se manifesta no Proibido Proibir, em acordo, obviamente, a circunstâncias gerais, mas na forma específica e singular daquele evento. No Bar Cultural, do mesmo modo, um outro arranjo identitário se realiza, fortemente marcado por símbolos de internacionalidade e de cosmopolitismo.

Estes dois eventos-território são também, como vimos racialmente marcados. O Proibido Proibir é um território *negro*, o Bar Cultural um território *branco*. E não somente por causa da cor visível da pele da maioria de seus freqüentadores, mas, por conta da situação de poder em que se encontram. Situação que representa, para estes microcosmos, o edifício histórico da desigualdade erigido como estrutura.

Como todos sabem, a condição racial é, na nossa sociedade, marca de poder. Assim, enquanto os jovens *brancos* ocupam efetivamente um espaço e produzem uma leitura determinada dele, a ponto de conquistarem um controle efetivo de sua territorialização, os jovens *negros* do Proibido Proibir ocupam, a partir da mobilização de outros recursos, a parte que lhes cabe neste loteamento de identidades que é o Novo Pelourinho.

4.5. Música-Ambiente

No Pelourinho, em Salvador, temos um contexto *muito específico*, marcado profundamente pelas interpretações e reinterpretações territoriais e de espaço. Extratos diferentes de leitura e de constituição do território se realizam. Não obstante, forças hegemônicas trabalham para reduzir esta diversidade a algumas leituras mais abrangentes. A luta pela definição territorial *acontece* todas os dias no Pelourinho. Os

pagodeiros do Proibido Proibir, "mal vestidos", as vezes violentos e desgraciosos, não cabem exatamente no retrato do Pelourinho que setores dominantes da sociedade gostariam de emoldurar. Não obstante estão ali todas as semanas, contrariando o "bom-gosto" e o *racismo*.

A lógica de territorialização (que produz territorialidades no Pelourinho) deve necessariamente estar subordinada às condições objetivas que condicionam a ação social genericamente considerada em Salvador. Assim, clivagens sociais produzidas por operadores tais como condição sócio-econômica e exclusão de base racial, também são operantes no Pelourinho. Este não é um território livre das pressões que organizam a sociedade local.

Na comparação etnográfica que vimos acima percebemos uma coincidência entre *cor/raça*, classe e consumo cultural. É fácil supor que agentes socializados sob diferentes padrões de aquisição cultural interpretem e procurem no Pelourinho sentidos diferentes.

A música se presta muito bem a ser um indicador eficiente destas demarcações de sentido. Jody Berland argumenta em um texto estimulante, que a música e sua audição representam um papel importante na constituição de espaços tipicamente capitalistas e que se realizam não como pano de fundo casual, mas que atuam como instrumentos de colonização de nosso cotidiano. Neste sentido a música cria o ambiente

"...much of the time we are not simply listeners to sound, or watcher of images, but occupants of spaces of listening who, by being there, help to produce definite meanings and effects. The mediation between these processes - (...) - is what I wish to emphasize through the term 'cultural technologies'" (Berland, n.d.: 39).

Este é um argumento que eu aceito integralmente, assim como seus corolários, a saber: que esta mediação implica em re-territorializações e redefinições de identidade; que a mídia tem interesse (de mercado) direto nestas re-territorializações e redefinições de identidade, que esses interesses produzem verdadeira reorganização social; que uma topografia do consumo coincide cada vez mais com um mapa do social propriamente dito e de que estas reorganizações seguem a lógica do acesso desigual à informação mediatizada e planetarizada ⁷⁵.

A inclusão neste ou naquele circuito determinado de circulação de informação cultural é, obviamente, relevante para definir a participação dos agentes em um ou outro dos espaços que acima descrevi. Esta participação não é aleatória e está condicionada pelos graus de inclusão social experimentados por grupos que são socialmente reconhecidos e discriminados.

No caso das territorializações que apresentei, a música está sendo, por um lado, entendida como um sinalizador cultural, uma senha de identidade. Por outro, como um elemento ativo que participa da elaboração de uma cartografia cultural do Pelourinho.

Essa música pode ser transnacional ou hiper-local. Ao mesmo tempo que é produto de fatores externos ao contexto de sua audição, é produtora de determinadas ambiências, tanto em um sentido concreto - pensemos nas boates que existem no Pelourinho - como no sentido de produzirem uma espécie de "trilha sonora" para uma comunidade interpretativa - pensemos no Bar Cultural, onde o rock é o índice de adesão aos valores partilhados.

Tanto para o Bar Cultural como para o Proibido Proibir, a música opera como ingrediente ativo na constituição de uma identidade territorial e na territorialização desta identidade. Com a expressão,

⁷⁵ Que é um argumento semelhante ao de Doreen Massey (Massey, 1991).

"ativo", quero dizer que acredito que a música é elemento fundamental para que se desenvolvam as formas concretas de apropriação de espaço no Pelourinho, e que esta funciona como efetiva mediadora entre estruturas de colonização capitalista do cotidiano e seus conteúdos particulares.

5. "The Songs of Freedom": notas etnográficas sobre cultura negra global e práticas contraculturais locais

"O ocidente deve morrer"

Bob Marley

5.1. Introdução

O reggae, como fonte de imagens contemporâneas globais e como música-ambiente, impregna todo o Pelourinho. Camisetas à venda, estendidas em varais por diversas ruas, pôsters nos bares; a infalível presença desta personagem imprecisa que é o "rasta"⁷⁶; a música reggae que se ouve sem cessar, dentro dos bares, nos pequenos carrinhos de café sonorizados, nas barracas; os inúmeros shows de reggae que acontecem toda semana no Pelourinho; as cores da bandeira da Etiópia, espalhadas por toda parte. Tudo isso chama imediatamente a atenção do transeunte atento e do consumidor cultural comum que passeia sem compromissos estéticos, políticos ou territoriais explícitos. Com uma força simbólica evidente, a música reggae e elementos descontínuos do que poderíamos chamar de cultura reggae, sinalizam a partir de diversas fontes que esta trilha sonora terceiro mundista tem ressonância real e efetiva em Salvador. Em meio a esse emaranhado de sinais globais, ancora-se o Bar do Reggae.

Descrever, despretensiosamente, o sentido simbólico-territorial contemporâneo deste evento-território que é, talvez, o mais antigo espaço de audição do reggae em Salvador, no Pelourinho, é a minha intenção neste capítulo. Questionar, se de fato o reggae constitui-se em um decodificador para experiência de identidade de jovens *negros* e

⁷⁶ Olívia Cunha ressalta que em Salvador a denominação "rasta" é apropriada de diferentes maneiras: "de forma a enfatizar, mais ou menos, questões relativas ao 'conhecimento' do assunto, à, estética, à opção religiosa e a posição política, entre outras" (Cunha, 1993:123).

mestiços, sintonizando-os com o fluxo global desta contracultura da diáspora. Como em outros contextos (Heath, s.d.; Friedman, 1990), acredito que ali processos de produção contra-discursiva realizam discursos estruturados de elaboração de experiência da alteridade, a partir da ressignificação de elementos da cultura popular transnacional.

5. 2. O Bar do Reggae: pequena história

O Bar do Reggae foi "criado" em 1978 por um adolescente de quatorze anos ⁷⁷. Quando o Maciel ainda era uma "zona" ⁷⁸ a mãe de Albino, o proprietário e mentor do Bar, era dona de um boteco freqüentado por homens pobres e mulheres ainda mais pobres. A música preferida de proprietários e clientes era o samba, a lambada, o merengue. Um dia, porém, Albino escutou pela primeira vez, graças a um amigo, o disco *Kaya* (1971) de Bob Marley. Maravilhou-se. Enganando a mãe, que lhe dera dinheiro para compra um LP de samba, o recém convertido regueiro, comprou um disco de Bob Marley, que não tirou mais da vitrola. Apesar dos protestos furiosos da mãe, indignada com aquele "negão", fumando maconha e com o cabelo estapafúrdio, a música agradou os clientes e o bar transformou-se em referência.

Albino faz questão de apontar o contexto cultural de sua formação como ouvinte. Ele gostava de rock e era fã de Bob Dylan, Gilberto Gil, por essa mesma época, começava a introduzir o reggae no Brasil e o processo que se têm chamado de reafrikanização já dava seus passos iniciais.

Nosso informante explica que o ensaio do afoxé Filhos de Gandhi, sediada a poucas dezenas de metros do Bar Reggae, atraía uma grande quantidade de pessoas que espalhando-se pelos bares da

⁷⁷ Reproduzo aqui a versão de Albino para o surgimento do Bar. Esta história, contada por outros agentes pode muito provavelmente ser diferente.

⁷⁸ A palavra zona possui também o sentido de região de prostituição. Região moral (Perlongher, 1987).

vizinhança, acabaram por descobrir o Bar do Reggae e se identificaram como ritmo jamaicano. Pouco tempo depois, em 1979 (Dantas, 1994), o Olodum foi fundado e em seguida a Festa da Benção firmou-se como um grande evento, capaz de atrair cada vez mais pessoas ao Pelourinho. Inicialmente, como já disse no capítulo quatro, a benção era uma evento que atraía principalmente militantes e artista *negros*, estes parecem ter se encantado com um bar no Centro Histórico que só tocava reggae, a música negra contestatória de repercussão internacional.

Assim, aos poucos, o bar foi se notorizando como uma parada obrigatória para os amantes do reggae. Hoje em dia, na parede do bar, figuras importantes para a cultura negra nacional, que visitaram o bar, como Djavan, aparecem em fotos ao lado de Bob Marley, Nelson Mandela e da avó de Albino.

Atualmente existem outros bares de reggae no Pelourinho: o Cravo Rastáfari e o Negro's Bar, por exemplo. Além de outros locais, onde bandas se apresentam e onde se ouve reggae quase que diariamente. O Bar do Reggae, porém, reivindica para si primazia como bar de reggae e é tido e havido como o "primeiro" bar de reggae no Pelourinho, o introdutor da cultura reggae em Salvador.

O Bar do Reggae, é importante que se diga, é hoje em dia freqüentado por uma maioria de adolescentes *negros* ou mestiços oriundos dos setores mais espoliados da sociedade. Tanto a "vanguarda" negra, que freqüentava o Bar nos seus primórdios, como os jovens *brancos* de classe média, que na época do "boom"⁷⁹ do Pelourinho freqüentaram o Bar, o abandonaram. Dos freqüentadores que foram entrevistados⁸⁰, todos moravam em bairros populares como:

⁷⁹ Um período compreendido entre o "estouro" do Olodum e a inauguração da primeira etapa da reforma.

⁸⁰ A pesquisa realizada com um questionário muito simples teve caráter apenas ilustrativo sem qualquer pretensão de validade estatística. Os entrevistados em número de vinte e dois forma abordados aleatoriamente. Para efeito de dimensionamento devo dizer que por noite, não mais que duzentas

o Alto de Coutos, o Alto do Cabrito, Cosme de Farias, Mata Escura, Narandiba, o Lobato, etc. A lista de profissões destes não inclui nenhuma ocupação de nível superior ou mesmo de nível secundário. Meus interlocutores foram chapistas, camelôs, domésticas, garçons, manicure, marceneiro, mecânico, motorista, percursionista, pintor (de paredes), serralheiro, auxiliar de refrigeração, etc. Lembrando que esta amostra tem um caráter apenas ilustrativo, temos que dos vinte e dois freqüentadores entrevistados, dezoito não concluíram o primeiro grau, um está cursando o segundo grau e três já o concluíram. 59,1 % destes mesmo entrevistados tem entre dezesseis e vinte e cinco anos. São fragmentos da grande massa negra que ocorre regularmente ao Pelourinho, explorando-o com curiosidade e energia. Sansone caracteriza assim esses adolescentes em um texto sobre o Pelourinho que não está na moda⁶¹ :

" São aqueles jovens que a Polícia Militar tenta bloquear, são aqueles jovens que chegam ao terminal da Lapa, pegam, se der, um ônibus e depois, paletando [paletar é a expressão local para indicar longa caminhada], chegam até o Pelourinho; são aqueles jovens com pouco poder aquisitivo que nem sequer conseguem comprar uma cerveja, mas que circulam procurando os amigos, me procurando, me pedindo dinheiro para comprar um cravinho. Essa grande massa de rapazes entre 15 e 25 anos, negros, evidentemente..." (Sansone, 1995: 60-1)

Estes jovens são, segundo uma formulação de Sansone presente em outros trabalhos (Sansone, 1992; 1993), herdeiros da desestruturação econômica baiana recente e da modernização cultural. Objetos presumivelmente mais sensíveis à retórica dos blocos afro e formados simbolicamente tanto pela indústria cultural quanto pelas tradições de

61 Melhor dizendo, um Pelourinho que a classe média desconhece ou repudia. Pessoas se aglomeram no Bar do Reggae. Muitas vezes deram respostas não correspondentes às propostas.

origem africana. Distinguem-se dos pais pela recusa em fazer o jogo da submissão e tem sonhos de consumo mais elevados, sonhos que são, no mais das vezes, necessariamente frustrados. Formam uma juventude que alimenta um profundo sentimento de exclusão e nesse sentido são o oposto dos "caras-pintadas"⁸², estes considerados como cidadãos em formação (Sansone, 1995).

5.3. "Um rolé por aí": a escritura dos passos negros

O espaço urbano é ressignificado quotidianamente através de uma diversidade de formas de apropriação, que são o resultado de articulações semióticas e políticas. O sentido do lugar e as formas de apropriação a ele correspondentes, pode ser interpretado do ponto de vista do discurso sobre o espaço que efetivamente constitui o lugar e o seu significado. Este discurso é tanto construído por conteúdos simbólicos específicos, quanto resulta de estruturas de poder que se reproduzem em todos os níveis da experiência social.

O pedestre e sua caminhada também constituem simbolicamente o lugar, através da formação de rotas, caminhos, *scripts*, discursos que correspondem à reconquista, realizada pelo cotidiano, das estruturas de poder ampliadas que erguem, por sobre a multivocalidade das práticas ordinárias, o sentido hegemônico ou dominante de lugar. O homem comum e seu passeio reinstitui a dimensão da singularidade no espaço inventando sua leitura específica do instituído (De Certeau, 1996).

No Pelourinho as rotas vivificam o que correria o risco de transformar-se em apenas um espetáculo, representação grandiloqüente e opressiva da configuração ideológica dominante. Os milhares de adolescentes negros que percorrem as ruas estreitas do Pelourinho, erguem novas fronteiras e significados.

⁸² "Caras-pintadas" foi o termo difundido pela mídia para os adolescentes que foram às ruas pelo *impeachment* do ex-presidente Fernando Collor.



Na Fig. 19 acima, tecidos com a face de Bob Marley, expostos em loja de artesanato no Terreiro de Jesus. Na Fig. 20 abaixo, camisetas estendidas para a venda na parede da antiga Faculdade de Medicina. Dentre os motivos das camisetas vemos: Bob Marley, a folha da maconha, o símbolo do Olodum, Axé, etc. No primeiro plano, mesas com turistas e baianos na Cantina da Lua, bar tradicional no Terreiro de Jesus.

A classe média branca vai ao Pelourinho com destino certo. A determinado show ou *vernissage*, tal ou qual restaurante ou bar. Quase sempre se dirige a ambientes fechados, às praças ou aos estabelecimentos privados. A grande massa negra, inversamente, deambula. Vai ao Pelourinho, como se diz em Salvador, "dar um rolé", uma volta, ver o que é que é que há. Olhar os(as) meninos(as) na Cantina da Lua ⁸³, ouvir o ensaio do Olodum do lado de fora da Praça Teresa Batista (porque a entrada custa cinco reais), dançar pagode no Proibido Proibir, tomar um cravinho no Bar do Reggae.

Quando comecei a observação no Bar do Reggae, me intrigava muito um movimento que é na verdade característico de todos os eventos-territórios em espaço aberto do Pelourinho: o adensamento e a dispersão de pessoas que se seguem aparentemente sem lógica alguma em frente ao Bar.

21:15 h : o bar está completamente lotado, do lado de fora é quase impossível encontrar algum espaço para se mexer.

21:30 h: sem aviso prévio as pessoas se afastam e vão embora. O bar está, tanto em sua parte externa quanto interna vazio. Para onde foram as pessoas?

Os grupos de jovens migram de ponto a ponto, aproveitando o que cada um tem de melhor e resistindo a uma acomodação qualquer. Pensava a primeira vista que o Bar do Reggae teria uma especificidade e um público mais fiel que o Proibido Proibir. Ledo engano. Muitos dos pagodeiros que conhecia do Proibido Proibir estavam lá também no Bar do Reggae. Claro que o bar atrai o tipo de regueiro mais "ideológico", mas a grande maioria dos frequentadores não ostenta sinal nenhum de adesão ao rastafarianismo ou mesmo aos padrões de apresentação de si típicos dos regueiros mais radicais. Isso em absoluto quer dizer que a música reggae e a gama de significados

⁸³ Tradicional bar no Terreiro de Jesus onde aos domingos se realiza um pagode.

a ela associados estejam ausentes do conjunto de motivações que conduzem o bar a ficar sempre cheio todas as terças.

Apesar de grande maioria não compreender as letras, em inglês jamaicano - como Albino no começo de sua "carreira" de regueiro - os freqüentadores cantam e "viajam" ⁸⁴ com as músicas, vibram com as mais conhecidas e repetem o refrão, as vezes corretamente, as vezes apenas imitando a sonoridade das palavras, sem vergonha ou timidez.

Tendo aplicado apenas alguns poucos questionários - 22 - entre os freqüentadores recolhi uma mostra absolutamente não conclusiva ou estatisticamente válida, mas apenas ilustrativa, ainda assim, acho que vale a pena apresentar a tabela que apresenta as respostas dos entrevistados quando perguntados por que freqüentavam o Bar o Reggae:

MOTIVO DA FREQUÊNCIA NO BAR DO REGGAE *

Motivo	Percentual
CURTIR	40,9%
DANÇAR	4,5%
DESCONTRAIR	9,1%
ENCONTRAR AMIGOS	4,5%
ENCONTRAR COM AS GRINGAS	9,1%
OUVIR MÚSICA	9,1%
PAQUERAR	9,1%
RELAXAR	4,5%
SENTIR AS ENERGIAS POSITIVAS	100%
Total	

Fonte: Pesquisa de Campo, 1996

As pessoas efetivamente dançam muito, no meio da rua, ou no interior da bar. Alguns sujeitos que passam em outra direção chegam a parar, dançar por alguns minutos e depois seguir, mesmo vendedores

⁸⁴ Viajar, expressão usada com o sentido de curtir, se entregar, fruir de maneira intensa, e também se inspirar e estimular a imaginação, como quando, por exemplo, se consome maconha.
* Chamo atenção para as resposta em negrito que foram espontâneas.

ambulantes de cafezinho ou queijo assado na brasa não resistem e dançam enquanto vendem.

Michel de Certeau compara o ato de caminhar, a deambulação, com a enunciação (*speech acts*). Compartilhando com esta três características básicas. Caminhar pela cidade, atravessando um espaço disciplinador, é apropriação da topografia pelo caminhante, da mesma maneira como falar é apropriar-se da língua; é, ao mesmo tempo, uma realização espacial do lugar, do mesmo modo como a fala é a realização da linguagem; e é um conjunto de relações pragmáticas, tomadas de posição, pactos negociados entre diferentes posições e trajetórias. (De Certeau, 1996). O ato de caminhar implica em estilos diferenciados, singularmente definidos e a caminhada implica no que este autor chama de retórica deambulatoria.

Existe, desta perspectiva, práticas de andar, formas de realização, apropriação e de relação espacial, definidas pela retórica do homem comum que caminhando, define significados e entre as brechas da hegemonia espacial impositiva, reinventa os lugares através de maneiras de estar e de percorrer. O pragmatismo deste pensamento reconhece no exercício de maneiras concretas e aparentemente aleatórias de apropriação do espaço, uma ação significativa que diz algo, faz (cria) sentido. O que diz a retórica dos jovens *negros* no Pelourinho que definem, através de maneiras de percorrer, o sentido do lugar no Bar do Reggae?

Em outro texto, De Certeau fala de "ilegitimidades proliferantes", micro hegemonias de espaço que subvertem a ordem legítima e erodem os sistemas disciplinadores de espaço e percurso (De Certeau, 1994). A maré de coagulação e dispersão dos adolescentes no Bar do Reggae esboça um discurso de descontinuidade e fragmentação que faz uma "afirmação" mas não se preocupa em sustentá-la coerentemente, permanecendo na sua posição. A identidade de

regueiro, (*negro*), adolescente e pobre, afirma a si própria e se contrai em torno da música de Bob Marley e Peter Tosh, depois se retira desordenada em direção a outros pólos de atração, de forma que não se restringe a sustentar suas prerrogativas de definição.

A retórica dos passos *negros* é também uma forma de consumo espacial. E o consumo, para De Certeau é uma forma de produção.

"Na realidade, diante de uma produção racionalizada, expansionista, centralizada, espetacular, barulhenta, posta-se uma produção de tipo totalmente diverso, qualificada como 'consumo' que tem como sua característica suas astúcias, seu esfarelamento em conformidade com as ocasiões, suas 'piratarías', sua clandestinidade, seu murmúrio incansável, em suma, sua quase-invisibilidade, pois ela quase não se faz notar por produtos próprios (onde teria seu lugar?) mas por uma arte de utilizar aqueles que lhe são impostos" (De Certeau, 1996:94).

No interior deste aparato "espetacular e barulhento" que é o Novo Pelourinho, os regueiros, como *flanêurs negros*, reinventam uma forma de consumo de espaço subvertendo a norma dominante e "ameaçando a tranqüilidade". A dupla de policiais militares, postada na calçada em frente ao bar, viglando os adolescentes é infalível. Além de que, regularmente (aproximadamente de trinta em trinta minutos), a fila de PM's carrancudos atravessa o espaço, seccionando a aglomeração e certificando-se de que nada de perturbador está acontecendo. Certa vez, um turista assaltado por um jovem descuidista⁸⁵ a poucos metros de distância do Bar, perseguiu e apanhou o indivíduo, "rebocando-o", como se diz em Salvador, sob chutes e murros até a indefectível dupla de policiais que tratou de encaminhar vítima e agressor até o módulo policial mais próximo, cuidando para que o Pelourinho possa ser desfrutado com segurança.

⁸⁵ Ladrão que se aproveita da multidão para surrupiar sem ser vista objetos e valores de descuidados.



Acima, na Fig. 21, visão interna do Bar do Reggae. Na parede Nelson Mandela, Djavan ao lado de Albino, Bob Marley como Leão de Judá, e relógio de propaganda da marca de cigarros Free. Alguma coisa em comum?
Na Fig. 22, abaixo, visão geral da entrada e do movimento de rua em frente ao Bar do Reggae.



Acima, na Fig. 21, visão interna do Bar do Reggae. Na parede Nelson Mandela, Djavan ao lado de Albino, Bob Marley como Leão de Judá, e relógio de propaganda da marca de cigarros Free. Alguma coisa em comum?

Na Fig. 22, abaixo, visão geral da entrada e do movimento de rua em frente ao Bar do Reggae.

Entendendo o consumo, e neste caso específico, o consumo cultural, como uma prática ativa e não passiva, De Certeau confere poderes ao consumidor comum, a quem se impõe demandas e sonhos, transformando-o em um sujeito dinâmico capaz de, através de procedimentos "de revanche", discriminar, selecionar, produzir significado, fazer (criar) sentido, ao invés de ser simplesmente soterrado por informações. Paralelamente às mega-correntes de consumo cultural e das investidas globais de *marketing*, uma população semi-alfabetizada e pobre, exilada em uma cidade tropical do Terceiro Mundo "inventou" o Bar do Reggae e o legitimou como um espaço de afirmação de sua singularidade, como a história de Albino nos revela.

Os modos de uso das práticas de consumo cultural podem ser, neste sentido, alternativos ao *establishment*. Trilhas que se constroem com vocabulários hegemônicos, reorganizados como lógicas próprias⁸⁶. Assim, os consumidores produzem sistemas e enquadramentos retóricos, formas de uso que são a sintaxe da diferença. Informações mundiais decodificadas em significados locais através de práticas de consumo operadas por descendentes-africanos em Salvador. Um sistema de interpretação, um código próprio dos socialmente subordinados, um código, portanto, "diferente". Esta diferença também pode ser transcrita ou traduzida em termos territoriais. Por isso o Pelourinho todo significa: por isso o Bar do Reggae, como evento-território, significa.

Canclini também compreende o consumo como uma estratégia de definição de identidade, como uma prática de produção de sentido, realizada pelo que ele chama de "comunidade hermenêutica" de consumidores. Paul Gilroy utiliza a expressão de Edward Saïd, "comunidade interpretativa", com um sentido semelhante, referindo-se aos laços que ligam consumidores e seguidores da filosofia e estéticas do rastafarianismo (Gilroy, 1987).

⁸⁶ Ver, nesse sentido texto de Deborah Heath sobre a moda *sanse* do Senegal e texto de J. Friedman sobre *les sapeurs* e sobre os *ainu* (Heath, n.d.; Friedman, 1990)

Em um mundo globalizado, onde os cortes relevantes, não obedecem fronteiras sociais tradicionais, a comunidade dos consumidores culturais forma um lastro para a identificação. Identidades como construções narrativas, dizem algo a partir do consumo. Mais do que isso, a prática de consumo torna inteligível um mundo complexo e fragmentado que se apresenta como um mosaico de informações díspares e incoerentes. O consumo cria uma linguagem que organiza o caos contemporâneo das multi-informações como uma narrativa de identidade coerente (Canclini, 1995).

Em Stuart Hall, como em Nestor Canclini, identidades sociais são narrativas, "coisas" que se dizem através de práticas simbólicas. As identidades-narrativas negras, para Hall, são "enquadradas" por dois paradigmas ou eixos: o eixo da similaridade e da continuidade - a busca da identidade originária africana, perdida pela diáspora e pela colonização; e o eixo da diferença e da ruptura - o que faz as especificidades culturais das diversas comunidade negras na diáspora. (Hall, 1994).

Estou propondo interpretar a adesão territorial, momentânea e dispersiva, que se realiza no Bar do Reggae, por meio da senha de comunicação da música reggae, como uma prática de consumo cultural e espacial significativa, podendo ser "lida" como discurso.

Este discurso de identidade, que diz a si mesmo através da escritura dos passos é, do mesmo modo, um discurso *negro* e o Bar do Reggae, assim como o pagode do Proibido Proibir, mas de uma maneira diferente, se constitui como espaço *negro*.

De Certeau faz uma distinção fundamental entre estratégias e táticas. Estratégias são cálculos de "relações de força" que se fazem a partir da definição de um lugar que é o do próprio, que se define como base para sustentação de um Querer e de um Poder frente a um mundo de Outros. De Certeau dá exemplos de empresas e instituições,

sujeitos de poder. A estratégia é o gesto da modernidade, da ciência, da polícia e da política.

Tática, por outro lado, é o cálculo do fraco, do Outro: "*Ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio*" (De Certeau, 1996: 100). A tática não tem nenhuma base, nenhum lugar que lhe seja próprio, o seu lugar é o do outro. Tática é a prática da astúcia da pirataria, da guerrilha, do improvisado e do improvável. O fraco luta em um terreno que não é o seu, usa uma linguagem que não é a sua. "*Ela [a tática] não tem, portanto a possibilidade de dar a si mesma um projeto global...*" (De Certeau, 1996:100).

O lugar do outro, em sociedades pós-coloniais como a nossa, é ocupado, paradoxal e contraditoriamente pelo *negro*, como figura retórica e como população excluída (Bhabha, 1992). São os descendentes-africanos que são vistos como não tendo projeto nem perspectiva global para sociedade. Para serem compreendidos, para fazerem (criarem) sentido, devem falar a língua dos *brancos*, socialmente hegemônicos.

Como coloca René Depestre, o eurocentrismo colonial foi ao ponto de: "*postular una identidad de derecho divino entre el concepto tipicamente colonial de 'blanco' y el de ser humano universal*" (Depestre, 1977: 338). Assim, nos tornamos cada vez mais humanos à medida que nos tornamos cada vez mais próximos da idéia ocidental de humanidade, que é branca. Como diz Fanon, com intensa dramaticidade: "*Para o Negro, há apenas um destino. E ele é branco*" (Fanon, 1983: 12). Construir maneiras de legitimar nossas diferenças culturais, nossa projetos para sociedade, sem romper os limites da estrutura social dada historicamente, sem renunciar a ser brasileiro, "moderno" e democrático e ainda assim demonstrar como essa estrutura, que ao fim ao cabo nos criou, nos oprime e violenta, é o paradoxo vivido por todas as manifestações culturais e políticas da

diáspora africana (Hall, 1994). Os africanos e seus descendentes na diáspora, me parece, buscam formas táticas e sincréticas de legitimação, como acontece no Bar do Reggae.

A identidade dos descendentes-africanos na diáspora das Américas pode ser compreendida pela interrelação de três "presenças", segundo Hall. A *presença africana*, a *presença europeia* e a *presença americana*. Cada uma destas é uma sistema de relações e remete a conjunturas culturais distintas que são, na verdade, processos. A *presença africana* é "o lugar do reprimido" (Hall, 1994). O que foi durante a escravidão e o colonialismo calado e no entanto permaneceu, como presença, em uma infinidade de traços, repertórios e sensibilidades socialmente partilhadas. Com a transnacionalização de elementos culturais diversos, o mercado de bens simbólicos disponibilizados criou comunidades hermenêuticas em todo mundo a partir de elementos dessa presença que se trocam e que permitem - no Bar do Reggae, por exemplo - que se constituam atos narrativos a partir da vivência desses símbolos. A África é a mais poderosa dessas metáforas, apropriada pelo discurso dos regueiros e presente em suas roupas e adereços.

Como a história da *presença africana* no Brasil nos revela, os descendentes-africanos sempre se valeram de táticas (no sentido de De Certeau) variadas, para definirem suas identidade e garantir um mundo autônomo e vivo de cultura para si próprios (Cf. Reis & Silva, 1989). Sincreticamente e de maneira a burlar a vigilância dos senhores, os negros *construíram* uma trajetória cultural de diferença que reaglutina-se sob diversas formas. Em condições de (pós)modernidade a prática de espaço verificada no Bar do Reggae é uma estratégia de consumo cultural e espacial que privilegia o uso dissimulado e transitório, não cria enfrentamentos, nem redige manifestos, mas se organiza, dá testemunho de sua diferença e de sua integração à legião de vozes da

diáspora e não se intimida diante da polícia. Os regueiros cantam e dançam suas "canções da liberdade"⁸⁷, ainda que não entendam patavina das letras em inglês. Paul Gilroy sugere que nas diversas formas culturais negras em que existem expressões comunicativas, como gritos, gemidos, palavras sem sentido, estas representam um esforço para comunicar mais do que a linguagem permite. Tudo se passa como se existissem emoções e significados tão potentes que seriam diminuídos pelas palavras (Gilroy, 1987).

Esta presença africana se apresentaria de que maneira nos indicadores simbólicos que adornam o bar?

O espaço interno dele é muito pequeno, ocupado em grande medida pelo balcão e por sua parte interna, onde repousam dois enormes baldes (cinquenta litros) de cravinho⁸⁸, bebida tradicional do Pelourinho, reivindicada como uma bebida étnica pelos militantes *negras* e consumida em grande quantidade pelos adolescentes afro-baianos. O bar é decorado ostensivamente com pôsters de reggae e de Bob Marley, além de Nelson Mandela e de bandeiras africanas. Bob Marley, visto com o Leão de Judá, tem um pôster enorme no centro da parede e de seu posto de observação emite vibrações positivas (*good vibes*) para o ambiente. Em um canto mais discreto da parede podemos ver um pequeno altar onde se faz a tradicional oferenda aos orixás do dono da casa. Neste caso parecem ser São Jerônimo/Ogum e Santa Barbara/Iansã. O sincretismo e sua tematização foi também um aprendizado importante.

Além de ideologia oficial, a miscigenação cultural, é uma realidade importante da resistência ativa por parte dos descendentes africanos no Brasil. *Cimarronaje*, quilombização, como coloca René Depestre (Depestre, 1977). Para este autor, a história dos subordinados

⁸⁷ "The Songs of Freedom", como na música de Bob Marley: "Redemption Song".

⁸⁸ Uma infusão de aguardente e cravo-da-índia. No início da popularização desta bebida, nos anos oitenta, circulava em Salvador a lenda (sic) de que um dos ingredientes da bebida era uma droga chamada Ropinol.

das Américas, os *negros* em larga medida, é a história de uma constante *cimarronaje*, hibridação, entendida como um modo "heróico" de reinventar formas de sentir, pensar e agir sob grande opressão, de modo a que os africanos não somente interpretaram de seu próprio ponto de vista a imposição cultural européia e sua construção como *Negro*, mas também desenvolveram instituições próprias e garantiram sua continuidade sob intensa repressão. A sincretização, *cimarronaje*, foi o mecanismo que possibilitou essa operação. Como podemos então nos espantar com a colagem de símbolos e mensagens que marcam o espaço no Bar do Reggae? Como podemos nos espantar com o barman com *dreadlocks* e camiseta do Robocop? Podendo sempre reverter de um campo de significação para outros, a experiência social dos afro-brasileiros pode sempre incorporar o que parecer necessário, conveniente e possível. Funk, reggae e catolicismo. De uma forma que é sempre uma combinação criativa, que preserva o essencial para dado contexto histórico e para dado conjunto de relações de força. Paul Gilroy refere-se a esse processo como tendo iniciado formas de meta-comunicação, sincronizando protesto e insubordinação com afirmação de particularidade, da tal forma, porém, que essa articulação se torna-se "*impermeable or at least unrecognizably political as a necessary precondition of their effectiveness*" (Gilroy, 1987: 160).

5.4. "Fogo na Babilônia": O Reggae como Contracultura Negra no Pelourinho

Talvez valha a pena, neste momento, dizer brevemente algo sobre o reggae ele mesmo e sobre o movimento Rastafari, para que o Bar do Reggae como evento-território, configuração territorial de identidade, possa ser melhor compreendido.

A história do reggae como gênero musical e do rastafarianismo como ideologia político-religiosa tem desenvolvimentos distintos que em determinada altura confluíram para invadir o mundo ocidental: a Babilônia.

A história do reggae é uma história de sincretismos - *cimarronaje* - desenvolvidos a partir de fusões musicais inicialmente realizadas com a música rítmica tradicional jamaicana, o *mento*, com o *rhythm'n blues* afro-americano.

A escravidão subsistiu na Jamaica por 250 anos e durante esse período formas tradicionais de expressão cultural dos *negros* manifestaram-se como música, como em diversas outras regiões da diáspora (Silva, 1995). No início dos anos cinquenta, transformações econômicas ligadas a industrialização e a modernização encontraram o *mento* como música popular dos afro-jamaicanos. O *mento* era uma música inspirada pelo calipso (considerado rude e indecente pela igreja). A industrialização criou novas condições sociais e urbanizou a ilha, criando pobreza urbana em associação a modernidade cultural (Silva, 1995). Graças à tecnologia da radiodifusão, os jamaicanos pobres e *negros* de guetos e favelas como *Trench Town* e *Shanty Town*, ouviam o blues e outras músicas norte americanas. Assim, surge o *ska*, incorporando posteriormente a *soul music* e instrumentos elétricos surge o *rock steady*, em um ambiente político instável e efusivo provocado pela independência da ilha, colônia inglesa até 1962. O encontro do *rock steady* com o rastafarianismo nos final dos anos sessenta, um período marcado por contra interpretações simbólicas e políticas do *status quo*, surge a *reggae music* (Bahiana, s.d.). Parece existir certa discordância sobre o significado da palavra. Ana Maria Bahiana, conhecida crítica musical, sugere que para músicos mais antigos da Jamaica, *reggay* (a forma antiga da palavra) queria dizer "coisa de rua", "coisa sem importância" (Bahiana, s.d.)

O rastafarianismo filia-se a uma tradição religiosa de origem africana na Jamaica, influenciada por ritos protestantes e pela onda de negritude e pan-africanismo da primeira metade do século. O rastafarianismo procurou-se distinguir dos cultos tradicionais conhecidos como *pocomonia*, onde o transe místico era central, para realizar um reinterpretação radical do cristianismo. A partir da circulação privada de uma versão da bíblia, trazida do Panamá e lida principalmente por trabalhadores pobres, conhecida como *Holy Pibe* produziu-se um sistema religioso difundido principalmente por suas idéias de que : Deus é negro; o paraíso terrestre é a vitória dos africanos e de seus descendentes e de que o inferno é o mundo em que vivemos, a Babilônia.

"For the Rastas, Babylon was the ultimate evil; much more than an emotive symbol but an everyday reality, something tangible..." (Cashmore, 1979) .

Uma realidade palpável representada pela polícia, pela política, pelo racismo, pela industrialização, pelo capitalismo, tudo que se associa ao ocidente moderno é rejeitado pelo rastafari como Babilônia

Marcus Garvey um dos mais importantes líderes negros do século, que propunha a "repatriação" para a África dos descendentes africanos e a supremacia dos negros, pregava na época de grande difusão destas leituras - década de 30. A partir da profecia de que quando um rei negro fosse coroado a libertação final se aproximaria, criou-se a crença de que Ras Tafari Makonem, coroado imperador da Etiópia em 1930 como Haileé Sailassiê, era o redentor dos negros de todo mundo e de que a Etiópia era sua pátria. Pretendia-se que Haileé Sailassiê fosse descendente direto da união da Rainha de Sabá, Makeda, com Salomão e portanto descendente direto do Rei Davi de Israel. Rei dos Reis, Leão de Judá, Ras Tafari era encarnação negra da divindade (Silva, 1995). De seu nome Ras Tafari derivou-se a expressão

rastafarianismo e *rastaman* (Bahiana, s.d). O movimento progrediu como uma seita obscura, até que ganhou maior politização a partir da década de sessenta, em um contexto marcado pelos movimento de descolonização, pelo Black Power, pelo maoísmo⁸⁹ e pela contracultura. Além da pregação anti-ocidental, da poligamia e da vida "natural", os rastafaris pregam o uso da maconha (*cannabis sativa*) como libertação do espírito e como instrumento para meditação mística.

As camisetas e adereços com a imagem da folha da maconha são um presença constantes entre os freqüentadores do Bar do Reggae, além de serem vendidos brincos, colares e pulseiras com esse motivo por todo o Pelourinho. É fácil, do mesmo modo, encontrar cachimbos e maricas⁹⁰ artesanais, objetos utilizado para facilitar o uso da droga. A música reggae foi também explicitamente apontada como preferência entre os entrevistados, como aparece na tabela abaixo:

BANDA OU ARTISTA APONTADO COMO PREFERIDO

Artista	Percentual
Edson Gomes	4,5%
Araketu	40,9%
Bob Marley	4,5%
Daniela Mercury	4,5%
Fred Mercury	4,5%
Gerasamba	9,1%
Gregory Isaac	4,5%
Nefinho	4,5%
Olodum	4,5%
Papoula	4,5%
Peter Tosh	9,1%
Timbalada	100,00%
Total	

Fonte: Pesquisa de Campo, 1996.

⁸⁹ Fredric Jameson sugere que o maoísmo teve um papel importante na politização do cotidiano, pelo que se demonstra no slogan "o pessoal é o político". (Jameson, 1992).

⁹⁰ Maricas são pequenos cachimbos sem cabo ou conchas, utilizados para se fumar maconha até o final sem perigo de queimar os dedos e/ou os lábios.

Talvez mais interessante do que a mais ou menos esperada preferência por artistas de reggae internacionais (Gregory Isaac, Peter Tos e Bob Marley) e locais (Edson Gomes e Papoula) seja a presença na lista de nomes do chamada axé music e do pagode, como Gerasamba, Timbalada e Daniela Mercury, além, é claro, da referência a Fred Mercury, cantor do grupo de rock Queen.

Paul Gilroy argumenta que poderíamos considerar o Atlântico Negro, espaço formado pelos fluxos culturais e econômicos entre África, Caribe, América e Europa, como uma entidade analítica complexa e dinâmica que superaria diferenças nacionais e culturais. A noção teria utilidade para pensar a diáspora negra em sua relação com o pensamento, a economia e a cultura ocidental. (Gilroy, n.d.).

A partir desta formulação Gilroy propõe que se gestou do interior do Atlântico Negro uma contracultura, contra-interpretação, da modernidade ela mesma. Gilroy sugere que o processo que criou o Negro, o Atlântico Negro e a diáspora, produziu suas próprias e específicas contradições. Assim, a música, as artes negras e o pensamento negro radical (político ou místico) são expressões da vertente contracultural crítica do Atlântico Negro, uma vertente que tem suas genealogias e que pode ser historicamente mapeada, reconstruindo laços e pontos de articulação. Um aspecto muito importante desta contracultura é a fusão de aspectos estéticos e éticos, o que coloca este contra-discurso em posição de criticar profundamente o pressuposto ocidental da dualidade entre arte e política, que se irmana a perspectiva que acredita que existem soluções racionais para a melhor administração do bem comum. A história do pensamento europeu tradicional e racional representa, para Gilroy, a contradição para esta fé na razão e no "esclarecimento", uma vez que o desenvolvimento deste foi compatível com a escravidão e seus horrores, explicados inclusive em termos racionais.

"I am proposing then, that we reread and rethink this expressive counterculture not simply as a succession of literary tropes and genres but as a philosophical discourse which refuses the modern, occidental separation of ethics and aesthetics, culture and politics." (Gilroy, n.d. : 38-9)

A música e práticas, culturais e sociais, de origem africana na diáspora são, desta forma, portadoras tanto da utopia de um mundo melhor, como de uma crítica selvagem ao capitalismo e ao ocidente. O que se verifica de diversas formas, em diversos pontos e pontas do Atlântico Negro, seria, na verdade, segundo Gilroy, uma introdução forçada na análise a inclusão da separação entre política e cultura ⁹¹, forjada no pensamento europeu, na reflexão sobre o radicalismo político-cultural da diáspora (Gilroy, 1987). A música reggae, seria uma destas pontas mais importantes com sua rejeição do ocidente-Babilônia.

Gilroy aponta três núcleos centrais da crítica rastafari ao capitalismo: 1) crítica ao produtivismo e ao trabalho. Este aspecto é importante e relevante para a interpretação da "vida cultural" do Pelourinho, na medida em que pressupõe, dentre outras coisas, que o *espaço por excelência* de afirmação e elaboração de identidade para os descendentes-africanos na diáspora *é o lazer* e a cultura em oposição ao trabalho, pensado como eixo formador de consciência e solidariedade para o conjunto dos trabalhadores ⁹². Gilroy vê na celebração da vida noturna de lazer e diversão uma crítica não somente formal ou legal ao capitalismo, mas uma crítica a suas formulações de espaço e tempo, à sua métrica do cotidiano.

⁹¹ Dick Hebdige coloca que ambígua fusão de aspectos estéticos e políticos é de modo geral um traço da cultura jovens, o que ele chama de política do prazer (Hebdige, n.d.).

⁹² O que não quer dizer que experiência do trabalho não tenha sido fundamental para a formação da consciência e da cultura negras. Na escravidão e depois de sua extinção. Para citar um exemplo baiano podemos ver os estivadores, uma categoria negra de importância fundamental para a história da presença africana em Salvador (Morales 1988; 1991; Maraux, 1994).

A elaboração criativa de formas de lazer cultural pelos *negros* na diáspora envolve varias formas comuns, como por exemplo a relação entre os artistas e seu público realizada como uma operação dialógica, onde os espectadores não assistem passivamente execução de uma peça musical, mas participam ativamente, como no partido alto e no *funk* cariocas, na capoeira e no samba de roda baianos, etc.

2) crítica ao estado e a seu poder militar, policial e legal. Os *Rastamen* se recusam a pagar impostos, servir ao exército, etc. Além de ver na polícia a própria encarnação armada da Babilônia. 3) " *A passionate belief in the importance of the history and the historical process. This is an antidote to the supression of historical and temporal perception under late capitalism*" (Gilroy, 1987: 199)

O desenvolvimento tecnológico, com os meios técnicos de propagação quase ilimitada da mensagem e de reprodução de imagens, possibilitou que esta contracultura alcançasse os contornos que tem hoje (Gilroy, 1987). No caso da música reggae e do rap é evidente a importância da tecnologia, utilizada de forma criativa pelos DJ's, assim como a utilização dos sistemas ambulantes de sonorização. Os *sound system*⁹³ têm sido - é interessante dizer - encontrados não apenas na Jamaica ou em Nova York onde surgiram o reggae e o rap, mas também no Rio de Janeiro em São Luís, utilizados pelas culturas funk e regueiras respectivamente (Vianna, 1988; Silva, 1995).

A monografia sobre o reggae em São Luís, de Carlos Benedito Rodrigues da Silva, é muito ilustrativa. O seu argumento central é que o reggae é uma forma de articulação dos descendentes-africanos que prescindem do recurso à tradição e se utiliza de elementos da cultura de massas global. É uma demonstração da capacidade de apropriação de informações mundiais para construção de alteridade (Silva, 1995). Apesar dos regueiros maranhenses não fazerem o tipo de interpretação

⁹³ *Sounds System* são aparelhagens móveis de som, utilizadas para shows e festas, nos bailes funk, nos bailes de reggae, assim como no *Black Soul*. (Vianna, 1988; Silva, 1995; 1984).

crítica das relações raciais brasileiras que parece desejável ao autor, o reggae é ainda visto como uma forma de expressão afirmativa para os *negros* em São Luís. Notadamente, e isto é muito interessante, porque os indivíduos, dançando nos bailes de reggae, realizam uma potencialidade artística e cultural como dançarinos que os distingue, atribuindo a esta atividade importância e legitimidade. Dançar bem é um atributo importante para os jovens regueiros do Maranhão. Ainda coloca Silva que o reggae permite a formação de uma comunidade de auto-reconhecimento e valorização para os *negros* que se encontram alocados em posições sociais semelhantes pela estrutura da sociedade. O reggae opera constituindo uma comunidade interpretativa em São Luís:

"A identificação com o reggae dá-se, também, pela ocupação comum de um espaço definido como marginal pela sociedade. Se trata de um território delimitado social e politicamente, a partir de condições de vida específicas de populações que nem se conhecem, mas que compartilham situações comuns, determinadas pelo processo de escravidão a que foram submetidas historicamente" (Silva, 1995: 124)

O reggae em São Luís é um fenômeno de massa e popular, atacado pelos setores de elite da sociedade local. Ora protestando contra a invasão de uma música estrangeira, ora acusando os regueiros e os bailes de violentos, a elite maranhense rejeitava profundamente a autonomia cultural dos *negros* de lá.

No Bar do Reggae dificilmente arriscaria dizer que se elabora uma consciência étnica, nos termos de politização contestatária realizada a partir de referência raciais, explicitamente consideradas. Apesar do discurso de afirmação étnica ser cada vez mais disponível em Salvador, os sujeitos quando o utilizam, fazem-no em atenção a determinadas circunstâncias muito específicas, caso não sejam, é óbvio, militantes

negros. Naturalmente, a presença do pesquisador, inquirindo sobre questões que levem em consideração a variável racial estimula uma tomada de posição, mesmo assim encontrei como resposta ao perguntar aos vinte dois indivíduos entrevistados para fins de ilustração: "qual a sua cor?", as seguintes respostas:

COR AUTO ATRIBUÍDA

Cor	Percentual
Escura	4,8%
Mestiça	4,8%
Moreno	33,4%
Moreno Escuro	4,8%
<i>Negro</i>	47,6%
Preto	4,8%
Total	100,00%

Fonte: Pesquisa de Campo, 1996.

O percentual alto de respostas indicando a cor dos sujeitos como negra, me parece, também, explicável pela situação da pesquisa, mas não somente. Em uma de minhas primeiras visitas ao Bar do Reggae um dos rapazes que atendem no balcão dirigiu-se a mim desta forma: "*uma cerveja aí, minha cor?*". Sendo que "minha cor" é, naturalmente, uma maneira específica de dizer "*negro como eu*". Ele não sabia que eu era um pesquisador, embora talvez desconfiasse que eu estivesse ali por algum outro motivo que não o da maioria dos clientes.

O Bar do Reggae se localiza próximo ao entroncamento das ruas Gregório de Mattos e João de Deus⁹⁴. Ocupa a parte de baixo de um prédio, também ocupado pelo restaurante Uauá de comida nordestina, ou sertaneja que pretende atrair uma clientela muito diferente da que se ajunta sob suas janelas. Pouco acima do Bar localiza-se um dos mais prestigiados bares de classe média do Pelourinho, o Alambique, que fica no segundo andar de um prédio de esquina. No período final de minha pesquisa, o Alambique colocou um imenso refletor iluminando a

⁹⁴ Logo depois do trabalho de campo o Bar mudou-se para o largo do Pelourinho. Atualmente em suas paredes além de Bob Marley e Mandela vemos uma foto do senador Antonio Carlos Magalhães.

acumulação de pessoas em frente ao Bar do Reggae. A luz e a visibilidade disciplinadoras do Ocidente-Babilônia, incidindo sobre a desorganizada aglomeração de adolescentes negromestiços intimida e esclarece. É o esclarecimento (*enlighthnemenf*) realmente existente? Difícil dar uma resposta objetiva. Posso, porém, dizer que quando subi no Alambique e fui à sua janela tentando fotografar, de um ângulo melhor a aglomeração duas mulheres bem vestidas, sentadas na sacada de onde fiz as fotos, ironizaram meu interesse por fotografar aquelas pessoas: "Só têm gente 'bonita'". Me confundindo com um turista estranharam e ridiculizaram meu interesse por aquelas pessoa "feias" e "mal vestidas". Os regueiros do Pelourinho devem ser vistos e iluminados mas não merecem atenção. Luz ofuscante e policiamento ostensivo são as condições para que, sob liberdade vigiada, continuem a experimentar formas expressivas de viver a consolidação de sua especificidade sócio-cultural, de materializarem territorialmente a linguagem de afiliação ao mundo transnacional do Atlântico Negro.

Na Praça Jubiabá acontece, toda sexta, a festa de um bloco de reggae (Ska Reggae) que deve desfilir em 1997 no Carnaval da Bahia. Lá, os regueiros, estimulados pelo consumo da "massa", maconha, gritam: Fogo na Babilônia!!. Palavra de ordem anti-polícia, anti-discriminação anti-pobreza, anti-"caretices" em geral. Slogan político daqueles que ao menos momentaneamente não se alinham à estrutura social que os oprime: Fogo na Babilônia.

6. Conclusão: Daqui de Onde Vejo as Coisas

"Embora possamos, por um momento, entrar na alma de um selvagem e através de seus olhos ver o mundo exterior e sentir como ele deve sentir-se ao sentir-se ele mesmo - nosso objetivo final ainda é enriquecer e aprofundar nossa própria visão do mundo, compreender nossa própria natureza e refiná-la intelectual e artisticamente"

B. Malinowski*

*"I'm climbing my soul to reach to newer levels
Reach the mountain top so I can better see
Step back and see the whole mighty picture
Gain control of my destiny
I'm climbing my soul so I can picture a solution
Cuz once I picture this I know it can be
I cannot ^{LIVE} leave my life within this uncertainty
I call on the red. & the black and the green.
& the black and the green!"*

Speech**

Ontem a noite bebia com um amigo em nosso bar preferido. Já havíamos passado por dois outros lugares antes, mas inaugurávamos a madrugada, já um tanto embriagados, aonde nos sentíamos mais a vontade. Discutíamos tortuosamente sobre meus interesses intelectuais, que ele não compartilha, e sobre minha vida, dividida contra ela mesma, entre a universidade e a "vivência". Ele me dizia: "a 'vivência' é muito importante para você; e você sempre volta para ela como uma forma de encontrar a energia e a inspiração que necessita para voltar e trabalhar como pesquisador".

* Argonautas do Pacífico Ocidental, pp. 370

** Letrista do "Arrested Development". trecho extraído da música "United Front" do CD Zingalamaduni.

Meu amigo julga a si próprio como representando para mim essa "vivência". Somos amigos há dez anos e ele foi a primeira pessoa a se referir a mim como um *negro*. Nessa época, por volta do verão de 1986, nem eu mesmo pensava nesses termos. Meu amigo que é o que poderíamos qualificar como uma pessoa politicamente conservadora, se ele tivesse interesse em definir seus pontos de vista políticos de alguma maneira, falava de mim, por essa época e mesmo depois, com orgulho para os outros: "*fulano, você precisa conhecer meu amigo tal, é um negro assim e assado...*".

Ao longo destes dez anos fui, progressivamente, compreendendo a natureza da situação e descobrindo qual era, como se diz, o meu lugar. Como Raimundo, o mulato do romance de Aluísio Azevedo (Azevedo, 1994), descobri, mais ou menos de repente e mais ou menos dramaticamente, (não tão dramaticamente como no romance, felizmente) que o peso de um passado projetava sua gravidade sobre o meu presente e que a trajetória de minha vida correspondia a expectativas definidas historicamente, antes mesmo que eu houvesse nascido. Caso fosse preto ou muito escuro, ou não viesse de uma família intensamente "miscigenada", talvez tivesse desde a infância compreendido melhor o significado das relações entre as *raças* em Salvador. Sendo, entretanto, mulato me encontrei na ambígua posição de transitar e na verdade realizar a passagem entre dois mundos.

Apresento aqui, esta parte de minha experiência biográfica nesse desajeitado *strip-tease*, na medida em que acredito que ela possa ser considerada como instrumento e não como objeto de reflexão sobre o discurso da antropologia e sobre o lugar de onde esta dissertação foi escrita, espero que este procedimento não seja interpretado como "confessionalismo".

Gostaria, nesse sentido, de aproveitar o momento desta conclusão para situar a antropologia que procurei fazer como uma

antropologia crítica, como um discurso "*ubicado*", na expressão de Renato Rosaldo, e como uma antropologia tensionada pela condição de subalternidade social de seu autor (Rosaldo, 1989). Na medida em que, o campo mesmo, como um espaço marcado e definido racialmente, no qual os agentes se movem é, para mim também, o marco da experiência e o quadro de minha "vivência", que como dizia meu amigo, separou-se em domínio diverso da minha vida, cindida contra si própria e na qual o viver, a "vivência", tornou-se uma atividade dentre outras.

O objetivo desta dissertação não foi o de oferecer uma visão abrangente ou totalizadora do Pelourinho, nem muito menos tentar constranger em conceito o que seria o Pelourinho sinteticamente considerado. Um pressuposto que me pareceu fundamental ao iniciar a pesquisa é de que o Pelourinho, talvez mais do que qualquer outro objeto de conhecimento que porventura escolhesse, não poderia se constituir como tal de maneira fechada e/ou naturalmente dada para investigação. A complexidade e a multiplicidade dos processos que em diversos níveis e abrangências se desenvolvem ali desafiam qualquer reducionismo⁹⁵. O Pelourinho é tanto um *locus* espacial, amálgama de experiências de identidade e sociabilidade, como um ícone de narrativas ideológicas, representação de estruturas simbólicas de poder e exclusão, arena de disputas.

A reforma de 1993 representa um lado da questão do Pelourinho; o sentido do Pelô como espaço *negro*, outro; os diversos eventos-território, outros lados. Compreendo, nesse sentido, o Pelourinho como uma face complexa da experiência social contemporânea em Salvador, plena de contradições e fissuras. Nos diferentes capítulos deste trabalho procurei encontrar, para esta "selva de símbolos", vias de acesso que pudessem iluminar este ou aquele aspecto particular.

⁹⁵ Para a incorporação da complexidade em processos sociais em um mundo globalizado ver Featherstone. 1996.

Depois de um primeiro capítulo teórico, onde pretendi fazer "meu dever-de-casa" e prestar contas das leituras que fiz para introduzir conceitos importantes para o trabalho como um todo, encarei cada capítulo como um ensaio diferente, ainda que obviamente correlacionados, onde consideraria problemas ou conjuntos de problemas singulares.

Como modelo ideológico da "Idéia de Bahia", discurso de poder que constrói uma representação esmagadora para o sentido da identidade regional, que repõe e dissimula a desigualdade entre *brancos* e *negros* em Salvador, o Pelourinho foi considerado no capítulo dois. Tentei descrevê-lo como a cenarização de um *corpus* materializado de sentido que representa de maneira espetacular uma operação consistente e deliberada de inculcação, cujo conteúdo é bem exemplificado na afirmação de Carlos Bastos citada no capítulo dois: "*não sou preto nem branco, sou baiano*". Somos, desta perspectiva, todos baianos e estamos unidos, elite e massa, pelo mesmo sentimento de pertencimento e pelo sentido de nosso passado comum. Ora esse sentimento de pertencimento e essa identidade entre "povo" e elite é uma construção arbitrária e, em seu paroxismo, uma mistificação. Acredito que a "Idéia de Bahia", inclusive e principalmente, no que se refere a incorporação do "elemento *negro*", se realiza por esse princípio, que incorpora ideologicamente uma contradição que não pode ser resolvida no plano das relações sociais, sem que se redesenhe a estrutura de poder e riqueza em Salvador⁹⁶.

No capítulo três, procuro argumentar que existe uma convergência de fatores, tais como, essa sedimentação ideológica sobre a "cultura baiana", o crescimento do turismo, etc., que conduzem a representar o Pelourinho como fonte de valor político e econômico. Assim, proponho que se compreenda o Pelourinho, amplamente

⁹⁶ Para uma discussão atual e estimulante sobre o usos de símbolos culturais para construção de narrativas de integração ver p. ex. Hannerz, 1996.

considerado, como valor-signo e como *paisagem de poder* (Lash & Urry, 1994; Zukin, 1991a; 1991b).

Os capítulos quatro e cinco procuram, por outro lado, revelar um Pelourinho "interno", digamos assim, e descrever situações concretas, localizadas, transitórias e imprecisas. Descrições densas do que eu estou chamando de eventos-territórios, referências territoriais de identidade socialmente construídas em relação a este quadro mais amplo, onde sujeitos diferentes assumem posições estratégicas (ou táticas) em função de suas posições relativas para determinado contexto. Em um nível mais abrangente, o pano de fundo para o jogo específico em cada situação descrita é, por um lado, a desigualdade racial e, por outro, a condição da (pós)modernidade, identificada nesse caso pelo descentramento das identidades, pela globalização cultural, pelo esgarçamento das grandes narrativas e pela superexposição à mídia, fenômenos profundamente correlacionados e só destacados por motivos compreensivos (Hall, 1995; Harvey, 1993; Lyotard, 1993 e outros).

O que espero que estas pequenas descrições etnográficas ressaltem é justamente esse entrelaçamento. Naturalmente, etnografias são narrativas construídas segundo modelos de representação textual e não filtros imaculados da realidade, o que quer que consideremos que *esta última* efetivamente seja. Como me parece óbvio, todas essas visadas comportam contradições e incoerências, e a ambigüidade é parte integrante da inteligibilidade deste e de quaisquer outros processos sociais, que não possuem nunca apenas um ou dois conteúdos reais, mas diversos, sempre compreensíveis a partir do lugar de onde se propõem seu entendimento. Procurei construir estas micro-etnografias como narrativas vivas, um pouco na direção apontada por M. Fischer. A antropologia crítica, para ele, deve ser: a) dinâmica, quer dizer, interessada em mudanças culturais; b) democrática, no sentido de que pretende interessar mais do que apenas à comunidade de

especialistas e, principalmente que possa despertar interesse nos sujeitos nela retratados; c) objetivas, no sentido de conseguir "*captar as formas públicas de discurso que não sejam impressões idiossincráticas*" (Fischer, 1985: 65).

Nesse sentido me esforcei para ver no Pelourinho situações em transformação e movimento e, efetivamente, não gostaria de ter realizado um corte que congelasse, como a um cadáver em uma mesa de autópsia, uma situação significativa qualquer. O Pelourinho contemporâneo é um contexto, reproduzido e transformado em dezenas de outros em seu interior, que representa para o presente trajetórias do passado e projeta-se para o futuro quotidianamente, como função de complexos jogos sociais. Do mesmo modo, procurei conceber essa dissertação como um discurso qualificado, a ser introduzido no campo de discussão sobre as questões que analisei, competindo e dialogando com outros discursos.

Este campo, contrariamente a ideologia dominante, é - daqui de onde vejo as coisas - opressivo e violento. Este campo é objeto de minha reflexão, mas é também o campo do qual emergo e a partir da qual estruturo minha percepção da realidade, que é tanto a realidade quase física, com a qual me deparo no momento da investigação, como o pano de fundo contra o qual produzo meu discurso. Como coloca Rosana Guber, para outro contexto: "*la memoria histórica de la nacionalidad - mi objeto - era parte de mi proceso de conocimiento*" (Guber, 1996: 62). Para esta autora argentina, a complexidade de certa situação que viveu no campo só pôde ser entendida a partir de uma reflexão sobre sua própria situação de pesquisadora nativa, participante do mesmo universo que procurava analisar. Ser argentina foi, exagerando um pouco, um instrumento heurístico neste caso. No caso do autor dessa dissertação, o que significa ser negro?

Quem, sendo assim, fala quando digo, nesta dissertação, "eu"? O sentido da anedota banal que inicia esta conclusão é justamente procurar dar uma forma a esta interrogação. O autor deste texto parece dividido contra si mesmo.

Sua "vivência", forma de ser adequada ao campo no qual ele estruturou sua percepção como socialmente subalterno e o lugar auto-reflexivo do pesquisador, de onde ele faz estas perguntas, interpelam-se mutuamente. Não me arrisco a tentar dissolver esta contradição me parece razoável apenas apontá-la: é possível que a reflexão antropológica amplie seu discurso a ponto de que o subalterno possa falar, não como "ponto de vista nativo" mas como autor?

Daqui de onde vejo as coisas, a antropologia que procurei realizar deve necessariamente ser uma antropologia crítica. Em dois sentidos. Primeiro, porque duvida da organização de discurso da antropologia social, a partir da qual constrói sua própria leitura. Segundo, porque combate o consenso sobre as estruturas sociais sobre as quais se debruça. Para autores subalternos⁹⁷, como o que escreve este texto, a vocação humanista das ciências sociais só pode se manifestar como crítica social e como insubordinação política, porque, para os dominados, reconhecer a legitimidade de princípios universalistas, ocidentais e modernos, significa desafiá-los a se realizarem para todos. E mais, essa realização é a própria condição que legitima seu lugar como sujeito independente de discurso (Marcus & Fischer, 1986; Marcus, 1985; JanMohamed & Lloyd, 1990). Como coloca Ruben Oliven, a antropologia das sociedades urbano-complexas, realizada pelos seus próprios nativos, deve ser radical e nesse sentido crítica, sob pena de fazer nada mais que apenas reproduzir o senso comum e a ideologia (Oliven, 1980). Insistir na desconstrução e na desnaturalização de relações sociais é o procedimento por excelência da antropologia.

⁹⁷ Isto é, para autores que tomam sua condição de subalternidade como base para construir o lugar de onde escrevem.

Quando se aplica a alguma sociedade tribal do Pacífico possui efeitos políticos determinados, quando se aplica a uma sociedade urbana e desigual deve conter outros efeitos que não são menos políticos do que aqueles.

O projeto de uma antropologia crítica que extraia da experiência etnográfica elementos para contestação de iniquidades, é antigo, como demonstram Marcus e Fischer (1986). A contestação anti-racista, particularmente, tem sido uma luta histórica para antropólogos, desde, pelo menos, Franz Boas, que morreu pregando contra o *racismo*⁹⁸. Mais recente, porém, é o fato de que com as transformações pós-coloniais, antropólogos nativos e/ou subalternos, têm se colocado em cena como novos sujeitos de discurso, criticando a antropologia e a dominação branca e ocidental (Marcus, 1991; Fischer, 1985; Featherstone, 1996)⁹⁹.

O trabalho de Renato Rosaldo, nesse sentido, é exemplar. Ele, que define a si próprio como um antropólogo "chicano"¹⁰⁰, constrói a argumentação de seu "Cultura y Verdad" a partir de seu ponto de vista localizado e de sua experiência pessoal com os processos que procurava compreender (Rosaldo, 1989). Na verdade, a compreensão de que o conhecimento, no campo das ciências sociais é referido a posições sociais, *consideradas* como entrelaçando-se para produzir campos de discurso e legitimidade não é nova. Weber, como sabemos, coloca claramente: "...*Todo conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a pontos de vista especificamente particulares*" (Weber, 1986: 97).

Percebendo nossa relação com mundo como sendo sempre mediada por estruturas de significação e por conseguinte, sistemas de valores, Weber é apontado como referência para o interpretativismo de

⁹⁸ Lévi-Strauss tem também páginas brilhantes dedicadas a desacreditar o racismo (Lévi-Strauss, 1970).

⁹⁹ Sem falar, é claro, na crítica feminista e gay. Esta primeira tendo grande força e realizando devastação nos pressupostos "masculinistas". (Cf. p. ex. Lovibond, 1990).

¹⁰⁰ De origem mexicana.

Clifford Geertz (Fischer, n.d.). Para este autor norte-americano etnografias são sempre interpretações de interpretações de interpretações. A leitura é sempre circunscrita a contextos significativos e a cultura é, segunda a famosa formulação uma "teia" de significados (Geertz, 1978). Ora, qual o contexto significativo para um autor, subalterno como "eu"? *Negro*, em uma sociedade de exclusão racial. Nativo da cidade de Salvador, "nascido e criado" como se diz na Bahia, nesta cidade que comunica, ela mesma como representação, todo o tempo uma mensagem incessante sobre sua própria realidade cultural. Uma mensagem praticamente irresistível de adesão e celebração da "sensual cultura baiana"?

O que tem se chamado de Antropologia pós-moderna (Caldeira, 1988; Trajano Fº, 1988) talvez tenha primordialmente esse efeito de deslocamento e estranheza em relação ao lugar de onde se produz o conhecimento. Como coloca Homi Bhabha para a teoria pós-moderna como um todo:

"It is one of the salutary features of postmodern theory to suggest that it is the disjunctive, fragmented displaced agency of those who have suffered the sentence of history - subjugation, domination, diaspora, displacement - that forces one to think outside the certainty of the setentious" (Bhabha, 1992: 56).

Tentando pensar fora de certezas, busquei, na medida de minhas possibilidades, interpelar o lugar a partir de onde construí minha leitura sobre a realidade que procurava conhecer, realidade que é o berço de minha experiência pessoal com a felicidade, a angústia e o entendimento. Procurei essa atitude mobilizado por um inconformismo crescente com a injustiça, a desigualdade e a violência. Não consigo, porém, daqui de onde vejo as coisas, reconhecer, se essa indignação encontra lugar no conjunto das críticas que se fazem a disciplina que escolhi. De qualquer forma, gostaria de concluir citando um poeta

baiano, personagem histórica do Pelourinho que, ao que parece, mobilizou-se por razões semelhantes às minhas, em uma sociedade ainda mais brutal e violenta do que a que vivemos hoje. Uma sociedade que foi a raiz para esta na qual vivemos e na qual procuramos reconhecer razões e sentidos:

*"Existe um povo, que a bandeira empresta
 P'ra cobrir tanta infâmia e cobardia!...
 E deixa-a transformar-se nessa festa
 Em manto impuro de bacante fria!...
 Meu Deus! meu Deus! mas que bandeira é esta,
 Que impudente na grávea tripudia?
 Silêncio. Musa... chora e chora tanto
 Que o pavilhão se lave no teu pranto!..."*

Castro Alves*

* Do poema "Navio Negreiro" de 1868.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Castro & BAHIA, Hansen. Navio Negreiro. Caminho de Lágrimas, Salvador: Livraria Progresso/Aguiar & Souza. 1959.
- AMADO, Jorge. A Morte e A Morte de Quincas Berro D' Água. Rio de Janeiro, Record: 1995.
- AMADO, Jorge. Dona Flor e Seus Dois Maridos, Rio de Janeiro/São Paulo, Record: 1996.
- AMADO, Jorge. Jubiabá. Rio de Janeiro, Record: 1995.
- AMADO, Jorge. Bahia de Todos Os Santos. Rio de Janeiro: Livraria Martins Editora: 1973.
- ANDERSON, B. Imagined Communities, London, New Left Books: 1983.
- APTER, Andrew. Que Faire? Reconsidering Inventions of Africa. Chicago. Critical Inquiry, nº 1, vol. 19.: 1992
- ARANTES, Antonio A. A Guerra dos Lugares. Cidades. Revista do Patrimônio Artístico e Cultural, Rio de Janeiro,, n. 23: IPHAN, 1995.
- AZEVEDO, Aluísio. O Mulato. (12ª) São Paulo, Ática: 1994.
- AZEVEDO, Paulo Ormino. O Caso Pelourinho. IN ____ . ARANTES, Antonio Augusto (org.). Produzindo o Passado. Estratégias de Construção do Patrimônio Cultural. São Paulo, Brasiliense/CONDEPHAAT: 1984.
- AZEVEDO, Thales. Comportamento Verbal e Efetivo para com os Prêtos. In ____ . Cultura e Situação Racial no Brasil. Rio de Janeiro, Edita Civilização Brasileira: 1966.
- BACELAR, Jeferson Afonso. A Família da Prostituta, São Paulo, Editora Ática: 1982.
- BAHIANA, Ana Maria. A Paixão e a Fé do Reggae. In ____ . Bob Marley por Ele Mesmo. São Paulo. Martin Claret: s.d.
- BALIBAR, E. & WALLERSTEIN, I. Race, Nation et Classe. les identités ambiguës, Paris, Edition de la Découverte: 1988.

- BANTON, Michael. A Idéia de Raça. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BARRETO, Vanda S. Novos Padrões Tecnológicos. Análise&Dados. O Negro. Salvador, CEI, v.3, n. 4, p. 14-17, mar. 1994.
- BARTH, F. Los Grupos Étnicos y Sus Fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México, Fondo de Cultura Económica: 1976.
- BASTIDE, R & FERNANDES, F. Branco e Negro em São Paulo. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1971.
- BENJAMIM, Walter. Rua de Mão Única. In ____ . Rua de Mão Única. Obras Escolhidas. Volume II. São Paulo, Brasiliense: 1994.
- BERLAND, Jody. Angels Dancing: Cultural Technologies and the Production of Space. In ____ . GROSSBERG, L., NELSON, C. et al. (eds.). Cultural Studies. N.Y./London: Routledge, n.d. p. 38-55.
- BERMAN, Marshall. Tudo o que é Sólido Desmancha no Ar. A aventura da modernidade. São Paulo, Companhia das Letras: 1989.
- BHABHA, Homi . Nation and Narration. London/New York: Routledge:
- BHABHA, Homi K. A Questão do "Outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. IN ____ . HOLANDA, Heloísa B. de (org.). Pós-modernismo e Política. Rio de Janeiro: Rocco: 1992.
- BHABHA, Homi K. Postcolonial Authority and Postmodern Guilty. In ____ . GROSSBERG, Lawrence et all. (org.) Cultural Studies. Nova York: Routledge: 1992.
- BOURDIEU, Pierre. Esquisse d'une Théorie de la Pratique . In ____ .
BOURDIEU, P. Esquisse d'une Théorie de la Pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Genève: Librairie Droz, 1972.
- BOURDIEU, Pierre. La Maison ou Le Monde Renversé. In ____ . BOURDIEU, P. Esquisse d'une Théorie de la Pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Genève: Librairie Droz, 1972.
- BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico, Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989.

- BRAGA, Julio Santana. Candomblé da Bahia: Repressão e Resistência. Revista USP. Dossiê Brasil/África. São Paulo, nº 18: 1993.
- BROOK, James. No Brasil Um Cidade Tem Seu Próprio Harlem Ressuscitado. IN ____ . CERQUEIRA, N. Pelourinho: A Grandeza Restaurada. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia: 1994.
- BROOKSHAW, David. Raça e Cor na Literatura Brasileira. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- CALDEIRA, Teresa Pires do. A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia. Novos Estudos. São Paulo. CEBRAP. nº 21: 1988.
- CANCLINI, N. G. Culturas Híbridas. México, D.F.: Grijalbo. 1989.
- CANCLINI, Néstor G. Museos, Aeropuertos y Ventas de Garage (Las identidades culturales en un tiempo de desterritorialización). In ____ . FONSECA, Claudia. (org.) Fronteiras da Cultura. Horizontes e territórios da antropologia na América Latina. Porto Alegre: Editora da Universidade. n.d. p. 41-51.
- CANCLINI, Nestor. Consumidores e Cidadãos. conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro. Editora UFRJ: 1995.
- CARVALHO, Edmilson. A Questão da População no Centro Histórico de Salvador. Rua (Revista de Urbanismo e Arquitetura). Salvador, N. 1: 1988. pp. 63-72.
- CARVALHO, José J. & SEGATO, Rita L. Sistemas Abertos e Territórios Fechados: Para uma Nova Compreensão das Interfaces entre Música e Identidades Sociais. Brasília, UNB. Série Antropologia: 1994.
- CARYBÉ. As Sete Portas da Bahia. Rio de Janeiro: Record: 1976.
- CASHMORE, E. Encounters in Babylon. In ____ . Rastaman: The Rastafarian Movement in England. London. Allen and Unwin: 1979.
- CASTRO, N. & GUIMARÃES, A. S. Desigualdades no Mercado e nos Locais de Trabalho: Examinando a Indústria Moderna em Salvador, Brasil. XVII International Congress of American Studies Association: Los Angeles, 1992. em Latin

- CERQUEIRA, N. Pelourinho: A Grandeza Restaurada. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia: 1994.
- CHAUÍ, Marilena. O Nacional e o Popular na Cultura Brasileira. Seminários. São Paulo, Brasiliense: 1984.
- COHEN, A. The Symbolique Construction of Community, London, Tavistock: 1985.
- CONDER. Proposta de Valorização do Centro Histórico de Salvador. Salvador: 1978.
- CUNHA, Manuela C. da. Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade. São Paulo, Brasiliense: 1985.
- CUNHA, Olivia M. Gomes da. Fazendo a "Coisa Certa": rastas, reggae e Pentecostais em Salvador. RBCS. São Paulo, n. 23, out. 1993. pp. 120-137.
- CUNHA, Olivia M. Gomes da. Bonde do Mal. Notas sobre território, cor, violência e juventude numa favela do subúrbio carioca. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/Lab. de Pesquisa Social/Programa Raça e Etnicidade, n.d., 68 p. (mimeogr.)
- DAMATTA, Roberto. Digressão; A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira. In _____. Relativizando. Uma introdução a antropologia brasileira. Rio de Janeiro, Rocco: 1987.
- DAMATTA, Roberto. Espaço: Casa, Rua e Outro Mundo: o caso do Brasil. In _____. DAMATTA, R. A Casa & A Rua. 4ª edição. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991. 177 p.
- DAMATTA, Roberto. Mulher: Dona Flor e Seus Dois Maridos: Um Romance Relacional. IN _____. A Casa & A Rua, Rio de Janeiro, Guanabara Koogan: 1991.
- DANTAS, Beatriz Góis. Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal: 1988.
- DANTAS, Marcelo. Olodum. de bloco afro a holding cultural. Salvador, Edições Olodum/Fundação Casa de Jorge Amado: 1994.
- DAVIS, Mike. Cidade de Quartzos. Escavando o futuro em Los Angeles. São Paulo, Scritta Editorial: 1993.

- DE CERTEAU, Michel. A Invenção do Cotidiano. Artes de Fazer. Petrópolis. Vozes: 1996. (nova edição estabelecida e apresentada por Luce Giard).
- DE CERTEAU, Michel. Andando na Cidade. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro. 23: 1994. pp. 21-31.
- DEGLER, Carl. Nem Preto Nem Branco. Escravidão e relações raciais no Brasil e no E.U.A. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.
- DEPESTRE, René. Saludo y Despedida a La Negritud. In ____ . FRAGINALS, Manuel M. (org.) África en América Latina. Ciudad del México. Siglo Veintiuno: 1977.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. Michel Foucault: Beyond Structuralists and Hermeneutics. Chicago, The University of Chicago Press: n.d.
- DUARTE, Eduardo de Assis. Jorge Amado: Romance em Tempo de Utopia. Rio de Janeiro/São Paulo, Record: 1996.
- DUMONT, Louis. O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURHAM, E. R. A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas - Problemas e perspectivas. In ____ . A Aventura Antropológica. CARDOSO, Ruth (org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- EPBA. Brasil/Bahia. Guia Turístico 95, Salvador: 1995.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. EVANS. Os Nuer. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- FANON, Franz. Pele Negra, Máscaras Brancas. Salvador. Livraria Fator: 1983.
- FEATHERSTONE, Mike. A Globalização da Complexidade. Pós-Modernismo e Cultura de Consumo. São Paulo. RBCS. nº 32: 1996.
- FEATHERSTONE, Mike. Consumer Culture and Postmodernism London. Sage Publications/Theory, Culture & Society: 1991.
- FERNANDES, Florestan. O Negro no Mundo dos Brancos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

- FISCHER, Marcus . J. Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica. Rio de Janeiro/Fortaleza. Anuário Antropológico/83, Tempo Brasileiro, Edições Universidade Federal do Ceará: 1985.
- FOUCAULT, Michel. O Que É um Autor? Vega: 1992.
- FRANCISCO, Luiz. "Brown Lança Disco Solo em Salvador". Folha de São Paulo. 17.jul.1996.
- FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. Rio de Janeiro, Record: 1992 (1931). 30ª Ed.
- FRIEDMAN, Jonathan. Being in the World: Globalization and Localization. In ____ . FEATHERSTONE, Mike. (org.) Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. London, Sage Publications: 1990.
- FRY, Peter et all. Negros e Brancos no Carnaval da Velha Republica. In ____ . REIS, J. J. (Org.) Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense: 1988.
- GEERTZ, Clifford. Suq: The Bazaar Economy in Sefrou. In. ____ . GEERTZ, C., GEERTZ, H. (eds.) Meaning and Order in Moroccan Society. Cambridge University Press, 1979. p. 123-263.
- GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura . IN ____ . A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores: 1978.
- GEERTZ, Clifford. A Ideologia como Sistema Cultural. IN ____ . A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores: 1978.
- GIDDENS, Anthony. As Conseqüências da Modernidade. Campinas: UNESP, 1990.
- GILROY, Paul. There Ain't no Black in the Union Jack. The cultural politics of race and nation. London: Routledge, 1987.
- GILROY, Paul. Diaspora, Utopia and The Critique of Capitalism. In ____ . There Ain't No Black in The Union Jack. London: 1993.

- GILROY, Paul. The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity. In ____ .
The Black Atlantic.
- GÓES, Jayme de Faria. Festas Tradicionais da Bahia, Salvador,
Livraria Progresso Editora: 1961.
- GOLDBERG, D. T. The Social Formation of Racist Discourse. In ____ .
GOLDBERG, D. T (ed.). Anatomy of Racism.
Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1990.
- GOMES, Marco Aurélio A. de F. & FERNANDES, Ana. Pelourinho:
Turismo, Identidade e Consumo Cultural. IN ____ . GOMES,
Marco Aurélio A. de F. (org.) Pelo Pelô. história, cultura e
cidade. Salvador, EDUFBA/Mestrado em Arquitetura e
Urbanismo-UFBA: 1995
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A Retórica da Perda. os discursos
do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro. Editora
UFRJ/Ministério da Cultura - IPHAN: 1996.
- GRAMSCI, Antonio. Literatura e Vida Nacional. Rio de Janeiro,
Civilização Brasileira: 1978.
- GUBER, Rosana. Antropólogos Nativos em la Argentina. Análisis
Reflexivo de un Incidente de Campo. Revista de
Antropologia, São Paulo, USP, v. 39, nº 1: 1996.
- HALL, Stuart. A Questão da Identidade Cultural. Campinas, 1995. 65p.
Texto Didático, IFCH-UNICAMP. (mimeogr.)
- HALL, Stuart. A Questão da Identidade Cultural. Campinas, 1995. 65p.
Texto Didático, IFCH-UNICAMP. (mimeogr.)
- HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In ____ . WILLIAMS, P. &
CHRISMAN, L. (org.) Colonial Discourse and Post-colonial
Theory - A Reader. New York. Columbia University Press: 1994.
- HANNERZ, Ulf. Kokoschas's Return: Or, The Social Organization of
Creolization. In ____ . Transnational Connections. Culture,
People. Places. London & New York. Routledge: 1996.
- HARVEY, David. A Condição Pós-Moderna. São Paulo. Edições
Loyola: 1993.
- HARVEY, David. A Condição Pós-Moderna. São Paulo. Edições
Loyola: 1993.

- HASENBALG, Carlos. Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HEATH, Deborah. Fashion, Anti-fashion, and Heteroglossia in Urban Senegal. American Ethnologist, n.p. n.d.
- HEBDIGE, Dick. Hiding in The Light: Youth Surveillance and Display. In ____ . Hiding in the Ligth. On images and things. London/New York. Routledge: n.d.
- HOBSBAWN, E. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro. Paz e Terra: 1984. Introdução.
- IANNI, O. Raças e Classes Sociais no Brasil. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira: 1966.
- IPAC. Centro Histórico de Salvador. Salvador, IPAC: 1984.
- IPAC. Estudo Estatístico Sobre Criminalidade: O Maciel/Pelourinho na Cidade. Salvador, IPAC: 1991
- IPAC. Termo de Referência: Plano de Ação Integrada do Centro Histórico de Salvador. Salvador, IPAC: 1991
- IPAC. Exposição: Recuperação do Centro Histórico. Salvador: 1994.
- IPAC. Levantamento Sócio-econômico do Centro Histórico de Salvador. Ruínas e Imóveis Arruinados. Salvador, IPAC, Coordenação de Planejamento e Ação Social - Sub Coordenação de Planejamento e Pesquisa Social: 1995.
- JAMESON, Fredric. O Inconsciente Político. A literatura como ato socialmente simbólico. São Paulo: Ática: 1992.
- JAMESON, Fredric. Periodizando os Anos 60. In ____ . Holanda, Heloisa B. (org.) Pós-modernismo e Política. Rio de Janeiro. Rocco: 1992.
- JANMOHAMED, Abdul R. & LLOYD, David. Introduction: Toward a Theory of Minority Discourse: What Is To Be Done?. In ____ .
- JANMOHAMED, Abdul R. & LLOYD, David (org.) The Nature and Context of Minority Discourse. Oxford: Oxford University Press, 1990.

- LARIÚ, Nivaldo. Dicionário de Baianês. Salvador, Empresa Gráfica da Bahia: 1991.
- LASH, S. & URRY, J. Economies of Signs and Spaces. London. Sage: 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A Estrutura dos Mitos. IN ____ . Antropologia Estrutural ____ Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes Trópicos. Lisboa: Edições 70, n.d. Cap. XXII: Bons Selvagens, p. 209-222.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In ____ . Raça e Ciência. São Paulo, Perspectiva: 1970.
- LIMA, Ari. A Estética da Pobreza; música, política e estilo. Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 1995. p. 106. (Dissertação, Mestrado em Comunicação).
- LOVIBOND, Sabina. Feminismo e Pós-Modernismo. Novos Estudos, São Paulo, CEBRAP, nº 27: 1990.
- LYOTARD, Jean-François. O Pós-Moderno. Rio de Janeiro. Francisco Alves: 1993.
- LYOTARD, Jean-François. O Pós-Moderno. Rio de Janeiro. Francisco Alves: 1993.
- MACHADO, Arlindo. O Efeito Zapping. IN ____ . Máquina e Imaginário. O desafio das Poéticas Tecnológicas. São Paulo: EDUSP. 1993.
- MAGGIE, Yvone. Florestan Fernandes e As Categorias Nativas. n.d, n.p. (mimeog.).
- MAGNANI, José G. C. Festa no Pedaco. cultura popular e lazer na cidade. São Paulo. Editora Brasiliense: 1984.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Os Argonautas do Pacífico Ocidental (Os Pensadores). São Paulo. Abril Cultural: 1976.
- MARAUX, Amélia T. Sindicato dos Estivadores: Um Espaço Negro? Análise & Dados. O Negro. Salvador, CEI, v. 3, n. 4, p. 23-26, mar. 1994

- MARCUS, G. & FISCHER, M. J. Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the human sciences. Chicago and London. University of Chicago Press: 1986.
- MARCUS, G. & FISCHER, M. J. Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the human sciences. Chicago and London. University of Chicago Press: 1986.
- MARCUS, G. Identidades Presentes, Passadas e Emergentes: Requisitos para Monografias sobre a Modernidade no Final do Século XX a Nível Mundial. Revista de Antropologia USP, São Paulo, n. 34, 1991.
- MARX, Anthony. A Construção da *Raça* e o Estado-Nação. Estudos Afro-Asiáticos n. 29, mar. 1996, pp. 9-36.
- MASSEY, Doreen. A Global Sense of Place. Marxism Today. p. 25- 26. jun. 1991.
- MASSEY, Doreen. Politics of Space/Time. New Left Review. nº 196, p. 65-84. 1992
- MENEZES, Jaci. Educação e Cor-de-Pele na Bahia. O acesso à educação a *negros* e mestiços. Análise&Dados. O Negro. Salvador, CEI, v. 3, n. 4, p. 82-99, mar. 1994.
- MIDDLEJ, Suylan. Sociabilidade Contemporânea, Comunicação Midiática e Etnicidade no Funk do Black Bahia. IN ____ . O Sentido e a Época. Salvador, Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas/UFBA: 1995.
- MINTZ, S. & PRICE, R. The Birth of African-American Culture. Boston, Beacon Press: 1992.
- MORALES, Anamaria. Blocos *Negros* em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de *baianidade*. Caderno CRH. Suplemento. Cantos e Toques: etnografias do espaço negro na Bahia. Salvador, fator: 1991.
- MORALES, Anamaria. O Afoxé Filhos de Gandhi Pedem Paz. In ____ . REIS, J. J. (Org.) Escavidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense: 1988.
- MORENO, Jorge Bastos. "Não Há Baiano pela Metade" . O Globo (republicado em O Correio da Bahia. 29.abr.96

- NASCIMENTO, Regina Célia de Oliveira. Trajetória de Uma Identidade. IFCH/UNICAMP, 1994. p. 158. (Dissertação, Mestrado em Sociologia)
- OLIVEIRA, Waldir Freitas de Visão Histórica Do Pelourinho IN ____ . CERQUEIRA, N Pelourinho: A Grandeza Restaurada. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia: 1994.
- OLIVEN, Ruben George. Por uma Antropologia em Cidades Brasileiras. In ____ . VELHO, Gilberto (org.). O Desafio da Cidade. Novas Perspectivas da Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1980.
- ORTIZ, Renato. A Moderna Tradição Brasileira, São Paulo, Brasiliense: 1988.
- ORTIZ, Renato. Cultura Brasileira e Identidade Nacional. São Paulo, Brasiliense: 1985.
- PAES, José Paulo. De "Cacau" a "Gabriela": um Percorso Pastoral, Salvador, Fundação Casa de Jorge Amado: 1991.
- PEIXOTO, Afrânio. Breviário da Bahia. Rio de Janeiro. Livraria Agir Editora: 1945.
- PERLONGHER, Néstor. O Negócio do Michê. A Prostituição Viril, Brasiliense, 2ª ed., São Paulo, 1987.
- PIERSON, Donald. Branços e Prêtos na Bahia. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971. 429 p.
- PINHO, Osmundo de A. O Suíngue da Cor. Globalização da Cultura na Massaranduba e Interpretações Locais sobre Diversidade Étnica. Salvador. Monografia de Graduação apresentada ao Dept. de Antropologia da UFBA. 1993
- RAMA, Angel. A Cidade das Letras. São Paulo, Brasiliense: 1985.
- REIS, J. J. & SILVA, E. Negociação e Conflito. A Resistência negra no Brasil escravista. São Paulo, Companhia das Letras: 1989.
- REIS, J. J. A Greve Negra de 1857 na Bahia. Revista USP, Dossiê Brasil/África. São Paulo, n. 18: 1993. pp. 08-29.

- REIS, J. J. Balanço sobre Revoltas Escravas na Bahia. In ____ . REIS, J. J. (org.) Escravidão e Invenção da Realidade. Estudos sobre o negro no Brasil, São Paulo, Brasiliense: 1988.
- REIS, João J. & SILVA, Eduardo. Negociação e Conflito. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras: 1989.
- RICOEUR, Paul. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. In ____ . RABINOW, P. & SULLIVAN, W. Interpretative Social Science. A Reader. Berkeley, University of California Press: n.d.
- RISÉRIO, Antonio. Avant-Garde na Bahia São Paulo, Instituto Lina Bo e P. M. Bardi: 1995.
- RISÉRIO, Antonio. Carnaval: As Cores da Mudança. Afro-Ásia. Salvador. CEAO/EDUFBA, nº 16: 1995
- RISÉRIO, Antonio. Bahia com "H" - uma leitura da Cultura baiana. In ____ . Escravidão e Invenção da Liberdade, REIS, J. J. (org.), São Paulo, Brasiliense: 1988.
- RISÉRIO, Antonio. Carnaval Ilexá. Salvador, Corrupio: 1981.
- ROCHA, Carlos Eduardo da. Roteiro do Pelourinho. Revista de Cultura da Bahia, n.11, Salvador, Secretaria de Educação e Cultura: jan./dez. 1976 pp. 17-28.
- RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. São Paulo, Companhia Editora Nacional: 1977.
- ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras e Cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro). Estudos Afro-asiáticos, n. 17. 1989. Etnicidade
- ROSALDO, Renato. Cultura y Verdad. Nueva Propuesta de Análisis Social. México, D.F., Grijalbo: 1989.
- RUBINO, Silvana. O Mapa do Brasil Passado. Salvador, paper apresentado na XX Reunião Brasileira de Antropologia: 1996
- SANSONE, Livio. Cor, Classe e Modernidade em Duas Áreas da Bahia. Algumas Primeiras Impressões. Série Toques. Salvador: UFBA/CRH: 1992.

- SANSONE, Livio. O Local e o Global na Afro-Bahia Contemporânea. RBCS. São Paulo. ANPOCS, nº 29, ano 10, out. de 1995.
- SANSONE, Livio. O Pelourinho dos Jovens Negro-Mestiços de Classe Baixa da Grande Salvador. In __. FILGUEIRAS, M. (org.) Pelo Pelô. história, cultura e cidade. Salvador. EDUFBA: 1995.
- SANSONE, Livio. Pai Preto, Filho Negro, Cor e Diferenças de Geração. Rio de Janeiro, Estudos Afro-Asiáticos, nº 25:1993
- SANTOS, Jocélio Teles dos. Negro na Origem, Baiano na Definição: O Patrimônio Cultural nos Anos Setenta. Caxambu. paper apresentado no XX Encontro Anual da ANPOCS: 1996. (mimeo.)
- SANTOS, Milton. O Centro da Cidade do Salvador. Estudo de geografia urbana. Salvador, Publicações da Universidade da Bahia: 1959.
- SCHARCZ, Lilia. O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil: 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SCHARCZ, Lilia. Complexo de Zé Carioca: notas sobre identidade mestiça e malandra. Trabalho apresentado ao XVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, mimeo: 1994.
- SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. Black Soul: Aglutinação Espontânea e Identidade Étnica. In __. Ciências Sociais. ANPOCS, v.2: 1984
- SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. Da Terra das Primaveras à Ilha do Amor. reggae, lazer e identidade cultural. São Luís. EDUFMA: 1995.
- SILVA, Paula C. da. Trabalho e Cor entre Metalúrgicos Baianos: um Estudo de Caso. Análise&Dados. O Negro. Salvador, CEI, v. 3, n. 4, p. 18-22, mar. 1994.
- SKIDMORE, Thomas. Preto no Branco. raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. (2ª ed.) Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1989.
- SOARES, Carlos A. C. Expedientes de Vida. Um ensaio de Antropologia Urbana. Salvador: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFBA. Dissertação de Mestrado. 189 p.: 1979

- TINHORÃO, José Ramos. Os Sons dos Negros no Brasil. Cantos - danças - folgedos: origens. São Paulo: Art Editora, 1988.
- TORRES, Carlos. Bahia, Cidade Feitiço, Salvador, Imprensa Oficial da Bahia: 1961.
- TRAJANO Fº, Wilson. Que Barulho é Esse, o dos Pós-Modernos?. Brasília, Anuário Antropológico, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro: 1988.
- TURRA, Cleusa & VENTURI, Gustavo (org.) Racismo Cordial. São Paulo. Editora Ática/Folha de São Paulo: 1995.
- VALLADARES, José. Bêabá da Bahia. Guia Turístico, Salvador, Livraria Turista Editora: 1951.
- VIANNA, Hermano. O Mistério do Samba. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Editora UFRJ, 1995.
- VIANNA, Hermano. O Mundo Funk Carioca. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores: 1988.
- WALLERSTEIN, I. Culture as the Ideological Battleground of The Modern World-System. In —, FEATHERSTONE, M (ed.). Global Culture. Modernism, Globalization and Modernity. London: Sage, 1990.
- WEBER, Max. A "Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais". In —, COHN, Gabriel (org.) WEBER. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo, Ática: 1986.
- ZUKIN, Sharon. Landscapes of Power. From Detroit to Disney World. University of California Press: 1991a.
- ZUKIN, Sharon. Postmodern Urban Landscapes: Mapping Culture and Power. IN —, LASH, Scott & FRIEDMAN, Jonathan. Modernity and Identity. Oxford/Cambridge, Blackwell: 1991b.